- I. ЦАРСТВЕННОЕ СВЯЩЕНСТВО
- II. ПОСТАВЛЕНИЕ ЛАИКОВ
- III. СЛУЖЕНИЕ ЛАИКОВ
  - I. СЛУЖЕНИЕ ЛАИКОВ, КАК СЛУЖЕНИЕ НАРОДА БОЖЬЕГО
  - II. СВЯЩЕННОДЕЙСТВИЯ В ЦЕРКВИ
  - III. СЛУЖЕНИЕ ЛАИКОВ В ОБЛАСТИ СВЯЩЕННОДЕЙСТВИЯ.
  - IV. СЛУЖЕНИЕ ЛАИКОВ В ОБЛАСТИ ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ.
  - V. СЛУЖЕНИЕ ЛАИКОВ В ОБЛАСТИ УЧИТЕЛЬСТВА.
- IV. ДЕЛО СЛУЖЕНИЯ
  - I. ОСОБЫЕ СЛУЖЕНИЯ
  - II. АПОСТОЛ.
  - III. ЕВАНГЕЛИСТ.
  - IV. ПРОРОК.
  - V. УЧИТЕЛЬ.
- V. «ПРЕДСТОЯТЕЛИ В ГОСПОДЕ»
  - I. «ВСЕ ДОЛЖНО БЫТЪ БЛАГОПРИСТОЙНО И ЧИННО».
  - II. ПРЕДСТОЯТЕЛЬ
  - III. ЕПИСКОПЫ-ПРЕСВИТЕРЫ НОВОЗАВЕТНЫХ ПИСАНИЙ.
  - IV. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СМЫСЛ ТЕРМИНОВ «ПРЕСВИТЕР» И «ЕПИСКОП»
  - V. СЛУЖЕНИЕ ВСПОМОЩЕСТВОВАНИЯ.
- VI. «ПРИНОСЯЩИЙ БЛАГОДАРЕНИЕ»
  - I. ПРОБЛЕМА ВОЗНИКНОВЕНИЯ СЛУЖЕНИЯ ЕПИСКОПОВ-ПРЕСВИТЕРОВ
  - II. ИУДЕЙСКАЯ И ХРИСТИАНСКАЯ «ХАБУРА».
  - III. «СЕМЬ» ИЕРУСАЛИМСКОЙ ЦЕРКВИ И ИХ СЛУЖЕНИЕ
  - IV. СВИДЕТЕЛЬСТВА ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ О СТАРЕЙШЕМ ПРЕСВИТЕРЕ
  - V. СЛУЖЕНИЕ СТАРЕЙШЕГО ПРЕСВИТЕРА
  - VI. ПОСТАВЛЕНИЕ СТАРЕЙШЕГО ПРЕСВИТЕРА.
  - VII. СМЕЩЕНИЕ СТАРЕЙШЕГО ПРЕСВИТЕРА И ЕГО ЗАМЕСТИТЕЛЬ
- VII. ЕПИСКОП
  - I. ЕПИСКОП, КАК ПРЕЕМНИК СТАРЕЙШЕГО ПРЕСВИТЕРА
  - II. ПЕРВОСВЯЩЕННИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ЕПИСКОПА.
  - III. ПЕРЕМЕНЫ В ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ, ВЫЗВАННЫЕ ПРЕВРАЩЕНИЕМ СТАРЕЙШЕГО ПРЕСВИТЕРА В ЕПИСКОПА
  - IV. АПОСТОЛЬСКОЕ ПРЕЕМСТВО
- VIII. ВЛАСТЬ ЛЮБВИ
  - БИБЛИОГРАФИЯ
  - УКАЗАТЕЛЬ СВЯТООТЕЧЕСКИХ И ДРЕВНЕХРИСТИАНСКИХ ИСТОЧНИКОВ*
  - ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ
- Примечания
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5

- 6
- 7
- 8
- 9
- 10
- 11
- 12
- 13
- 14
- 15
- 16
- 17
- 18
- 19
- 20
- 21
- 22
- 23
- 24
- 25
- 26
- 27
- 28
- 29
- 30
- 31
- 32
- 33
- 34
- 35
- 36
- 37
- 38
- 39
- 40
- 41
- 42
- 43
- 44
- 45
- 46
- 47
- 48
- 49
- 50
- 51
- 52

- 53
- 54
- 55
- 56
- 57
- 58
- 59
- 60
- 61
- 62
- 63
- 64
- 65
- 66
- 67
- 68
- 69
- 70
- 71
- 72
- 73
- 74
- 75
- 76
- 77
- 78
- 79
- 80
- 81
- 82
- 83
- 84
- 85
- 86
- 87
- 88
- 89
- 90
- 91
- 92
- 93
- 94
- 95
- 96
- 97
- 98
- 99

- 100
- 101
- 102
- 103
- 104
- 105
- 106
- 107
- 108
- 109
- 110
- 111
- 112
- 113
- 114
- 115
- 116
- 117
- 118
- 119
- 120
- 121
- 122
- 123
- 124
- 125
- 126
- 127
- 128
- 129
- 130
- 131
- 132
- 133
- 134
- 135
- 136
- 137
- 138
- 139
- 140
- 141
- 142
- 143
- 144
- 145
- 146

- 147
- 148
- 149
- 150
- 151
- 152
- 153
- 154
- 155
- 156
- 157
- 158
- 159
- 160
- 161
- 162
- 163
- 164
- 165
- 166
- 167
- 168
- 169
- 170
- 171
- 172
- 173
- 174
- 175
- 176
- 177
- 178
- 179
- 180
- 181
- 182
- 183
- 184
- 185
- 186
- 187
- 188
- 189
- 190
- 191
- 192
- 193

- 194
- 195
- 196
- 197
- 198
- 199
- 200
- 201
- 202
- 203
- 204
- 205
- 206
- 207
- 208
- 209
- 210
- 211
- 212
- 213
- 214
- 215
- 216
- 217
- 218
- 219
- 220
- 221
- 222
- 223
- 224
- 225
- 226
- 227
- 228
- 229
- 230
- 231
- 232
- 233
- 234
- 235
- 236
- 237
- 238
- 239
- 240

- 241
- 242
- 243
- 244
- 245
- 246
- 247
- 248
- 249
- 250
- 251
- 252
- 253
- 254
- 255
- 256
- 257
- 258
- 259
- 260
- 261
- 262
- 263
- 264
- 265
- 266
- 267
- 268
- 269
- 270
- 271
- 272
- 273
- 274
- 275
- 276
- 277
- 278
- 279
- 280
- 281
- 282
- 283
- 284
- 285
- 286
- 287

- 288
- 289
- 290
- 291
- 292
- 293
- 294
- 295
- 296
- 297
- 298
- 299
- 300
- 301
- 302
- 303
- 304
- 305
- 306
- 307
- 308
- 309
- 310
- 311
- 312
- 313
- 314
- 315
- 316
- 317
- 318
- 319
- 320
- 321
- 322
- 323
- 324
- 325
- 326
- 327
- 328
- 329
- 330
- 331
- 332
- 333
- 334

- 335
- 336
- 337
- 338
- 339
- 340
- 341
- 342
- 343
- 344
- 345
- 346
- 347
- 348
- 349
- 350
- 351
- 352
- 353
- 354
- 355
- 356
- 357
- 358
- 359
- 360
- 361
- 362
- 363
- 364
- 365
- 366
- 367
- 368
- 369
- 370
- 371
- 372
- 373
- 374
- 375
- 376
- 377
- 378
- 379
- 380
- 381

- 382
- 383
- 384
- 385
- 386
- 387
- 388
- 389
- 390
- 391
- 392
- 393
- 394
- 395
- 396
- 397
- 398
- 399
- 400
- 401
- 402
- 403
- 404
- 405
- 406
- 407
- 408
- 409
- 410
- 411
- 412
- 413
- 414
- 415
- 416
- 417
- 418
- 419
- 420
- 421
- 422
- 423
- 424
- 425
- 426
- 427
- 428

- 429
- 430
- 431
- 432
- 433
- 434
- 435
- 436
- 437
- 438
- 439
- 440
- 441
- 442
- 443
- 444
- 445
- 446
- 447
- 448
- 449
- 450
- 451
- 452
- 453
- 454
- 455
- 456
- 457
- 458
- 459
- 460
- 461
- 462
- 463
- 464
- 465
- 466
- 467
- 468
- 469
- 470
- 471
- 472
- 473
- 474
- 475

- 476
- 477
- 478
- 479
- 480
- 481
- 482
- 483
- 484
- 485
- 486
- 487
- 488
- 489
- 490
- 491
- 492
- 493
- 494
- 495
- 496
- 497
- 498
- 499
- 500
- 501
- 502
- 503
- 504
- 505
- 506
- 507
- 508
- 509
- 510
- 511
- 512
- 513
- *

Введение

Содержание

Предисловие автора

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Наименование «Ecclesia Spiritus Sancti» мы находим у Тертуллиана. Оспаривая у епископов, в частности, вероятно, у Каллиста Римского, власть «вязать и разрешать», Тертуллиан утверждал, что она принадлежит «Церкви Духа», а не «церкви психиков». Ему казалось, что «великая церковь» забыла о пророческом вдохновении, и он со всей страстностью своей натуры бросился в объятия монтанизма, в котором пророчество выдвигалось на первый план. Конфликт кафолической церкви с монтанизмом, может быть, самый странный конфликт, какой мы находим в истории церкви. Церковные будни неизбежны в церковной жизни, когда она начинает отстаиваться, но меньше всего церковь конца II-го века или начала III-го века думала отказываться от даров Духа. Вступая в борьбу с монтанизмом, Церковь не отвергла пророчества, что она и не могла сделать, но она боролась за саму себя. В поисках вдохновения Тертуллиан не заметил, что он вступал на путь, который выводил его из Церкви, т. к. монтанизм разрушал Церковь, а разрушая Церковь, он отказывался от даров Духа.

Вопреки тому, что думал Тертуллиан, Церковь Духа была не у «пневматиков», а у тех, кого он презрительно называл «психиками». Он обманулся и обманул тех немногих, которые последовали за ним, но он был и остался прав в том, что единственная основа жизни Церкви есть Дух. Церковь есть благодатный организм не потому, что она когда-то получила дары Духа, которые она хранит, как в некой сокровищнице, не потому, что некоторые в ней получают харизму, но потому, что она живет и действует Духом. Она есть место Его действия. Нет жизни в Церкви, нет действования в ней, нет служения в ней без Духа, наконец, нет самой Церкви. Основанная Христом на Тайной вечери, она актуализировалась на Пятидесятницу, когда прославленный Господь послал ученикам Духа. Начиная с этого дня Дух живет в Церкви, и Церковь живет Духом. «Церковь Божья во Христе» была Церковью Духа в эпоху Тертуллиана и остается ею до сегодняшнего дня.

Победа над монтанизмом вызвала некоторое подозрение к пророчеству, во многих случаях вполне оправданное. Монтанизм дискредитировал пророчество, но Церковь не могла отказаться от того, что составляет ее сущность — от даров Духа, в том числе от пророчества. Было бы странно отдавать монтанизму термин «Церковь Духа Святого» и брать под подозрение этот термин. Еще более странно видеть в нем намек на монтанизм, тем более, что этот термин существовал до Тертуллиана и до монтанизма. Сам Тертуллиан, вероятно, заимствовал его у Иринея Лионского. Не будучи повинным в монтанизме, Ириней с особой силою выразил то, что составляет сущность Церкви. «Где Церковь, там и Дух Божий, и где Дух Божий, там Церковь и полнота благодати».

Тертуллиан до некоторой степени предвосхитил будущую историю церкви. Уже после него церковная жизнь стала усваивать иные начала. Римское право проникло в церковь и образовало в ней слой, который не имел ничего общего с благодатью. Оставляя в стороне вопрос, законно или незаконно это проникновение права в церковную жизнь, мы тем не менее должны не забывать, что Церковь в своей основе была и остается благодатным организмом, обладающим полнотой благодати – «omnis gratia».

Как и в чем выражалась «omnis gratia» в первоначальной церкви и выражалась ли она в жизни, или это было чисто догматическое утверждение, которому не соответствовала или не вполне соответствовала церковная жизнь? Конечно, речь идет совсем не о том, была ли или нет жизнь первохристианства идеальной, свободной от всякого рода недостатков и слабостей. Мы сейчас больше знаем о жизни первоначальной эпохи и менее склонны идеализировать ее во всех отношениях. Как ни высок был уровень церковной жизни, но и в ней были недостатки, как они были и во все последующие эпохи. Речь идет о том, действительно ли Дух был основой всей

жизни.

Современная богословская наука готова признать первохристианство харизматической эпохой «par excellence» в истории церкви. Что означает это утверждение? Имеет ли оно абсолютный или относительный характер? Была ли харизма достоянием действительно всех? Оказывается, что нет, т. к. согласно собственному утверждению современной богословской науки, не все служения имели благодатный характер. Если одних поставлял Бог – и «иных Бог поставил», по словам Апостола – то других поставляли местные церкви, которые для самих себя создавали служения, необходимые для их жизни. Среди этих служений оказались те, которые в последующей истории стали основой всего церковного устройства. Это служение епископов и пресвитеров. Поэтому, когда в истории церкви постепенно исчезают харизматические служения, то все церковные служения переходят к нехаризматикам. Харизматический характер христианства бледнеет: харизма становится редким даром, которого к тому же церковь и не совсем признает. Должны ли мы принять эти тезисы современного богословия, а тем самым признать известный релятивизм харизматического характера первохристианства?

Современное православное догматическое богословие как-будто также склонно признать относительный харизматический характер церковной жизни. Да, оно признает в учении о таинстве крещения, что вступление в Церковь возможно только на основе благодатного дара, который духовно рождает вступающего в Церковь. Однако, это остается неким моментом в жизни христианина. Благодать как-будто себя исчерпывает в этом моменте. Поэтому «духовными» являются не все члены Церкви, а только некоторые, которые получили особые дары священства. Что это? случайное совпадение с выводами богословской либеральной науки, или это означает, что когда-то и где-то исходные позиции были одинаковы?

Мы веруем, что в Церкви исполнилось ветхозаветное пророчество: «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть...» (Дн. 2,17). Не на некоторое количество, которых может быть больше или меньше, но на всех изливает Господь от Духа Своего. Не некоторые, а все харизматики, т.к. все получают дары Духа. Все получили Духа, как «залог (αρραβων)» нового эона, которому принадлежит Церковь, пребывая еще в старом. Она есть начало «последних дней(εσχαται ημεραι)».

При вступлении в Церковь верующий через ниспослание Духа поставляется на служение в Церкви. «Полнота благодати — omnis gratia» – имеет абсолютный, а не относительный характер, постоянный, а не временный, т. к. только харизматики могут быть членами Церкви. Дар Духа, который получает каждый верный в таинстве приема в Церковь, есть харизма царственного священства. В Церкви нет даров Духа без служения, как нет служения без даров. Через харизму царственного священства верный призывается к священническому служению в Церкви.

Мы мало обращаем внимания на то, как необычайна и как дерзновенна мысль о священническом служении всех членов Церкви. Она не могла бы зародиться в человеческом уме. Это горние высоты Духа, на которых слабая человеческая мысль не всегда может удержаться. Поэтому и те, кто принимают это учение, и те, кто охотно бы отказались от него, если бы только оно не содержалось в Писании, не замечают, что в нем и через него выражается «omnis gratia», которую получает Церковь. На служении всех членов Церкви покоилась вся жизнь первохристианства. Из него выросло все церковное устройство, вся дальнейшая судьба которого связана с судьбою этого учения. Независимо от того, насколько ясно содержит это учение современная догматическая мысль, оно и до сих пор является основою нашей жизни, т. к. наша жизнь в своих корнях уходит в первохристианство. Мы много и часто говорим о «hiatus'e» между церковным устройством апостольского времени и второй половиною второго века, после которого развитие церковного устройства становится для нас более или менее

прозрачным. Если мы будем рассматривать церковное устройство под углом зрения священнического служения всех членов Церкви, то этого «hiatus 'a» не существует.

Священническое служение всех членов Церкви находило свое выражение в Евхаристическом собрании. Никто не мог принимать участие, по выражению псевдо-Ареопагита, в «священно-совершительной Евхаристии»[1] , не будучи поставлен в звание священника Бога Вышнего. Евхаристическое собрание было собранием народа священников, который священнодействовал Богу «во Христе». Священнодействие в Евхаристическом собрании было церковным служением, т. к. само Евхаристическое собрание было выявлением Церкви Божьей во всей ее полноте. Церковь там, где Христос, но Христос присутствует каждый раз в полноте единства Своего тела в Евхаристии.

В эмпирической действительности единство и полнота Церкви Божьей выражается во множественности местных церквей, из которых каждая выявляет не часть, а всю Церковь Божию. Поэтому множественность местных церквей в эмпирической действительности охраняет единство и полноту Церкви, т. е. ее кафоличность. Единство самой местной церкви выражается в ее едином Евхаристическом собрании. Церковь едина, потому что она имела единое Евхаристическое собрание, на которое собирался народ Божий, состоящий из священников. Как множественность Евхаристии во времени не разделяет единого тела Христова, т. к. Христос и вчера, и сегодня, и во веки один и тот же, так и множественность Евхаристических собраний не разрушает единства Церкви Божьей, т. к. и в пространстве, и во времени Евхаристическое собрание остается одним и тем же. Для первохристианского сознания единство Церкви реально переживалось, а не было только догматическим утверждением, ненаходящим своего выражения в жизни. Сколько ни росло число местных церквей, единство Церкви оставалось ненарушенным, т. к. во всех были не разные Евхаристические собрания, а одно и то же. Единство и полнота была не в совокупности местных церквей, не в их конфедерации, которой никогда не существовало, а в каждой местной церкви.

Будучи единой во всей своей полноте, Церковь оставалась всегда внутренне-универсальной, т. к. каждая местная церковь содержала в себе все остальные местные церкви. То, что совершалось в одной церкви, совершалось во всех остальных, т. к. все совершалось в Церкви Божьей во Христе. В силу этой кафолически-универсальной природы местным церквам была совершенно чужда замкнутость и провинциализм. Ни одна церковь не могла отделить себя от другой или других, т. к. она не могла отделить себя от Христа. Все были соединены между собою в любви. Каждая церковь была предметом любви для всех, и все предметом любви для каждой.

Основная линия истории церковного устройства шла от внутреннего универсализма к внешнему. Какую бы сторону церковной жизни первохристианства мы ни изучали, мы должны исходить из евхаристической экклезиологии, а не вносить в церковную жизнь позднейшее понимание Церкви. Можно отстаивать законность и правильность современного церковного универсализма, который, может быть, неизбывен в условиях нашей жизни, но нельзя рассматривать его, как изначальное понимание Церкви. Нет ничего удивительного, что церковная жизнь первохристианства представляется нам в ином свете, в иных красках и тонах, чем она была в действительности, когда мы не переносим себя в нее, а рассматриваем ее под углом зрения наших современных понятий.

Церковь есть народ Божий, который Бог образовал для Себя во Христе. Взятая в этом аспекте Церковь есть стадо Божие. Идея стада предполагает служение пастырства в широком смысле; которое включает в себя служение управления. Противопоставление Духа и порядка, которое мы находим в современной богословской науке, вытекает из ложного убеждения, что организующим началом в Церкви является человеческая воля. В Церкви принципом устройства

и порядка является Дух. В Духе лежит начало Церкви. Через Дух и в Духе живет Церковь. Дары Духа даются не сами по себе, а для служения в Церкви, для созидания тела Церкви. Дух в Церкви не есть начало анархии, а организующий принцип. Поэтому трудно представить себе что-либо другое, что находилось бы в таком явном противоречии с основными принципами церковной жизни, как гипотеза разделения служений на благодатные и безблагодатные. Гипотезы вполне допустимы в науке, если они дают объяснение тем или иным фактам и явлениям, но историк не имеет права пользоваться гипотезами, которые являются выражением исторической аберрации. Они не только ничего не объясняют, но сами ставят мнимые, а потому и неразрешимые, проблемы. Служение пастырства было благодатным служением, и не могло быть иным. Церковь имеет полноту благодати – «omnis gratia», – и только ее, а потому не нуждается в человеческом моменте дли того, чтобы управляться. Мы охотно признаем в области догматического мышления полноту благодати, которой обладает Церковь, но решительно не желаем осознать, что иных начал, кроме благодати, не было в первоначальной церкви. Если в последующие эпохи Церковь заимствовала для своей жизни чужеродные ей начала, то надо отдать себе отчет, когда и почему они проникли, а не возводить их в норму и переносить в те эпохи, когда Церковь жила и действовала дарами Духа.

Дары различны и служения различны, но Дух один и тот же. Тот же Дух, который создавал служения апостольства, пророчества и учительства, создавал в Церкви служения управления. Разным было содержание служений, а потому разным было и их значение. Служение управления было самым необходимым для жизни Церкви, без которого Церковь не может существовать в эмпирической жизни. Без него не может быть Евхаристического собрания, а без Евхаристического собрания не может быть Церкви.

В Евхаристическом собрании все священнодействовали, но это священнодействие всех выявлялось через одного. Такова природа всякого священнодействия в Церкви. Приносящий всегда один, а все остальные ему сослужат. На Евхаристическом собрании священнодействовал тот, кто занимал центральное место на нем. Приносил «благодарение», в котором все участвовали, всегда один и всегда один и тот же, но всегда совместно со всеми: ни народ Божий не мог священнодействовать без него, ни он не мог священнодействовать без народа, т. к. не только он, но и все были священниками Богу Вышнему.

Не следует минимизировать значение места в Евхаристическом собрании, а особенно центрального места на нем. Значение этого места покоится на том, что на Тайной вечери оно было занято самим Господом Иисусом. Когда в первый раз первая Евхаристия была совершена в Иерусалиме, то это место занял ап. Петр. Его теперь занимает епископ. Есть ли и может ли быть что-либо выше служения того лица, который в Евхаристическом собрании занял место апостолов? Мы сейчас это мало чувствуем, не всегда понимаем, т. к. евхаристическая экклезиология уступила место другой. Древняя церковь понимала значение центрального места в Евхаристии, и отдавала себе ясный отчет, какую ценность имеет служение того лица, которое занимало это место. Если мы поймем это, то мы в значительной степени приблизимся к решению проблемы возникновения епископата, во всяком случае найдем пути к ее решению. Исходя из евхаристической экклезиологии, мне думается, что мы можем утверждать изначальность служения единого предстоятеля местной церкви. Оно содержится в самой евхаристической природе церкви. Без не могло быть местной церкви, т. к. без него не могло быть Евхаристического собрания. Когда Игнатий Богоносец писал: «где бы ни был епископ, там должно быть собрание верующих, т.к. где Христос, там кафолическая церковь», то он в терминах своего времени выразил то, что было изначала.

Pierre Batiffol сказал, что история первых двух веков христианства подлежит постоянному пересмотру. Она есть, по его выражению, только «approximation révisable»[2] . Моя работа есть

попытка пересмотра истории первоначального христианства с точки зрения евхаристической экклезиологии. В ее свете раскрывается, что основа этой жизни была благодать и только она. Хорошо известные факты приобретают новый смысл и новое значение. Ряд существующих проблем снимается, хотя встают новые вопросы. С другой стороны смысл последующей истории становится иным: основная линия исторического процесса представляется иначе, чем обычно это принято.

Я не имел возможности коснуться всех сторон церковной жизни первохристианства. Еще менее я имел возможность установить начало всех процессов, которые намечаются в последующие эпохи. Моя работа есть только попытка в этой области. Во всяком случае мой личный неуспех не есть неуспех самой задачи. Она остается, и решить ее необходимо.

Мы живем в исключительно тяжелое время. Если бы кто-нибудь пожелал составить обвинительный акт против нашей церковной жизни, то вынести оправдательный вердикт было бы невозможно. Да, виновны все. История знает времена, когда неустройство церковной жизни было не меньше, чем наше. Была борьба, разъединение, взаимные обвинения, клевета, насилие, но, тем не менее, есть различие между тем, что было, и тем, что есть сейчас. За теми неустройствами, о которых мы знаем из истории, лежала догматическая борьба, а в наше время исключительно человеческие страсти выступают в обнаженном до крайности виде, не закрываясь даже стыдливо догматическими спорами. Наша церковная жизнь вошла в тупик, т. к. начала, которые проникли в нее в далеком прошлом, изжили себя и вызывают в церковной жизни одни только недостатки. Церковь рассматривается, как организация, подчиненная человеческим законам, и, как организация, отдает себя на служение человеческим задачам. Человеческая воля господствует в ней самой, и человеческая воля вне ее стремится обратить Церковь Божию в средство для достижения своих целей. Никогда, может быть, сами верующие не отдавали так на поругание «невесту Христову».

Историк живет не вне времени, а особенно историк церкви. Если его работа есть церковное дело, то он должен служить Церкви. И не должен ли он в своих трудах напомнить, что Церковь имеет свои собственные начала, что Церковь не есть человеческая организация, а установление Божие, что в ней действует не человеческая воля, а воля Божья через откровение Духа, что Церковь живет и действует дарами Духа, которые Бог дает не мерою, что наше «жительство на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя Господа нашего Иисуса Христа» (Фил. 3,20)? В серых буднях наших дней не должен ли он напомнить, что «где Церковь, там и Дух Божий, и где Дух Божий, там Церковь и полнота благодати», что Церковь есть «Церковь Духа Святого», а потому, пребывая в настоящем веке, она принадлежит «началу последних дней (τα εσχατα) » ? «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть; и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши, и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляемы будут. И на рабов Моих и на рабынь Моих в те дни излию от Духа Моего и будут пророчествовать. И покажу чудеса на небе вверху и знамения на земле внизу, кровь и огонь и курение дыма. Солнце превратится во тьму, и луна в кровь, прежде нежели наступит день Господень, великий и славный. И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Дн. 2,17—21). Имя Господа Иисуса — Κυριος Ἰησους Χριστος.

I. ЦАРСТВЕННОЕ СВЯЩЕНСТВО

1. Прямые свидетельства Писания о священническом служений членов Церкви немногочисленны, но настолько определенны, что не требуют особых толкований. В своем послании ап. Петр обращается ко всем христианам: «И сами, как живые камни, устройте (οικοδομεισθε)[5] из себя дом духовный, священство святое (εις ιερατευμα αγιον), чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу, Иисусом Христом... Вы род избранный, царственное священство (βασιλειον ιερατευμα), народ святой, люди взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованные, а ныне помилованные» (I Пе. 2,5,9,10). В Апокалипсисе мы читаем: «Соделавшему нас царями и священниками (βασιλεις και ιερεις)

[6] Богу и Отцу Своему, слава и держава во веки веков» (1,6); «И соделал нас царями и священниками (βασιλεις και ιερεις) Богу нашему; и мы будем царствовать на земле»[7] (5,10), и «они будут священниками Бога и Христа, и будут царствовать с Ним тысячу лет» (20,6).

Иудеи были избранным народом Божьим: «Ты народ святой у Господа , Бога Твоего, и тебя избрал Господь, чтобы ты был собственнымЕго народом из всех народов, которые на земле» (Второзак. **14**:2). Этот избранный ветхозаветный народ Бог образовал для себя: «Полевые звери прославят Меня, шакалы и страусы, отому что я в пустынях дам воду, реки в сухой степи, чтобы поить избранный народ Мой. Этот народ Я образовал для Себя; он будет возвещать славу Мою» (Исайя, 43,20—21). Бог дал обещание Своему народу: «Итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете уделом Моим из всех народов: ибо Моя вся земля. А вы будете у меня царством священников (у 70 βασιλειον ιερατευμα ») и народом святым» (Исх. **19**:5-6). В Новом Завете таким родом и народом γενος εκλεκτον , εθνος αγιον – избранным и образованным Господом для Себя стали христиане, которые раньше вообще не были народом, а в Церкви сделались народом Божьим λαοςΘεου . Церковь есть народ Божий, и каждый верный в ней принадлежит к этому народу. Он – λαικος , лаик[8] . Этнический принцип, по которому был бран ветхий Израиль, заменен принципом принадлежности к Церкви, в которой этот этнический принцип оказался превзойденным: «Нет уже иудея, ни язычника, нет раба, ни свободного, нет мужского пола, ни женского: ибо вы одно (» εις « – один) во Христе Иисусе (Гал **3**. 28). «Дары и призвание Божье непреложно» (Рим. **11**:29), и потому нельзя быть в Церкви и не быть лаиком, членом народа Божьего. Каждый, кто в Церкви, лаик, а все вместе – народ Божий, и каждый призван, как священник Богу, приносить Ему Иисусом Христом духовные жертвы.

В иудействе было особое священство, закрытое и недоступное для народа, была грань, которая раз навсегда отделяла священство от народа, было покрывало, которое закрывало от народа святыню. Царственное священство всего Израиля в Ветхом Завете оставалось обетованием. В настоящем оно было поглощено левитским священством, которому оставался чужд весь народ Израиля. Смешение настоящего и будущего в этом служении было тягчайшим преступлением. «Корей, сын Ицгара, сын Каафов, сын Левиин, и Дафан и Авирон, сыны Елиава, и Авнан, сын Фалева, сыны Рувимовы, восстали на Моисея, и с ними из сынов Израилевых двести пятьдесят мужей, начальники общества, призываемые на собрания, люди именитые. И собрались против Моисея и Аарона и сказали им: полно вам; все общество, все святы, и среди их Господь. Почему вы ставите себя выше народа Господня?... И разверзла земля уста свои, и поглотила их и домы их, и всех людей Кореевых и все имущество. И сошли они со всем, что принадлежало им, живые в преисподнюю, и покрыла их земля, и погибли они из среды общества... И вышел огонь от Господа, и пожрал тех двести пятьдесят мужей, которые принесли курение» (Чис. **16**:1-35). На Моисея восстали во имя того, что сказал Господь Моисею: все

принадлежат народу Божьему, среди всех Господь, все одинаково являются членами народа и никто не может поставить себя выше народа Божьего, а поэтому все будут святы и все будут священниками (Исх. **19**:5-6). Земля разверзлась, и огонь пожрал восставших на Моисея, но обетование осталось непреложным. Оно исполн илось в Церкви. Покрывало снято со святыни – «и вот завеса во храме раздралась надвое, сверху до низу» (Мт. 27,51), — грань превзойдена, пропасть заполнена, и весь народ, новый Израиль, введен в святилище «посредством крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он открыл всем через завесу, т.е. плоть Свою...» (Евр. **10**:19-20). Через это вхождение в «храм тела Христа» (Ин. **2**:21) новозаветный народ стал царственным священством (βασιλειον ιερατευμα)[9] . Царственное священство стало реальностью и основой жизни Церкви. В Ветхом Завете служение во храме было доступно одному левитскому священству, а в Новом Завете служение в Церкви, как живой и нерукотворенной Скинии, распространяется на всех членов Церкви. Новозаветный народ составлен из царей и священников, он весь свят, и в его собрании Господь, а потому он не поглощается землею и не истребляется огнем. Весь новозаветный народ служит Богу не в ограде храма, а в самом святилище, в котором он весь находится. «Вы приступили к горе Сиону, ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу и к духам праведных, достигших совершенства, и к Ходатаю Нового Завета, Иисусу» (Евр. **12**:22-24). Новому Израилю открыт доступ туда, куда ветхозаветный народ не мог приступать.

Ветхозаветное священство было поставлено на служение в храме, как целый род. В Новом Завете священство принадлежит всей Церкви. Христиане призываются к служению в ней каждый в отдельности, ибо никто не может приступить к крещению, не будучи призван самим Богом. «Все мы одним Духом крестились в одно тело, иудеи или эллины, рабы или свободные; и все напоены одним Духом» (I Кор. **12**:13). Каждый член Церкви призван Богом, Им поставлен, как член Церкви, через сообщение дара Духа. Следовательно, каждый член Церкви призван к жизни, к действованию, к деланию, к служению в Церкви, т. к. Дух есть принцип жизни и активности в Церкви[10] . «Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но Духа, потому что буква убивает, а Дух животворит» (II Кор. **3**:6). Каждый поставляется для служения царственного священства, но служат, как священники Богу и Отцу, все вместе, т. к. только в Церкви есть священство. Ветхозаветное священство стало общим служением, левитское – лаическим, т. к. Церковь есть народ Божий.

2. Первохристианство было лаическим движением. Происходя из рода Давидова, Христос не принадлежал Левиину колену[11] . Апостолы не имели никакого особого отношения к Иерусалимскому храму, т. к. и они не принадлежали левитскому священству. Не имели служения в храме и первые христиане. Поэтому они не могли воссоздать у себя левитского священства. Если позднее в их числе были священники (Дн. 6,7), то их участие в жизни Иерусалимской церкви не могло изменить лаического характера первохристианства. Мы знаем, что в синагогальной жизни участвовали священники, но они не имели в ней руководящего значения. Для иудейского сознания священство было тесным образом связано с храмом и без храма не могло существовать.

Поэтому если учение о царственном священстве возникло, то оно и для первоначального христианского сознания должно было быть связано с храмом. Если есть царственное священство, то есть и храм, и обратно, если есть храм, то должно быть и священство. Этим храмом не мог быть иерусалимский храм, пока он еще стоял, а тем более он не мог им быть, когда он был разрушен. Когда автор послания к Евреям развивал свое учение о первосвященническом служении Христа, то он строил его не по образу левитского первосвященства, а по «чину Мелхиседека» (5,10), священника Бога вышнего, без отца, без

матери и без родословия (7,1—3). И святилище, и скиния, в которую вошел Христос, были созданы не человеком, а Господом (8,2). Вместо рукотворенного храма христиане имеют нерукотворенный, вместо кровавых жертв – духовные жертвы. Церковь есть «духовный дом οικος πνευματικος », т. е. храм, живыми камнями которого становятся через крещение христиане (I Пе. 2,5)[12] . Будучи живыми камнями духовного храма, они причастны к первосвященству Христа. «Имея дерзновение входить во святилище посредством крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который он открыл нам чрез завесу, т. е. плоть Свою, и имея великого Священника над домом Божьим (ιερεα μεγαν επι τον οικον του Θεου), да приступаем с искренним сердцем...» (Евр. **10**:19-20). Поэтому все верующие, а не часть, как это было в рукотворенном храме, составляют священство в духовном доме, т. к. входить в святилище могут только священники. В «духовном доме» не может быть кровавых жертв. В нем приносятся «духовные жертвы πνευματικαι θυσιαι»[13] его священниками. Нет никаких сомнений, что «духовные жертвы», которые приносятся через Иисуса Христа (δια Ιησου Χριστου) (I Пе. 2,5) означают Евхаристию, о которой ап. Петр уже говорил в предыдущих стихах[14] . Установленная на Тайной Вечери, Евхаристия актуализируется на Пятидесятницу. Она совершается Духом, а потому сама является духовной. Вводя понятие «духовной жертвы», ап. Петр желал показать, что «святое священство» является действительным священством, т. к. для читателя его послания священство не могло существовать без жертв. Но ударение стоит не на жертве, как таковой, а на том, что она «духовная», соответствующая «духовному дому» христиан[15] . Учение ап. Петра о Церкви, как «духовном доме» есть только иное выражение учения ап.Павла о Церкви, как теле Христовом. И одно, и другое упирается в первоначальную традицию, восходящую к самому Христу: «Он говорил о храме тела Своего» (Ин. **2**:21). Идея царственного священства членов Церкви вытекает из учения о Церкви.

3. «Пресвитеров ваших умоляю я, сопресвитер и свидетель страданий Христовых... пасите Божье стадо, какое у вас.., не господствуя над клирами (των κληρων), но подавая пример стаду» (I Пе. 5,1—3). В каждой местной церкви Дух Святой поставил пресвитеров (или епископов), чтобы они пасли стадо Божье (Дн. 20,28). Божье стадо, которое пасут пресвитеры, является их клиром, который они получили от Бога[16] . Народ Божий – один, стадо Божье – одно, и клир – один. Принадлежа стаду Божьему, каждый член Церкви принадлежит клиру пресвитеров, которые его пасут, а через них принадлежит клиру Божьему. По этому каждый лаик в широком смысле является клириком. Он — клирик и потому, что уделом всего народа Божьего, в котором он состоит, является Господь. В Ветхом Завете Господь был уделом одного колена Израилева. «Дабы ты, взглянув на небо, увидев солнце, луну и звезды и все воинство небесное, не прельстился и не поклонился им и не служил им, так как Господь, Бог твой, уделил их всем народам под всем небом. А вас взял Господь вывел из печи железной из Е гипта, дабы вы были народом Его удела» (Второз. **4**:19-20). Весь Израиль – народ Божий, народ удела, но это лишь сень нового Израиля, где настоящее и будущее еще слиты воедино. В настоящем и с обственном смысле только одно Левиино колено имеет уделом Бога. «В то время отделил Господь колено Левиино, чтобы носить ковчег Завета Господня, предстоять пред Господом, служить Ему...» (Второз. **10**:8). Если весь народ Израиля выделен из всех народов, то Левиино колено выделено из всех остальных к олен и поставлено вне всего народа и над ним, т. к. ему одному принадлежит священство. В Новом Завете весь народ составляет священство, а потому никакая часть в нем не может быть отделена от остального народа. В Новом Завете исполнилось ветхозаветное пророчество: весь народ, а не часть только, служит во имя Господа. Весь новозаветный народ – клир Божий, и каждый в нем клирик[17] . Как при разделе обетованной земли Левиино колено не получило надела, так и члены Церкви на земле не имеют постоянного

града, а грядущего взыскуют (Евр. **13**:14). Имея уделом служение Богу, христиане Ему отданы, Ему одному принадлежат. В Ветхом Завете левиты были частью Бога на земле и Его наследием — «они отданы Мне из сынов Израилевых» (Чис. **8**:15), — а в Новом Завете весь народ Божий отдан Богу. «Вы же Христовы, а Христос – Божий» (I Кор. **3**:23). Христиане, как члены Церкви, – Христовы, а через Него они – Божьи. Не отдельная группа, а все вместе они служат Богу. Как лаики – члены народа Божьего «во Христе», – они отданы Богу, они клирики и, как клирики, они все — лаики.

4. Апостольская церковь не знала деления на клириков лаиков в нашем смысле, как и не содержала самих терминов лаик и клирик. Это есть основной факт церковной жизни первоначальной эпохи, но из этого факта неправильно было бы сделать заключение, что служение в Церкви исчерпывалось общим для всех священническим служением. Это было служением Церкви. Другим фактом жизни первоначальной церкви было разнообразие служений. Тот же Дух, которым все крестились в одно тело и которым все напоены, разделяет дары каждому особо «на пользу σμφερον » (I Кор. **12**:7) для действования и служения внутри Церкви. «И Он поставил одних апостолами, других учителями, иных евангелистами, иных пастырями к совершению святых, на дело служения, для созидания тела Христова» (Еф. **4**:11-12)[18] . Разнообразие служений вытекает из органической природы Церкви. В ней каждый ее член занимает определенное, ему одному свойственное, положение и место. «Бог расположил члены, каждый в теле, как Ему было угодно» (I Кор. **12**:18). В живом организме место и положение его членов находится в зависимости от тех функций, которые ими выполняются, так и в теле Христовом с местом и положением его членов связано разное служение. Дары Духа даются не сами по себе, и не как некая награда, а для служения в Церкви, и даются они тем, кто уже напоен Духом. Это значит, что общая напоенность Духом является основою для «дела служения», т. к. без этой благодатной основы не было бы возможно разнообразие даров Духа. Общая напоенность Духом всех членов Церкви выражается в их священническом служении, т. к. не может быть Духа без активности. Особые служения направлены к «созиданию тела Христова» (Еф. **4**:12). В них находят свое выражение разнообразные функции, необходимые для общей жизни всего тела. Поэтому общее служение в Церкви предполагает различие служений, а различие служений не может быть без общего служения.

Разнообразие служений не нарушает единства природы членов Церкви. Их онтологическое единство между собою вытекает из их единства «во Христе». По своей природе все члены одинаковы, т. к. у всех один и тот же Дух. «Дары различны, но Дух один и тот же...» (I Кор. **12**:4). По своей природе никто не может, ставить себя выше других в Церкви, а тем более выше Церкви, или претендовать особым образом выражать Церковь. Ни апостолы, ни пророки, ни учители не составляют сами по себе, или все вместе, или каждый в отдельности, Церковь, И те, и другие, и третьи только члены Церкви, а не вся Церковь, а потому не могут существовать без остальных членов, т. к. иначе они не могли бы выполнять тех функций, для которых они поставлены Богом. Различие между лицами, имеющими особые служения, и между теми, кто этих служений не имеет, не онтологическое, а функциональное.

Это различие перешло бы в онтологическое, если бы в Церкви не существовало общего для всех ее членов священнического служения. Тогда бы оказалось, что только одна часть членов Церкви имеет в ней служения, а большая часть не имела бы ни какого служения. Это означало бы, что большая часть членов оставалась бы без даров Духа, т. к. Дух в Церкви дается для действия в ней. В благодатном организме Церкви оказались бы безблагодатные члены. «Излью от Духа Моего на всякую плоть; будут пророчествовать сыны ваши и юноши ваши будут видеть видения. И на рабов Моих и на рабынь Моих в те дни излью от Духа Моего, и будут пророчествовать» (Дн. 2,17—18; Иоил.**2**:28-29). В Церкви не может быть безблагодатных

членов, как не может быть членов без служения в ней. В Церкви в полноте излита благодать Духа – «от полноты Его мы все прияли, и благодать на благодать» (Ин. **1**:16) – на всех ее членов. Различие состоит в том, что призванные к особому служению получают и особые дары Духа для своего служения в Церкви. Все одарены одним Духом, но не все имеют одни и те же дары Духа. Имеющие особые служения имеют и особые дары, которых не имеют те, кто этого служения не исполняет. В таинстве брака брачущимся подаются дары Духа для их совместной жизни. Этих даров не имеют лица, несостоящие в браке, но благодатны и те, и другие.

Различие даров не связано с различием полноты благодати. Благодать не распределяется между разными дарами. В каждом даре имеется вся полнота благодати. Конечно, из того, что полнота благодати преподана всем, не следует, что каждый усваивает всю полноту благодати. Это дело жизни каждого и каждый принимает ту меру благодати, которую он способен усвоить. Людям не дано измерять меру благодати, которую Бог дает не мерою, но каждый из нас знает, что эта мера не одинакова. В святых она достигает до очень высоких степеней, а в других едва-едва светится, хотя никогда не потухает. При различении даров Духа благодать остается одной и той же, а мера благодати, которая усваивается, может быть разной и при одних и тех же дарах. Благодать не имеет степеней, а потому нельзя говорить о высших и низших степенях благодати, как это делает современное школьное богословие. Это означало бы разделять то, что сам Бог не разделяет, и умалять дело Христа, через Которого мы все получили «благодать на благодать». Все имеют одинаковую пневматическую основу. Никто в Церкви не может по своей природе быть выше другого, хотя может исполнять высшее, чем все остальные, служение, и никто не может действовать вне или помимо других. Еще меньше могут быть в Церкви служения, которые бы не требовали даров Духа. Где служение, там Дух, а где нет служения, там нет Духа и нет жизни.

5. Тертуллиан утверждал, что «различие между клиром и народом (inter ordinem et plebem) установила власть церкви и часть собрания клира»[19] . Это верно, если рассматривать клир и лаиков, как отдельные группы, различающиеся по своей природе, но неверно по существу. Тем более неправилен во всех смыслах тот вывод, который делается из этого положения: «оттого, где нет собрания клира, будь себе самому и приносящим, и помазующим и священником» [20] . Тертуллиан соблазнился учением о царственном священстве членов Церкви, как не раз в истории этим соблазнялись, и не усмотрел, что первоначальное различение клира и народа проистекало из различия служений. Различие же служений не установлено ни церковной властью, ни частью клира, а вытекает из самого понятия Церкви.

Особое служение предстоятельства, о котором говорит Тертуллиан, – те жизненные функции, те проявления жизни, без которых Церковь не может существовать на земле, как живой и живущий организм. Служение предстоятельства находило свое выражение на Евхаристическом собрании. На нем всегда были те, кто предстоятельствовали, и те, кому предстоятельствовали. Без этого не могло быть Евхаристии, так как такова ее природа, которая требует предстоятеля. С самого начала существования Церкви в литургическом порядке различался народ от предстоятеля. «В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читается, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестает, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, как я выше сказал, приносится хлеб, и вино и вода; предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он м ожет. Народ выражает свое согласие словом аминь»[21] . Предстоятель возносит благодарение, на которое народ ответствует аминь». В числе запечатлевающих через «аминь» благодарение предстоятелей имелись не только лица не облеченные особыми служениями, но и лица,

исполняющие разные служения: среди них были те, кого сейчас мы называем мирянами, и пресвитеры, и диаконы, и учители. Все участники собрания совместно со своими предстоятелями составляли единый народ Божий, царственное священство.

Если бы даже это литургическое различение предстоятелей и народа действительно установила церковная власть, то и в этом случае Тертуллиан был бы неправ, так как такого рода установление, как основанное на различении служений, соответствовало бы воле Божьей, ибо воля Божья не в смешении, а в различении служений. Поэтому Тертуллиан совершенно неправ, когда он усваивал лаикам те служения – «будь себе самому и приносящим, и помазующим, и священником», – на которые они не получили благодатных даров. Это было бы смешением служений, при котором не могло бы найти своего выражения священническое слу жение народа и его предстоятеля, так как оно делало бы невозможным само Евхаристическое собрание.

6. В эпоху Тертуллиана лица, имеющие служение особого священства, которое оформляется на основе служения предстоятельства, получили наименование клира. Это новое, суженное, понимание термина «клир» не устранило сразу общего понятия клира и не создало в церковном организме двух разнородных слоев, так как клир не отделился от народа, а продолжал составлять его часть. Тертуллиан был неправ для своего времени, но он предвосхитил будущую историю церковного устройства. После него эмпирическая церковная жизнь начала усваивать чуждые ей начала римского права. Литургическое различение народа и клира в узком смысле перешло в их отделение, а последнее постепенно привело к появлению двух разнородных слоев или состояний. Богословская мысль возрождает в Церкви ветхозаветную скинию, замененную в Новом Завете нерукотворенной скинией с единым Первосвященником. Мечом, который окончательно разделил церковное тело на две части, было учение о посвящении. Здесь не место разбирать, как и почему идея посвящения проникла в богословскую мысль. Когда эта идея проникла в богословское сознание, то «посвященными ιερωμενοι , τελουμενοι » – стали рассматриваться все члены Церкви в противоположность ανιεροι, ατελεστοι «, т. е. непринадлежащим Церкви. Начальной мистерией, через которую совершалось посвящение, считалось таинство крещения, миропомазания и Евхаристия, которая вводила в «священную иерархию ιερα διακοσμησις » всех принявших таинство крещения [22] . В таком виде идея посвящения еще не вступала в противоречие с учением о царственном священстве народа Божьего, так как посвящение имело задачей ввести в священство, которое в целом оставалось «священным народом την του ιερου λαου ταξιν»[23] . Однако, на этом острии учение о посвящении не удержалось и не могло удержаться, так как идея посвящения имеет свою собственную логику. Византийская мысль пришла к ключению, что подлинной мистерией посвящения было не крещение, а таинство поставления. В силу этого большая часть «посвященных» оказалась «непосвященными», так как они имели только одно таинство крещения. В прежнем широком кругу «посвященных» оказались мирские или житейские люди βιοτικοι . Ιερα διακοσμησις « сузилась, и из нее выделились миряне, а остались даже не все клирики, а только те, кто имеют священство. Различие между ними не в служении и не в особом положении. Это – различие вторичного порядка. Различие между ними заключается в различии их природы. Посвящение меняет природу посвященного подобно тому, как крещение меняет природу вступающего в Церковь. В догматическом сознании возникает учение о «втором крещении». Когда Тридентский собор провозгласил невозможность лаицизации клириков, то он для западного богословского сознания утвердил онтологическое различие между клиром и лаиками. Вместе с тем идея посвящения привела в состояние анабиоза учение о царственном священстве. Миряне, как непосвященные, чужды святыне (ανιεροι) и не могут к ней приступать. Они не могут совершать священнического служения, так как не имеют посвящения. Лаик, как член народа Божьего, имеет достоинство царственного священства, а мирской человек не имеет его. В

историческом процессе выяснилось, что не «profanus » делается «sacer », а наоборот «сограждане святым и домашние Богу» (συμπολιται των αγιων και οικειοι του Θεου)»[24] становятся «profani » .

7. Современное школьное учение не только минимизировало учение о царственном священстве народа Божьего, но и взяло его под подозрение. Слово Божие оказалось опасным. Во всяком случае о нем не вполне прилично говорить. Если о наших этих опасениях и сомнениях знали бы Климент Римский, Ириней Лионский, Иустин Мученик, Ипполит Римский, Климент Александрийский, Ориген, наконец Иоанн Златоуст , бл. Иероним и целая плеяда других отцов Церкви, то они, вероятно, не только были бы в высшей степени удивлены, но просто не поняли бы нас. Они бы ответили словами Иринея Лионского: «omnes justi sacerdotalem habent ordinem »[25] . Иринея Лионского нельзя обвинить, как Тертуллиана, в монтанизме, но он, как и Тертуллиан, исповедовал, что лаики – священники. Он не боялся этого, так как знал, как вся ранняя церковь, что их священство не подрывает служения епископов. Это он, больше, чем кто либо другой, способствовал развитию епископского служения.

В чем дело? Почему школьное богословие отворачивается от учения о царственном священстве? Ответ лежит в самом школьном богословии, так как оно поставило так вопрос, что ему приходится выбирать между священством лаиков и священством церковной иерархии. «И соделал нас царями и священниками Богу и Отцу Своему», соделал всех нас, а не некоторых только, составляющих священство в Церкви. Если все священники, то могут ли только некоторые называться священниками? И, наоборот, если только некоторые лица священники, то могут ли все называться священниками? Этой дилеммы не знала доникейская церковь, и Церковь не знает ее вообще, так как священство народа Божьего не исключает священство церковной иерархии, а, напротив, священство церковной иерархии, как мы увидим в дальнейшем, вытекает из царственного священства. Одно другому не может противоречить, если только не подразумевать под священством посвящения, как это делает школьное богословие.

Идея посвящения есть продукт богословской спекуляции, а не церковной традиции. Вопреки школе церковная жизнь в догмате, в традиции и в литургическом своем сознании хранит истинное учение о Церкви и о народе Божьем. В Евхаристическом собрании под предстоятельством епископа Церковь исповедует царственное священство своих членов и различие дела служения – многообразие благодатных даров, которые сам Бог «разделяет каждому, как ему угодно». «Где же Церковь, там и Дух Святой, где Дух Святой, там Церковь и полнота благодати». Отказ от царственного священства народа Божьего, в явной или скрытой форме, есть отвержение даров Духа. Современное богословие признает, конечно, что миряне получают дары Духа: они получают их в таинстве крещения, миропомазания, покаяния и брака. Однако, сфера действия Духа ограничивается только теми, кому преподаны дары в таинстве. Дары Духа становятся индивидуальной собственностью тех, кто их получил. Даже в таинстве священства мы находим такую же индивидуализацию даров Духа,т. к. священство в современном церковном устройстве не всегда связано со служением. Современная богословская мысль, а еще чаще современная церковная практика допускает, что дар Духа, полученный в таинстве поставления, может оказаться бездеятельным. Служение есть вторичное следствие дара Духа, а первичное изменение природы получившего дар Духа в таинстве священства. Здесь одна из тех точек, в которой богословская мысль коренным образом расходится с учением первоначальной церкви. Дары Духа преподаются для действия и пользы (συμφερον) всех. Поэтому они даются Церкви, в Церкви и для Церкви. Они имеют динамическую природу, которая исключает всякое статическое состояние. В силу этого не может быть бездеятельного дара Духа, т. к. Дух по своей природе есть принцип активности. Лишение лаиков их священного

достоинства равнозначно с лишением их даров Духа, которыми их Бог напоил в день крещения (I Кор. **12**:13). Церковь учит, что все в Церкви обладают полнотой благодати на пользу всех, а не учит о том, что каждый из нас в определенный момент своей жизни получил дары Духа, чтобы их хранить бездеятельными, как талант закопанный в землю. В Церкви мы приняли «благодать на благодать» для жизни, действования и служения. «Будем хранить благодать, которою будем служить благоугодно Богу с благоговением и страхом, потому что и наш Бог есть огонь поедающий» (Евр. **12**:28-29).

Оглавление
Гл. II. Поставление лаиков

II. ПОСТАВЛЕНИЕ ЛАИКОВ

1. В Ветхом Завете физическое рождение определяло принадлежность к избранному народу: только дети Авраама были наследниками обетования Божия. Несмотря на прозелитизм, который особенно был силен ко времени пришествия Христа — «вы обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного; но, когда это случится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим вас» (Мт. 23,15) – сами неофиты не считались во всем истинными членами Израиля, а только их потомки. В Новом Завете принадлежность к Церкви определяется духовным рождением: «истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в царствие Божие» (Ин. **3**:5). Начиная с первой апостольской проповеди в день Пятидесятницы, таинство крещения, как крещения Духом и водою, без которого невозможно спасение, является единственным способов вступления в Церковь.

Древняя церковь знала так называемое крещение кровью — «baptisma sanguinis», – но это было исключение из общего правила, вызванное особо-трагическими временами в жизни Церкви: во время гонения и перед лицом неминуемой смерти. Но и это исключение обуславливалось содержанием догматического учения о крещении, как аналогии смерти. Поэтому, если гонимый и пострадавший (martus), заявивший себя христианином в момент страдания, оставался в живых, то крещение кровью соответственно восполнялось. Другими словами, крещение кровью заменяло таинство крещения только во время гонения и перед самой смертью — «если он (оглашенный) потерпит насилие и будет убит до крещения, он будет оправдан, будучи крещен в своей собственной крови»[26] . Только кровь, пролитая во время мученичества во имя Христа, рассматривалась, как таинство крещения.

В крещении человек, умирая для прежней жизни, духовно рождается черезДуха, как новая тварь, для новой жизни в Церкви. Жизнь в Церкви есть служение Богу через Церковь и в Церкви. «Приемля царство неколебимое, будем хранить благодать, которою будем служить (latreuwmen) благоугодно Богу, с благоговением и страхом» (Евр. **2**:28). В крещении мы принимаем благодать для служения (laitreia), которое для автора послания к Евреям есть священническое служение[27] .

Как обрезание в Ветхом Завете, крещение водою и Духом есть знак принадлежности к народу Божьему, который сделан Богом «святым священством» (1 Пе. 2,5) в Церкви. «Обрезание – мы служащие Богу Духом (oi Pneumati Qeou latreuonte$) и хвалящиеся Христом Иисусом» (Фил. **3**:3). «Laitreia» принадлежит народу Божьему, а через него принадлежит каждом члену. В Церкви каждый является «служащим Богу», т. к. Церковь служит Богу. Свое высшее и полное выражение «laitreia» верных находит в Евхаристическом собрании, которое есть выявление Церкви во всей ее полноте. Евхаристия есть «духовная жертва (pneumatikh qusia)» «разумного служения (logikh$ latreia$)». Поэтому новокрещенный, получивший благодать служения в Церкви, сразу же вводится в Евхаристическое собрание, чтобы участвовать в совершаемой народом Божьим «leitourgia».

Крещение водою и Духом (или в современной терминологии таинство крещения и миропомазания)[28] открывает возможность участия в Евхаристическом собрании, в котором священнодействуют те, кто поставлены на служение царственного священства. Крещение, миропомазание и Евхаристия – таковы три благодатных момента, через которые верующий, вступая в Церковь и становясь членом народа Божьего, пребывает в ней в своем царственно-священническом достоинстве.

2. Высокое звание члена народа Божьего и служение лаиков, как священников и царей, предполагает поставление их в это звание, т. к. в Церкви всякое служение предполагает призвание Божие и сообщение призванному к служению благодатных даров, без которых

никакое служение в Церкви невозможно. Последнее время о таинстве крещения, а особенно о таинстве миропомазания, принято говорить, как о «мирянском поставлении»[29] Правильность этого утверждения зависит от содержания термина «миряне». Это неправильно, если речь идет о мирянах, как об отдельной группе членов Церкви. Согласно современному школьному учению миряне являются «непосвященными» в противоположность «посвященным», которыми считаются все принадлежащие к священству. Как «непосвященные», они не получили никакого поставления, а потому поставление мирян заключает в себе внутреннее противоречие. Это правильно, если термину «миряне» придавать значение термина «лаики», т. е. члены народа Божьего. Поэтому следует говорить не о мирянском, а о лаическом поставлении.

В первом дошедшем до нас чине крещения, находящемся в «Апостольском Предании» Ипполита Римского, идея поставления выступает вполне ясно. Оно выражается в двух моментах[30] . Первый – возложение рук епископа с произнесением молитвы: «Господи Боже, который счел рабов Твоих достойными прощения грехов через баню пакибытия, сделай их достойными преисполниться Твоим Духом Святым и пошли им Твою благодать, чтобы они могли служить Тебе согласно Твоей воле; ибо Тебе слава, Отцу и Сыну и Св.Духу во святой Церкви ныне и присно и во веки веков. Аминь»[31] . Церковь устами своего предстоятеля молитвенно испрашивает, чтобы Бог преисполнил крещенных Духом Святым и послал дар Духа для их служения в Церкви согласно его воле. Эта преисполненность Духа есть напоенность Духом, о которой говорил ап. Павел: «Ибо мы все одним Духом крестились в одно тело, иудеи или еллины, рабы или свободные; и все напоены одним Духом» (1 Кор. **12**:13). На основе этой благодатной напоенности испрашивается крещенным дар Духа для служения в Церкви. «Апостольское Предание» отражает практику Римской церкви конца II-го века, но в своей основе эта практика восходит к более древним временам, возможно даже к апостольской эпохе. «Находящиеся в Иерусалиме апостолы, услышав, что самаряне приняли слово Божие, послали к ним Петра и Иоанна, которые пришедши, помолились о них, чтобы они приняли Духа Святого, ибо Он не сходил еще ни на одного из них, а только были они крещены во имя Господа Иисуса. Тогда возложили руки на них (epetiqesan ta$ ceira$ ep' autou$), и они приняли Духа Святого» (Дн. 8,14—17)[32] . Как бы мы ни толковали это место Деяний, несомненно одно, что возложение рук входило в таинство приема в Церковь в апостольское время. Для церковного сознания III-го века возложение рук при поставлении на служения было знаком поставления на священническое служение. В молитвенной формуле при возложении рук на новокрещенного мы находим тот же глагол «servire (leitourgein)», какой употребляется и в молитвенной формуле поставления епископа. Это употребление одного и того же глагола при возложении рук в одном и другом случае не случайно, а указывает на одно и то же служение: одному испрашивается первосвященническое, а другому – священническое служение[33]

Второй момент поставления лаиков, который дополняет и раскрывает первый, – возлияние св. елея, совершаемое епископом с возложением руки[34]: «Я помазываю тебя святым елеем в Боге Отце Вседержителе и Христе Иисусе и Духе Святом». В Ветхом Завете помазание имели священники и цари. Служение, на которое поставляется новокрещенный через испрашивание даров Духа, есть царственно-священническое служение[35] .

Мне нет необходимости излагать историю чинов крещения и миропомазания, т. к. современный православный чин крещения и миропомазания при всех изменениях, которые он претерпел, не утратил идеи поставления лаиков. Правда, момент возложения руки епископа выпал из этих чинов, но следы его остались в них. В «Измовении на восьмый день» говорится о возложении не руки епископа, а державной руки Божьей. Вторая молитва в славянском переводе читается так: «Владыко Господи Боже наш, купелию небесное осияние крещаемым

подаваяй, паки родивыйа раба Твоего новопросвещеннаго водою и Духом, и вольных и невольных грехов оставление тому даровавый, возложи на него руку Твою державную, и сохрани его в силе Твоей благости, некрадомо обручение сохрани, и сподоби его в жизнь вечную и в Твое благоугождение». Возложение державной руки Божьей совершается для поставления в горнее звание члена народа Божьего, как это следует из молитвы над водою, в которой испрашивается: «Покажи воду сию, воду избавления, воду освящения, очищения плоти и духа, ослабу уз, оставление прегрешений, просвещение душ, баню пакибытия, обновление духа, сыноположения дарование, одеяние нетления, источник жизни... Явися, Господи, на воде сей, и даждь претворитися в ней крещаемому... и сохранив дар Святаго Твоего Духа, и возрастив залог благодати приимет **почесть горняго звания** (to brabeion th$ anw klhsew$) и сопричтется первороженным написанным на небеси, в Тебе Бозе и Господе нашем Иисусе Христе». Почесть горнего звания и сопричтение к первороженным,написанным на небесах, и есть звание члена народа Божьего в его священническом служении.

Помазание св. елеем сохранилось в современном чине миропомазания. Оно совершается в настоящее время тем лицом, которое совершает таинство крещения и миропомазания, при произнесении формулы «Печать дара Духа Святаго» [36] . Вопреки школьной догматике, бессознательно или сознательно шотказавшейся от учения о священническом достоинстве лаиков, а потому не знающей, как определить сущность самого совершаемого Церковью таинства[37] , помазание есть «sfragi$», печать принадлежности лаиков к стаду Божьему, народу Божьему, составляющему «святое священство».

В настоящее время, как и в древности, новокрещенныйа облекается в белые одежды. Мы не знаем точно, когда возник обычай облечения новокрещенных. Возможно, что об этом уже говоится в Апокалипсисе: «Сии облеченные в белые одежды (ta$ stola$ ta$ leuka$) кто, и откуда пришли?"(Ап. 7,13). Обычай облачения новокрещенных в светлые одежды не был повсеместным до IV-го века [38] . во всяком случае, Римская церковь в начале III-го века не приняла еще этого обычая: Ипполит Римский ничего о нем не говорит в своем «Апостольском Предании». Если бы этот обычай существовал, то он несомненно указал бы на него, т. к. у него мы имеем не описание чина вступления в Церковь, а изложение самого чина. Первые несомненные указания для Запада об облачении новокрещенных мы находим у Амвросия Медиоланского [39] , а для востока у Кирилла Иерусалимского. Последний говорит следующее: «Совлекши же с себя ветхие ризы, а облекшись в духовные, белые, надлежит всегда быть облеченным в белое. и без сомнения разумеем не то, что всегда должно тебе облекаться в белые одежды, но необходимо быть тебе облеченным в то, что подлинно бело, светло и духовно»[40] . Евсевий в «Vita Constantini» подробно рассказывает об одеждах, в которые был облачен Константин Великий. Автор книги «О церковной иерархии» рассказывает, как совершается облачение новокрещенного: «После сего иереи, взявши крещаемого, вручают восприемнику и руководителю его в обращении, и вместе с ним, возложив на посвященного приличную одежду, опять приводят к иерарху, который запечатлев его богодейственныма миром, объявляет наконец достойным причащения священносовершительной Евхаристии»[41] . Наиболее обычное наименование для одежд, в которые облекались новокрещенныеа на Западе, было: «alba (vestis)» или «vestis candida», а на Востоке: imatia leuka, esqh$ lampa, stolh lampa. Вероятно, не позднее VIII-го века облачение сопровождалось литургической формулой. По Синайскому Евхологию XIII-го века риза, в которую облекается новокрещенный, берется с престола: «Возьми ризу (stolhn) святую и нескверную, которую принес рукою своею к престолу Господа нашего Иисуса Христа и прииди в жизнь вечную»[42] . В современном чинопоследовании облачение совершается священником при произнесении следующей формулы: «Облачается раб Божий в ризу правды во

имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь». Обычай облачения, повидимому, возник не столько под влиянием слов ап. Павла: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. **3**:27), сколько под влиянием притчи о званных: «Царь, вошедши посмотреть возлежащих, увидел там человека, одетого не в брачную одежду» (Мт. 22,11) [43] . Избранный Богом и Богом поставленный на служение в Церкви облекается в брачную одежду, без которой он не может приступить к Трапезе Господней. Белая одежда была символом священнического достоинства каждого члена народа Божьего, который, как священник Богу своему, облачается в особую одежду[44] . Литургически как-будто бесспорно, что фактическая невозможность всем верным, участвующим в Евхаристическом собрании, облекаться в особые одежды, привела к тому, что особые одежды сохранились только за членами клира[45] . Исторически также бесспорно, что облачение в крещальные одежды утвердилось в церковной практике раньше, чем облачение в особые одежды при поставлении в священство.

В то время, как в догматическом Богословии учение о царственно-священническом служении лаиков постепенно исчезает, литургическая мысль продолжает его развивать, пытаясь выразить более определенно в самом чинопоследовании не только момент поставления лаиков на священническое служение, но и момент поставления их в царственное достоинство. Нет никаких сомнений, что литургическая мысль вдохновлялась I посланием Петра, а особенно Апокалипсисом, в котором говорится, что все верные сделаны «царями и священниками Богу и Отцу Своему» [46] . С другой стороны попытка выразить литургически это учение указывает, как понималось само учение.

На Западе очень рано появился обычай возлагать на голову новокрещенного род шапочки, называемой «linteum, chrismale, cappa, mitra», чтобы предохранить место помазания святым миром. На Востоке этого обычая не существовало, т. к. помазывалась не только голова, но а разные части тела. Тем не менее, мы находим в греческих Евхологиях возложение на голову «koukoulion», сопровождаемое молитвою, которая надписывается как «euch tou koukouliou» или «euch tou diadhmato$»[47] . Последняя молитва указывает на идею поставления на царство. Особенно ясно эта идея нашла выражение у коптов, армян, маронитов и якобитов, у которых имеется «венчание» на царство через возложение на голову венка из листьев мирты и пальм или короны. Как в ритуале сирийских якобитов мы находим следующую молитву: «Corona, Domine, hunc servum tuum decore et gloria, sitque eius vita in bene»[48] . Наше современное чинопоследование сохранило идею поставления на царство: «Господи Боже наш, от исполнения купельнаго Твоею благостью освятивыйа в Тя верующия, благослови настоящаго младенца, и на главу его благословение Твое да снидет, и якоже благословил еси пророком Самуилом Давида царя, благослови и главу раба Твоего рукою мене грешнаго, приходя ему Духом Твоим святыми, яко да преспевая и возрастом, и сединами старости, славу Тебе возслет, и увидит благая Иерусалимова вся дни живота своего» (Молитва пред пострижением). В молитве испрашивается, чтобы Господь благословил новокрещенного, как Он благословил через пророка Самуила на царство Лавида. Хотя в чинопоследовании ничего не говорится о том, что епископ или священник, совершающий таинство приема в Церковь, должен возложить руку на него, но это следует ясно из самой молитвы. Одновременно эта молитва указывает, что идея рукоположения лаиков окончательно не исчезла из современного чина крещения [49] .

Поставленный на царственно-священническое служение новакрещенный постригается с произнесением литургической формулы: «постригается раб Божий во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Это пострижение вполне соответствует пострижению клириков и, повидимому, перенесено с последних на лаиков. Основная идея обряда пострижения, одного из наиболее древних, заключается в полном и особом посвящении постригаемого лица на служение

Божеству. Как кажется, первое указание на пострижение новокрещенных находится у Симеона Фессалоникийского[50] . Он говорит об этом, как об установившемся обычае, который, следовательно, должен был появиться гораздо раньше XV-го века. Пострижение новокрещенных является знаком их вступления в клир в широком смысле, как сопричтения к тем, кого сам Бог избрал, как Свой удел, и которых Бог есть часть и удел на Земле.

Как священник Богу и Отцу, при воцерковлении, совершаемом после крещения, новокрещенный мужского пола вносится в алтарь и трижды обносится вокруг престола. В требниках русского издания этот чин изменен: «и вводит е во св. жертненник, аще будет мужской пол». Не может быть сомнения, что это изменение произошло под влиянием школьного Богословия, которое не считало возможным допустить, чтобы мирянин, который остается в Церкви непосвященным, вводился бы в алтарь и обносился вокруг него, как это совершается при рукоположении в священные степени.

Наконец, по Ипполиту Римскому, епископ по миропомазании дает навокрещенному поцелуй мира со словами: «да будет Господь с тобою», на что тот ответствует: «и со духом твоим»[51] . При поставлении епископа, по свидетельству того же Ипполита, поцелуй мира дается вновь поставленному епископу: «и когда он поставится епископом, пусть каждый даст ему поцелуй мира, приветствуя его, потому что он сделан достойным этого»[52] , т. е. епископского служения. Новокрещенный получает поцелуй мира, т. к. и он «сделан достойным этого – dignus effectus est» т. е. царственно-священнического служения.

3. Пострижение, рукоположение, облачение и обвождение вокруг престола – таковы акты, входящие в состав чина таинства приема в Церковь. Все эти моменты имеются и в современном чинопоследованиии таинства священства. Это совпадение не случайное. Оно свидетельствует, что в литургическом сознании таинство вступления в Церковь рассматривается, как таинство поставления новокрещенного. Неважно, в какой исторической последовательности возникли те или иные моменты обоих таинств. Для меня важно подчеркнуть, что литургическая мысль сознательна их сближает, а тем самым сближает и оба таинства в их основе. Духовно-рожденный в таинстве крещения, новокрещенный поставляется на служение в Церкви в своем звании члена народа Божьего, народа царей и священников, чтобы он сохранил одежду крещения и обручение Духа нескверно и непорочно в день страшный Христа Бога нашего». Дух есть залог (arrabwn) будущего века, грядущего эона Духа, который наступит в «день Господень». Сохранивший обручение Духа» сохраняет себя в день Господень, который наступает и в каждой Евхаристии, где он совместно со всем народом служит Богу. Одежда крещения есть одеяние священника для священнического служения в Церкви.

Члены Церкви – члены народа Божьего, а это означает, что наименование лаика по подлинному церковному сознанию в себе самом содержит идею поставления. Литургическое свидетельство, основанное на Писании, есть свидетельство Церкви. Когда идея «посвящения» еще не разрезала тело Церкви на две части, поставление новокрещенных делало их всех посвященными (teloumenoi). Так называл членов Церкви автор книги «О церковной иерархии»[53] . Церковь состоит из поставленных или, по выражению псевдо-Дионисия, из посвященных Богу на служение Ему в Церкви. Поэтому лаик не может противопоставляться посвященным – ierwmenoi$, sacratis hominibus – , а только непосвященным – profanis, anieroi$ -, т. е. тем, кто не в Церкви, кто не является членом народа Божьего. Церковь не знает этого противопоставления, т. к. она в Писании и в литургической своей жизни свидетельствует о всех, что они цари и священники Богу и Отцу. В Церкви не может быть мирян (biotikoi), житейских, мирских, т. к. Церковь не принадлежит этому эону и все вступившие в нее, получив залог Духа, пребывая в нашем веке, принадлежат будущему эону. Как может быть непосвященным тот, о котором сказано: «Побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне

написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Апок. **2**:17). Напоминанием об этом новом имени, которое может быть сказано только на Евхаристическом собрании, заканчивает Ипполит Римский свое изложение чина вступления в Церковь[54] . «Побеждающего сделаю столпом в храме Бога Моего, и он уже не выйдет вон: и напишу на нем имя Бога Моего и имя града Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и имя Мое новое... Побеждающему дам сесть со Мною на престоле моем, как и Я победил и сел со Отцема Моим на престоле его» Апок. **3**:12,21). Новое имя есть имя Церкви и имя члена Церкви.

III. СЛУЖЕНИЕ ЛАИКОВ

I. СЛУЖЕНИЕ ЛАИКОВ, КАК СЛУЖЕНИЕ НАРОДА БОЖЬЕГО

Поставленный в таинстве крещения водою и Духом в царственно-священническое достоинство, новопросвещенный торжественно вводится в Евхаристическое собрание. «После того, как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие, мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание (enqa sunhgmenoi eisi) для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенном, и о всех других повсюду находящихся... По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братий приносятся хлеб и чаша воды и вина: он, взявши это, воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того, как он совершит молитвы и благодарение, весь народ отвечает: аминь... После благодарения предстоятеля и возглашения всего народа так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды, и относят к тем, которые отсутствуют»[55]. Евхаристия есть «leitourgia», совершаемая народом Божьим собранным Богом во храме тела Христа, а потому только тот, кто поставлен в «горнее звание» члена народа Божьего, может в ней принимать участие. Евхаристическое собрание начиналось с чтения Писаний и проповеди предстоятеля, после которой следовала общая молитва. Оглашенные были лишены не только участия в Евхаристии, но и участия в общей молитве, т. к. они не имели звания члена народа Божьего, народа священников и царей. «Пусть они после этого (миропомазания) молятся с народом, но пусть они не молятся с верными раньше, чем получат это»[56]. Молитва Церкви есть молитва к Отцу «во Христе». Кто не «во Христе», тот не может в ней участвовать, а кто не может в ней участвовать, тот не может участвовать в Евхаристии и обратно, кто не может участвовать в Евхаристии, тот не может участвовать в молитве Цервки. Но быть «во Христе» значит священнодействовать Богу и Отцу Своему. Как в Ветхом Завете «всякий священник ежедневно стоит в служении (esthken kaq' hmeran leitourgwn)» (Евр. **10**:11), так и в Новом Завете каждый верный в Евхаристическом собрании стоит перед Богом, как священнослужитель (leitourgoj). Вся жизнь верного есть непрекращающееся служение (latreia) Богу, а особенным образом служение (leitourgia) на Евхаристическом собрании, на котором все начинается и все кончается, и с которым, поэтому, связано всякое служение в Церкви[57].

Участие новокрещенного в Евхаристическом собрания, которым завершается благодатный акт приема в Церковь, вскрывает природу и характер служения, на которое поставляется каждый член Церкви. По Ипполиту Римскому за поставлением епископа следует его первое предстоятельствование на Евхаристическом собрании[58]. Это последнее указывает, что поставление совершается ради этого предстоятельствования. Согласно ему же за поставлением пресвитера следует занятие им места среди пресвитеров, т. к. пресвитер поставляется, чтобы «иметь часть или удел в пресвитериуме». Поставленный в диаконы сейчас же после поставления занимал место среди диаконов при совершении епископом Евхаристии как помощник. Мы имеем все основания считать, что поставление новокрещеняого на царственно-священническое служение совершалось ради Евхаристического собрания. За таинством крещения водою и Духом следовало его первое «сослужение» в священнодействии Евхаристии. Как священнодействие, Евхаристия составляет одно целое, в котором необходимым являются, как служение всех верных, так и служение предстоятеля. Это необходимые составные части одного целого, что выступает вполне ясно из приведенного выше описания крещальной Евхаристии у Иустина Мученика. Из его указания, что причащение верных совершается «после благодарения

предстотеля и возглашения народа», следует, что одно и другое необходимо при совершении Евхаристии. Если бы Иустин думал иначе, то он мог бы свободно выпустить упоминание о «возглашении народа». Каждый верный сослужит в Евхаристическом соб рании со всеми остальными. Это означает, что царственно-священническое служение верных выражается в их совместном служении. В этом совместном служении каждый служит не сам по себе, а обязательно совместно со всеми, а потому служение лаиков прекращается, когда оно перестает быть совместным. Каждый верный стоит перед Богом, как литург, но только тогда, когда вся Церковь собрана «epi to auto», т. е. когда народ Божий, собранный Богом, служит Богу. Общее служение верных есть служение народа Божьего, когда народ Божий выступает, как одно целое. Другими словами, общее служение лаиков есть служение самой Церкви. Отсюда быть в Церкви значит быть членом народа Божьего и иметь харизму царственного священства, но не для индивидуального служения, а для участия в служении Церкви. А поэтому, где нет Евхаристического собрания, там нет и царственно-священнического служения верных, т. к. там нет и служения Церкви. «Все мы,одним Духом крестились в одно тело, иудеи или еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор. **12**:13). Вступая в Церковь, каждый получает Духа, чтобы служить Богу «во Христе», когда служит Богу Церковь. В силу этого общее служение верных не исключает отдельного служения, т. к. общая харизма народа Божьего не исключает особых харизм, которые преподаются отдельным членам Церкви. Второе есть служение в Церкви и для Церкви, а первое есть служение Церкви, но то и другое включено в Церковь.

II. СВЯЩЕННОДЕЙСТВИЯ В ЦЕРКВИ

1. Согласно современному догматическому учению служение в Церкви находит свое выражение в трех областях: священнодействии, управлении и учительстве. Школьные системы богословия усваивают эти области действования церковной иерархии. В католической церкви только те, кто состоят в клире, могут принимать участие в этих областях служения в зависимости от степени, которую они занимают в клире. Школьное учение православной церкви менее решительно, чем католическое, а фактическая жизнь православной церкви на деле до некоторое степени опровергает само школьное учение. Школьные системы сделали все, чтобы обескровить совместное служение народа Божьего и оторвать его от особых служений в церкви. Вековое стремление в этом направлении дало свои результаты. Оно не убило окончательно дело служения лаиков в Церкви, но сделав из них мирян, лишенных общей харизмы царственно-священнического служения, оно дало ему неправильное направление. Естественное стремление мирян к действованию в Церкви, не находя своего правильного выражения, часто выступает в недолжных формах. Как житейские, миряне житейски стремятся действовать в Церкви, обращая Церковь из благодатного организма в правовой. Для благодатного действования мирян не оказалось места, когда было «забыто» учение о царственно-священническом служении народа Божьего, а поэтому оставалась только возможность для действования их в Церкви на правовой основе. В силу этого миряне допускаются к служению в тех областях, которые не относятся к царственно-священническому служению народа Божьего, а являются принадлежностью особых служений на основе особых даров, которых не имеют лаики.

2. По современному школьному учению миряне исключены из области священнодействия: над ними совершаются священнодействия, но они их не совершают. Это один из величайших парадоксов церкожой жизни: те, кто призваны Богом и Богом торжественно поставлены в Церкви на царственно-священническое служение, оказались в ней без этого служения. Между тем, это положение мирян не случайность, а является вполне логическим выводом из учения о мирянах, как о непосвященных, т.к. только посвящение открывает доступ к священнодействию. Правда, в последнее время в богословской литературе говорят о мирянах, как о сослужителях пресвитера и епископа в области священнодействия. Значительность такого рода высказывания ясна сама по себе – это первый, может быть самый значительный, удар по школьным системам богословия. Эти высказывания еще не очень ясны и определенны, т. к. большею частью предпосылки их остаются прежними: миряне по прежнему рассматриваются, как часть церковного тела, не имеющая посвящения. Как и в чем выражается сослужение мирян, остается неясным. Если это выражается в некотором диалоге между мирянами и связщеннослужителями во время богослужения, то это далеко еще не является сослужением мирян епископу или пресвитеру, а еще менее является выражением их царственно-священнического служения. Если даже это сослужение строить по образу сослужения пресвитеров епископу, то и оно не выявляет само по себе царственно-священнической харизмы народа Божьего. Епископ может совершать богослужения в сослужении пресвитеров, но и без их сослужения: сила и значение совершаемых епископом богослужений от этого нисколько не меняется.

Может ли епископ или пресвитер совершать богослужения без народа Божьего? Чтобы ответить на этот вопрос, надо решить вопрос о том, кто является совершителем таинств и священнодействий в Церкви. Для школьного богословия этот вопрос в лучшем случае праздный, как давно решенный. Совершителями таинств являются священники, т. к. они в таинстве хиротонии поставлены на совершение священнодействий, а тем самым миряне не являются

совершителями богослужений, т. к. они не получили посвящения. Несмотря на категоричность этого ответа все же позволительно вопросить об этом Писание и Предание. На это вопрошание Церковь отвечает учением о священническом достоинстве лаиков. Если это учение – живая и действенная истина, а не мертвая буква, то совершителем всех священнодействий является весь народ Божий, как состоящий из священников. Было бы неправильно делать из этого вывод, что каждый лаик в отдельности является совершителем священнодействий или, что пресвитер или епископ в отдельности от остальных верных совершают таинства. Священнодействия совершаются Церковью в Церкви, которая есть собрание народа Божьего. Это овначает, что таинства и священнодействия совершаются в церковном собрании молитвенным призывом народа Божьего, который включает в себя, как лаиков в узком смысле этого слова, так и церковную иерархию. Каждый лаик является совершителем священодействий, но обязательно совместно с остальным народом Божьим и обязательно совместно со своими предстоятелями. Епископ или пресвитер, предстоятельствуя народу Божьему, совершают священнодействия, но обязательно совместно с народом, без которого их предстоятельство было бы мнимым.

Эта совместность совершения священнодействий является выражением учения, что в Церкви все совершается самой же Церковью. По учению Игнатия Богоносца, где епископ, там и Церковь, и наоборот, где есть Церковь, там есть и епископ [59]. Епископ принадлежит Церкви, но Церковь включает в себе епископа. Не может быть Церкви без епископа, но и епископ не может быть без Церкви. Если бы только епископ совершал священнодействия, то это бы значило, что епископ мог быть без Церкви. Если бы народ совершал священнодействия без епископа, то это бы значило, что Церковь может быть без епископа. Без предстоятелей нет собрания народа Божия, а следовательно, нет и Церкви. Поэтому по учению того же Игнатия никто ничего относящегося к Церкви не может совершать без епископа. Без него не может совершаться ни одно священнодействие, но не потому, что он является, как учит школьное богословие, единственным и самостоятельным совершителем священнодействий, но потому, что без него нет Церкви. Рассматривая епископа, как единственного и самостоятельного совершителя священнодействий, школьное богословие выводит его из Церкви, а тем самым лишает его епископства. Это не парадокс, а подлинное учение Церкви, т. к. там, где нет Церкви, нет ни таинств, ни священнодействий, и нет епископа. Священнодействия совершаются не отдельными группами церковного тела, которые создало школьное богословие, но нераздельно и неразлучно всем народом Божьим. В то же время священнодействия совершаются неслиянно народом Божьим, т. к. в теле Церкви, которое одно, имеются разные служения. Служение лаиков в Церкви в области священнодействия не делаает излишним служение предстоятелей, потому что без них служение лаиков не могло бы найти своего выражения или, точнее, оно бы оказалось вне Церкви. Лаики являются сослужнталями епископа и пресвитера, т. к. в их общем совместном сослужении совершаются священнодействия. Лаики – сослужители епископа не только потому, что они в некоторой степени активно принимет участие в священнодействии, но потому, что они, как священники Богу Вышнему, действительно являются совершителями священнодействий, и только при их сослужении епископ или пресвитер их совершают. Только деградированный со своего священнического достоинства мирянин, как непосвященный, является чуждым священнодействия. Лаик, как член народа Божия; священнодействует совместно со своими предстоятелями, но священнодействует не так, как последние, которые имеют особое от лаиков служение и особые дары Св. Духа, которых не имеет лаик. Таким образом, область священнодействия не только открыта лаикам, но священнодействия совершаются тогда лишь, когда они совершаются народом Божьим в целом, т. е. когда их совершают предстоятели совместно с народом. «Habes ergo sacerdotium, quia gens sacerdotalis es, et ideo offerre debes Deo hostiam laudis...»[60]. Священство принадлежит каждому, т.к. оно

принадлежит Церкви, а потому каждый священнодействdetn, когда священнодействует Церковь. Народ Божий, которого сам Бог избрал, всегда свят, как свята всегда Церковь, независимо от греховности отдельных ее членов. Поэтому священнодействия всегда благодатно действительны, т. к. недостоинство отдельных членов Церкви не делает недостойным священнодействие, совершаемое Церковью. Если бы священнодействие совершалось отдельными членами Церкви, то недостоинство последних отражалось бы на недостоинстве самих священнодействий. «Великая Церковь» всегда решительно противилась этой идее, осуждая недолжный ригоризм новациан, евстафиан, донатистов и др. «Аще кто о пресвитере, вступившем вь брак, разсуждает, яко не достоит причащатися приношения, когда таковый совершает литургию: да будет подь клятвой» [61]. Защищая достоинство всех своих священнодействий, Церковь исповедует свое учение о совместном совершении их всем народом Божьим. С другой стороны учение о совершении священнодействий епископом или пресвитером без народа Божьего или только в присутствии непосвященных мирян, лишенных служения священства, придает таинствам магическую силу. Между таинством и магией нет ничего общего, и прежде всего потому, что сакраментальные слова, произносимые епископом или пресвитером, без народа – без Церкви и вне Церкви – не создают таинства.

III. СЛУЖЕНИЕ ЛАИКОВ В ОБЛАСТИ СВЯЩЕННОДЕЙСТВИЯ.

1. Отстранение лаиков от священнодействия, происшедшее в истории, было результатом проникшего в церковное сознание учения, которое рассматривает их, как непосвященных, в противоположность клирикам, особенно священной иерархии, как посвященным. Это отделение постепенно влияло на весь литургический строй жизни, в котором незаметно стирались все следы священнического служения лаиков. С затемнением этого служения вновь появляется завеса, как в Ветхом Завете, отделяющая святыню от народа.

Основы литургической жизни сложились ранее, чем в сознании христиан возникло различие между посвященными и непосвященными. Тем не менее много в ней было изменено и приспособлено к новым понятиям. Если лаики – biwtikoi, то доступ к святыне и в святилище для них закрыт или почти закрыт. Святилище – алтарь – сначала постепенно отделяется от народа, а затем совсем закрывается от него иконостасом[62]. Церковная власть настаивает на том, что доступ в алтарь открыт только посвященным, и прежде всего, конечно, священству. По 69-му правилу Трулльского собора «никому из всех, принадлежащих к разряду мирянь (en laikoij), да не будет позволено входити внутрь священнаго алтаря (qusiasthriou). Но по некоему древнейшему преданию, отнюдь не возбраняется сіе власти и достоинству царскому, когда восхощет принести дары Творцу»[63]. По поводу этого правила Вальсамон писал: «каким образом в божественное святилище преславного храма Господа нашего Иисуса Христа на о. Халки беспрепятственно входит всякий желающий — я не знаю... Заметь настоящее правило и никак не дозволяй мирянам входить в святой алтарь храма. Я, впрочем, много употреблял старания, чтобы воспрепятствовать мирянам входить во святой алтарь храма пресв. Госпожи моей Богородицы Одигитрии, но не мог достигнуть успеха: говорят, что это древний обычай и не должно возбранять»[64]. Поразительно, что простые византийские греки – ocloj [65] для Вальсамона – сохранили древний обычай, а мудрейший византиец забыл об этом древнем обычае или не хотел вспомнить о нем, хотя и должен был уступить народу. Византийское богословие твердо держалось этого правила и стремилось ввести его в практику, видя в нем выражение принципа отделения священства от народа. «Алтарь отделен только для лиц священных», писал Зонара в своем толковании этого правила Трулльского собора [66]. Более прямой и менее дипломатичный, чем Вальсамон, он чувствовал некоторое смущение, что это самое правило разрешило вход в алтарь царю, когда он приносит дары Богу. «Предоставив царю это преимущество, отцы как бы в оправдание себя упомянули о власти и достоинстве, говоря как будто так: и ему, как мирянину, не должно бы входить в алтарь, но ради власти и достоинства предоставлено ему это преимущество по изначальному преданию о сем древнейших отцова[67]. Зонара видел в разрешении царю входить в алтарь исключение, лишь подтверждающее правило. Рассуждения Вальсамона иные. Считая, как и Зонара, что алтарь отделен для священства, он не смущается признать архиерейское достоинство василевса. «Относительно царей некоторые, держась буквы сего правила, говорили, что им не должно возбранять входить внутрь алтаря тогда, когда хотят принести дар Богу, но не тогда, когда захотели бы войти внего для одного поклонения. А мне rrредставляется это не так. Ибо православные императоры, с призыванием Св. Троицы назначая патриархов и будучи помазанниками Господа, невозбранно, когда захотят, входят во св. алтарь, и ходят и делают знамение креста с трикирием, как архиереи. Они предлагают народу и катехизическое учение, что предоставлено одним местным архиереям. В 19-м слове Иудейских древностей Иосифа Флавия находится следующая императорская подпись: Тиверий Клавдий,

Кесарь Август Германик; величайший архиерей, консул, во 2-й раз облеченный трибунской властью. А как царствующий император есть и помазанник Божий по причине помазания на царство, а Христос и Бог наш есть, между прочим, и архиерей, то благословно и императору украшаться архиерейскими дарованиями»[68]. Сакральные римские понятия настолько не вызывали возражений, что в качестве основания архиерейского достоинства василевса Вальсамон приводит и то, что римский император был «pontifex maximus». Древний обычай хранящийся в Церкви Вальсамон забыл, но зато помнил римское сакральное предание. Церковная жизнь вопреки 69-му правилу Трулльского собора, сохранила этот древний обычай, и мирянам, если не разрешается, то и не возбраняется входит а алтарь.

«Алтарь отделен только для посвященных – to qusiasthrion monoij toij ierwmenoij afwristai», потому что святилище отделено от народа. Один из самых крупных православных канонистов Никодим Милош считает, что «с древнейших времен церкви воспрещено было входить в алтарь всяком, кто не принадлежит к клиру, в виду таинственности приносимой в алтаре бескровной жертвы»[69]. Оставим в стороне правильность утверждения о древности воспрещения, как и следующее замечание, что это общее правило восточной и западной церкви, но спросим, почему таинственность бескровной жертвы, приносимой в алтаре, может мешать мирянам входить в алтарь? Где и в чем здесь объяснение? Таинственность жертвы, приносимой в алтаре? Но «я от Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был взял хлеб и возблагодарив, преломил и сказал...» (I Кор. **11**:23-24) и «чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приношение крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение тела Христова?» (I Кор. **10**:16). Ап. Павел считал, что ему дана благодать, чтобы «благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово и открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны сокрывавшейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом, дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям многоразличная Премудрость Божия» (Еф. **3**:8-10). Многоразличная Премудрость Божия открыта всем, а потому не по причине таинственности жертвы, приносимой в алтаре, воспрещен вход мирянам, а потому что миряне, как непосвященные, не могут приближаться к святилищу, — от них, как непосвященных, должна быть скрыта по возможности великая мистерия.

Желанием скрыть от непосвященных то, что делается в алтаре, объясняется и чтение священником про себя тайнодейственных молитв. Мы даже не можем ставить вопрос, знала или нет первоначальная и древняя церковь тайное чтение молитв, настолько оно находится в противоречии со всей литургической ее практикой. «Потом к предстоятелю братий приносятся хлеб и чаша воды и вина: он, взявши это, воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того, как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ отвечает: аминь»[70]. Когда в церкви появилась «disciplina arcani», то она относилась к тем, кто не состоял еще в Церкви, т. к. от верных ничего не было скрыто в Церкви. Тайный гнозис, о котором говорили Климент Александрийский и Ориген, не имел отношения к литургическим актам, которые полностью были открыты всем верным, но к более полному знанию, которое постепенно раскрывается в зависимости от личного совершенствования каждого верующего. Практика тайного чтения молитв вошла в Церковь ранее VI-го века, т. к. с нею боролся уже император Юстиниан, который в 137-й новелле предписал, чтобы «святыя возношения с возгласомь от святейшихь епископов и пресвитеров произносимы были Богу нашему Иисусу Христу с Отцем и Духом»[71]. Довольно наивно и слишком неуважительно объяснять чтение молитв про себя небрежением пресвитеров и епископов, стремящихся таким образом сократить продолжительность литургии. Еще менее можно объяснить тем, что указание литургических чинов «mustikwj» было неправильно понято, как тайное чтение. Как раз именно наоборот

«mustikwj» и было правильно понято, как таинственное, мистическое и потому молитвы стали читаться тайно от народа: от непосвященных таинственность произносимых молитв должна быть закрыта. Мистерии совершается втайне от непосвященных, и только мисты посвящены в эту тайну. Случайно ли в «Церковных канонах» епископы названы «mustai»?[72]. Через много веков принят был, правда, не сам термин, но его содержание.

Древний образ причащения – так как причащаются ныне священнослужители в алтаре – был достоянием всех членов Церкви. «По сему, аще кто хощеть во время литургии причаститися пречистаго Тела и едино с Ними через причастие быти (wste ei tij tou acrantou swmatoj metascein en to thj sunaxewj boulhqeih kairw...): руки да слагает во образ креста и да приемлет общение благодати. Ибо из злата или иного вещества вместо руки некия вместилища устрояющих для приятия божественнаго дара и посредством оных сподобляющихся отнюдь не одобряем, яко предпочитающихь Божию образу вещество бездушное и подчиненное рукам человеческим»[73]. Вопреки этому правилу, выражающему древнейшее предание Церкви – «ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пиете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он приидет» (I Кор. **11**:26) – засвидетельствованное всей древней христианской письменностью, начиная с Иустина Мученика, устанавливается различие в образе принятия св. Тайн[74]. Все тот же Вальсамон по поводу этого различия говорил, что оно не вызвано «недостоинством мирян, а что так передала истинная вера, страх Божий и настоящее благоговение»[75]. Это скорее попытка уйти от объяснения, чем само объяснение. Почему истинная вера, страх Божий, настоящее благоговение должны изменить древний образ причащения для лаиков и для большинства членов клира? И разве истинная вера, страх Божий и настоящее благоговение только лишь мирянская добродетель и от нее свободны высшие степени священства? Объяснение, конечно, не может лежать в этом, как оно не лежит в доводах чисто практического характера, а в учении о мирянах, как непосвященных.

Как ни незначительны изменения в литургическом строе жизни, они тем не менее указывают, что древнее предание и учение о священническом достоинстве всех членов Церкви было нарушено во имя возникшего учения о различии между посещенными и непосвященными. Вероятно, простой народ долго хранил истинное предание, но школьное богословие забыло о нем или не хотело помнить. Вальсамон в своем толковании не вполне ясного для нас 58-го правила Трулльского собора[76] говорил: «мирянам не должно дерзать это (преподавать себе св. Тайны) тогда, когда присутствуют епископ или пресвитер, — или диакон, могущие прикасаться к святыне. Итак, говорят некоторые по противоположению, когда никто из этих не присутствует, по настоятельной необходимости беспрепятственно можно преподавать самому себе божественную святыню. Но я не так думаю: ибо не должно допускать такого дерзновения посредством толкования и противоположения» [77]. Толкование Вальсамона на это правило свидетельствует, что в церковной жизни Византии в его время существовали разные мнения относительно содержания этого правила, но Вальсамон твердо держался того взгляда, что прикосновение лаиков к божественной святыне является дерзновением, подлежащим наказанию. Вместе с тем, это толкование еще раз свидетельствует, что для Вальсамона не моральное недостоинство вызвало различие в образе причащения, а таинственное и мистическое. Мистически достойны принять участие в Тайной вечери тем образом, как совершил ее сам Христос, только посвященные в высшие степени священства, а остальные мистически неспособны коснуться св. Тайн. «Вечери Твоея тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя приими» возглашает каждый верный перед причащением, а вместе с тем миряне причащаются в тот момент, который в литургии по символическому ее толкованию представляет явление воскресшего Христа.

2. Таковы литургические отражения отделения церковного народа от клира, как результат учения о лаиках, как непосвященных. Это учение повлияло и на самые литургические чины. С внешней стороны эти чины в современной форме как-будто не оставляют места для священнодействия мирян, но внутренняя основа богослужения, особенно тех чинов, которые не претерпели очень значительных изменений, не была затемнена окончательно процессом отделения мирян от клира, и продолжает свидетельствовать о совершении священнодействий всем народом совместно со своими предстоятелями.

В этом отношении особенно важно таинство Евхаристии, как основное среди остальных. Даже в современных чинопоследованиях этого таинства имеются ясные указания о священном достоинстве народа Божия. Для большей убедительности мы обратимся к ним, а не к более древним чинопоследованиям [78]. В Евхаристическом каноне литургии Иоанна Златоуста молитва благодарения есть общая молитва всей Церкви. «О сих всех Тя благодарим, и единороднаго Твоего Сына, и Духа Твоего Святаго, о всех, ихже вемы и их же не вемы, явленных и неявленных благодеяниях бывших на нас. Благодарим Тя и о службы сей, юже от рук наших прияти изволил еси, аще и предстоят Тебе тысящи архангелов и тьмы ангелов...» – благодарит весь народ через своего предстоятеля, собранный для принесения Евхаристической жертвы в своем общем служении Богу и Отцу Господа Иисуса Христа. В следующей за ней молитве вся Церковь, а не один только епископ или пресвитер, молится: «С сими и мы блаженными силами, Владыко Человеколюбче, вопием и глаголем: свят еси и пресвят, Ты, и единородный Твой Сын, и Дух Твой Святый.. иже пришед, и все еже о нас смотрение исполнив, в нощь, в нюже предаяшеся, паче же Самь Себе предаяше за мирский живот...». В молитве перед благословением св. Даров призывается св. Дух на весь народ и на предлежащие дары. «Еще приносим Ти словесную сию и безкровную службу, и просим, и молим, и мили ся деем, низпосли Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащия дары сия». Это моление о ниспослании Духа Святого «на ны» перед самым совершением таинства Тела и Крови свидетельствует, что совершителем таинства является не один предстоятель, а весь народ в целом. Еще более ясно эта мысль выражена самим Иоанном Златоустом: «Есть случаи, в которых священник не отличается от подначального, например, когда должно причащаться страшных тайн. Мы все одинаково удостоиваемся их; не так, как в Ветхом Завете, где иное вкушал священник, иное народ, и где не позволено было народу приобщиться того, чего приобщался священник. Ныне не так; но всем предлагается одно тело и одна чаша. И в молитвах, как всякий может видеть, много содействует народ. Так например, о бесноватых и о кающихся совершаются общие молитвы священником и народом, и все читают одну молитву – исполненную милосердия. Равным образом, когда изгоняем из священной ограды недостойных участвовать в святой трапезе, нужна бывает другая молитва, – и мы все вместе повергаемся на землю, и все вместе встаем [79]. Когда опять наступает время преподания и взаимного принятия мира, все равно друг друга лобзаем. При самом также совершении страшных тайн священник молится за народ, а народ молится за священника, потому что слова: «со духом твоим» означают не что иное, а именно это. И молитвы благодарения также общие, – потому что **не один священник приносит благодарение, но и весь народ** [80]. Получив сперва ответ от народа, и потом согласие, что достойно и праведно совершаемое, начинает священник благодарение. И что удивительно, если вместе со священником взывает и народ, когда он возносит эти священные песни совокупно с самими херувимами и горними силами»[81]. И весь народ, участвуя в благословении даров, ответствует на тайнодейственные слова предстоятеля через «аминь». В современном чине этот «аминь» должен произносить либо диакон, либо священник, но о том, что он произносился всем народом, мы имеем непреложные свидетельства из литургической практики первоначальной и древней церкви. «Потом к предстоятелю братий приносится хлеб и чаша воды и вина: он,

взявши это, воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того, как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ отвечает: «аминь» [82]. Дионисий Александрийский, в своем известном послании в связи со спорами о крещении еретиков, рассказывает о каком-то верном, который усумнился в истинности своего крещения. «Быв при недавнем крещении присоединившихся и выслушав вопросы и ответы, он пришел ко мне с плачем и с самосокрушением и, упав мне в ноги, начал исповедываться и каяться, что крещение принятое им от еретиков было не таково и не имеет ничего общего с нашим, потому что оно исполнено нечестия и богохульства. Говоря, что душа его сильно страдает и что от тех нечестивых слов и действий у него даже нет дерзновения возвести очи к Богу, он просил меня преподать ему истиннейшее очищение, усыновление и благодать. Но я не решился это сделать, сказав, что для сего довольно долговременного его общения с Церковью, что я не дерзаю снова приготовлять того, – кто внимал благословению даров, вместе с другими произносил аминь, приступал к трапезе, протягивал руки для принятия св. Пищи, принимал ее и долгое время приобщался Тела и Крови Господа Нашего Иисуса Христа» [83]. Через два века это же самое подтверждает и Феодорит Киррский: «лаик после возгласимых молитв, ответствуя аминь, становится участником награды молений, ничем не менее того, кто оные в собрании произносит» [84]. Таинство Тела и Крови совершается не священником, а молитвенным призывом всей Церкви, всего народа Божьего, собранного во всей своей совокупности. Предстоя всему. народу Божию – невидимым силам небесным, святым и народу, стоящему во храме и всем членам Церкви, живым и усопшим, епископ или пресвитер совершает Таинство совместно со всеми, из которых каждый верный совместно с другими является также совершителем Таинства.

В литургии Василия Великого совместность совершения Таинства выступает еще яснее. В ней соответствующая молитва благодарения так читается: «Сый Владыко, Господи Боже Отче Вседержителю поклоняемый! достойно яко воистинну, и праведно, и лепо великолепию святыни Твоея Тебе хвалити, Тебе пети, Тебе благословити, Тебе кланятися, Тебе благодарити, Тебе славити единаго воистинну сущаго Бога, и Тебя приносити сердцем сокрушенным и духом смирения словесную сию службу нашу: яко Ты еси даровавый нам познание Твоея истины». И далее в следующей молитве: «С сими блаженными силами, Владыко человеколюбче, и мы грешнии вопием и глаголем: свят еси яко воистинну и пресвят, неесть меры великолепию святыни Твоея... и пожив в міре сем, дав повеления спасительная, отставив нас прелести идольския, приведе в познание Тебе истиннаго Бога и Отца, стяжав нас себе **люди избранны, царское священие, язык свят**[85]: и очистив водою, и освятив Духом Святым, даде себе измену смерти, в нейже держими бехом, продани под грехом... Остави же нам воспоминания спасительнаго Своего страдания сия, яже предложихом по его заповедем: хотя бо изыти на вольную и приснопамятную и животворящую свою смерть, в нощь, в нюже предаяше Себе за живот міра, прием хлеб на святыя Своя и пречистыя руки, показав Тебе Богу и Отцу, благодарив, благословив, освятив, преломив...». Христос оставил воспоминание Своего спасительного страдания не одним только священнослужителям, а всему народу Божьему – царскому священству, народу святому избранному, по выражению самого текста литургии, — который, как и в литургии Иоанна Златоуста, совместно с ангелами, архангелами, херувимами и серафимами поет ангельскую победную песню. «Поминающе убо, Владыко, и мы спасительная его страдания, животворящий крест; тридневное погребение, еже из мертвых воскресение, еже на небеса возшествие, еже одесную Тебе Бога и Отца седение, и славное и страшное Его второе пришествие». «Сего ради, Владыко пресвятый, и мы грешныи и недостойнии раби Твои, сподоблшиися служити святому Твоему жертвеннику не ради правд наших..., дерзающе

приближаемся святому Твоему жертвеннику: и предложше вместообразная Святаго Тела и Крове Христа Твоего, Тебе молимся, и Тебе призываем, Святе святых, благоволением Твоея благости приити духу Твоему Святому на ны и на предлежащыя дары сия, и благословити я, и освятити, и показати». Весь народ, как царственное священство, сподобился служить святому жертвеннику, и на весь народ, как и в литургии Иоанна Златоуста, призывается Дух Святой. «Итак, братия, имея дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам через завесу, т. е. плоть Свою, и имея великого Священника над домом Божьим, да поступаем с искренним сердцем...» (Евр. **10**:19-22). И это дерзновение осуществляется всякий раз, когда народ Божий в литургии дерзающе, приближается святому жертвеннику. В молитве после благословения даров весь народ молится устами предстоятеля: «Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во единаго Духа Святаго причастие: и ни единаго нас в суд или во осуждение сотвори причаститися святаго Тела и Крове Христа Твоего». Это «нас» не может относиться к одним священнослужителям, ибо от единого Тела и Чаши причащаются не только они, но и весь народ. «Чаша благословения, которую (мы) благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который (мы) преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Так как один хлеб, но мы многие одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. **10**:16-17). «Боже наш, Боже спасати, Ты нас научи благодарити Тя достойно о благодеяниях Твоих, ихже сотворил еси и твориши с нами. Ты, Боже наш, приемый дары сия, очисти нас от всякия скверны плоти и духа, и научи совершати святыню во страсе Твоем, яко да чистыми свидетельством совести нашея приемлюще часть святынь Твоих, соединимся святому Телу и Крови Христа Твоего: и приемше их достойне, имамы Христа живуща в сердцах наших, и будем храм Святаго Твоего Духа»[86]. Величайшая награда иметь Христа живущего в сердцах не можеть быть даром одних священнослужителей, а всего народа Божия. И здесь «мы», «нас», «нам» относится не к епископу и сослужащим с ним священникам, т. к. древняя церковь не знала сослужении в современном смысле[87]. Сослужителями епископа был весь народ, а не одни только пресвитеры. Когда молитва произносится от имени одного предстоятеля, то текст молитвы не оставляет никакого сомнения в этом: личное местоимение первого лица употребляется в единственном числе: «Помяни, Господи, по множеству щедрот Твоих, и мое недостоинство, прости ми всякое согрешение, вольное же и невольное: и да не моих ради грехов возбраниши благодати Святаго Твоего Духа от предлежащих даровь»[88]. Совершая св. приношение епископ не отделял себя от народ, но включал себя в него. Епископ священнодействовал с народом, и народ священнодействовал с епископом. Все молитвы являются общими молитвами, т. к. они — молитвы Церкви, а Церковь есть весь народ Божий, а не одна только его часть. И то, что сейчас школьное богословие считает молитвой одних священнослужителей, произносимой им тайно, церковное сознание древней церкви рассматривало, как общую молитву всего народа Божия: «После того вспоминаем о небе, и земле, и море, о солнце и луне, о звездах, о всей разумной и неразумной, видимой и невидимой твари, об ангелах, архангелах, силах, господствах, началах, властях, престолах, многоличных херувимах, говоря мысленно Давидовыми словами: возвеличите Господа со Мною. Воспоминаем и о Серафимах, которые, как Исаия созерцал Духом Святым, предстоят окрест престола Божия, и двумя крылами покрывают лице, двумя — ноги, и двумя летают, и говорят: свят, свят, свят Господь Саваоф. Ибо для того повторяем сие, Серафимами преданное нам, богословие, чтобы в сем песнопении иметь нам общение с премирными воинствами. Потом освятив себя сими духовными песнями, умоляем человеколюбца Бога ниспослать Святого Духа на предлежащие дары, да сотворит Он хлеб телом Христовым, а вино кровью Христовой. Ибо без сомнения, чего коснется Святой Дух, то освящается и прилагается. Потом по совершении духовной жертвы безкровного служения, над

умилостивительною сею жертвою умоляем Бога об общем мире церквей, о благосостоянии мира, о царях, о воинах, о споборниках, о сущих в немощах, о труждающихся, и, одним словом, о всех, требующих помощи, молим все мы и приносим жертву сию»[89].

3. Совместное священнодействие всего народа Божия в Евхаристическом собрании находило свое выражение в древней церкви в том, что все совместно принимали св. Тайны. Епископ с пресвитерами не отделяются от остального народа ни в моменте времени причащения, ни в способе причащения, после которого следовала общая для всех молитва благодарности: «Бог Вседержитель, Отец и Господь Иисуса Христа, мы благодарим Тебя за то, что Ты сподобил нас причащения Святых Твоих тайн...» [90]. Участие в Евхаристии для первохристианского сознания было не долгом и обязанностью – как это сейчас трактуется в церковном праве -, а живым и спонтанным выражением принадлежности к церкви. Все те, кто участвовал .в Евхаристическом собрании, приступали к св. Тайнам, и не могло быть такого случая, чтобы кто-нибудь из них, не причащался. Только, начиная с Константиновской эпохи в этом отношении происходят изменения, как последствие изменений в самом церковном сознании. 2-е правило Антиохийского собора и параллельное ему 9-е Апостольское правило угрожает отлучением Тем, кто отвращается от причащения св. Евхаристии: «Все входящие в церковь и слушающие священныя Писания, но по некоторому отклонению от порядка не участвующие в молитве с народом или отвращающиеся от причащения святыя Евхаристии, да будут отлучены оть Церкви дотоле, как исповедуются, окажут плоды покаяния, и будут просить прощения и таким образом возмогут получить оное»[91]. «Всех верных, входящих в церковь и Писания слушающих, но не пребывающих на молитве и святом причащении до конца, яко безчиние в церкви производящих, отлучать подобает от общения церковнаго»[92].

Контекст правил ясно указывает, что ударение делается на том, что некоторые из верных, собравшихся на Евхаристическое собрание, не причащаются, т. к. либо они уходят из него до начала общих молитв, либо не приступают к св. Тайнам. Этот смысл приведенных выше правил подтверждается 8-м Ап. правилом, в котором говорится о клириках, присутствующих на литургии, но не причащающихся: «Аще епископ, или пресвитер, или диакон, или кто-либо из священнаго списка при совершении приношения не причастится: да представит причину, и аще есть благословна, да будет извинен. Аще же не представит: да будет отлучен отобщения церковнаго, яко соделавшийся виною вреда народу, и на совершавшаго приношение наведший подозрение, яко неправильно совершал»[93]. Вина таких клириков по сравнению с лаиками усугубляется тем, что их уклонение от причащения, само по себе недопустимое, навлекает, кроме того, подозрение на совершающего приношение.

Удаление верного из церковного собрания вместе с оглашенными или с состоящими в разряде кающихся или уклонение от причащения пребывающих на Евхаристическом собрании – таково новшество, устанавливающееся в церковной практике, с которым боролись Антиохийский собор и составитель Апостольских правил. Когда в церковную практику вопреки этим постановлениям вошло обыкновение редкого или сравнительно редкого причащения, явилась потребность истолковать эти правила согласно с существующей практикой. В XII-м веке в Византии еще не существовало единогласия относительно понимания этих правил и их обязательности в церковной жизни. Зонара в толковании на 2-е правило Антиохийского собора писал следующее: «Итак и сии отцы (Антиохийского собора) определили, что входящие в церковь, но не пребывающие на молитве и не причащающиеся по какому-нибудь бесчинию, т. е. не по благословной причине, но бесчинно и беспричинно, отвержены от Церкви, т. е. отлучены и остаются вне собрания верных. А уклонением отцы назвали здесь не то, если кто ненавидит божественное причащение и поэтому не приступает к приобщению, но то, если кто избегает

его, м. б., из благоговения, и как бы по смиренномудрию. Ибо если бы по ненависти и по отвращению к св. причащению уклонялись от него, то были бы подвергнуты не отлучению, а конечному отсечению от Церкви и анафеме»[94]. Того же мнения держится и Аристин: «входящий в церковь и слушающий Писания, потом пренебрегающий и выходящий и уклоняющийся от причащения, отвержен доколе не получит прощения, показав плод покаяния»[95]. Зонара и Аристин указывают, что в их время в Византии существовало течение против частого причащения ради «благоговения или смиренномудрия». Оба они должны были признать, что подобное мнение находится в противоречии, как со 2-м Антиохийским, так и с 9-м Ап. правилами. Однако, тот же самый Зонара в своем толковании на 9-е Ап. правило дает понять, что в его время это правило не соблюдалось. «Настоящее правило требует, чтобы во время совершения святой жертвы все пребывали до конца на молитве и святом приобщении. Ибо тогда и от мирян требовалось, чтобы постоянно причащались»[96]. У Вальсамона наблюдается уже другая тенденция. В толковании 9-го Апостольского правила он замечает, что оно весьма строго: «определение настоящего правила весьма строго, ибо отлучает бывающих в церкви, но не остающихся до конца и не причащающихся»[97], а в толковании 2-го правила Антиохийского собора он указывает, что правило имеет в виду тех, кто уходит до конца литургии и истолковывает все правило в том смысле, что причащение всех участвующих в литургии не обязательно. «Ты же прочти, говорит Вальсамон, написанное в указанных Апостольских правилах (в 8-и и в 9-м), и согласно с ними разумей и настоящее правило, и говори, что отвращающимися от св. причастия должны почитаться не отвергающие его, или, как некоторые говорили, избегающие по благоговению и смиренномудрию (ибо первые должны быть не только отлучены, но и изгнаны из Церкви, как еретики, а вторые удостоены будут прощения ряди благоговения и подобающего святыне страха), но те, которые из презрения и гордости уходят из церкви прежде св. причащения и не ожидают, чтобы видеть божественное причащение св. Тайн»[98]. Таким образом, Вальсамон вопреки мнению Зонары, на которое он явно ссылается, признает возможным уклонение от причащения по «благоговению и по смиренномудрию». Неясным остается для нас, почему, по словом Вальсамона, презрение и гордость могли побуждать некоторых верных удаляться из собрания раньше конца литургии. Общее заключение Вальсамона следующее: «Говорить, что мы верные миряне и священнослужители, не совершающие сами святынь, всякий раз должны причащаться св. Тайн или в противном случае подлежать отлучению и с правилом несогласно и невозможно»[99]. Вместе с тем «пребывание до конца» приобретает новый смысл согласно существующей практике: «Как кажется, по причине 8-го и 9-го правила св. Апостолов и настоящего (2-го правила Антиохийского собора) было придумано раздаяние антидора, как, кажется, для того, чтобы и те, которые не могут приобщаться святых и животворящих Тайн, имели всю необходимость, дожидаться конца божественного сщценнослужения и из рук священнических принимать оный во освящение»[100]. Однако, и это приобретает ограниченный смысл: «Это определение помянутых правил относи только к одной литургии, а не к другим церковным последованиям. И поелику некоторые говорят: почему же вселенскими патриарх во святый воскресный день, не ожидает отпуста литургии, но, встав с места своего, уходит после Евангелия, то мы им отвечаем: потому что божественная литургия в собственном смысле бывает после чтения св. Евангелия. Поелику все, что поется во святых церквах во славу Божию, заимствуется или из Ветхого Завета или из Нового, ибо тотчас после начала до чтения Апостола немедленно стихословятся псалмы, которые суть из Ветхого Завета, а после Евангелия начинается совершение бескровной жертвы; то посему патриарх хорошо поступает, когда удаляется прежде сего и после св. Евангелия, и не преступает правил. Таким образом, и никто

не преступает, если после Евангелия или прежде Евангелия уходит, конечно, по необходимости и благочестивой причине, и не укоризненной»[101]. Повидимому, Вальсамон пытался согласовать древнюю церковную практику, которая могла быть ему известной из Апостольских Постановлений, с современными ему условиями церковной жизни. Церковное собрание, до V-го века по крайней мере, включало в себе две части: первая (которая могла быть самостоятельной) — sunaxij – состоящая из пения псалмов, чтения св. Писания и проповеди, после которой удалялись оглашенные и все не принадлежащие к Церкви, и вторая – Евхаристическое собрание, в котором участвовали только верные. Допуская возможность удаления с первой части литургии его времени, которая до некоторой степени соответствовала древнему «sunaxij», Вальсамон, не замечая этого сам, приравнивал патриарха и всех остальных верных, удаляющихся из собрания после чтения Евангелия, к оглашенным. Церковная практика оказалась сильнее правил, а толкование правил таково, что от них ничего не осталось. То, что составляло основу жизни первоначального и древнего христианства, стало невозможным в XII-м веке для исполнения. Это «невозможно» Вальсамона более красноречиво, чем его искусные рассуждения, указывает, какую эволюцию проделало христианское сознание: начала и концы церковной практики оказались исключающими друг друга. «Хорошо и очень хорошо ежедневно приобщаться Тела и Крови Христовых; мы же причащаемся четыре раза в неделю: в воскресенье, среду, пятницу и субботу, а также и в другие дни, когда бывает память какого-либо святого»[102]. На это Вальсамон ответствует: «не возможно». «Однако, не может быть, чтобы все верные принуждались причащаться каждый раз при посещении церкви»[103] – так заканчивает Никодим Милаш полный беспомощности, свое толкование 9-го Апостольского правила. Современная практика — православной и католической церкви – допускает возможность причащения мирян один раз в год, что фактически не всегда даже соблюдается.

Начала и концы церковной практики разошлись, причем разошлись двояко: с одной стороны реальное участие верных в Евхаристии стало исключительно редким, а с другой – таинство Евхаристии стало совершаться гораздо чаще, чем в древней церкви. И то, и другое очень показательно, так как оно свидетельствует о постепенном исчезновении нз церковного сознания учения о священническом достоинства лаиков. Первоначально христиане собирались на Евхаристическое собрание по воскресеньям. Так было еще в Римской церкви во время Иустина Мученика. «В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам»[104], что не исключало «sunaxeij» в другие дни. Не следует считать, что первые христиане все без исключения собирались каждое воскресенье на Евхаристическое собрание. Когда Иустин говорил, что все христиане города и сел собирались вместе (epi to auto) в день солнца, то он не хотел этим сказать, что все члены Римской церкви собирались на это собрание. Он сам указывал, что «к небывшим они (Евхаристические дары) посылались через диаконов»[105]. Число этих «небывших» должно было быть сравнительно большим: сюда прежде всего относились больные и престарелые, которые не могли прибыть на собрание, затем те, кто по роду своих занятий были не в состоянии участвовать в каждом Евхаристическом собрании и, конечно, чаще всего должны были отсутствовать рабы. Находясь всецело в распоряжении своих господ, они, естественно, немогли регулярно посещать церковные собрания. Не только рабовладельцы-язычники, но и рабовладельцы-христиане чинили препятствия рабам в посещении церковных собраний. В Апостольских Постановлениях имеется немое указание, что рабы не должны быть принуждаемы работать по воскресным дням. «Рабы пусть работают пять дней, а в субботу и в день Господень пусть пребывают в церкви ради учения благочестия»[106]. Мы не в состоянии за отсутствием данных определить количество отсутствующих верных на Евхаристических собраниях, но мы имеем косвенное указание, что

оно было значительным: несмотря на численное увеличение даже такой церкви, как Римская, она до начала III-го века, а может быть и позднее, сохраняла единое Евхаристическое собрание. Это указывает, что далеко не все ее члены могли каждый раз на нем присутствовать. Из первых трех веков мы не имеем или почти не имеем увещаний о посещении Евхаристического собрания[107]. Это указывает на то, что только фактическая невозможность могла быть причиной отсутствия верных на Евхаристическом собрании. Это положение начинает меняться с IV-го века, когда мы в святоотеческой письменности все чаще и чаще встречаемся с призывом к верным об участии в Евхаристическом собрании[108].

Несмотря на то или иное число отсутствующих, Евхаристистическое собрание было в древнее время торжественным собранием **всей** местной церкви, даже тогда, когда в ней на ряду с епископским собранием появились дополнительные собрания. Иного положения не могло быть, т. е. не могло быть такого положения, что Евхаристия совершалась сама по себе независимо от того, могут ли все члены церкви в ней участвовать. Евхаристия совершалась Церковью, а потому Евхаристическое собрание происходило когда вся местная церковь в нем участвовала. Из этого положения вытекало другое, столь же бесспорное, как и первое: все собравшиеся на «epi to auto» были совершителями Евхаристии под предстоятельством епископа. Предстоятельствующий не только сам причащался, но раздавал Хлеб, иногда при участии пресвитеров, а диаконы – Чашу всем остальным верным. Как в настоящее время не может совершающий литургию не причащаться, так и не могли в первоначальной и древней церкви не причащаться все верные, участвующие в Евхаристическом собрании, т. к. весь народ совершал Евхаристию. Присутствующих на Евхаристии не было, а были только участники. Все, кто не могли участвовать, предварительно были удалены из собрания после проповеди, и диаконы наблюдали за дверьми, чтобы никто из посторонних не вошел на Евхаристическое собрание[109]. Все чины литургии, начиная от самых древних до современных предвидят «присутствующих» на Евхаристическом собрании: все молитвы, даже современного последования литургии, не только тайные, но и гласные, произносятся от имени тех, кто совместно со своим предстоятелем совершают таинство Тела и Крови Христовой. Если бы церковное сознание допускало возможность «присутствия» верных на Евхаристии, то эта возможность должна была бы найти свое выражение в особых молитвах о них: если Церковь молится об оглашенных, о кающихся, об одержимых духами, об участвующих верных, то она несомненно молилась бы о «присутствующих», если бы таковые были в древней церкви. Современное христианское сознание далеко не всегда отдает себе отчет втрагическом разрыве между участием в евхаристических молитвах и уклонением — добровольным или недобровольным – от причащения.

Другой трагизм современной литургической жизни заключается в том, что Евхаристия обратилась почти что в «частную требу»: современное церковное сознание допускает возможность совершения литургии в пустой или почти пустой церкви. В этом вопросе практика православной и католической церкви фактически совпадает[110]. Историческое развитие евхаристической жизни обнаружило роковой парадокс: каждодневное совершение Евхаристии не усилило евхаристическую жизнь церковного народа, а ее уменьшило. Фактическая невозможность для всех членов местной церкви каждодневно участвовать в Евхаристии привело к ослаблению потребности участия и тогда, когда это представляется возможным. Каждодневное совершение Евхаристии было стремлением к осуществлению идеала церковной жизни, при котором вся местная церковь ежедневно собирается на Евхаристическое собрание. Оно стало воплощаться в жизнь в монастырях, а из них через монастырские богослужебные уставы перешло в приходскую жизнь. Здесь оно могло найти осуществление в силу затемнения учения о совершения священнодействий в Церкви всем народом, имеющим священническое

служение. Участие народа при совершении Евхаристии стало необязательным, когда установилось учение об епископе или пресвитере, как совершителе таинств и священнодействий. Отстранение народа не могло способствовать усилению его евхаристической жизни, т. к. для его сознания было достаточно того, что евхаристическая жертва совершается в храме. С другой стороны, если евхаристическая жертва может совершаться без народа или точнее без всего народа, то она может совершался в его присутствии. «Если служащий и сослужащие ему священнослужители причащаются при совершении Евхаристии, а народ стоящий во храме может не причащаться, то это означает, что народ не является сослужителем епископа и пресвитера. Противоречие с учением о Церкви, с учением об Евхаристии и с практикой древней церкви настолько явное, что его не может смягчить учение о духовном причащении, т. к. это учение само находится в противоречии с учением об Евхаристии[111]. Христос установил таинство Евхаристии, в котором верующие реально соединяются со Христом в одно тело. Если довлеет одно духовое причащение, то есть ли нужда в реальном принятии Тела и Крови Христовой и есть ли нужда в самой Церкви, т. к. каждый может сам духовно причащаться? К этому подходил или почти подходил Ориген и к этому пришли первые монашествующие. Если духовное причащение недостаточно и не может заменить реального причащения, то не говорит ли оно о том, как глубоко проникло в сознание деление членов Церкви на посвященных и непосвященных? Только посвященным доступно всегда реальное причащение, а непосвященные лишь духовно участвуют в это время в причащении посвященных. Реальное причащение мирянам, как непосвященным, доступно лишь изредка, во всяком случае не всегда, когда они «присутствуют» на литургии.

-

Священнодействие народа в Евхаристии является решающим для учения о совершителе таинств в виду того значения, какое имеет Евхаристия в жизни Церкви. Все таинства происходят в Церкви и совершаются в Церкви, а Евхаристическое собрание есть выявление Церкви во всей ее полноте. Если совершителем Евхаристии является народ Божий, собранный в Церковь, то и совершителем таинств может быть только народ совместно со своими предстоятелями.

Мы возвращаемся к тому, что было сказано нами выше, а именно: область священнодействия не только открыта лаикам, но без их участия священнодействия не могут совершаться в Церкви. Священнодействуя в Церкви, народ священнодействует иначе, чем его предстоятели, а предстоятели священнодействуют иначе, чем народ, хотя все в Церкви совершается в их совместном действии. «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. **17**:21).

IV. СЛУЖЕНИЕ ЛАИКОВ В ОБЛАСТИ ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ.

1. В Свящ. Писании народ Божий именуется «poimnion tou Qeou» – стадом Божьим. В этом стаде епископы — пастыри. Как пастырь идет впереди стада и ведет его, так и пастыри в Церкви стоят впереди стада и ведут его. «Входящий дверью есть пастырь овцам. Ему придверник отворяет, и овцы слушают голос его, и он зовет овец, и выводит их. И когда выведет своих овец, идет перед ними, а овцы за ним идут, так как знают голос его» (Ин. **10**:2-4). Епископы – пастыри в узком смысле, т. к. во всем Божьем стаде – один Пастырь Христос. «Да будет едино стадо и един Пастырь». Будучи пастырями, они поставлены не **над** стадом, а **в** стаде. «Внимайте себе и всему стаду, в котором (en w) Дух Святой поставил вас епископами пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе кровью Своею» (Дн. 20, 28). Верные – пасомые Христа, а только в узком смысле – пасомые своих епископов, т. к. все – овцы Христовы и все находятся в стаде Божьем. Епископы предстоят стаду Божьему, будучи сами овцами этого стада, ведомые, как и все остальные овцы, Христом. Если бы они были вне стада, они не были бы овцами стада Божьего, а потому не могли бы быть пастырями. Как овцы стада, они ведут стадо, будучи в нем поставлены пастырями, не по своему желанию и личному усмотрению, а согласно воле Божьей. «Пасите стадо Божие... не господствуя над клирами, но подавая пример стаду» (I Пе. 5,2—3). Подавать пример стаду можно лишь через исполнение воли Божьей, которая ведет все стадо, а потому следование верных своим пастырям есть их свободное творческое личное делание при содействии и помощи церковных пастырей, а не слепое им повиновение. Если пастырство епископов не исключает личного делания каждого члена Церкви, то это означает, что из понятия пастырей и пасомых нельзя сделать вывода, что лаики являются пассивным элементом в церковном теле и исключительно объектом управления церковной иерархии. Как живые члены Церкви, лаики активны, ибо их активность является выражением их жизни в Церкви. Они активны, как мы уже видели, в области священнодействия, они активны и в области церковного управления. Мы видели, что область священнодействия им открыта, так как они священнодействуют совместно со своими предстоятелями. Область церковного управления им также открыта – иначе они были бы пассивны. Их участие в области священнодействия выражается в том, что они являются сослужителями епископа и пресвитера. Выражается ли их участие в области управления в том, что они являются также сослужителями епископа, т. е. что они управляют стадом Божьим совместно со своими пастырями? Активность мирян в области церковного управления в истории церкви была разной. Были эпохи, когда эта активность ни в чем не находила своего выражения, за которыми следовали эпохи «возрождения» активности мирян. Ревниво оберегая область священнодействия от мирян, церковная власть делала уступки в области управления вплоть до того, что фактически призывала мирян к церковному управлению. Так было, например, на Московском соборе 1917— 1918 г., который, как будто, открыл, точнее имел намерение открыть эпоху ренессанса в русской церкви. Закрытие священнодействия для мирян и уступки, делаемые в области церковного управления в пользу мирян, являются парадоксом истории. Этот парадокс может быть объяснен только делением членов Церкви на посвященных и непосвященных, вытеснившим основное деление между теми, кто призван Богом в Церкви к особым служениям, и кто этих служений не имеет. Вместе с тем это был реванш непосвященных в области церковного управления за потерю ими своего священнического достоинства. Под давлением мирян и в виду ошибок в системе церковного управления русская церковная власть открыла мирянам область церковного управления, вводя мирян во все церковные учреждения, начиная с приходских, кончая поместным собором

русской церкви. В настоящее время участие мирян в церковно-правительственных учреждениях стало аксиомой, которую оспаривать можно только под угрозой обвинения в клерикализме. Миряне в настоящее время – во всяком случае по постановлениям Московского собора – соуправляющие с клиром и в частности с епископом. Церковь, как общественный организм, самоуправляется народом через избранных им управителей. Как ни грозно обвинение в клерикализме, и можно, и нужно спросить себя, является ли аксиома самоуправления мирян выражением нормы активности и участия лаиков в церковном управлении?

2. Церковное управление есть особое служение в Церкви, для которого необходимы особые дары. В среде народа Божьего, благодатно одаренного, от начала исторического существования Церкви имелись лица, которых сам Бог поставил на дело управления через сообщение благодатных даров Св. Духа. «И иных Бог поставил в Церкви во-первых — апостолами, во-вторых – пророками, в-третьих – учителями, далее иным дал силы чудодейственные, также дары исцеления, вспоможения, управления (kubernhseij), разные языки» (1 Кор. 12,28). «И Он поставил иных апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями (poimenaj) и учителями» (Еф. **4**:11). Только тот, кто получил дар управления, может управлять народом Божьим. В самой древней молитве поставления в пресвитеры, сохраненной в «Апостольском предании» Ипполита Римского, говорится: «Боже и Отче Господа нашего Иисуса Христа... призри на Твоего служителя и удели ему от духа благодати, чтобы он мог иметь часть в пресвитериуме и управлять Твоим народом в чистоте сердца (kubernan ton laon sou en kaqara kardia)»[112]. Если управление есть особый дар, который подается особо призванным Богом на это служение лицам, то это значит, что народ Божий этого дара не имеет. Весь народ Божий призван к сгтужению священства, т. к. каждый, вступая в Церковь, поставляется на это служение через сообщение благодатных даров царственного священства. Без этого дара лаики не могли бы быть «литургами», как без этого дара не могли бы священствовать предстоятели народа Божьего. Управление принадлежит только особо-призванным, а не всему народу, который даров управления не получил, а без благодатных даров нет и не может быть служения в Церкви. «Епископу вверены люди Господни, и он воздасть ответ о душах их» [113]. Епископу вверен народ Божий, так как епископ призван и поставлен Богом на служение управления, а потому он, как пастырь, управляет народом Божьим. Никому другому не вверен народ Божий, а потому никто другой не может им управлять. Народ не самоуправляется, а на основе дела служения, которое установлено самим Богом, он управляется своими пастырями. Лаики, не имея харизмы управления, не могут быть соуправляющими епископу, как они и не могут сами собою управляться. Они – не сослужители епископа в области управления. «Епископу вверены люди Божии» – живые и деятельные члены Церкви, а потому управление епископом народом Божьим не исключает активности лаиков, но эта активность совсем иной природы, чем активность епископов. Активность в Церкви означает служение, а служение предполагает и соответствующую харизму, т. к. не может быть служения в Церкви без даров Духа.

Не имея дара управления, «люди Господни» имеют дар рассуждения и испытания, который означает особый вид служения, вверенного не отдельным членам Церкви, а всему народу Божьему, т. е. всем членам Церкви в их совместном делании. «И пророки пусть говорят два или три, а прочие пусть рассуждают (oi alloi diakrinetwsan)» (I Кор. **14**:29). «Все испытывайте, хорошего держитесь (panta de dokimazete, to kalon katecete)» (1 Фес. **5**:21). Народу принадлежит рассуждение и испытание (diakrisij и dokimasia) того, что делается в Церкви. Епископ управляет народом Божьим совместно с пресвитерами не от своего имени и не на основе права, как получивший власть от народа или через народ, а управляет от имени Бога, как поставленный Богом на служение управления. Имея харизму рассуждения и испытания, народ свидетельствует, что все совершающееся в Церкви под водительством пастырей совершается

согласно воле Божьей по откровению Духа Святого. В первоначальной и древней церкви все церковные акты, будь то совершение таинств, прием в Церковь оглашенных, кающихся, отлучение от Церкви и т. д. происходило с участием народа. Свидетельство народа об открывшейся воле Божьей в древней церкви носило характер согласия (consensus) на то, что должно совершиться в Церкви, и принятия (рецепции) того, что в ней совершилось, как соответствующее воле Божьей. Было бы весьма ошибочно считать, что согласие народа давалось в порядке голосования, как это имело место в народных собраниях греческих городов – polewn – , или в нынешних представительных учреждениях. Согласие и рецепция народа не означали того, что народ выражал свое личное мнение или желание на совершение того или иного церковного акта. Церковная власть в лице епископов не была связана волей лаиков, как и народ не был связан волей своих предстоятелей. Ни воля лаиков, ни воля епископов не достаточны сами по себе для действования в Церкви. Церковь живет и действует не волей человека, а волей Божьей. Согласие и рецепция означали свидетельство Церкви через свидетельство народа, что предсвоятели действуют и управляют согласно воле Божьей.

История первоначальной и древней церкви до Константина Великого указывает, что одно и другое было живым и действенным фактором церковной жизни того времени. Здесь можно напомнить о замечательных словах Киприана Карфагенского: «с самого начала епископства моего я положил за правило ничего не делать по одному своему усмотрению без совета вашего (пресвитеров) и без согласия народа»[114]. Не следует думать, что испытание и согласие народа обязательно предшествовало каждому акту епископа. Служение епископа испытано и засвидетельствовано народом в его поставлении. «Пусть епископом поставляется тот, кто, будучи во всем беспорочен, избран всем народом»[115]. Это избрание епископа той местной церковью, для которой он поставляется, в молитве рукоположения рассматривается, как избрание самим Богом. «Отче, Ты который знаешь сердца всех, даруй этому Твоему служителю, которого Ты избрал для епископства, пасти Твое святое стадо...» [116]. Отсюда естественно должна была существовать презумпция, что епископ, как избранный самим Богом и получивший дар управления, действует согласно воле Божьей. Испытание и согласие народа могло носить латентный характер. Оно молчаливо сопровождало во многих случаях действия епископа и выражалось в последующей церковной рецепции того, что совершено было епископом. Поэтому не следует придавать чрезмерного значения указанию Киприана, что он ничего не предпринимал без совета пресвитеров и согласия народа (sine consilio vestro et sine consensu plebis). «Ничего – nihil» надо понимать в том смысле, что ничего важного. Действительно, письма Киприана свидетельствуют нам об участии народа во всех важных и ответственных моментах церковной жизни Карфагенской церкви, а особенно в вопросах, которые вызывали споры и разногласия. Так было, например, в вопросе о приеме в Церковь падших во время гонения. Мы знаем, как упорно Киприан противился принимать какие бы ни было решения в этом вопросе, пока длилось гонение и пока не было возможности обсудить этот вопрос на церковном собрании. То же самое мы наблюдаем при поставлении клириков. Повторяя слова Киприана, мы могли бы сказать, что действительно ни одно поставление на церковные служения, как общее правило, не происходило без согласия народа. Если Киприану в виду исключительных обстоятельств, вызванных гонением, приходилось совершать поставления помимо церковного собрания, то он считал нужным каждый раз в этом оправдываться. По поводу поставления им в изгнании Аврелия чтецом без предварительного согласия народа и пресвитеров Киприан в своем послании к пресвитерам, диаконам и всему народу своей церкви писал: «При поставлении клириков мы имеем обыкновение советываться с вами и обсуждать с вами поведение и достоинство каждого. Но нет необходимости ожидать человеческого свидетельства, когда сам Бог предпослал Свой суд»[117]. В другом своем послании он писал

следующее: «Знайте, что я сделал Сатура чтецом, а Оптата-исповедника иподиаконом. Их давно уже, по общему совету (communi consilio) мы причислили к клиру: так Сатуру неоднократно поручали мы чтение в день Пасхи, а когда с пресвитерами-учителями мы тщательно испытывали чтецов, то Оптата из чтецов назначили мы учителем оглашенных, исследовавши прежде, имеет ли он свойства, какие должны быть у готовящихся в клир. Итак, я не сделал ничего нового в ваше отсутствие, но только вынужденный необходимостью, докончил то, что уже прежде было начато по общему совету всех» [118]. Эти письма Киприана к своей церкви – ничто иное, как просьба о рецепции церковным народом того, что было им сделано. Описанная нами позиция Киприана не являлась исключительной для церковной жизни того времени. Также обстояло дело и в Римской церкви. В письме Корнилия Римского говорится о том, что Новат был рукоположен по особой просьбе епископа: «рукоположение его (Новата) совершилось вопреки желанию не только клира, но многих мирян: потому что облитого на кровати во время болезни, как было с Новатом, не следовало возводить ни в какую церковную степень. Но епископ просил позволить ему рукоположить только этого одного»[119]. Несмотря. на то, что в эпоху Киприана в церковной жизни уже наступил некоторый перелом, она сохраняла еще по прежнему свое целостное единство. «Дары различны, но Дух один и тот же, и служения различны, но Господь один и тот же» (I Кор. 12,4—5). Дар свидетельствования и дар служения управления – различны, но «Бог один и тот же, производящий все во всех» (1 Кор. **12**:6). Один Господь и один Дух, производящий и служение испытания народа и служение предстоятелей, а это предполагает полное согласие народа со своими предстоятелями. Это согласие не имеет человеческого характера, а оно основано на благодатном характере всего, что происходит в Церкви, т. к. то, что происходит в Церкви, совершается Церковью согласно воле Божьей. В области церковного управления, как и в области священнодействия, выступает единение народа Божьего с предстоятелями, на котором так настаивал в своих посланиях Игнатий Богоносец: «Составляйте же все из себя вы до одного хор, чтобы согласно настроенные в единомыслии могли быть всегда»[120]. Эта симфония, о которой говорил Игнатий, определяется тем, что и епископ, как носитель церковного управления, и остальной народ служат совместно Богу в исполнении Его воли в Церкви. Поставленный Богом на служение царей и священников Своему Богу, народ царственно дает свое согласие на то, что происходит в Церкви, свидетельствуя через это о воле Божьей, действующей в Церкви. Он не управляет в Церкви, т. к. не имеет харизмы управления, он царствует, т. к. получил благодать царственного священства. Consensus народа на то, что происходит в Церкви, указывает, что предстоятели действуют в среде народа, а не отдельно от него. Народ мог дать свое согласие только на то, что ему известно, а не на то, что ему неизвестно. В древней церкви все управление, как и вся жизнь, носило явный характер: все начиналось и все кончалось на церковном собрании. Древняя церковь дала на все времена образ единства церковного тела, в котором все вместе и каждый в отдельности живут и действуют не согласно своей воле, но по воле Божьей. Епископ управляет народом не отдельно от народа, но в среде стада, в котором (en w) он поставлен (Дн. 20,28), и народ управляется епископом не пассивно, а активно через полное ведение того, что совершается в Церкви, и свое свидетельствование о воле Божьей. Это есть постоянная норма активности лаиков в области церковного управления. Эта норма не имеет отношения к идее самоуправления. Народ Божий в Церкви не самоуправляется на церковном собрании. Последнее в себе самом не имеет никакой власти. Само по себе оно неспособно придать обязательность и действительность ни одному акту, совершаемому в Церкви. Само по себе оно не может создать ни одного служения для себя и поставить на эти служения лиц, ему угодных. Если это было бы так, то все местные церкви в первоначальную эпоху христианской истории имели бы харизматиков, тогда как мы знаем, что далеко не все церкви имели пророков. В «Учении 12-ти апостолов» прямо указывается, что

пророк может очень часто отсутствовать в местной церкви[121]. Хотя этот памятник относится к ранней монтанистической эпохе[122], но его свидетельство приложимо в той или иной мере и к первоначальной церкви. Народ Божий не самоуправляется через своего епископа, как избранного и поставленного им делегата, и не участвует в управлении епископа через каких-либо других своих представителей. В Церкви нет и не может быть ни делегатов народа, ни его представителей, т. к. источник власти церковного собрания, в котором совершаются все акты, лежит не в нем самом, а в том, что оно свидетельствует об открывшейся воле Божьей в Церкви. Народ Божий управляется Богом через поставленного Им епископа, как исполнителя Его воли. Поэтому, как в области священнодействия, так и в области управления епископ не может быть без народа, а народ не может быть без епископа. Епископ, как поставленный в Церкви и для Церкви, не может управлять народом Божьим без народа, т. к. тогда его служение управления потеряло бы благодатно-церковный характер, а приобрело бы правовой характер. К Церкви неприменимы правовые нормы, т. к. Церковь – благодатный организм.

С Константиновской эпохи церковь в глазах римского государства становится правовым организмом, что вполне естественно, но сама церковь в свою очередь признает право для самой себя, а это неизбежно разрушило первоначальное согласие – симфонию – между народом и епископом. Епископ становится высоким чиновником и князем церкви, которому народ и клир обязан был подчинением. О согласии народа и его рецепции не могло быть речи, т. к. у лаиков была отнята всякая активность, а церковное устройство стало таковым, что эта активность не находила больше своего выражения. Тем не менее, старые основы церковной жизни не могли быть сразу и окончательно уничтожены. В течение всей истории Византии церковная рецепция продолжает играть, во всяком случае спорадически, не малую роль. Не имея возможности найти правильного своего выражения, она принимала беспорядочную форму в виде протеста и оппозиции церковной и государственной власти, но тем не менее и одна и другая принуждены были с нею считаться. Почти перед самым падением Византии народ отказал в принятии того, что было торжественно решено на Флорентийском соборе. «Духа не угашайте, пророчества не уничижайте» (1 Фес. **5**:19-20). И как ни уничижен был людьми дар пророчества, который Церковь получила в день Пятидесятницы, норма благодатной активности лаиков продолжает жить в глубинах церковного сознания.

3. Христианство пришло на Русь в то вымя, когда в Византии окончательно упрочилось право в Церкви. Правовые основы церковной жизни перешли вместе с христианством из Византии в русскую церковь, а вместе с ними перешли и древние традиции, которые сохранялись в византийской церкви. На Руси все это приняло своеобразные формы при слабости правового сознания и отсутствии прочных церковных традиций. Активность мирян сохраняется и в Московской Руси, принимая часто уродливые формы. Достаточно напомнить искажения приходской жизни, с которыми боролся безнадежно Стоглавый собор. Эта активность мирян в области приходской жизни не имела ничего общего с древней нормой активности лаиков в церковном управлении, а основана была на ктиторском праве. Эта искаженная активность народа окончательно исчезает в синодальный период русской церкви. Искажения были исправлены коренным образом через уничтожение всякой активности народа. Вся церковная жизнь была построена на правовом начале, а сама Церковь стала государственным учреждением. Между епископом и народом возникло такое средостение, которое даже при доброй воле отдельных епископов не могло быть преодолено. Московский собор 1917—18-го года пытался преодолеть его и возродить активность народа в Церкви. Однако, в церковное сознание настолько глубоко вошло право, что сам Московский собор в своих реформах пошел по пути права. В этом отношении он невольно продолжал тот период русской церкви, который он думал закончить.

Оценка всей деятельности Московского собора не является темой настоящего исследования, но необходимо коснуться тех мероприятий собора, которые имели в виду активность мирян. Собор призвал мирян к управлению, но не согласно древней норме, что он и не мог сделать, не реформируя все церковное устройство, а на представительном начале в качестве соуправителей епископов. Высший церковный орган – поместный собор Русской церкви — кроме епископов, включает представителей всех церковных групп, в том числе и мирян. Епископы были оставлены во главе епархиального управления, но им были приданы учреждения, совместно с которыми епископы должны управлять епархией и которые тем самым ограничивали правовую власть епископа. Этим собор признал наличие правовой власти епископа не только «de facto», но и «de jure», чего не было даже в Византии. Все церковное управление, как и в Синодальный период, строится на основе права: с одной стороны епископы с правовой властью, с другой стороны учреждения при них, основанные на идее представительства. В эти учреждения, как центральные, так и епархиальные, миряне входят, как представители мирян, подобно тому, как клирики – клириков, и монашествующие – монашествующих. Представители мирян соуправляют с епископом епархией, подобно тому, как они же разделяют с епископами на поместном соборе высшую власть по всем инстанциям в Русской церкви. Через идею представительства, которая введена была Московским собором 1917—18-го года в систему церковного управления, единство церковного тела было нарушено и его разделение было объявлено нормою: высокое признание существования в Церкви разных групп, имеющих разные интересы. Московский собор не заметил, что идея представительства, как правовая идея, к Церкви неприменима. Епископ не является представителем своей епархии, и не может действовать, как ее представитель. Он возглавляет епархию, как ее предстоятель, и действует от имени Церкви при постоянно сопровождающем согласии и последующей рецепции народа. В епископе через согласие и рецепцию действует вся Церковь. Клирик или мирянин может действовать в Церкви только от своего имени или от имени той группы, которую он представляет. Конечно, если Церковь правовой организм, в котором имеются разные группы – епископат, клир, монашествующие, миряне – то в правовом смысле каждая группа может иметь своих представителей. Все же остается вопрос, каким образом через представителей отдельных групп услышан будет голос Церкви? Сумма имеющихся в Церкви отдельных групп не может составить живого тела Церкви. Воля Божия открывается только в Церкви, а не в соединении представителей отдельных групп. Как ни парадоксально, но по схеме Московского собора народ Божий – laoj tou Qeou – не имеет участия в управлении. Миряне, призванные в качестве соуправителей, не создают участия народа в управлении, а создают ряд должностных лиц и ряд церковных учреждений. Большинство этих учреждений было вновь создано Московским собором, но некоторые из них перешли из Синодального периода в новый с соответствующими, конечно, изменениями. Между консисторией и епархиальным Советом нет различия по существу, а имеется только различие в большем или меньшем обладании прав, т. к. тот и другой орган – правовые учреждения. Выбранные мирянами лица разделяют с приходским священником, епархиальным епископом и Св. Синодом управление в русской церкви. Сам по себе факт призыва мирян к управлению не может снять вопроса, на каком основании миряне управляют церковью? Каким образом в Церкви обычные выборы представителей от мирян могут их облечь служением управления и преподать им благодать для этого служения? Двухстепенные выборы в Епархиальный Совет и в центральные органы никакой гарантии церковности дать не могут, т. к. они не могут дать благодатных даров. Если выборные представители мирян не имеют даров управления, то каким образом они могут управлять церковью? Поразительно что, что этот вопрос вообще не ставится. Не есть ли это возмездие права, господствующего в современном церковном устройстве? Есть ли при этой

схеме управления место для благодати в Церкви? Конечно, Московский собор не отрицал благодатных даров управления у епископов, но поставив с ним рядом мирян, которые по общему сознанию являются непосвященными, он тем самым признал до известной степени ненужными для управления церковью благодатные дары. Во всяком случае управление в благодатном организме Церкви становится безблагодатным, лаицизированным в дурном смысле этого слова. Это тот тупик, в который право завело церковное сознание. В конечном счете для церковного народа не имеет значения, управляет ли епископ сам или с представителями от мирян. Это не имеет значения потому, что народ не выполняет того служения в области управления, к которому он призван Богом – служение свидетельствования. Этого служения народ не может передать своим представителям, т. к. благодать не передается никому. Эти представители не могут создавать ни согласие народа, ни его рецепцию, т. к. одно и другое принадлежит не отдельным членам, всему народу. Впрочем, в схеме управления, установленного Московским собором нет места ни для согласия народа, ни для церковной рецепции. Если о первом еще можно говорить с большими оговорками в приходском устройстве, то оно совершенно исчезает в епархиальном и центральном управлении. Ни один современный епископ не мог бы повторить слова Киприана, что он постановил для себя ничего не делать без совета пресвитеров и согласия народа, т. к. он не может это выполнить по современному церковному устройству. С другой стороны все церковные акты остаются без церковной рецепции. Можно, конечно, допустить, что решения поместного собора могут быть обжалованы на вселенском соборе. Однако, это практически в нынешних условиях невозможно, к тому же апелляция к вселенскому собору не заменяет церковной рецепции, т. к. это явления разнородные: апелляция имеет правовой характер, а церковная рецепция – благодатный. Апелляция есть обжалование решения в высшую инстанцию, имеющую право принимать апелляции. Новое решение по апелляционному делу не создает церковной рецепции его, т. к. все продолжает оставаться в области права. При современных условиях церковной жизни – при сепаратизме и национализме поместных церквей – рецепция решений поместного собора одной церкви другими была бы воспринята, как нарушение ее автокефальности. Нет места и рецепции решений епархиального собрания. Оно могло бы последовать со стороны других епархий русской церкви, но и это было бы воспринято, как недолжное вмешательство одной епархии в дела другой. Обжалование епархиального собрания в центральные органы также не является рецепцией, как и апелляция к вселенскому собору. Если нет места в церковном устройстве согласию и рецепции церковного народа, то и нет места для активности лаиков в церковном управлении.

Пример Московского собора, который собрался в исключительно трудное время и члены которого показали много церковного мужества, доказывает, что при самых лучших намерениях церковная реформа не может быть действительной, если она не выводит церковь из области права, т. к. право в Церкви не является творческим началом. Русская церковь ждала реформы в начале XX-го века, как она ждала ее в начале XVIII-го века,— реформы освобождения от права, во всяком случае ослабления правового начала в церковной жизни. В соответствии с переживаемым моментом в истории русского государства, которое требовало усиления права в своей жизни, Московский собор усилил начала права и в русской церкви. Церковное сознание не отдавало себе отчета, что право, будучи абсолютно необходимым началом государственной жизни, неприменимо к церковной жизни без нарушения основных ее начал, на которых эта жизнь покоится. Всякая церковная реформа должна считаться не только с текущим историческим моментом, но и с принципами церковной жизни, которые нельзя насиловать в угоду чужеродным Церкви началам. Как ни высоки и ни совершенны демократические принципы, которые введены в церковное управление Московским собором, но им нет места в

Церкви, т. к. Церковь — не демократия, а народ Божий, избранный самим Богом и Им поставленный на служение в Церкви. Его активность не имеет ничего общего ни с избирательным, ни с представительными началами, а покоится на благодатных дарах. Народ Божий не может быть соуправителем с теми, кто через сообщение даров Св. Духа призван к управлению в доме Божьем. Таков вывод из опыта Московского собора, и этот вывод есть древняя норма Церкви.

V. СЛУЖЕНИЕ ЛАИКОВ В ОБЛАСТИ УЧИТЕЛЬСТВА.

1. Третья область действования в Церкви – учительство. По 64-му правилу Трулльского собора: «Не подобаеть мирянину предь народомь (dhmosia) произносить слово или учити, и тако брати на себя учительское достоинство, но повиноваться преданному от Господа чину, отверзати ухо приявшим благодать учительскаго слова, и от них поучаться божественному» [123]. В основании этого правила лежит толкование Григория Богослова XII-й главы 1-го послания к Коринфянам, выдержки из которого отцы собора привели в своем правиле. «В единой церкви», говорится в правиле, «разные члены сотворил Бог по слову Апостола, которое изъясняя, Григорий Богослов ясно показываеть находящийся в них чин, глаголя: сей, братия, чинь почтим, сей сохраним: сей да будеть ухом, а тоть языком: сей рукою, другой инымь чем либо: сей да учит, тоть да учится. И после немногих слов далее глаголет: учащийся да будеть в повиновении, раздающий да раздает с веселием, служащий да служит с усердием. Да не будемь все языком, аще и всего ближе сіе, ни все апостолами, ни все пророками, ни все истолкователями. И после неких слов еще глаголет: почто твориши себе пастырем, будучи овцею? Почто делаешися главою, будучи ногою? Почто покушаешися военачальствовати, быв поставлен в ряду воинов? И в другом месте повелевает премудрость: не будь скор в словах: не распростирайся, убог сый, с богатыми: не ищи мудрых мудрейший быти» [124]. Учительство является благодатным служением, а потому учить в Церкви могут только те, кто получил благодать учительного слова. На этом основании, т. е. на основании учения ап. Павла о деле служения, Трулльский собор исключил лаиков из области учительства. Лаики не могут учить, потому что они не имеют благодатных даров учительства.

Запрещая лаикам учить перед народом (dhmosia), Трулльский собор продолжал древнюю традицию Церкви, но продолжал в условиях своего времени. «И он поставил одних пастырями и учителями...» (Еф. **4**:11). С апостольского времени в Церкви существовали дидаскалы, как носители особого благодатного служения[125]. Нам трудно определить точно, в чем состояло их служение, но оно во всяком случае не исключало учительства предстоятелей церкви и не только в тех церквах, в которых не было дидаскалов, но и в тех, где они имелись. Проповедь, если не с самого начала, то уже очень рано, входила в служение епископов. Об этом мы имеем прямое указание у Иустина Мученика. В своей Апологии он сообщает: «Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам» [126]. Если это верно для Римской церкви, то тем более это было так и в других церквах. Иустин Мученик был одним из тех древних дидаскалов, которые нам известны. Имел ли он возможность учить в церковном собрании, мы не знаем. Если даже имел, то рядом с ним стоял предстоятель церкви, как проповедник. В III-м веке начинает намечаться тенденция усвоить учительство в церковном собрания исключительно епископам и отстранить от него прежних дидаскалов, которые еще удержались в некоторых местах. Из этой эпохи известен конфликт, возникший между Оригеном и его епископом Димитрием Александрийским. Проповедь Оригена в церкви по просьбе двух палестинских епископов – Александра Иерусалимского и Феоктиста Кесарийского – вызвала энергичный протест со стороны Димитрия Александрийского. В своем письме к Димитрию палестинские епископы оправдывали поступок Оригена и свою просьбу к нему о проповеди в их церквах: «ты еще прибавляешь в своем письме, что никогда не слышно, да и теперь не обычай, чтобы в присутствии епископов проповедывали лаики: не понимаю, как можешь ты так явно говорить неправду? Святые епископы, как скоро находили людей, способных принести братиям пользу, то приглашали их проповедывать народу. Так поступали блаженные братия в Ларанде – Неон с Эвелпидом, в Иконии — Цельс с

Павлином, в Синнаде – Аттик с Феодором. Так, вероятно, было и в других местах, только мы не знаем этого»[127]. Не раз высказывалось мнение, что этот случай из жизни Оригена свидетельствует о том, что учительство согласно древней традиции Церкви является особым благодатным служением[128], и что оно тем самым закрыто для тех членов Церкви, кто благодатно не призван к этому служению. Конфликт Димитрия Александрийского с палестинскими епископами, людьми одной и той же эпохи, фактически был конфликтом разных эпох. Димитрий нисколько не запрещал Оригену проповедывать в частном порядке, но с точки зрения Димитрия учительство в церкви было исключительной принадлежностью иерархического служения. Димитрий не мог не знать о дидаскалах, т. к. о них много говорил Климент Александрийский. Сам Ориген был дидаскалом, которому Димитрий не препятствовал излагать свое учение, но не в церковном собрании и особенно в своем присутствии. Александрийская церковь менее, чем другие, нуждалась в проповеди дидаскалов в церквах, т. к. в ней в силу особенностей ее церковного устройства пресвитеры очень рано получили возможность проповедывать в церковных собраниях. Ориген, будучи в Александрии, нисколько на это не претендовал, т. к. он не причислял себя к церковной иерархии, хотя он ставил служение дидаскалов выше всех остальных служений. Палестинские епископы знали о другой более древней традиции, которая допускала дидаскалов к учительству в церковном собрании. Чтобы смягчить назревший конфликт, палестинские епископы рукоположили Оригена в пресвитеры, может быть, даже по совету самого Оригена. Это было крайне неудачно. С одной стороны, рукоположение Оригена было явным нарушением церковной дисциплины, т. к. оно было совершено не только без согласия, но даже без ведома его епископа. С другой стороны, пресвитерское звание Оригена в глазях Димитрия не давало ему права на проповедь в церкви, т. к. в Александрии в его время не все пресвитеры имели служение учительства, а только те, кто возглавлял отдельные церкви. Палестинские епископы были не вполне правы, указывая Димитрию, что церковь допускает лаиков к проповеди в церковном собрании. т. к. древняя церковь разрешала учительство в церковном собрании только тем из них, кто призван был к служению дидаскалов. Допустили ли они намеренно эту неточность, остается неясным. Спор двух эпох в лице Димитрия и палестинских епископов закончился не в пользу последних. Конфликт, о котором мы говорим, не имел последствий в истории: мнение Димитрия одержало верх, и в церковном сознании прочно утвердилось учение, что учителество является поинлдлежностью церковной иерархии, тем самым лаики, как и раньше, не могли «произносить слово перед народом». Н» этой точке зрения стоял Трулльский собор, запрещая лаикам учить народ. Позиция Трулльского собора бесспорна, так как лаики при поставлении их в царственно-священническое достоинство не получают даров учительства.

2. В 64-м правиле Трулльского собора не определено, кому принадлежит «благодать учительного слова». Повидимому, это не входило в задачу отцов собора, но несомненно, что они имели в виду, если не исключительно, то прежне всего и главным образом епископов, как предстоятелей церквей. «Предстоятели церквей, говорится в 19-м правиле того же собора, должны во вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучать весь клир и народ словесам благочестия». Для эпохи Трулльского собора предстоятелями церквей были исключительно епископы, во всяком случае не пресвитеры, настоятели приходов, как это имеет место в современном церковном устройстве. Учительство предстоятелей церквей до известной степени исключало учительство остальных членов клира, об учительном достоинстве которых совершенно не упоминает собор. Они, как и лаики, должны поучаться от епископа. Если в церковной жизни пресвитеры получали возможность проповедывать в церкви «перед народом», о чем не могли не знать отцы Трулльского собора, то этот факт нисколько не уменьшал значения принципиального положения Трулльского собора о принадлежности учительства

епископам. Пресвитеры проповедывали в церквах с ведома и разрешения епископа, что далеко не всегда встречало сочувствие народа, как указывает случай с Августином [129]. В Византии на основании предписания Трулльского собора утвердилось мнение, что учительство принадлежит только епископам. «Заметь из настоящего правила, указывал Вальсамон, что право учить народ дано одним епископам» [130]. По мнению Вальсамона клирики, даже состоящие в священных степенях, сами по себе не имели права учить в церкви, если они специально не поставлены на это епископом. «Может быть, кто спросит: (писал Вальсамон) если правило (64-ое Трулльского собора) запрешает мирянам учить перед народом, или рассуждать о церковных предметах, то монахам и клирикам должно быть это запрещено также, как мирянам, или нет? Поелику право учить принадлежит только архиереям и тем, которые на это поставлены, то если кто из них преступит эту каноническую заповедь, тот, как мне кажется, будет подлежать ответственности. Ибо поэтому при исследовании евангельского изречения «Отец Мой болій Меня есть» многие монахи и клирики подвер-лись наказанию за то, что говорили или писали об этом неправильно»[131]. Поставление на учительство, о котором здесь идет речь, не является поставлением на особое благодатное служение, а простым поручением. «Учить народ Божий, повторял Вальсамон, и истолковывать догматы Всесвятого Духа дано одним архиереям и тем, кому они поручают»[132]. Не имея возможности лично исполнять свое учительство, епископы избрали тех своих клириков, которых они считали «учительными», и им поручали учительство в церкви. Эти назначенные учители учили не от своего имени, а от имени того епископа, который им поручал учительство. «Право учить народ, указывал Вальсамон дано одним епископам, а учители (didaskaloi) учат по праву патриарха... Поэтому-то со смертью патриарха они не могут учить» [133]. Константинопольские дидаскалы, как назначенные патриархом, учили не от своего имени, но от имени патриарха, т. к. патриарх, назначая их на это служение, делегировал им свои права учительства, а потому со смертью патриарха они должны были прекратить учительство, пока новый патриарх не делегирует им своих прав. Делегация, о которой говорил Вальсамон, принадлежит области права.

В праве и через право Вальсамон нашел выход из учения о том, что епископам, как предстоятелям церквей, принадлежит учительство, и современной ему практикой, допускающей к учительству других лиц, принадлежащих к клиру. Если учительство является благодатным служением, то оно не может быть никому делегировано, так как нельзя делегировать дары Св. Духа, которые подаются Богом избранным Им лицам для служения в Церкви. Дары Св. Духа не являются предметом права, а потому правовым образом не передаются. Право в Церкви – явление чужеродное, и эта чужеродность вскрывается всякий раз, когда церковная жизнь строится на основе права. В IV-м или в V-м веках вряд ли думали о делегировании прав учительства, когда допускали пресвитеров к проповеди в церквах во время Евхаристического собрания. Память о дидаскалах, как носителях служения учительства, еще жила в церковном сознании. Допущение некоторых пресвитеров в то время к учительству в церковных собраниях было признанием за ними учительского служения, а потому было некоторым поставлением их на это служение. Вальсамон, конечно, не отрицал благодатного характера учительства, как и не отрицает его и современное богословие. Если он говорил о возможности делегирования учительства, то этот правовой момент у него основывался на учении о клириках, как посвященных. Епископ мог делегировать клирикам некоторые свои права, т. к. каждый клирик, как посвященный, способен в силу своего посвящения к действованию в Церкви, а потому он мог быть уполномочен епископом к некоторым актам. Учение о разделении членов церкви на посвященных и непосвященных заменило основное учение Церкви о деле служения, основанное на различии даров Духа. «Все производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему

угодно» (I Кор. **12**:11). Уполномачивая некоторых клириков к некоторым действиям, епископ сам разделяет служения в Церкви, но не в благодатном, а в правовом порядке через делегирование своих прав. Эта делегация имеет определенную границу: она происходит в пределах группы лиц, получивших посвящение. Поэтому миряне, как непосвященные, не способны к получению прав учительства в Церкви.

Для Вальсамона, как и для последующей эпохи, учительство закрыто для мирян. Точка зрения поздних средних веков совпала с первоначальным учением Церкви, но это совпадение только видимое, за которым лежит глубокое расхождение в основных принципах церковной жизни: принципа благодати и принципа права. Современное богословие не усвоило полностью учение, защищаемое Вальсамоном, хотя некоторые следы этого учения мы находим в тех богословских учениях, которые рассматривают пресвитеров, как делегатов епископа. По современному учению учительство в Церкви принадлежит только членам церковной иерархии. С разрешения церковной власти оно распространяется иногда на всех членов клира. Миряне в принципе совершенно отстраняются от учительства в Церкви, но практически в некоторых случаях иногда к нему допускаются вопреки всей древней традиции Церкви и ее многовековой практике. Допущение мирян к учительству является настолько редким исключением, что его можно не принимать во внимание, тем более, что школьное богословие не в силах ни догматически, ни канонически его обосновать. Пока в Церкви не будет вновь восстановлено особое служение учительства, только епископ и пресвитер в современных условиях церковной жизни призван к учительству, т. к. только они в таинстве рукоположения получают дары Св. Духа, которых они не могут никому делегировать.

3. В области учительства народ научается дидаскалами, а потому неполучивший харизмы учительства, не может участвовать с дидаскалами в научении других. Не может быть учащим тот, кто должен «отверзать ухо приявшим благодать учительного слова». Народ внимает учащим и поучается от своих дидаскалов но внимает ему в своем царственно-священническом достоинстве. Поэтому это внимание учащим не означает пассивность народа Божия в области учительства, Народу принадлежит, как и в области управления, испытание и свидетельствование о предлагаемом ему научении[134]. Учительство, как особое служение, есть научение народа Божия. «Учитель» научает народ Божий не от своего имени, а от имени Церкви, излагая не свое собственное учение, а учение самой Церкви. «Если бы даже мы или ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. **1**:8). Учительство есть раскрытие того, что содержится в Церкви. В собственном смысле Церковь имеет одного Учителя и Наставника — Христа, а церковные дидаскалы являются учителями в относительном смысле[135]. Поэтому народу в Церкви, как носителю харизмы испытания, принадлежит свидетельствование о согласии излагаемого дидаскалами учения с учением содержащимся в Церкви. Свидетельствование народа есть суждение Церкви, а не суждение ее отдельных членов. Следовательно, оно, как и само учение, не «от человека, ни через человека» (Гал. **1**:11-12, – kata anqropon, para anqrwpou), а от Бога. В большинстве случаев свидетельство Церкви молчаливо сопровождает учение дидаскалов, т. е. сам дидаскал предварительно испытан народом Божьим. В спорных случаях свидетельство одной местной церкви о излагаемом ее дидаскалами учении подлежит рецепции других церквей. История церкви полна примеров, когда рецепция народа была решающим фактором в победе православия над ересью. Достаточно напомнить, что без поддержки народа и его рецепции Афанасий Великий не вышел бы после тяжких испытаний победителем в арианских спорах. В современных условиях церковной жизни церковная рецепция не находит своего выражения, а потому и испытание народом учения, через которое он научается, также не имеет места. Испытание учителей и суждение об их учении, которое преподается ими, перешло к церковной

иерархии, а в более важных случаях к синодам или соборам. Вопрос о том, на чем покоится авторитет соборов, является одним из самых сложных вопросов богословия. Здесь не место разбирать этот вопрос, т. к. он требует специального исследования. Как бы мы ни решали этот вопрос, бесспорным останется всегда одно положение: решения собора обязательны тогда, когда они выражают решение Церкви. Такого рода решение не может быть принято без Церкви или вне Церкви, а потому оно не может быть принято без народа Божьего, т. е. без его свидетельствования об открывшейся в этом решении воли Божьей. Без рецепции Церкви решения соборов остаются теологуменическими. Как голос Церкви, решения собора могут быть признаны окончательными только после их рецепции Церковью. Само по себе это положение настолько бесспорно, что не требует даже доказательств. Если мы откажемся от этого положения, то потеряем единственный критериум, по которому церковное сознание отличает истинные решения соборов от ложных. История церкви опять же полна примеров, как формально правильные соборы отвергались Церковью. В настоящее время синоды или соборы поместных церквей почти не обсуждают учений, но, когда они в виде исключения обсуждают их, решения этих соборов имеют только правовую силу, как органов, обладающих высшей правовой властью в поместных церквах. Они могут быть обязательными в порядке церковной дисциплины, но не могут претендовать на церковную истинность их суждений, т. к. они остаются без рецепции Церкви. В этом не вина отдельных деятелей, а вина всей системы, которая построена на принципе права, а право, входя туда, где ему не должно быть места, неизбежно обращает благодатные суждения в правовые. Поэтому правовая система церковного устройства и управления готова скорее признать за мирянами учительство в церкви, чем признать за ними ту харизму, которой наделен народ Божий – испытание и свидетельствование о воле Божьей.

4. Учительство не принадлежит лаикам: им не принадлежит учительство в церковном собрании и научение народа Божьего. Однако, отсутствие даров учительства у лаиков не исключает того, что лаики, как члены народа Божьего, могут иметь свои собственные взгляды и высказывать свои суждения в частном порядке. Даже Вальсамон и Зонара не отказывали в этом мирянам, основываясь на постановлении Трулльского собора, запретившего мирянам только учительство перед народом (dhmosia). «Хорошо прибавлено: перед народом, потому что, если какой-нибудь разумный мирянин будет спрошен частным образом о каком-нибудь догматическом предмете или о другом душеполезном деле, он не подвергается наказанию, если дает ответ по своему усмотрению»[136]. «А кто будет спрошен частным образом, тому не должно быть запрещено отвечать и учить вопрошающего» [137]. Для нашего времени частное учительство приобретает характер проблемы научной деятельности и в частности свободы богословского исследования. Научная богословская деятельность не составляет в прямом смысле служения учительства в Церкви, а потому не является особым служением. Она открыта всем лаикам. Из этого, однако, не следует, что научные занятия богословием безблагодатны: в Церкви, как благодатном организме, все совершается благодатью. Пока занятия богословием остаются в пределах Церкви – а они остаются, пока занимающийся ими пребывает в своем звании лаика – они являются благодатным служением. Как всякое делание в Церкви, научные занятия богословием являются деланием ответственным: в Церкви все делается перед лицом Христа. Каждый лаик ответствен за свою жизнь и за свое делание в Церкви: «если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм Божий свят, а этот храм – вы» (I Кор. **3**:17). Эта ответственность высшая, какая может быть: не разорить храм Божий — не лишает ни одного лаика его свободы мысли, как дара Божия. «Где Дух Господень, там свобода» (II Кор. **3**:17). В Церкви Дух Господень, в Церкви и свобода, но свобода не рабов – «ты уже не раб, а сын» (Гал. **4**:7), – не свобода правовая или политическая, но свобода сынов Божьих, свобода в любви, или

свобода, как дар совершенной любви. «В любви нет страха, а совершенная любовь изгоняет страх» (I Ин. **4**:18). В Церкви пребывает свобода, т. к. в Церкви пребывает совершенная любовь. «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. **8**:32). Это означает, что содержание свободы, как понятия положительного, есть истина. В Церкви любовь, свобода и истина понятия тождественные: свобода, как следствие любви, и истина, как содержание свободы. Нарушение свободы означало бы оскудение любви и боязнь истины. В любви к истине сыны Церкви не знают страха перед высказыванием своих мнений, хотя бы даже эти высказывания вызывали споры. «Ибо надлежит быть разногласиям (aireseij) между вами, дабы открылись между вами искусные» (I Кор. **11**:19). Свобода есть залог творчества в Церкви, которое никогда не может иссякнуть в Церкви, пока в ней пребывает Дух Господень. В Церкви не прекращается пророчество: не «новое пророчество» по монтанизму, а дух пророчества, который получила Церковь в день Пятидесятницы. Нарушение свободы богословского исследования было бы выражением недоверия к духу пророчества или сознательное угашение этого духа. Церковь охраняет свободу богословского исследования, т. к. содержанием его является истина. «Если пребудет в вас то, что вы слышали от начала, то и вы пребудете в Сыне и в Отце» (I Ин. **2**:24). Хранить в Церкви ее древнее предание означает хранить истину. Задачей богословского исследования является открытие и познание изначального предания, которое в Церкви оставаясь неизменным, закрывается часто временным и преходящим. Расхождения, которые могут вызвать богословские .исследования, есть признак неоскудевающего творческого духа народа Божьего, в котором выражается харизма испытания. Будучи благодатным деланием, богословское творчество совершается человеком и, как человеческое делание, может быть подвержено ошибкам: истина, которая является целью богословской работы, может быть недостигнута. Расхождение в мнениях, которое может вызвать богословское исследование, есть процесс испытания народом Божьим истины. В расхождениях должна быть явлена истина, а потому испытание не есть «цензура (censura)». «Если Я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня» (Ин. **18**:23). Эти слова Христа должны всегда остаться основанием для отношения Церкви и богословскому исследованию. Суждение Церкви наступает только после процесса испытания, который может быть весьма длительным и обычно таковым и бывает. Как церковный акт, это суждение подлежит церковной рецепции. Как и относительно учительства, суждение Церкви о богословском исследовании не может иметь правового характера. В нем, как и во всех церковных актах, лежит откровение воли Божьей, а потому оно не есть дело человеческого «форума», а суда Божьего. Церковная рецепция должна засвидетельствовать истинность этого откровения. Таким образом, суждение Церкви о богословском исследовании является суждением о том, достигнута ли истина, которая есть единственная цель богословского исследования. Если истина не достигнута, то это означает, что само богословское исследование находится вне пределов Церкви, как построенное на другом основании, «кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (I Кор. **3**:11).

Члены народа Божьего, как живые члены Церкви, живут в Церкви. Их жизнь есть их деятельность, их непрестанное служение в Церкви, которое начинается с их вступления в Церковь и поставления их в ней, как священников и царей. Жизнь в Церкви означает жизнь с Церковью, а потому, в чем проявляется жизнь в Церкви, там и участвует народ Божий. Если бы существовала область, которая была закрыта для народа Божьего, то это означало бы, что в Церкви есть область внецерковная, т. к. Церковь есть народ Божий, собранный Богом во Христе. Или это означало бы, что народ Божий перестал быть народом Божьим.

Служение лаиков, как членов Церкви, не одинаково проявляется в разных областях. Наиболее активным является служение лаиков в области священнодействия. В этой области лаики в своей совокупности являются сослужителями своих предстоятелей. В Церкви

священнодействует весь народ Божий, т. к. в Церкви священнодействует сама Церковь, глава которой есть Христос: «Мы имеем такого первосвященника, который воссел одесную престола величия на небесах, и есть священнодействователь святилища и скинии истинной, которую воздвиг Господь, а не человек». (Евр. **8**:1-2). Это означает, что в Церкви священнодействует сама Церковь в лице своего Первосвященника. В области управления и учительства народ Божий управляется и научается теми, кто поставлен на эти служения. В этих областях лаики не могут быть ни соуправляющими, ни соучителями тех, кто ими управляет или их научает. Народу в этих областях принадлежит испытание, которое выражается в consensus и в церковной рецепции. Испытание есть свидетельство народа Божия, что управляющие и учители, поставленные Богом, управляют и учат согласно воле Божьей, и что дары Св. Духа, полученные ими, пребывают в них. Пастыри и учители управляют и учат не от своего имени и не от имени народа, который их уполномочил, а через них управляет и учит сам Христос, как единый Пастырь единого стада. Во всех трех главных областях действования в церкви Христос священнодействует, управляет и научает через дары Св. Духа, изливаемые Богом на служителей церкви.

В современном догматическом богословии и церковном праве участие народа в жизни Церкви строится на противоположных началах: священнодействие усваивается только церковной иерархии с полным отстранением мирян, к управлению народ допускается в качестве соуправителей епископа, а учительство усваивается лицам, неимеющим дара учительства. Для современного школьного богословия теряет значение, что различие служений обусловлено различием даров Св. Духа и что только те, кто получили дары Св. Духа, могут исполнять соответственные этим дарам служения. Школьное богословие, в частности церковное право, исходит из того положения, что церковной иерархии принадлежит полнота прав, из которых одни она задерживает исключительно за собой, а другие она делегирует или распространяет на других лиц. Право в Церкви естественно должно было создать свой строй и устроение, который это надо признать открыто в большинстве случаев не соответствует тому, который содержит Церковь. Начало и концы истории церкви разошлись; только наше время — не конец времени.

IV. ДЕЛО СЛУЖЕНИЯ

I. ОСОБЫЕ СЛУЖЕНИЯ

1. Жизнь в Церкви, к которой призывается каждый верный, есть непрестанное служение через Церковь Богу и самой Церкви. «Кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом. Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили (diakonhqhai), но чтобы послужить (diakonhsai), и отдать Свою душу для искупления многих» (Мк. **10**:44-45). Это был новый принцип, неизвестный человеческому обществу, который был по-ложен Христом в основание жизни Церкви[138] . Жизнь и служение в Церкви тождественны, так как Дух, через который и в котором живет Церковь, есть в ней принцип активности. Где Дух, там жизнь, и там и делание и служение. Все учение ап. Павла о «деле служения» основано на этой заповеди Христа. К делу служения призван весь народ Божий, который «во Христе» служит Богу в своем царственно-священническом достоинстве. «Будем служить благоугодно Богу с благоговением и страхом, потому что и наш Бог есть огонь поядающий» (Евр. **12**:28-29). Поэтому никто, будучи лаиком, членом избранного Богом народа, не может не быть служителем Бога. Каждый лаик, как поставленный в горнее звание, получает дар духа, чтобы участвовать в служении Церкви. Дар духа дается каждому отдельно,[139] но не для отдельного, а для совместного служения, совершаемого Церковью. Общее служение всех является совместным служением всех членов Церкви, сохраняющих «единство Духа в союзе мира» (Еф. **4**:3). Оно выявляет общую жизнь Церкви, и через него проявляется жизнь всех ее членов. Без этого служения нет жизни в Церкви, т. к. без него не может быть Евхаристического собрания, в котором каждый верный является литургом, когда все служат Богу под возглавлением предстоятеля.

В Церкви все поставлены через сообщение дара Духа на царственно-священническое служение, но тот же Дух, которым все крестились раздает каждому (idia ekastw), как Ему угодно, особые дары для служения в Церкви. Все члены тела Христова, участвуя в общем служении Церкви, выполняют свои особые в ней функции. Единение со Христом в Его теле есть единение со всеми членами Его тела. Каждому дается особый дар для служения всем. Каждый служит всем, и все служат каждому. «Служите друг другу, каждый тем даром (carisma), какой получили, как добрые домостроители многоразличной благодати Божьей (poikilhj caritos Qeou)» (1 Пе. 4,10). «Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцеления, тем же Духом; иному чудотворениях, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. **12**:8-11). Как дар царственно-священнического служения, так и дары многоразличной благодати Божьей даются каждому отдельно, но опять же не для отдельного, а для совместного служения народа Божьего. И это есть общее служение народа, но не на основе одного, а разных даров. Служение народа Божьего Богу выражается одновременно в его служении самой Церкви.

Многообразие даров Духа создает не только общее служение народа Божьего, но и особые служения, которые исполняются не всеми, а только некоторыми. «И Он поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых на дело служения (eij ergon diakoniaj) для созидания тела Христова (eij oikodomhn tou swmatoj tou Cristou)» (Еф. **4**:11-12). Для созидания тела Христова поставляются не все, а только те, кто особо Богом к этому призван. Как священников, Бог поставляет одних для служения апостольства, других для служения пророчества, пастырства, учительства. Церковь есть место действия Духа, дары которого Бог раздает особо, как Ему угодно. Только те, кто состоят в Церкви, могут быть призваны к особым служениям, но состоять в Церкви означает принадлежать к народу Божьему и служить Богу в царственно-священническом достоинстве.

Служение для созида-ния тела Христова» возможно только через участие в служении самой Церкви. Неимеющий царственно-священнического служения не может иметь особого служения, т. к. он находился бы вне среды действия Духа.

Каждое служение предполагает особый дар Духа, для которого этот дар Духа преподается. Зависимость даров Духа и служений составляет основу строения Церкви, как тела Христова, и вытекает из принципа дела служения, установленного самим Христом по образу Его служения. Все благодатны в Церкви, т. к. все получают дары, но получают их в зависимости от того служения, к которому они призываются. Однако, из этого не следует, что призванный к одному служению мог обладать только одним даром. В первоначальной церкви апостол мог иметь дар пророчества, и дар исцеления, и дар учительства, оставаясь тем не менее апостолам; пророк мог обладать даром языков и даром сил; предстоятель местной церкви даром пророчества и т. д. Классический пример обладания разными дарами мы имеем в лице ап. Павла. В своем личном сознании Павел считал себя апостолом Христовым, а не пророком или учителем, и в церковном сознании он остался апостолом. Имеющие особые служения поставлялись в Церкви, а не вне ее или над нею, а потому они не переставали быть в стаде Божьем и продолжали исполнять со всем народом общее служение. На особые служения Бог поставлял тех, кого Он сам призывал. Он призывал и поставлял в Церкви к определенному служению, не лишая их, если Ему угодно было, других даров, но то, к чему Бог призывал особо, оставалось основным служением, и призванный к нему являлся носителем именно этого служения, признанного и засвидетельствованного Церковью.

2. Ап. Павел в нескольких местах своих посланий перечисляет разные служения. В послании к Коринфянам он пишет: «И иных Бог поставил в Церкви во первых апостолами, во вторых пророками, в третьих учителями, далее, иным дал силы чудодейственные, также дары исцеления, вспоможения, управления, разные языки. Все ли апостолы? Все ли пророки? Все ли учители? Все ли чудотворцы? Все ли имеют дары исцелений? Все ли говорят языками? Все ли истолкователи?» (1 Кор. **12**:28-30). В послании к Ефесянам он говорит: «И он поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями» (Еф. **4**:11). Сюда же надо отнести указание из послания к Римлянам: «И как по данной нам благодати, имеем различные дарования: то имеешь ли пророчество пророчествуй по мере веры (kata thn analogian thj pistewj); имеешь ли служение (eite diakonian), пребывай в служении; учитель ли, в учении; увещатель ли (o parakalwn), увещавай; раздаватель ли (o metadidouj), раздавай с простотой; начальник ли (o proistamenoj) начальствуй с усердием, благотворитель ли (o elewn), благотвори с радушием. Любовь да будет непритворна...» (Рим. **12**:6-9)[140]. Наконец, к этим спискам служений надо отнести приведенное выше место из послания к Коринфянам, где ап. Павел перечисляет разные дары Духа.

Перечисляя разные служения, ап. Павел не имел в виду дать исчерпывающий перечень всех служений. Ап. Павел и не мог дать полного списка, т. к. служения в эпоху Павла находились «in statu nascendi». Кроме того, послания Павла не были специальными трактатами по экклезиологии. Их задача была обусловлена состоянием тех церквей, к которым обращался Павел. Применительно к этой задаче Павел касался тех или иных вопросов экклезиологии. Задача послания к Римлянам, а особенно к Коринфянам, заключалась в охранении единства этих церквей, которым угрожало, повидимому, разъединение на группы, как это было в Риме, и на фракции, как было в Коринфе. Обладающие особыми дарами Духа противопоставляли себя как тем, кто не имел особых даров, так и тем, кто имел другие дары. Они игнорировали других членов церкви, или, может быть, ставили себя над церковью, или, наконец, считали только себя церковью. Это было нарушением единства местной церкви, но не столько в ее целостности, сколько в различении в этой целостности множества членов. В местной церкви ни один член ее

не может обойтись без другого, каково бы ни было их положение в теле. Жизнь в Церкви есть жизнь в Духе — «en pneumati» (Рим. **8**:9). Все одним Духом крестились в одно тело и одним Духом все напоены. Тот же Дух, через которого мы вступаем в Церковь и в котором мы пребываем в Церкви, раздает каждому особо дары. Эти дары даются не сами по себе, а для служения Церкви и в Церкви. Целостность Церкви есть целостность «одного», т. е. Христа в Его теле, но тело состоит не из одного члена, а из многих. Ни различие даров, ни различие служений не нарушают онтологического единства всех членов Церкви, т. к. различие в теле не онтологической, а функциональной природы. Как бы ни были значительны функции, которые исполняются поставленными на служение членами, они не составляют Церковь. «Все ли апостолы? Все ли пророки? Все ли учители...» (1 Кор. **12**:29). И те, и другие, и третьи только члены тела Христова, но не все тело. Они не могут существовать сами по себе без тела. По своей природе они одинаковы, т. к. у всех один и тот же Дух, через которого они становятся членами тела Христова. Они различаются только по служению, которое основано на дарах того же Духа. По своей природе никто не может ставить себя в Церкви выше другого, а тем более выше Церкви. «Одно тело и один Дух... Один Господь, одна вера, одно крещение. Один Бог и Отец всех...» (Еф. **4**:4-6). Поэтому «дары различны... и служения различны... и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех» (1 Кор. **12**:4-6).

3. Во всех списках даров и служений ап. Павла нет указаний ни на харизму священства, ни на служения священства, ни на лиц, которые облечены этими служениями[141]. Невозможно допустить, что ап. Павел случайно всякий раз упускал это служение, т. к. оно является одним из главных служений, и ап. Павел не мог бы забыть о нем. Следует ли из этого, что служения священства в эпоху Павла еще не существовало? Это предположение совершенно не отвечает тому, что нам известно об этой эпохе. Не говоря о молитве и прославлении Бога, что являлось содержанием внутренней жизни первых христиан, Евхаристия составляла основу всей их церковной жизни. Она является священнодействием Церкви, с которым связаны все остальные служения. Сам ап. Павел в послании к Коринфянам непосредственно после упоминания об Евхаристии переходит к изложению учения о дарах Духа.

Если всетаки допустить, что ап. Павел забыл сказать о служении священства, то как объяснить, что эту забывчивость разделяют с ним все новозаветные писания? Священство существовало в апостольское время, как и во все последующие эпохи, и оно занимало самое центральное место среди прочих служений, а если оно существовало, то согласно учению ап. Павла существовала и соответствующая ему харизма. «И сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1 Пе. 2,5). Это служение народа Божьего, собранного Богом «во Христе», через которое проявляется служение Церкви, как целого, Богу. Не иных Бог поставил в Церкви, а весь народ, чтобы приносить Ему «духовные жертвы». В Церкви, когда Церковь служит Богу, все – священники и все имеют священническую харизму, а потому ап. Павлу не было необходимости говорить об этом служении, которым облечены все верные, когда он излагал учение о различии служений и о различии даров Духа. Указание на служение священства мы находим у Павла не в списках даров и служений, а в учении о крещении. «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, иудеи или еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом (kai pantej en Pneuma epotisqhmen)» в (1 Кор. **12**:13). Крещение включает в себя харизму священства, через которую все верные служат Богу на Евхаристическом собрании. Хотя харизма священства преподается каждому верному в Церкви, но священство одно, как одно крещение, как одна Церковь, в Которую мы крестимся и как один народ Божий, собранный «во Христе».

Необходимо отметить еще одну особенность списков служений ап. Павла. Апостолы, как носители особого служения дважды упоминаются ап. Павлом в его списках (1 Кор. **12**:28 и Еф.

4:11), но нигде не имеется указания о харизме апостольства. Как мало вероятно, что ап. Павел забыл о служении священства, также мало вероятно, чтобы он мог забыть о харизме апостольства[142]. Трудно предположить, что этот пропуск мотивирован тем, что ап. Павел излагал свое учение о «деле служения» применительно к местным церквам, а потому не имел нужды указывать на служения, которые имели универсальный характер[143]. Само по себе такое разделение служений, как мы увидим ниже, не имеет оснований. Если бы этим руководился ап. Павел, то он вообще не внес бы в список служений (1 Кор. **12**:28 и Еф. **4**:11) апостольство. Следует ли из этого пропуска харизмы апостольства, что ап. Павел рассматривал апостольство, как институт, а потому упомянув об апостолах, не указал на харизму апостольства? И это весьма мало вероятно, так как для ап. Павла не существовало служения в Церкви, которое бы не имело своей харизмы. Правильнее искать объяснение этого факта в том, что для Павла апостольство, которое существовало в его время, было необычайным и исключительным явлением[144]. Среди лиц, облеченных особыми служениями, он не мог не указать на апостолов в виду важности исполняемого ими служения для Церкви. Но мог ли он включить в список даров Духа, которые преподаются каждому, харизму апостольства? Харизма апостольства преподается в Церкви не каждому, а была преподана только определенной группе лиц. Поэтому харизме апостольства действительно нет места среди даров Духа, которые постоянно преподаются в Церкви. Во время Павла начало апостольства уже принадлежало истории.

4. Открытие памятника «Учение 12-ти апостолов» был поворотным пунктом в учении о служениях в первоначальной церкви. После его открытия в богословской науке утвердился взгляд, что этот памятник пролил свет на почти неизвестный харизматический институт. Не разделяя почти общего увлечения этим памятником, мы не склонны, тем не менее, совершенно отводить его, как исторического свидетеля. Также мы несклонны переоценивать его значение и в особенности в ущерб свидетельств апостольских посланий, историческая ценность которых несравненно выше «Учения».

Комбинируя данные новозаветных писаний и «Учения 12-ти апостолов», богословская наука, начиная с А. Гарнака, пришла к убеждению, что в первоначальную эпоху в церкви существовало два главных вида организации: с одной стороны, так наз. харизматический институт, а с другой – организация секулярного характера для руководства делами каждой местной церкви[145]. Первая состояла из лиц, имеющих служения в силу полученной ими непосредственно от Бога харизмы, из которых главными были апостолы, пророки и учители. Имея от Бога харизму служения каждый харизматик, будь то апостол, пророк или учитель, являлся вполне свободным от какой бы то ни было церковной общины: он не поставлялся ею на служение, от нее не зависел, к ней не принадлежал, не имел большею частью определенного места пребывания, и выполнял свое служение по свободному вдохновению. В противоположность харизматикам, пресвитеры-епископы и диаконы, составляющие секулярную организацию, поставлялись самой общиной, от нее зависели и выполняли свое служение исключительно в пределах той местной церкви, которая их выбрала.

Прежде всего необходимо заметить, что этого противоположения двух видов организации мы не находим в апостольских посланиях, и никаких следов борьбы между ними еще никто серьезно не мог указать. Более того, мы не находим этого и в «Учении 12-ти апостолов». Из «харизматиков» только апостол, который в «Учении» выступает, как крайне бледная и почти безжизненная фигура, должен быть странствующим проповедником, тогда как пророк и учитель могут избрать одну из церквей в качестве постоянного своего места пребывания. Когда они являются странствующими лицами, то их деятельность не ограничивается одной только местною церковью, но распространяется на многие из них. В эти церкви они приходят, так сказать, в готовом виде и поэтому в «Учении» нет указаний, как они поставляются. Епископ и

диакон являются лицами, постоянно пребывающими, в церкви, и составитель «Учения» указывает, как они поставляются. При всем этом различии между епископами и диаконами,— с одной стороны, и «харизматиками», с другой, нет противоположения. Положение епископа, причем почти исключительно в литургической области, определяется тем, что он исполняет служение пророка в его отсутствие. Епископ светит отраженным светом пророка и является до некоторой степени его заместителем. «Учение» не противополагает пророка епископу, а стремится выдвинуть в церковной жизни на первый план пророка и учителя, а особенно первого.

Основное положение, из которого исходит богословская наука в вопросе о «харизматиках», определяется не данными Писания, а учением о Церкви. Последняя мыслится в универсальном масштабе, как некая чисто духовная величина, существующая рядом и независимо от местных церквей. По отношению к универсальной церкви местная церковь большею частью рассматривается, как община, или в лучшем случае, как «осколок (Splitter)» ее или, наконец, как «pars pro toto»[146]. Это универсальное учение о Церкви обуславливает предположение, что наряду с должностными лицами, которых создает каждая местная церковь для собственных местных нужд, имеются особые лица, служение которых не ограничивается пределами местной церкви и не связано с нею, а относится к Церкви, как целому. Это гипотетическое положение является почти аксиомой современной богословской мысли, но его мы не находим ни в апостольской, ни в древней церкви. Для этого периода истории экклезиологической мысли еще не существовало деления на местные церкви и Церковь, как «Gesamtkirche». В каждой местной церкви существовала вся полнота Церкви Божьей[147]. Местная церковь была, по выражению Игнатия Богоносца, «кафолической» церковью. Новозаветное учение, как и учение Игнатия Богоносца о Церкви, было евхаристическим, что исключало само по себе всякую идею части Церкви[148].

В свете этого учения о Церкви всякое отделение по существу служения епископов-пресвитеров и диаконов от служения пророков и апостолов является совершенно искусственным и неотвечающим характеру жизни первохристианства. Служение епископа-пресвитера, как и служение пророка, имело церковный, а не общинный характер. В силу этого не имеет значения, что епископ исполнял свое служение в пределах одной местной церкви, тогда как пророк мог не ограничиваться в своей деятельности этими пределами. Епископ, поставленный в местной церкви, поставляется не в ней, а в Церкви Божьей во Христе, которая существует в той церкви, для которой он поставляется. Тесная связь епископа с местною церковью нисколько не уменьшает кафолического характера деятельности епископа, т. к. согласно кафолической природе каждой местной церкви все, что совершается в одной местной церкви, совершается не в ней самой, а в Церкви Божьей, а следовательно совершается и во всех местных церквах. Подобно этому, и деятельность пророка имела церковно-кафолический характер, т. к. она всегда происходила в какой-либо местной церкви, а не в Церкви вообще. Все, что совершалось пророком вне местной церкви, не могло иметь церковного характера, потому что вне местной церкви не существовало Церкви Божьей во Христе.

5. Согласно «Учению 12-ти апостолов» апостолы, пророки и учители обычно не были прикреплены к одной местной церкви, как епископы-пресвитеры и диаконы. Апостол или пророк, остававшийся более двух дней в местной церкви, являются по «Учению» лжепророками[149]. Апостольские писания подобного требования не знают. Согласно основному характеру своей деятельности апостол являлся странствующим благовестником. Поэтому естественно он большую часть своей жизни проводил в странствии. Тем не менее, нигде в апостольских писаниях мы не находим указаний, что он не мог остаться в той или иной церкви

продолжительное время. Согласно церковному преданию, возникшему очень рано, апостолы оставались в Иерусалиме после Пятидесятницы 12 лет[150]. Правильна или нет эта цифра, не имеет значения, т.к. несомненным является продолжительное пребывание апостолов в Иерусалиме. Ап. Павел никогда не ограничивал никаким сроком свое пребывание в местных церквах. Его апостольское служение заключалось не только в основании местных церквей: оно распространялось и на существующие церкви.

Что касается пророков, то странствующий характер их дея-тельности также не подчеркивается нарочито в апостольских писаниях. Первое послание к Коринфянам явно предполагает, что пророки имеют постоянное пребывание в местной церкви[151]. Еще с большей уверенностью мы можем заключить, что учители, главным образом, исполняли свое служение в пределах местной церкви.

С другой стороны постоянное пребывание епископов-пресвитеров в одной определенной местной церкви, в которой они были поставлены, не исключало для апостольского и после-апостольского времени возможности исполнения ими какой либо временной миссии в другой или в других церквах. «Тогда апостолы и пресвитеры со всею церковью рассудили, избрав из среды себя мужей, послать их в Антиохию с Павлом и Варнавою: Иуду, прозываемого Варсавою, и Силу, мужей начальствующих между братиями» (Дн. 15,22). Несомненно, что термин «andraj hyoumenouj en toij adelfoij» указывает, что Иуда и Сила принадлежали к числу пресвитеров Иерусалимской церкви[152]. Римская церковь по посланию Климента Римского послала в Коринфскую церковь «мужей верных и мудрых, которые прожили среди нас, по словам Климента, безупречно от юности до старости, чтобы они были свидетелями между нами и вами»[153]. Кто были эти «marturej», мы не знаем, но более чем вероятно, что они были пресвитерами Римской церкви. Согласно «Церковным канонам» церковь, которая не имеет 12-ти взрослых членов для избрания епископа должна обратиться к другой церкви, чтобы она послала трех мужей. Хотя мы опять не знаем, что это были за люди, но также наиболее вероятно, что они были пресвитерами, в числе которых, может быть, находился епископ [154]. В начале III-го века устанавливается обычай съезда соседних епископов на поставление епископа для вдовствующей церкви[155]. Епископ-пресвитер мог оказаться в какой-то момент странствующим, как апостол и пророк. Пророк и учитель мог быть постоянно пребывавшим в одной определенной церкви, а епископ-пресвитер мог получить временную миссию вне своей церкви.

Поэтому, мы должны поставить вопрос, не является ли недоразумением утверждение основанное на «Учении 12-ти апостолов», что одно из отличительных свойств «харизматиков» по сравнению с пресвитерами-епископами заключалось в странствующем характере их деятельности. Можем ли мы отдавать предпочтение свидетельству «Учения» перед свидетельствами новозаветных писаний? Если даже не считать «Учение» памятником раннего монтанизма, то во всяком случае не подлежит сомнению, что он отражает жизнь небольших церквей, существовавших где-то на окраинах римского государства. Конечно, вопрос заключается не в том, – имело или не имело служение апостолов и пророков по преимуществу странствующий характер. Это является бесспорным. Вопрос заключается в том, действительно ли в противоположность пресвитерам-епископам и диаконам, апостолы, пророки и учители не принадлежали ни к какой местной церкви, а принадлежали Церкви вообще, а потому везде были более или менее кратковременными, хотя и желательными, гостями.

Мы очень мало знаем о жизни первоначальной церкви, и многие ее стороны для нас остаются невыясненными, относительно которых приходится делать те или иные предположения. Не более ли правильно предположить, что апостолы, пророки и учители, как

пресвитеры-епископы и диаконы, как и все остальные верные, состояли в числе членов одной определенной местной церкви? Для первоначального церковного сознания Церковь Божия в эмпирической жизни выявлялась в местных церквах. Это – закон жизни Церкви в эмпирическом бытии, и почему мы должны предполагать, что для небольшой группы христиан, хотя и занимавших особое место в жизни Церкви, этот закон нарушался, и эти лица оказывались в бесцерковном пространстве? Принадлежность к Церкви определяется принадлежностью к одному определенному Евхаристическому собранию. Вступление в Церковь совершается через вступление в Евхаристическое собрание. Прием в Церковь всегда происходил в местной церкви, а потому всегда имел конкретный характер. Мы сейчас в значительной степени потеряли, в силу современного церковного устройства, этот конкретный характер, а поэтому прием в Церковь получил абстрактный характер. Это сказалось на нашем словоупотреблении. Если в деревней церкви прием совершался в Римскую, или Антиохийскую или Коринфскую церковь, т. е. в Церковь Божию, существующую в Риме, Коринфе или Антиохии, то мы сейчас не можем сказать, что прием совершается в такой-то приход, или в такую-то епархию. Мы предпочитает сейчас говорить о приеме в русскую, греческую или сирийскую церковь, а в лучшем случае в православную церковь. Понятие русской или вообще национальной церкви в значительной степени искусственное понятие, выражающее только преимущественный национальный состав церкви, т. к. по существу нет и не может быть особой русской или греческой, церкви, а есть только единая Церковь Божия во Христе. Во втором случае прием в православную церковь имеет отвлеченный характер и есть ничто иное, как прием в Церковь вообще. Евхаристического собрания Церкви вообще не существовало, как и не существует сейчас, а существовали и существуют только Евхаристические собрания местных церквей. Каждое в отдельности и все вместе были и остаются одним и тем же Евхаристическим собранием, а следовательно одной и той же Церковью Божьей. Чтобы участвовать в силу общения любви в Евхаристических собраниях местных церквей, надо состоять в одном из них, так как только через одно открываются двери всех остальных собраний.

Каким образом, апостол или пророк мог принимать участие в Евхаристическом собрании какой-либо местной церкви, не состоя членом одной определенной местной церкви? Не имея точных сведений по тому или иному вопросу, мы вправе делать некоторые предположения, но эти предположения должны отвечать духу той эпохи, о которой мы говорим. Как раз предположение, что апостолы, пророки и учители не состояли ни в одной определенной церкви, не отвечает стилю ни первоначальной, ни древней церковной жизни. Оно исходит из априорного учения об универсальной церкви и об универсальных в ней служениях. Фактических данных для этого предположения нет, если не считать того, что пророк или учитель при исполнении своего служения очень часто переходил из одной церкви в другую. Но разве этот факт должен обязательно исключать принадлежность к определенной церкви, заменяя ее принадлежностью к Церкви вообще? «В Антиохии в тамошней церкви (kata thn ousan ekklhsian) были некоторые пророки и учители» (Дн. 13,1). Должны ли мы думать, что в Антиохийской церкви, или, как говорит Деописатель, в Церкви, сущей в Антиохии, случайно оказались в данный момент пророки и учители? Далее составитель «Учения 12-ти апостолов», как мы видели, допускал, что пророк мог выбрать одну из местных церквей, как место постоянного своего пребывания. Это могло означать только одно, а именно, что постоянно пребывающие пророки и учители становились членами этой церкви. Поэтому мы должны свидетельство Луки понимать в том смысле, что среди членов Антиохийской церкви имелись лица, которые в ней исполняли служение пророков и учителей. Вряд ли можно сомневаться, что пророки, о которых говорится в 1-м послании к Коринфянам, были также членами Коринфской церкви, облеченными служением пророчества. Не имеем ли мы право на этом основании

сделать более общее предположение, что апостолы, пророки и учители всегда состояли в одной определенной церкви, как ее постоянные члены, и что их странствование по разным церквам было миссией, возложенной на них их церковью? «В те дни пришли из Иерусалима в Антиохию пророки. И один из них, по имени: Агав, встав, предвозвестил Духом, что по всей вселенной будет великий голод, который и был при Кесаре Клавдии. Тогда ученики положили, каждый по достатку своему, послать пособие братьям, живущим в Иудее» (Дн. 11,27—29). Пришли ли они только по собственной инициативе, или Иерусалимская церковь приняла участие в их отправке, возложив на них особую миссию? Если мы примем во внимание, что результатом прихода пророков в Антиохию было решение Антиохийской церкви послать вспомоществование братьям в Иудее, то само собою напрашивается ответ, что они имели определенную миссию от Иерусалимской церкви, членами которой они были. Говоря о том, что они пришли из Иерусалима, Лука этим самим указывал, что они состояли членами Иерусалимской церкви. Это же самое подтверждается другим свидетельством Луки. «Когда они (пророки и учители) служили Господу (leitourgouvtwn de autwn tw Kuriw) и постились, Дух Святой сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их. Тогда они, совершив пост и молитву и возложив на них руки, отпустили их» (Дн. 13,2—3). Если Савл и Варнава были посланы на основании откровения Духа Антиохийской церковью; в которой они состояли, то не имеем ли мы право считать, что и пророк, и учитель посылался той местною церковью, в которой они состояли, чтобы и другие церкви могли получить «назидание, увещание и утешение» (1 Кор. **14**:3)?

Местная церковь, возлагая миссию на пророка или учителя, не могла действовать сама по себе, но только по откровению. Поэтому возложение миссии на «харизматиков» имело всегда двойной характер: с одной стороны, пророк по откровению, полученному в Церкви, отправлялся из своей церкви в другие, а с другой стороны, местная церковь возлагала на пророка миссию служения другим церквам. «Потом через четырнадцать лет я опять ходил в Иерусалим с Варнавою, взяв с собою Тита. Ходил же по откровению» (Гал. **2**:1-2). Ап. Павел свое путешествие в Иерусалим рассматривал, как выполнение особой миссии, возложенной на него Духом. Но это только одна сторона этой миссии. Ап. Павел ходил в Иерусалим по откровению (kata apokaluyin), которое дано Церкви через него или через какого-либо другого пророка. Всякое откровение испытывается Церковью. После принятия его, как истинного выражения воли Божьей, церковь действует согласно полученному откровению. Эта другая сторона миссии Павла описана в Деяниях. «Некоторые, пришедшие из Иудеи, учили братьев: если не обрежетесь по обряду Моисея, не можете спастись. Когда же произошло разногласие и немалое состязание Павла и Варнавы с ними, то положили Павлу и Варнаве, и некоторым другим из них, отправиться по сему делу к апостолам, и пресвитерам в Иерусалим» (Дн. 15,1—2). Лука, как историк первоначальной церкви, естественно обращает внимание на ту сторону церковного акта, которая имеет отношение к деятельности местной церкви[156].

Если местная церковь возлагала миссию на пророка, учителя и даже апостола, каким был Павел, то она могла это сделать только в отношении своих членов. Это дает право утверждать с максимальной вероятностью, что пророки и учители, как было указано, состояли в одной определенной местной церкви, Также как и пресвитеры-епископы, также как и все остальные верные. Даже Двенадцать не являлись исключением в этом отношении. Первоначально они составляли ядро Иерусалимской церкви, но они остались в ней, когда число ее членов стало быстро увеличиваться и когда наряду с нею стали появляться другие местные церкви. Несмотря на совсем исключительное положение 12-ти, Иерусалимская церковь возлагала на них миссии, как наприм. при крещении самарян (Дн. 8,14). Они же отдавали отчет Иерусалимской церкви в своей деятельности, как это было с ап. Петром при крещении дома Корнилия (Дн. 10).

Продолжали ли они себя считать в Иерусалимской церкви, когда они разошлись из Иерусалима, мы не знаем, но несомненно, что их принадлежность к Церкви имела конкретный характер прнадлежности к одной определенной местной церкви. Эта последняя могла меняться, как показывает история Акилы и Прискиллы, если этого требовали личные или церковные обстоятельства. Эта перемена могла потому иметь место, что принадлежность к Церкви всегда осуществлялась через местную церковь. Универсальный характер служения 12-ти не означал принадлежность их к Церкви вообще и сам по себе не предполагал универсального понятия Церкви. Первые следы такого универсального понимания Церкви и абстрактной принадлежности к ней мы находим в «Учении 12-ти апостолов». На этом ничего нельзя строить. Как в этом отношении, так и в некоторых других, «Учение» представляет такого рода особенности, которых мы нигде больше не находим. Если на практике случалось, что пророки не считались ни с какой принадлежностью к Церкви, то это была не норма, а злоупотребление, которое было одной из причин прекращения особого служения пророков.

6. Если «харизматики» в той же мере, как и епископы-пре-свитеры, состоял в определенной местной церкви, хо это предопределяет решение вопроса о различии их поставления, на чем так настаивает современная богословская наука. Должны ли мы принять, как некоторую аксиому, что «харизматики» исполняли свое служение по внутреннему вдохновению, тогда как епископов поставляла или назначала сама местная церковь? Не возвращаясь к тому, по было сказано, мы лишь еще раз укажем, что одни и другие исполняли свое служение в кафолической Церкви. В этом, как мы видели, нет никакого различия между пророками и учителями с одной стороны и епископами и диаконами с другой стороны. Остается вопрос, действительно ли Церковь поставляла только епископов-пресвитеров, а остальные «харизматики» исполняли свое служение без церковного поставления. Возможность последнего настолько укрепилась в научном сознании, что мы перестали понимать, что сам по себе вопрос невозможен и что он находится в явном противоречии с учением о Церкви.

Прежде, чем перейти к рассмотрению этого вопроса, необходимо выяснить смысл поставления, который содержится самою Церковью. Поставление на служение есть церковный акт, а, следовательно, оно не может означать назначение на должность церковной властью или церковным собранием. Если епископ или епископы в настоящее время, начиная с далекого прошлого, поставляют епископов, пресвитеров и диаконов, то это не означает, что они по имеющейся у них власти сами или совместно с церковным народом поставляют тех, кому они желают поручить эти служения, сопровождая это поставление молитвой о ниспослании на них благодати Св. Духа. Если обычное церковное сознание в настоящее время содержит такого рода понимание поставления, то это указывает на утерю его правильного смысла. В Церкви действует воля Божия, а не воля человеческая, будь то даже воля епископа, благодатно одаренного для своего служения в Церкви. Воля Божья не может находиться в зависимости от воли человеческой или быть ей подчинена: Бог ниспосылает дары Св. Духа не на тех, кого избирают епископы или церковный народ, а на тех, кого Он сам избирает. Епископ имеет благодать совершать таинство рукоположения, но это не значит, что он распоряжается дарами Св. Духа. Еще меньше это означает, как это утверждает школьное богословие, что епископ, при рукоположении пресвитеров и прочих клириков передает им дары Св. Духа, а поэтому при поставлении епископа необходимо участие нескольких епископов, т. к. один епископ не может передать другому благодать, равную той, которую он имеет. Это догматическое положение также явно обнаруживает глубокое непонимание таинства поставления. Епископ сам по себе из своей благодати никому ничего, не может передать: он не может передать не только благодатные дары для епископского служения, но и для служения чтеца. Благодать не есть некая вещь, которая подлежит передаче от одного другому, и епископ не владеет сокровищницею

благодати, чтобы раздавать, ее тем, кому он желает[157]. Благодать есть живой дар живущего в Церкви Св. Духа, а потому понятие сокровищницы благодати является понятием, заключающим в себе внутреннее противоречие. В Церкви сам Бог поставляет на особые служения, так же, как Бог поставляет каждого призванного в Церковь на царственно-священническое служение. «И иных Бог поставил (eqeto) в Церкви...» (1 Кор. **12**:28), «и Он поставил (edwken) одних апостолами...» (Еф. **4**:11). Не епископ, не собор епископов, не церковный народ, а Бог поставляет апостолов, пророков, учителей и пастырей. Бог поставляет этих лиц для служения в Церкви, а не вне Церкви, а потому поставление Божие совершается в самой Церкви и с ее участием. «Итак внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас епископами (en w umaj to Pneuma to Ayion eqeto episkopouj) пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе кровью Своею» (Дн. 20,28). В своей речи к ефесским пресвитерам ап. Павел напомнил им, что сам Бог поставил их епископами, поставил тех, кто были рукоположены им самим. «Рукоположив же им пресвитеров в каждой церкви, они (Павел и Варнава) помолились с постом, и передали их Господу, в Которого уверовали» (Дн. 14,23). Апостолы поставили в пресвитеры тех, кто были избраны Богом. Как в апостольское время, так и после него, на служения в Церкви поставляются те, кто Богом избраны к служению.

В новозаветных писаниях избрание Божие или предызбрание выражается термином «proceirizomai». В своем явлении Павлу Христос говорит ему: «встань и стань на ноги, ибо Я для того явился тебе, чтобы поставить тебя (proceirisasqai se) служителем и свидетелем того, что ты видел и что Я открою тебе» (Дн. 26,16). Об этом избрании Божьем говорит и Анания Павлу: «брат Савл, прозри. И я тотчас увидел его. Он же оказал мне: Бог отцов наших предызбрал тебя (proeceirisato se), чтобы ты познал волю Его, увидел Праведника и услышал глас из уст Его» (Дн. 22,13—14). Как ап. Павла, Бог избирает каждого своего служителя в Церкви. Об этом своем убеждении свидетельствует древняя церковь словами молитвы рукоположения: «Сердцеведче подаждь служителю Твоему, которого Ты избрал для епископства, пасти Твое святое стадо и служить, как Твоему первосвященнику...»[158]. В «Епитоми» употребляется для «которого Ты избрал» — «on exelexw» в соответствии с Дн. 1,24: «и помолились и сказали: Ты, Господи, серцеведец всех, покажи из сих двоих одного, которого Ты избрал (on exelexw)». Глагол «eklegomai» выражает ту же идею избрания, что и глагол «proceirizomai». Эта же идея избрания Богом полностью сохранена в современном последовании хиротоний. При возложении рук на рукополагаемого епископ возглашает: «Божественная благодать всегда немощная врачующи и оскудевающая восполняющи проручествует (proceirizetai) такого-то благоговейнейшего... в... (поставляемый чин): помолимся убо о нем, да приидеть на него благодать Всесвятаго Духа». Епископ предлагает всей церкви, собранной на Евхаристическом собрании, помолиться о ниспослании благодати Св. Духа на того, кого сам Дух «проручествовал», т. е. избрал, предызбрал или указал на церковное служение.

Избрание Божие в хиротониях епископа, пресвитера и диакона не исключает избрания их самой Церковью. «В епископа должен быть рукоположен тот, кто избран всем народом»[159]. Избрание местной церковью является одним из способов распознания воли Божьей, т. к. избирается не тот, кто угоден народу, а тот, кто уже предызбран Богом к служению. Поэтому избрание было свидетельством народа об открывшейся воле Божьей в Церкви и единовременно его согласием на поставление того лица, которое в исполнение воли Божьей избрано на служение. Следовательно, избрание народом в акте поставления имеет только инструментальное значение: через него открывается предызбрание Божие, «Тогда двенадцать созвав множество учеников (to plhqoj twn maqhtwn) сказали: не хорошо нам, оставив слово Божие, пещись о столах. Итак, братия, выберите (episkeyasqe) из среды себя семь человек изведанных, исполненных Святого Духа (plhreij pneumatoj) и мудрости; их поставим на эту

службу» (Дн. 6,2—3). Избрание Иерусалимской церковью семи имело задачей найти среди себя тех, кто «исполнен Духом», т. е. тех, кто предызбраны Богом к этому служению. Если же воля Божья открывается помимо избрания, то тогда оно становится излишним. Как избрание народом, так и откровение о предызбрании Божьем совершается в Церкви, т. к. одно и другое имеет целью обозначение лица, избранного Богом, для служения в Церкви. Предъизбрание Богом ап. Павла было ему открыто самим Христом, а затем оно ему было возвещено Ананией, но оно было открыто и Церкви через пророческое откровение. «Дух Святой сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело (eij to ergon), к которому Я призвал их (o prokeklhmai autouj)» (Дн.13,2). Антиохийская церковь в исполнение воли Божьей, данной через пророческое откровение, отделила или выделила из себя Варнаву и Савла, как призванных самим Богом на «дело служения». Призвание Божие, явленное Церкви, Церковью засвидетельствованное и принятое, сопровождалось выделением из общей среды членов Церкви тех, кто были обозначены к служению в ней. Это обозначение к служению было первым моментом акта поставления, как выявления Церковью избрания Божьего. Человеческая воля должна склоняться перед волей Божией, т. к. первой нет места в Церкви, как самостоятельной и независимой от воли Божьей. Поэтому церковное сознание решительно противилось всяким иным способам обозначения лиц к служению, особенно тем, в которых превалировала воля человеческая. Повидимому, уже во время Оригена в Александрии наблюдалась тенденция передавать по наследству иерархическое служение. В связи с этим Ориген бросает свое горькое слово: «Propinquis agrorum et praediorum relinquatur haereditas: gubernatio populi illi tradatur, quem Deus elegerit...»[160]. История церкви знает слишком много примеров, когда этот закон жизни нарушался: к служению в Церкви отделялись не те, кто избраны Богом, но те, кого человеческая воля в той или иной форме отделяла на служение. Ориген трагически переживал это несоответствие между тем, что должно быть, и тем, что фактически имеется в Церкви. Его трагедия увеличивалась тем, что для него Церковь есть почти что Церковь святых. Для него были «simulatores»[161] те, кто недостойно отделен для служения: человеческая воля может отделить лиц для служения, но не может сделать из них истинных служителей.

Отделение для служения было только обозначением избранных Богом лиц на служение, но еще не началом служения. Оно начинается тогда, когда Бог ниспосылает избранным Им благодатные дары для служения. Как избрание, так и ниспослание даров избранному для служения совершается в Церкви. Поэтому обычно за моментом отделения следует момент рукоположения того, кто избран на служение. «Тогда они, совершив пост и молитву и возложив на них руки, отпустили их» (Дн. 13,3). С самых первых времен Церкви в хиротониях возложение рук обозначало момент ниспослания по молитве Церкви благодатных даров на того, кто отделен по воле Божьей на служение. В молитве рукоположения испрашиваются дары тому, кто избран Богом. «Отче, сердцеведче, подаждь служителю Твоему, Которого Ты избрал для епископства...»[162]. Дары ниспосылаются Богом тому, кто Им избран.

Наконец, третий момент поставления состоит в признании Церковью того, что в ней совершилось. Это есть признание того, что лицо, которое Церковью отделено к служению и о котором Церковь молилась о ниспослании ему благодатных даров, достойно своего служения. Как два предыдущих момента, признание является также благодатным моментом: оно является свидетельством Духа, живущего в Церкви, о дарах Духа, которые ей ниспосланы. Вместе с тем это признание есть свидетельство Церкви о начале служения в ней того, кто к служению призван. Будучи заключительным моментом, признание, как свидетельство Церкви, обхватывает все, что заключали в себе предыдущие моменты. Свидетельствуя о ниспослании даров Духа, Церковь свидетельствует об избрании Божьем. С другой стороны, свидетельствуя о начале служения рукоположенного лица, к которому она его допускает, она свидетельствует и

об избрании его Богом и о ниспослании ему даров Духа. Без даров Духа нет в Церкви служения, но нет и даров без служения. Признание есть свидетельство и об одном и о другом: о дарах Духа и о служении. В новозаветных писаниях мы не имеем прямых указаний на этот момент поставления, но о нем говорится в учении о харизме испытания, которая вверена народу Божьему. В древней церкви этот момент имел очень большое значение, определив в значительной степени существующую форму поставления епископов. О признании народом поставленного епископа говорится в «Апостольском Предании» Ипполита, в котором предписывается, чтобы после поставления его весь народ давал ему поцелуй мира, так как он «достойно сделан епископом, quia dignis effectus est»[163]. Достоинство поставленного епископом заключается не в нем самом, а в избрании его Богом и в ниспослании ему даров Духа. Поцелуй мира был печатью, заканчивающей акт поставления, после которого начиналось служение. Епископ поставлялся в Церкви для Евхаристического собрания, а потому сразу же после поставления он совершал Евхаристию. До сегодняшнего дня литургический чин поставления сохранил момент признания в виде «аксиос», когда-то произносимого народом, а сейчас рукополагающим, клиром и хором.

Признание совершившегося поставления в Церкви является кафолическим актом: совершаемое местной церковью, которая поставляет, оно совершается не в ней только, а в Церкви Божьей. Поэтому признание местной церковью сопровождается рецепцией остальных церквей. Каждая местная церковь будучи Церковью Божьей, усваивает все, что совершается в других церквах, как свои собственные акты. В силу этого каждая церковь, по крайней мере, в принципе, свидетельствует о совершившемся поставлении, как отвечающем воле Божьей; Киприан Карфагенский говорит, что поставление Корнилия Римского было принято епископами всего мира[164]. На языке Киприана это означало, что оно было принято – или засвидетельствовано всеми церквами. Рецепция местных церквей ничего не прибавляет к признанию поставления той местной церковью, в которой оно происходило, но только лишь выявляет кафолический характер всего акта поставления. Поэтому эта рецепция не составляет о отдельного момента в акте поставления, а включена в момент признания.

Анализ главных моментов таинства поставления, нами проделанный, позволяет вскрыть общий смысл поставления на служения. Оно является определенным церковным актом, в котором церковь определяет или обозначает момент начала служения того, кто к этому служению призван Богом в Церкви и получил дары Св. Духа. Иначе говоря, поставление есть акт, через который церковь в исполнение воли Божьей призывает и допускает к слу-жению тех, кто поставлены Богом. Все три указанные выше момента поставления всецело подчинены этой цели, которая содержится в самом поставлении. Они имеются в каждом поставлении, но их значение может меняться, точнее в них может меняться степень участия местной церкви. Это последнее обуславливает различие формы поставления на церковные служения. Основная ошибка школьного богословия, а также и богословской науки, заключается в том, что оно признает только одну форму поставления, считая ее единственной, и тем самым отвергая остальные его формы. Точнее было бы сказать, что школьное богословие, сосредотачивая внимание на одной форме поставления, не замечает других его форм. Это особенно ясно сказывается в вопросе о поставлении так наз. «харизматиков». Поставление их не совершается в той форме, которая признается единственной, а отсюда проистекает утверждение, что они в отличие от епископов-пресвитеров и диаконов вообще не поставляются. Большинство представителей богословской науки также исходит из формы поставления епископов-пресвитеров, вернее из момента избрания их местной церковью. Апостолы, пророки и учители не избираются местной церковью. Основываясь на этом, богословская наука утверждает, что они не поставляются, а если не поставляются местной церковью, то и не зависят от нее. Во всем

этом имеется только одно правильное положение, что «харизматики» не избираются, но из него нельзя делать вывода, что они не поставляются.

Среди служений, которые имелись в первоначальной церкви, было служение епископов-превитеров. Это служение было абсолютно необходимо для эмпирического бытия местной церкви, а потому забота о нем с самого начала лежала на самой местной церкви. «И апостолы наши знали через Господа нашего Иисуса Христа, что будет раздор об епископском достоинстве (epi tou onomatoj thj epivomhj). По этой самой причине, получивши со-вершенное предведение, поставили означенных лиц и потом присовокупили правило (epinomh), чтобы другие испытанные мужи, когда они почиют, принимали на себя их служение (leitourgian)»[165]. В этих словах Климента Римского мы находим подлинное апостольское предание о том, что служение епископов-пресвитеров не должно прекращаться в местных церквах. Апостолы в исполнение воли Божьей, проповедуя благовестие Христово, всюду поставляли начатки верующих в епископы и диаконы[166]; и в исполнение той же воли Божьей положили, чтобы забота об этом служении лежала на местных. церквах, которые должны на места почивших поставлять им преемников. Это правило (epinomh) содержится и по настоящий день в церкви. Начиная с апостольского времени, каждая местная церковь сама себе поставляет епископов, пресвитеров и диаконов, а также и всех остальных членов клира, которые появились позднее. Эти поставления, совершаемые местной церковью заключают в себе все три момента: 1) избрание лиц, обозначаемых для этих служений, 2) их рукоположение с молитвенным призывом о ниспослании даров Св. Духа, и 3) признание совершенного рукоположения со стороны местной церкви, как благодатно действительного. Во всех этих моментах совершенно ясно и отчетливо выступает роль и значение местной церкви в поставлении ее пастырей: это она избирает их, она их рукополагает и она свидетельствует и признает через свое свидетельство совершенное ею рукоположение. Для нас не играет роли, что в истории эти моменты претерпели изменения, особенно первый и третий.

Для первоначального церковного сознания избрание церковью означало избрание всем народом. Об этом говорит сам Климент, указывая, что епископы поставляются с «соблаговоления церкви» (suneudokhsashj thj ekklhsiaj pashj)[167], что включало в себя избрание их той же церковью. В самом древнем литургическом акте поставления епископов, сохраненном Ипполитом в его «Апостольском предании», говорится, что «епископом должен быть рукоположен тот, кто избран всем народом»[168]. О том же говорит «Учение 12-ти апостолов», призывая верных: «Ceirotounhsate oun eautoij episkopous kai diakonouj»[169] . Выше мы видели, что Киприан не считал возможным совершить ни одного поставления без согласия народа. О Корнелии Римском он говорил, что он поставлен епископом: de Dei et Christi eius iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebes quae tunc adfuit suffragio[170]. Но тот же Киприан говорит о некотором изменении, происходящем в его время: надобно тщательно сохранять и соблюдать божественное предание и установление апостольское, которое сохраняется у нас и почти во всех областях и по которому, для законного поставления народу епископа, необходимо, чтобы собрались ближайшие епископы той области, и пусть избирается епископ (episcopus deligatur), который хорошо знает каждого в отдельности и обыкновенно наблюдает поступки каждого»[171]. Это язык другой эпохи и об этом он знал, указывая, что указанный им обычай соблюдается «fere per prounicias». Согласно этому правилу выбор принадлежит епископам в присутствии народа. С проникновением права в церковь, начиная с Никейской эпохи, народ постепенно отстраняется от избрания своих пастырей. Оно усваивается либо собору епископов или власти одного епископа, но тем не менее из догматического сознания не исчезает окончательно мысль, что обозначенный собором или епископом является

избранным Богом, о чем, как мы видели, продолжают свидетельствовать литургические чины. Одновременно с проникновением права в Церковь, приведшего к отстранению народа, теряет свое значение и третий момент постановления — свидетельство народа. Оно приходит в состояние анабиоза, в котором оно пребывает до настоящего времени, т. к. при правовом устроении церкви нет места ни для согласия народа, ни для рецепции. Все внимание школьного богословия сосредотачивается на втором моменте: на рукоположении с молитвой о призывании даров Св. Духа. Благодатный характер поставления клириков, особенно первых степеней священства, сохраняется в церкви. И церковь, как и в древнее время, так и сейчас, осуществляет заботу о том, чтобы в ней не прекращалось служение пастырства. Поставление лиц на служения пастырства является классической формой поставления, которую церковное сознание, как мы уже говорили, восприняло, как единственную.

Кроме служений, о которых заботится сама местная церковь, чтобы они в ней не прекращались, имеются другие служения, забота о которых не лежит на ней, т. к. они не являются настолько необходимыми для ее эмпирического бытия, как служения пастырства. К этим служениям относятся служения пророков, евангелистов и учителей[172]. Как бы ни были важны сами по себе эти служения, они не являлись необходимыми, как служение епископов-пресвитеров, для существовавших уже церквей. Они могли в них быть, но их могло и не быть. Забота о них не лежала на местных церквах. Они непосредственно избирались и призывались Богом к своему служению, а не избирались местными церквами. Но если они не избирались ими, то означало ли это, что местные церкви совсем не пронимали участия в их поставлении? Отсутствие момента избрания не влечет за собою обязательно отсутствие других моментов. К особым служениям призывались не члены Церкви вообще, а члены определенной местной церкви, в которой они состояли и в Евхаристическом собрании которой они принимали участие. Они отделялись из среды местной церкви для служения в ней или в других местных церквах, а потому это выделение не могло произойти без ее участия. Как все в Церкви, так и выделение призванных Богом к особому служению совершалось по откровению Духа, которое заменило первый момент поставления, т. е. избрание. Обычно за этим выделением следовало рукоположение с молитвою о ниспослании даров Духа на обозначенного к служению, сопровождаемое последующим свидетельством местной церкви о совершившемся поставлении. Пример такого поставления дает сам ап. Павел. Предъизбранный от чрева матери и призванный Христом («когда же Бог, избравший меня от чрева матери моей, и призвавший благодатью своею, благоволил открыть во мне Сына Своего»), он после пророчества об его призвании в собрании Антиохийской церкви, отделяется ею для дела, к которому он был призван. «Тогда они, совершив пост и молитву, и возложив на них руки, отпустили их» (Дн. 13,3). Это поставление, которое было совершено в местной церкви, было началом апостольского служения Павла. В сознании Антиохийской церкви оно было таким же поставлением, как поставление Варнавы, которое произошло одновременно с поставлением Павла. Если Варнава был предстоятелем Антиохийской церкви, то его поставление еще более показательно, чем поставление Павла. Отпуская их, Антиохийская церковь свидетельствовала, как о своем подчинении воле Божьей, так и о совершившемся поставлении. Как поставление епи-скопов, поставление Павла и Варнавы совершилось с «благоволе-ния» всей церкви. Если Павел был поставлен на служение местною церковью, то вряд ли допустимо считать, что евангелисты сами по себе без участия местных церквей, в которых они состояли, могли начинать свое служение. Повидимому, подобным же образом поставлялись дидаскалы.

По сравнению с поставлением епископов-пресвитеров в поставлении евангелистов и учителей отсутствовало избрание их местною церковью. Как ни важно само по себе избрание, оно не исчерпывает всего акта поставления. Оно необходимо тогда только, когда забота о

продолжении служения лежит на самой местной церкви. Избрание, как мы уже видели, имело целью выявить волю Божью, а поэтому если воля Божья открыта помимо избрания, то этот момент выпадает из поставления, но не само поставление. У нас есть ряд примеров, что даже при избрании епископов откровение воли Божьей разрешало вопрос о кандидате в епископа. Достаточно напомнить историю избрания Амвросия Медиоланского.

Имеем ли мы право утверждать, что акт церковного поставления сохраняя свою силу и свое значение при отсутствии не только избрания местной церковью, но и рукоположения ею тех, кто призывается к служению? Насколько нам известно, пророки не избирались и не рукополагались ею. Несомненно, что не избирались и не рукополагались лица, призванные к служениям сил и исцелений, языков и т. д., о которых упоминал ап. Павел (1 Кор. **12**:28). Следует ли из этого, что эти служения были свободными в том смысле, в каком это понимает современная богословская наука? Пророки не избирались, т. к. забота о продолжении пророческого служения не лежала на местных церквах. В одних из них вообще могло не быть особого пророческого служения, что не означает впрочем, что эта церковь не имела пророческой харизмы, а в других могло быть несколько пророков. Они не рукополагались, так как начало их служения не зависело от общего соблаговоления местной церкви. Пророк избирался и призывался самим Богом, Который ему непосредственно без участия местной церкви сообщал пророческую харизму. Тем не менее, было бы совершенно неправильно и противно всему духу церковной жизни первохристианства считать, что пророческое служение было свободно, т. е. что пророк, чувствуя в себе пророческую харизму, исполнял свое служение независимо от местной церкви. Если бы так было, то это означало бы, что пророческое служение находится вне Церкви. Пророк избирается, призывается Богом, Который ему сообщает благодатные дары, но призыв и сообщение даров Духа происходят в Церкви и для служения Церкви. Не избирая и не рукополагая их, местная церковь принимает участие в их поставлении через признание их, как пророков. Без этого признания невозможно исполнение пророками их служения, т.к. от церковного собрания в лице его предстоятеля зависело, допустить ли пророку пророчествовать или нет. Церковь внимает пророческому слову, когда она знает, что это слово говорит ей пророк. Это ее знание является в ней, как признание пророка пророком. Как для всех остальных служений, последнее не имеет правового характера. Признание является свидетельством Церкви о даровании пророческой харизмы пророку. Это есть распознание воли Божьей, выявление ее и преклонение перед нею, и это является поставлением местною церковью пророка. В акте поставления пророка нет необходимости ни в моменте избрания, ни в моменте рукоположения, т. к. избрание Божие и дарование Богом благодатных даров открывается в самом служении пророка. Поэтому поставление местною церковью пророка заключает в себе только один момент: свидетельствование об открывшейся воле Божьей и признание пророка в его пророческом достоинстве. В этом моменте и через этот момент в Церкви поставляется на служение тот, кто призван Богом и кому Бог сообщил для его служения благодатные дары. Через момент признания местная церковь поставляет на пророческое служение самой себе того, кто состоит в ее Евхаристическом собрании и является ее членом. Кроме служения самой себе, она может возложить на пророка и миссию служения другим церквам. В этом случае, вероятно, возложение на пророка особой миссии сопровождалось рукоположением и молитвой, но это не было дополнительным поставлением на пророческое служение, так как последнее уже состоялось, а было новым поставлением на дополнительное служение.

Таким образом, все лица, имеющие особые служения в церкви, поставляются Церковью. В зависимости от природы служения поставления могут иметь равные формы. В одних случаях поставление включает в себе все три момента: избрание церковью, рукоположение и

свидетельствование Церкви о ниспослании благодатных даров служения. В других, только два момента: рукоположение и признание, и, наконец, в некоторых случаях, только одно свидетельствование Церкви. Во всех этих случаях поставление сохраняет полностью свое подлинное значение и свой истинный смысл: Церковь поручает служение тем, кого сам Бог избрал и кому Он даровал благодатные дары. Все три момента одинаково важны и присутствуют в той или иной форме во всех поставлениях. Степень участия местной церкви может быть разной, но эта степень не может быть сведена на нет, т. е. не может быть в церковной жизни такого рода случая, чтобы местная церковь совсем не принимала участия в поставлении лиц, обозначаемых к особым служениям. Всегда во всех случаях поставления присутствует момент признания со стороны церкви. Если его нет, то нет не только самого поставления, но и нет служения, т. к. нет и не может быть служения вне местной церкви, а следовательно и не может быть лиц, ею не поставленных. Всякое служение, в котором местная церковь не принимает участия, нахо-дится вне Церкви, и лица, исполняющие такого рода служения, действительно свободны от местной церкви, т. к. они не принадлежат к тем, кто исполняет «дело служения». В Церкви выполняют служения только те, кто ею постелен, а поставлен ею тот, кто призван Богом и кто получил от Бога дары Св. Духа. Несмотря на различие формы поставления нет различия по существу между всеми видами поставлений. Учитель и пророк также поставляется церковью, как и епископ-пресвитер.

7. Возвращаясь к ранее поставленному вопросу о различии по существу между теми лицами, кого богословская наука именует «харизматиками» и пресвитерами-епископами и диаконами, мы должны признать, что это различие является мнимым и основанным на недоразумении. Все служення в Церкви основаны на харизме, а потому все, кто ими облечены, являются харизматиками, как вообще все члены Церкви, т. к. все при вступлении в Церковь получают дары царственного священства. Признание возможности существования в Церкви некоторых видов служений, для которых не преподаются дары духа, означало бы признание в Церкви безблагодатной области. Это в свою очередь должно взять под сомнение благодатную природу Церкви. Все харизматики, как носители благодатных служений, поставляются Церковью, в Церкви и для Церкви, но Церковь поставляет только тех, кто избраны и призваны Богом. Поэтому и с этой точки зрения нет и не должно быть различия между служением апостола, пророка и учителя с одной стороны, и епископа-пресвитера и диакона с другой. Церковь, как община, не создает никаких служений, т. к. церкви, как общины, не существует: она не создает, как это утверждает богословская наука, апостольского и пророческого служения, но она не создает и епископского служения. Служения создаются Богом для кафолической церкви, которая в полноте своего единства пребывает в каждой местной церкви. Все лица, имеющие особые служения, совершают его в Церкви, а потому местная церковь допускает к служению только тех, кого она признает церковными служителями. В силу этого все харизматики зависят от местной церкви и вместе с тем, все они свободны от нее, так как в Церкви, как благодатном организме, все служения зависят от даров духа, которые Бог раздает, как Ему угодно. «Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. **12**:11).

II. АПОСТОЛ.

1. В глазах ап. Павла апостол занимал первое место среди остальных лиц, облеченных особыми служениями[173]. С одной стороны это свидетельствует, что апостолы стояли в одном ряду с другими лицами, которых Бог поставил в Церкви, а с другой стороны указывает на исключительное положение апостолов. Это последнее было связано, по крайней мере для Павла, не с личностью самих апостолов. «И в знаменитых чем либо, какими бы ни были они когда либо, для меня нет ничего особенного: Бог не взирает на лице человека» (Гал. **2**:6)[174], т. к. «насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возращающий» (1 Кор. **3**:7). Исключительное положение апостолов в жизни Церкви обусловлено было их служением. Верные «утверждены (epoikodomhqentej) на основании апостолов и пророков, имея самого Иисуса Христа краеугольным камнем» (Еф. **2**:20)[175]. Церковное сознание выразило эту мысль в формуле «апостольская церковь».

Как все лица, имевшие служения в первоначальной церкви, апостолы были поставлены Богом, но это поставление было единственным и неповторимым. Эта особенность апостольского служения ясно выступает у Павла из того, что дар апостольства, как было указано выше[176], не принадлежит к числу даров, которых Бог преподает каждому. Он был преподан Богом тем, кого Бог избрал для этого служения и которыми это служение, как целое, исчерпывается. Если харизма апостольства больше не преподается, то это значит, что и служение апостольства неповторимо в Церкви[177].

Неповторимость и единственность служения апостолов включает в себе идею замкнутости круга лиц, исполняющих служение апостольства. «Ибо я думаю, что нам, последним посланникам (touj apostoulouj escatouj), Бог судил быть как бы приговоренными к смерти...» (1 Кор. **4**:9). Эта же самая мысль вновь повторяется Павлом в том же послании, но в несколько иной форме: «А после всех (escaton de panton) явился и мне, как некоему извергу (ektrwmati)" (15,8). Павел считал себя последним апостолом: им замкнулся круг апостолов[178]. Дар апостольства-"по данной мне благодати (kata thn carin)» – был дан в Церкви в последний раз Павлу. Не имеет значения, что в сознании Павла, как и в сознании всего первохристианства, второе пришествие Христа застанет в живых, если не всех, то некоторых апостолов. Сущность служения апостольства не обусловлена промежутком времени между воскресением и парусией, а самым содержанием служения[179].

2. Если круг апостолов ограничен, то кем именно? Этот вопрос является наиболее спорным. Определить точно, кто именно к нему принадлежал, вряд ли вполне возможно. Чтобы попытаться, хотя бы приблизительно, дать ответ на этот вопрос, необходимо предварительно выяснить понятие самого апостольства. Но и это понятие до настоящего времени является также спорным. Действительно ли мы имеем, как это принято считать, два разных понятия апостольства: одно – ап. Павла, а другое – Иерусалимской церкви? Первое – харизматическое, а второе – институционное.

«Итак надобно, чтобы один из тех, которые находились с нами во все время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус, начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся от нас, был вместе с нами свидетелем воскресения» (Дн. 1,21—22). Было бы очень странно видеть в словах Петра, согласно Деяниям раскрытие понятия апостольства, содержимого Иерусалимской церковью. Если бы это было так, то Лука, включая эти слова в Деяния, тем самым исключил бы Павла из числа апостолов. Мы с уверенностью можем оказать, что Лука этого бы не сделал, т. к. он нигде не подвергал сомнению апостольство Павла. Более того, Иерусалимская церковь, точнее Двенадцать, также не отрицала апостольства Павла, что

она бы сделала, если бы действительно такое понятие апостольства в ней существовало. Сам Павел не претендовал и не мог претендовать, что он был со Христом от крещения Иоаннова до вознесения. Он открыто исповедывал, что он «наименьший из апостолов (o elacistoj twn apostolwn), и недостоин называться апостолом, потому что гнал церковь Божию» (1 Кор. **15**:9). Допустимо ли предположение, что ап. Павел; претендуя на апостольство, сознательно изменил первоначальное понятие апостольства, придав ему[180], исключительно или главным образам, харизматический характер? «Но благодатью Божьей есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился; не я впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор. **15**:10). До обращения ко Христу Павел был человеком традиции, и остался им после обращения. Он принял традицию, к которой он был приобщен Христом. «Но встань и стань на ноги твои; ибо Я для того явился тебе, чтобы поставить тебя служителем и свидетелем того, что ты видел и что Я открою тебе» (Дн. 26,1б). Через это приобщение к традиции он стал ее носителем: «Я ли, они ли, мы так проповедуем, и вы так уверовали» (1 Кор. **15**:11). Павел не только не изменил первоначального понятия апостольства, которое в его время уже было традицией, но и не имел в этом нужды. Лука мог свободно внести в свою книгу слова Петра, не рискуя нисколько подорвать апостольство Павла, т. к. они не имели прямого отношения к определению апостольства. Они сказаны Петром в контексте избрания Матфея на место Иуды. Это избрание имело целью пополнить Двенадцать, избранных Христом во время Его земской жизни. Оно совершается в период ожидания Духа – «не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от Меня» (Дн. 1,4). Поэтому избрание Матфея является как-бы актом, продолжающим земную жизнь Христа. Естественно, что быть причисленным к Двенадцати мог лишь тот, кто находился с остальными учениками все время, начиная от крещения Иоаннова. Двенадцать в этот момент не были апостолами в точном смысле этого понятия. Это последнее замечание требует некоторого пояснения[181].

3. Двенадцать были установлены Христом, но они не были апостолами во время Его земной жизни. «Идите за Мною и **Я сделаю** (poihsw), что вы будете ловцами человеков» (Мк. **1**:17). Они были «предызбраны» Христом, чтобы стать апостолами. Временная миссия, которую на них возлагал Христос (Мк. **6**:7 и пар. места), не была тождественна с их служением после Пятидесятницы. Вы прижмете силу, когда сойдет на вас Дух Святой, и **вы будете** Мне свидетелями в Иерусалиме и по всей Иудее и Самарии, и даже до края земли» (Дн. 1,8). Указание на силу, исходящую от Духа вскрывает пневматологическую природу апостольства. В свою очередь эта последняя раскрывает его экклезиологический характер. Церковь есть место действия Духа, а потому сила, исходящая от Духа, могла быть получена только в Церкви. Поэтому апостольство могло существовать только с начала существования Церкви[182], т. к. без Церкви служение апостольства было бы беспредметно. Евхаристия была установлена Христам на Его Тайной вечери с Двенадцатью, но была совершена ими в день сошествия Духа. Обещание, данное Христом о Церкви (Мт. 16,18) исполнилось в Евхаристическом собрании Двенадцати. В них актуализировалась Церковь, в которой они в этот момент стали апостолами[183]. Это самый значительный момент в истории Церкви, и этот момент связан с Двенадцатью.

Экклезиологическая природа апостольства снимает дилемму харизматического или институционного его характера. В Церкви все установлено, т. к. все проистекает из воли Божьей, и в ней все устанавливается, т. к. то, что установлено, существует в Церкви, как и сама Церковь, в Духе и через Духа[184]. Апостольство установлено с установлением Церкви, т. к. апостольство включено в Церковь. Избранные и установленные Христом во время Его земной жизни Двенадцать становятся апостолами в день Пятидесятницы «dia thj caritoj». Но и Павел

стал апостолам «dia thj caritoj», будучи, как и Двенадцать, предызбранным к апостольству. Когда же Бог, избравший меня (aforisaj me) от чрева матери моей, и призвавший меня (kalesaj) благодатью Своей, благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам...» (Гал. **1**:15-16). Отделение кого-либо есть предызбрание: «Он (т. е. Анания) сказал мне: Бог отцов наших предызбрал тебя (proeceirisato se), чтобы ты познал волю Его...» (Дн. 22,14; ср. 26,16). Возможно, что в мысли Павла его отделение от чрева матери было тождественно с предызбранием Двенадцати, и ничем не отличалось от их отделения. Павел знал, что Господь, установивший и призвавший Двенадцать, установил и призвал Его. Как предызбранные к апостольству, Двенадцать и Павел получили харизму апостольства. В силу этого отпадает другая дилемма, которая как будто заключается в том, что для Павла апостолом является тот, кто получил Духа, тогда как для Луки Дух получается теми, кто является апостолам[185]. В Церкви дары Духа сообщаются тем, кто избран Богом к служению. Между харизмой и служением имеется взаимная связь: дар преподается для служения, а потому, если нет дара Духа, то нет и служения, но если нет служения, то и нет дара. Через Духа реализуется служение, которое установлено Богом, и каждый раз Им устанавливается, когда дар Духа преподается.

4. Отстраняя свидетельство Дн. 1,21—22, как не имеющее отношения к апостольству, мы остаемся при одном и том же понимании апостольства у Павла и у Двенадцати. Апостол тот, кто предызбран Богом, кому Воскресший Господь явился, кого Он непосредственно призвал и кому Он даровал силу Духа. Все эти моменты, определяющие понятие апостольства, одинаково имеются и у Павла, и у Двенадцати. «Не апостол ли я? Не свободен ли я? Не видел ли я Иисуса Христа, Господа нашего? Не мое ли дело вы в Господе?» (1 Кор. **9**:1). Эти слова Павла имеют особое значение в виду их апологетического характера: «Вот мое защищение против осуждающих меня» (ст.3). Эта же самая связь апостольства с явлениями Христа выступает и в 1 Кор. **15**:1-11. «Ибо я первоначально преподал, что и принял...» (ст.3). Далее изыдет изложение «предания» о смерти, погребении, воскресении и явлениях Христа. Евангелие Павла заканчивается установлением апостольства. Последнее явление Христа было Павлу, а потому он «наименьший из апостолов». Через это явление Павел стал в ряд апостолов, которым раньше явился Христос и которые были апостолами раньше его (Гал. **1**:17).

Не все, кто видел воскресшего Христа, стали Его апостолами, но только те, кого Он призвал к апостольству[186]. «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой, и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и по всей Иудее и Самарии, и даже до края земли» (Дн. 1,8). Этому указанию Луки вполне соответствует заповедь Христа у Матфея: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (Мт. 28,19). И наконец, свидетельство Иоанна, которое является самым главным: «Иисус же сказал им вторично: мир вам. Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: «примите Духа Святого» (Ин. **20**:21-22)[187]. Что касается Павла, то его апостольство всецело вытекало из его встречи с Господом на пути в Дамаск. «Ибо Я для того и явился тебе, чтобы поставить тебя служителем и свидетелем...» (Дн. 26,16). Павел особенно настаивал на том, что он апостол «не человеками и не чрез человека, но Иисусом Христом» (Гал. **1**:1)[188], как и Двенадцать. Он последний по времени апостол, но он им ничем не уступал, т. к. то, что они имели, как апостолы, имел и Павел. «И в знаменитых чем-либо, какими бы ни были они, для меня нет ничего особенного» (Гал. **2**:6). Призванный к апостольству Павел не стал одним из Двенадцати, как и Двенадцать, став апостолами, не перестали быть Двенадцатью. Он имел все, что имели остальные апостолы, но он не имел того, что имели Двенадцать. На них актуализировалась Церковь, и в ней они были носителями первоначальной традиции. Павел стал также носителем традиции через приобщение к традиции, носителями которой были Двенадцать. Поэтому признание его дела

благовестия со стороны Двенадцати было для него свидетельством, что он «не напрасно подвизается или подвизался» (Гал. **2**:2).

Третий момент понятия апостольства неразрывно связан с первыми двумя. Призванные к апостольству становятся апостолами «dia caritoj». Без силы свыше не может быть апостольства, так как без благодати не может быть служения. Если могут быть некоторые сомнения, в какой момент жизни Павла это произошло, то не может быть сомнения, что это произошло **в Церкви** (en th ekklhsia), так как сила Духа могла быть преподана только в Церкви. Мы видели, что апостольство Двенадцати также реализовалось в Церкви. Различие в этом пункте между Павлом и Двенадцатью заключается в том, что апостольство последних реализовалось в момент актуализации на них Церкви. Церковь не была актуализирована на Павле. Но это различие не относится к их апостольству, а к их положению, как Двенадцати. Они и Павел получили силу Духа, через которую они стали апостолами. Поэтому проявление Духа есть «признак» апостольства, как для Павла, так и для Двенадцати. «Признаки апостольства (ta men shmeia tou apostolou) оказались перед вами всяким терпением, знамениями, чудесами и силами (ev pash upomonh, shmeioij te kai terasin kai dunamesin)» (II Кор. **12**:12). Это же приложимо и к остальным апостолам: «Руками же апостолов совершались в народе многие знамения и чудеса (shmeia kai terata)» (Дн. 5,12). Знамения, совершаемые апостолами, имели тот же характер, что и знамения Христа[189]. «Если я перстом Божьим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас царство Божие» (Лк. **11**:20). «И оказал им Иисус в ответ: пойдите и скажите Иоанну, что слышите и видите. Слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют» (Мт. 11,4—5). Знамения и чудеса, которыми сопровождалась проповедь апостолов, были свидетельством наступившего спасения во Христе.

5. Апостолы были свидетелями этого спасения во Христе. «И будете Мне свидетелями (kai esesqe mou marturej)...». Они свидетели, облеченные силою Духа, Его воскресения (1 Кор. **15**:14). И здесь мы имеем полное совпадение понимания апостольства у Павла и у Двенадцати. «Сего Иисуса Бог воскресил, чему мы свидетели (ou pantes hmeij esmen marturej) (Дн. 2,32) – такова центральная мысль первой проповеди ап. Петра. Эта мысль постоянно повторяется: «Сего Бог воскресил, чему мы свидетели» (3,15). «Апостолы же с великою силою свидетельствовали о воскресении Господа Иисуса» (4,33). «Бог отцов наших воскресил Иисуса, которого умертвили, повесив на древе... Свидетели Ему в сем мы и Дух Святой» (5,30,32; ср. 10,40—41). О том же говорил и ап. Павел объединяя себя в этом с остальными апостолами: «При том мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге (yeudomarturej tou Qeou), потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, которого Он не воскрешал» (1 Кор. **15**:15). Быть свидетелем воскресения Христа означает быть свидетелями исторического Иисуса, т. к., только при этом условии воскресение может иметь спасительное действие. Воскресение Христа было завершением Его земной жизни, начиная от рождения до Голгофы, а поэтому воскресение включало в себе все это. Свидетельство апостолов было свидетельством о том, что произошло в истории[190].

Апостолы – свидетели Христа в Иерусалиме, Иудее, Самарии и даже до пределов земли. Поэтому их свидетельство включает в себя миссию благовестия. «Всякий, кто призовет имя Господне, спасется. Но как призывать Того, в кого не уверовали? как веровать в Того, о ком не слыхали? как слышать без проповедующего? и как проповедывать, если не будут посланы?» (Рим. **10**:13-15). Павел знал, что дело его жизни есть благовестие (Гал. **1**:15-16). Как апостол языков, он стремился пронести слово Христа от одного края римской вселенной до другого (Рим. **15**:19-24). Но благовестие было делом жизни и других апостолов, хотя о них мы знаем очень мало. После некоторого времени пребывания после Пятидесятницы в Иерусалиме, где они

были свидетелями воскресения Христа перед иудеями, апостолы покинули его, чтобы быть свидетелями Христа в других местах. Разделение апостольской миссии между двенадцатью и Павлом – «почитаемые столпами подали мне и Варнаве руку общения, чтобы нам идти к язычникам, а им к обрезанным» (Гал. **2**:9) – было временным[191]. Оно обозначало только один этап их общей миссии. Последняя была до некоторой степени продолжением миссии Христа – «Как послал Меня Отец, и Я посылаю вас». Но благовестие, которое несли апостолы, не было их благовестием, а было благовестием «во Христе»[192].

Благовестие «во Христе» было благовестием Церкви. Христа нельзя отделить от Церкви, и Церковь нельзя отделить от Христа. Поэтому апостольская миссия с самого начала имела церковный характер. Целью ее не было индивидуальное обращение, а «созидание тела Христова». Начало апостольской миссии лежало в Церкви, т. к. без Церкви не могло быть апостольства, и сама миссия была направлена к созиданию множественности местных церквей в эмпирической действительности. Это не было созиданием разных церквей, а было созидание «Церкви Божией во Христе», т. к. Евхаристическое собрание каждой местной церкви было тождественно с первым Евхаристическим собранием, в котором на Двенадцати актуализировалась Церковь. Реализуя Евхаристические собрания, апостолы созидали местные церкви. В силу этого основанные апостолами церкви были «печатью их апостольства». «Если для других я не апостол, то для вас апостол; ибо печать (sfragij) моего апостольства вы в Господе» (1 Кор. **9**:2; ср. II Кор. **3**:2). «Вы в Господе» – это не отдельные христиане, но вся Коринфская церковь, которая была создана Павлом. Ту же самую мысль мы уходим в следующих словах Павла: «Ибо Христос послал меня не крестить, а благовествовать» (1 Кор. **1**:17). Благовестие Павла в Коринфе имело задачей созидание Коринфской церкви, начатки которой он крестил; а крещение остальных лежало не на нем, а на основанной им церкви.

6. Понятие апостольства, как оно раскрывается в новозаветных писаниях, заключает в себе мысль о том, что оно не может распространяться на неопределенное количество лиц[193]. Оно ограничивается только теми, кто был очевидцами воскресшего Господа и от Него получили миссию, которая не может быть ими кому-либо передана. Возвращаясь к поставленному выше вопросу, кто принадлежал к кругу апостолов, мы имеем возможность на основании смазанного выше с несомненностью ответить, что к ним принадлежали Двенадцать и Павел. Кто еще, кроме них, были апостолы? Ответ на этот вопрос в значительной степени зависит от толкования 1 Кор. **15**:3-8, но как раз толкование этого места писания Павла является наиболее трудным и остается спорным до настоящего времени. «Ибо я первоначально преподал вам, что и принял, что... Он явился Кифе, потом Двенадцати, потом явился более нежели пятистам братий, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили, потом явился Иакову, также всем апостолам; а после всех явился и мне, как некоему извергу»[194]. Надо не упускать из виду, что в этом отрывке Павел не излагал специально учения об апостольстве и его установлении, хотя последнее в нем и содержится. В 15-й главе Павел напомнил Коринфянам свое «Евангелие», вершиной которого является воскресение Христа. Он перечислил свидетелей Его воскресения, большая часть которых была еще в живых, когда Павел писал свое послание. Поэтому только часть описанных Павлом явлений Воскресшего имела отношение к установлению апостольства. Что это так, следует из того, что Павел после упоминания о явлении ему Христа указывает, что он наименьший из апостолов. Мы можем пытаться установить, какие именно явления связаны в мысли Павла с апостольством. Так, мы могли бы, основываясь на симметрии ст. 5 и 7, считать, что Иаков был апостолом. Это означает, что Двенадцать ст. 5 не тождественны со всеми апостолами» ст. 7, к чему склоняется большинство толкователей[195]. Но это не следует непосредственно из текста, а является нашим заключением. Мы с тем же основанием можем

допустить, что Двенадцать ст. 5 вполне тождественны со «всеми апостолами»[196]. Указание, что Христос явился «**всем** апостолам», не обязывает нас включать сюда Иакова. Оно скорее может указывать, что Христос явился и не всем апостолам, о чем Павел не упоминает[197].

Таким образом, 1 Кор. **15**:3-8 не может дать ничего, кроме того, что нами установлено было выше, т. е. что к апостолам принадлежали Павел и Двенадцать. Что касается Иакова, брата Господня, то некоторое подтверждение, что он причислялся к апостолам, мы можем искать в Гал. **1**:19: «Другого же из апостолов я не видел (никого), кроме Иакова, брата Господня». Греческий текст допускает возможность другого перевода, смысл которого следующий: Павел в Иерусалиме, помимо Петра, никого не видел из апостолов, но он видел еще Иакова, брата Господня[198]. Это толкование наиболее вероятно, т. к. в Деяниях Иаков выступает не как апостол, а как старейший предстоятель Иерусалимской церкви. Во всяком случае мы ничего не знаем об его апостольской деятельности.

Еще большая неопределенность имеется относительно сотрудников Павла. Здесь, конечно, на первом месте надо поставить Варнаву, который сыграл значительную роль в жизни Павла и который пользовался большим авторитетом в Иерусалимской церкви. Но был ли он апостолом? 1 Кор. **9**:5-6 не дает ответа относительно его апостольства, т. к. право иметь при себе «adelfhn gunaika» и получать вспомоществование от местных церквей не принадлежало исключительно апостолам. Единственное место, которое может быть приведено в пользу апостольства Варнавы, есть Дн. 14,14, но полагаться на точность терминологии Луки не приходится[199]. Своих двух ближайших помощников Тимофея и Тита Павел нигде не называл апостолами. 1 Фес. не может служить доказательством, что Павел считал Тимофея апостолом. Неясным остается также, причислял ли Павел к апостолам Андроника и Юния (Юнию), о которых он упоминает в Рим. **16**:17: «Приветствуйте Андроника и Юнию... прославившихся между апостолами (epishmoi en toij apostoloij), и прежде меня уверовавших во Христа (oi kai pro emou gegonan en Cristw)». Греческий текст «epishmoi en toij apostoloij» допускает возможность двоякого перевода: «прославившихся между апостолами», как это имеется в русском переводе, и «прославившихся или известных в среде апостолов»[200]. Последний перевод представляется более вероятным особенно, если считать «'Iounia» за женское имя. Новозаветная письменность совершенно не знает женщин-апостолов. Кроме того, текст Павла дает основание считать, что они, как и сам Павел, уверовали во Христа после Пятидесятницы, а потому признание их апостольства со стороны Двенадцати почти невероятно. Более определенно Павел как-будто причислял к апостолам Аполлоса: «Ибо я думаю, что нам, последним посланникам (hmaj touj apostolouj escatouj)»... (1 Кор. **4**:9). Но почти нет сомнения, что «мы» является литературным оборотом. Вряд ли мы можем отнести к Аполлосу все, что сказано Павлом в ст. 9—13. Таким образом, мы приходим к нашему прежнему выводу, что только Двенадцать и Павел могут с полной уверенностью быть причислены к апостолам. Относителью остальных лиц существует такая неопределенность, что предпочительнее их не вводить в число апостолов. Но если даже некоторые из них считались апостолами, то группа апостолов остается все-таки замкнутой[201].

Если бы круг апостолов мог расширяться во время Павла, то непонятно, почему апостольство Павла встретило такие возражения со стороны иудействующих христиан. Несомненно, что Иерусалимская церковь считала, что кроме Двенадцати не может быть других апостолов Христа, равных им по достоинству, т. к. через человека не может быть апостолов. Об этом свидетельствует сам Павел в послании к Галатам: «Павел апостол не человеками и не через человека, но Иисусом Христом...» (1,1).

Через Двенадцать, несмотря на весь их авторитет, не может быть апостольства, т. к. оно было бы через человека. В этом Павел был вполне согласен со всей Иерусалимской церковью.

Если он апостол, то только потому, что он им стал «dia 'Ihsou Cristou kai Qeou Patroj». Это было необычайное явление. Один раз в истории круг апостолов разомкнулся, чтобы принять Павла, а затем окончательно замкнуться. Вся первая глава послания к Галатам написана с целью показать, что необычайность апостольства Павла находилась в план Божьего домостроительства. Поэтому его предызбрание было тождественно с избранием Двенадцати.

7. Замкнутость группы апостолов предполагает, как указано выше, что со смертью апостолов их служение, как целое, прекратилось. Если до Пятидесятницы Двенадцать восприняли место Иуды, то после Пятидесятницы место Иакова Зеведеева осталось незаполненным. Чувствуя приближение смерти, Павел никому не передал своего служения апостольства в целом. Как бы мы ни рассматривали поручения, данные Павлом Тимофею и Титу, о чем речь будет ниже, нет никаких оснований считать, что Павел рассматривал их, как своих преемников, которые полностью продолжили его служение. Если бы Павел действительно передал им свое служение, то тогда Павел не был бы апостолом, так как служение Двенадцати, как апостолов, осталось беспреемственно. Церковное сознание свидетельствует, что начиная с послеапостольского времени, в Церкви нет больше апостолов. На апостолах создана Церковь, и это основание является единственным. Исповедуя, что Церковь – апостольская, мы исповедуем неповторимость и беспреемственность служения апостолов. Тем не менее, дело служения апостолов продолжается в Церкви. Их служение заключалось в реализации множества местных церквей в эмпирической действительности. В момент этой реализации они исполняли служение предстоятельства, которое не может прекратиться в Церкви. В апостолах лежало начало этого служения, которое через апостолов перешло к лицам, получившим в послеапостольское время специальное наименование епископов.

III. ЕВАНГЕЛИСТ.

1. В списке служений Еф. **4**:11 евангелист стоит после апостола и пророка[202]. Из этого следует, что Павел различал апостола от евангелиста. Новозаветные писания называют только двух евангелистов: Филиппа, одного из семи (Дн. 21,8), и Тимофея (II Тим. **4**:5), одного из ближайших сотрудников Павла, но число их было, повидимому, значительно (Филип. **4**:3; П Кор. **8**:18; Кол. **1**:7; 4,12). Как показывает сам термин «euaggelisthj», служение евангелиста заключалось в благовестии. Дело служения апостола есть также благовестие. Ап. Павел указывал, что Бог призвал его, чтобы он благовествовал Сына Его язычникам (Гал. **1**:16), а в другом месте он говорил, что «Христос послал его не крестить, а благовествовать» (1 Кор. **1**:17). Павел одновременно был, как и все остальные апостолы, апостолом и евангелистом, но не все евангелисты были апостолами. На этом основании мы можем сказать, что одна из функций апостолов была особым служением евангелиста. Это первое различение, которое мы в состоянии установить. Но было различие и в самом «благовестии» апостолов и евангелистов. Благовестие апостолов, как мы**видели, имело целью не индивидуальное обращение в христианство, а «созидание» местных церквей, тогда как «благовестие» евангелистов, повидимому, заключалось в индивидуальном обращении. Оно имело опорную точку в существовавших местных церквах. Поэтому они могли протекать внутри церквей, имея задачей увеличение числа ихчленов, а также и утверждение их в вере. Или оно совершалось ими вне этих церквей. В последнем случае их дело довершалось апостолами, которые созидали из обращенных местную церковь. Подтверждение этому мы находим в Дн. 8,6—17: «Но, когда поверили Филиппу, благовествующему о царствии Божием и о имени Иисуса Христа, то крестились и мужчины и женщины... Находившиеся в Иерусалиме апостолы, услышав, что самаряне приняли слово Божие, послали к нимПетра и Иоанна» (ст. 12—14). Несколько позднее мынаходим того же Филиппа в Кесарийской церкви, в которой он имел, повидимому, постоянное пребывание (Дн. 21,8). Термин «евангелист», который Лука к нему прилагает, мог иметь двоякое значение. Употребляя этот термин, Лука, может быть, хотел обозначить предыдущую деятельность Филиппа и указать, о каком Филиппе идет речь. Или же он хотел указать, что Филипп, имея постоянное пребывание в Кесарии, продолжал внутри Кесарийской церкви свое служение евангелиста. Возможно, что он в ней был ее предстоятелем, но на этом основании было бы рискованно утверждать, что термин «евангелист» служил для обозначения предстоятелей церквей. Служения евангелиста и предстоятеля были разными служениями, но они могли иногда соединяться в одном и том же лице.**

2. В послеапостольское время евангелисты выступают в некотором отношении, как преемники служения благовестия апостолов. Вероятно, в этом смысле Евсевий о них говорил, что они «находились в первом порядке преемников апостолов»[203]. Несколько далее Евсевий следующим образом описывает деятельность этих «евангелистов»; «Многие из них в то время, действием божественного Слова сильно увлекаемые к любомудрию, сперва пополняли спасительную заповедь, т. е. разделяли свое имущество бедным, а потом предпринимали путешествия и совершали дело евангелистов, с ревностью возвещая Христа людям, вовсе еще неслыхавшим слова веры, и сообщая им книги божественных Евангелий. Положив основания веры в которых-нибудь чуждых странах и поставив там пастырями других, с поручением возделывать новосаждение, сами они, сопровождаемые божественною благодатью и помощью, отходили в иные земли и к иным народам... Впрочем перечислить по именам всех ближайших преемников

апостолов, бывших пастырями или даже евангелистами в разныхцерквах вселенной (osoi pote kata thn prothn twn apostolwn diadochn en taij kata thn oikoumenhn ekklhsiaij) невозможно...»[204]. Второй раз Евсевий дает ту же картину служения евангелистов в связи с описанием деятельности Пантена: «Рассказывают, будто он показал столь пламенную ревность к Слову Божию, что принял на себя проповедание Евангелия Христова восточным народам и доходил даже до Индии; ибо и то время было много благовестников Слова, которые, воодушевляясь примером апостолов, с живою ревностью содействовали возрастанию и утверждению Слова Божия. Один из таковых, Пантен, говорят, ходил к индейцам и у некоторых тамошних жителей, познавших Христа, нашел еще до прибытия туда Евангелие Матфея...»[205]. Эта вторая генерация евангелистов отличалась от первой. Они действовали от имени существующих церквей, которые были матерями основанных ими церквей. Повидимому, в большинстве случаев, как это следует из описания Евсевия, евангелисты были предстоятелями местных церквей. Они проповедывали Евангелие и поставляли, как апостолы, начатки верующих в пастыри.

Возможно, что составитель «Учения 12-ти апостолов» имел в виду этих евангелистов, обозначая их термином апостолы, чтобы сохранить апостольскую фикцию своего произведения.

IV. ПРОРОК.

1. Облик пророка, как носителя новозаветного служения, выступает достаточно ясно из посланий ап. Павла[206]. Пророки – те лица, которые призваны Богом и поставлены Им на особое служение в Церкви через сообщение пророческой харизмы. Их служение заключалось в том, что они в Церкви возвещали волю Божию, согласно которой Церковь живет и действует. Важность пророческого служения выступает из того, что в списках служений Павла пророк стоит на втором месте. В глазах ап. Павла дар пророчества был одним из высших проявлений Духа в Церкви. По словам Апостола верные утверждены на основании апостолов и пророков (Еф. 2:20). Тайна домостроительства Божьего, служителем которой был Павел, открыта была апостолам и пророкам (Еф. 3:5)[207]. В апостольское время в Коринфской церкви было, повидимому, несколько пророков. «И пророки пусть говорят двое или трое...» (1 Кор. 14:29). Но забота о пророческом служении не лежала на местных церквах, а потому могло оказаться, что в местной церкви не было совсем пророка, как это и случилось в истории. Местная церковь могла быть без пророка, но она не могла быть без пророческой харизмы, т. к. дар пророчества необходим для ее жизни. «Желаю, чтобы вы все говорили языками, но лучше, чтобы вы пророчествовали» (1 Кор. 14:5). Для ап. Павла пророчество было общим служением народа или, точнее, служением самой Церкви. Даром пророчества могли обладать многие, не будучи особо призванными к служению пророчества. «И как по данной нам благодати, имеем различные дарования: то имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры» (Рим. 12:6)[208]. Если в этих трудных для толкования словах Павла нет указания на общее пророческое служение (таково мнение Иоанна Златоуста), то из них несомненно следует, что пророческое откровение может быть дано в Церкви и не пророку, как носителю особого служения[209]. Евсевий сообщает о сочинении Мильтиада против монтанистов, в котором Мильтиад говорит, что «по свидетельству апостола дар пророчества должен сохраниться в каждой церкви до последнего пришествия Господа»[210].

2. Как откровение воли Божьей, данное в Церкви, пророчество относится к тому, что в ней происходит. «В Антиохии в тамошней церкви были некоторые пророки и учители... Когда они служили Господу и постились, Дух Святой сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их» (Дн. 13,1—2). Откровение Духа, о котором говорит Лука, относится к апостольской миссии Павла, к которой он был предызбран от чрева матери. «Преподаю тебе, сын мой Тимофей, сообразно с бывшими тебе пророчествами (profhteiaj), такое завещание, чтобы ты воинствовал согласно с ними, как добрый воин» (1 Тим. 1:18). «Завещание» (paraggelia), которое передается Тимофею, основано на пророчествах о нем. Повидимому, оно имело отношение к будущей деятельности Тимофея в связи с возможностью смерти Павла, но и служение Тимофея, которое он исполнял при Павле, было на него также возложено по пророчеству. «Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству (dia profhteiaj) с возложением рук пресвитерства» (1 Тим. 4:14)[211]. «В те дни пришли из Иерусалима в Антиохию пророки. И один из нихпо имени Агав, встав, предвозвестил Духом (eshmainen dia tou Pneumatoj), что по всей вселенной будет великий голод, который и был при Кесаре Клавдии» (Дн. 11,27—28). И пророчество о голоде, полученное в церковном собрании, имело непосредственное отношение к жизни церкви. Во исполнение воли, открытой через это пророчество, «ученики положили, каждый по достатку своему, пособие братиям, живущим в Иудее» (Дн. 11,29). Пророчество имело отношение и к домостроительству

Божьему, относящемуся к Церкви. Тайна Христова (to musthrion tou Cristou)[212], состоящая в том, чтобы «из двух создать в Себе самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом» открыта была через откровения Духа апостолам и пророкам (Еф. 3:5). Задача, которой себя посвятил Павел, была явлена Церкви через пророчество (Еф. 3:3).

В связи с этим встает вопрос, относилось ли пророчество, как откровение воли Божьей, к тому, что мы сейчас называем догматическими истинами. Этот вопрос, имеющий прямое отношение к сущности пророческого служения, можно поставить в общей форме: было ли пророческое служение продолжающимся откровением новых истин веры? В апостольских посланиях мы даже не находим следов такой постановки вопроса. «Тайна Христова» (Еф. 3:4) не была новым откровением, а содержалась в домостроительстве Божьем, исполненном во Христе через Церковь. Эон Духа, в котором уже пребывает Церковь, не есть эон нового откровения. «Он (т. е. Дух) прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16:14). Он «научит вас всему, и напомнит вам все, что Я говорил нам» (Ин. 14:26), но «слово, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшего Меня Отца» (ст. 24). Для ап. Павла его учение не было его учением, а состояло в передаче того, что им было первоначально принято: «ибо я от Господа принял то, что и вам передал...» (1 Кор. 11:23), «ибо я первоначально передал вам, что и принял...» (1 Кор. 15:3). Он благовествовал только то, что благовествовали и апостолы, которые были раньше его. «Итак я ли, они ли, мы так проповедуем, и вы так уверовали» (15,11). Традиция, в которую включился Павел, не могла быть противопоставляема Духу, т. к. сама традиция создается в Церкви Духом. Поэтому, как принятое от самого Господа и переданное Церкви, учение должно оставаться неизменным. Пророческое откровение не может изменить того, что открыто самим Господом, или добавить к нему того, чего не было в первоначальном откровении: «если бы даже мы, или ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы, благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1:8). Беря от Господа, Дух не может возвещать того, чего не было в учении Господа. Несмотря на весь пиетет, которым окружено пророческое служение в «Учении 12-ти апостолов», оно стоит на той же точке зрения, что и ап. Павел: «Oj an oun elqwn didaxh umaj tauta panta ta proeirhmena, dexasqe auton»[213], – если же кто-либо будет учить иное, то его не должно слушать. Не была ли вызвана оппозиция к монтанизму отчасти тем, что «новое пророчество» вносило такого рода принципы, которые не соответствовали церковной традиции? Нам неизвестно, чтобы монтанизм отличался чем-либо существенным от православного учения; но с другой стороны решительное требование восточных церквей приема монтаннстов в Церковь через крещение до некоторой степени подсказывает мысль, что в монтанизме не все было благополучно. «Пастырь» Ермы принадлежал к ясно выраженной пророческой письменности, но он не заключал в себе никаких догматических откровений. Ерма излагал учение, содержащееся в Церкви, относительно приема грешников. Это не было новым учением, но приложением древнего учения к условиям жизни церкви эпохи написания самого памятника. Для «великой церкви» пророчество относилось не к вероучению, а к жизни в Церкви и к тому, что в ней совершалось. Идея нового откровения подрывала традицию Церкви, внося в нее совершенно неизвестный принцип прогресса откровения. Оно было ересью о Церкви, т. к. оно выводило пророчество из Церкви. Церковь переставала быть местом действия Духа, так как Дух согласно монтанизму особым образом воплощался в отдельных лицах.

3. Пророчество служит для верных назиданием, увещанием и утешением (1 Кор. 14:3), так как воля Божья всегда является назиданием, увещанием и утешением для членов

Церкви. В этом пункте служение пророка соприкасается со служением учителя. Пророк научает церковь через откровение Духа, поэтому в известном смысле каждый пророк является учителем. В связи с этим надо поставить вопрос, является ли экстатизм необходимой принадлежностью пророческого вдохновения. Монтанистические пророки, если не все, то большею частью отличались крайним экстатизмом. Был ли экстаз их исключительной особенностью, или они только усилили то, что уже было в «великой церкви»? «Антимонтанист» ставил экстатическое состояние монтанистических пророков в пассив монтанизма, утверждая, что истинный пророк не теряет обладания своими духовными способностями. «Так, говорил он, при Грате, проконсуле Азии, некто по имени Монтан, сказывают, из числа вновь уверовавших, от чрезмерного желания первенства, подвергся влиянию противника и вдруг, пришедши в состояние одержимого и исступленного, начал говорить и рассказывать странные вещи, т. е., пророчествуя вопреки обычаю, издревле преданному и преемственно сохраняющемуся в Церкви»[214]. Мильтиад, по словам Евсевия, также доказывал, что «пророк не должен провещать в исступлении»[215]. Сам Мильтиад писал следующее: «лжепророк бывает в умоисступлении, за которым следует дерзость и бесстрашие: начиная от произвольного невежества, он, как сказано выше, впадает в невольное душевное бешенство. Они докажут нам, что в Ветхом или Новом Завете был какой-кибудь пророк, вдохновенный таким образом; они не похвалятся ни Агавом, ни Иудою, ни Силою, ни дочерями Филиппа, ни Аммнею филадельфийскою, ни Кодратом, ни другими, которые к ним не подходят» [216]. В этих свидетельствах, вероятно, имеется доля преувеличения, как по отношению к монтанистичесиим пророкам, так и относительно того, что в Новом Завете пророки не говорили в экстазе. Мы не вполне уверены, что пророки, по крайней мере некоторые из них, о которых говорил ап. Павел, не впадали в экстаз, но сам ап. Павел не считал экстатическое состояние обязательной принадлежностью пророческой речи. Противопоставляя пророчество говорению языками (глоссолалии), он отдавал предпочтение первому: «кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение. Кто говорит на языке, тот назидает себя, а кто пророчествует, тот назидает Церковь» (1 Кор. 14:3-4). Пророческая речь не требовала, по ап. Павлу, толкования, тогда как говорящий языком только тогда мог принести пользу церкви, если он изъяснял сказанное им. Таким образом, для Павла пророческая харизма не делала пророчество невразумительным, а пророка потерявшим обладание самим собою[217]. «Что мне делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом. Ибо если ты будешь благословлять духом, то стоящий на месте простолюдина как скажет: аминь, при твоем благодарении? Ибо он не понимает, что ты говоришь» (1 Кор. 14:15-16). Поэтому не столько экстаз сам по себе, сколько исступление, близкое к безумию, монтанистических пророков, было новшеством, естественно вызывающим оппозицию, т. к. оно не отвечало общей церковной традиции. Корни монтанистического экстаза лежали не в Церкви, а в языческих культах[218].

4. Харизма пророчества связана была с харизмой «рассуждения и различения духов», принадлежащей народу Божьему[219]. «И пусть пророки говорят двое или трое, а прочие пусть рассуждают (diakrinetwsan)» (1 Кор. 14:29; ср. 1 Ин. 4:1). За пророчеством непосредственно следует рассуждение или суждение. Пророческое откровение подлежит разбирательству, суду с целью выяснить, открылась ли действительно воля Божья. Духа не угашайте, пророчества не уничижайте, все испытывайте (panta de dokimazete), хорошего держитесь, удерживайтесь от всякого зла» (1 Фес. 5:19-22). Церковь II-го века

твердо держалась этого правила. Тот же Антимонтанист, которого мы уже цитировали, говорил: «Из тех, которым в то время случалось слышать ложные его (Монтана) изречения, одни с негодованием порицали его и запрещали ему говорить, как человеку, одержимому беснованием, имеющему духа заблуждения и возмущающему народ: – они знали о Господнем различении (духов) и об угрозе, требовавшей бдительного хранения себя при появлении ложных пророков; – другие напротив, как бы гордясь и немало тщеславясь Святым Духом и даром пророчества, забыли о Господнем различении и сами вызывали того зломыслящего, льстивого и обманчивого духа»[220]. Суждение есть испытание, которое принадлежит Церкви, т. к. только Церковь судит о том, что в ней совершается. Испытанию подлежит не воля Божья, о которой не может быть суждения, а суждению подлежит, является ли пророчество действительно откровением воли Божьей, т.е. является ли пророчество действительно пророчеством. Церковь внимает пророческой речи, рассуждает о ней и испытывает ее, и только по испытанию слово пророка становится пророчеством. Поэтому пророчество состоит из слов пророка и испытания его Церковью, а это означает, что пророчество принадлежит Церкви, как открытое ей и для нее. Вне Церкви не может быть истинного пророчества, т. к. вне Церкви не может быть суждения и испытания пророческого слова. Слово пророка, сказанное вне Церкви, перестает быть пророчеством, а сам пророк становится лжепророком, т. к. пророчество есть служение Церкви и совершается в ней самой. «Когда человек, говорит Ерма в «Пастыре», имеющий духа Божия, придет в церковь праведных, имеющих веру духа Божия, и там совершается молитва к Господу, тогда ангел пророческого духа, приставленный к нему, исполняет этого человека духом святым, и он говорит к собранию, как угодно Богу. Так проявляется дух божественный и узнается сила его. Слушай теперь и о духе земном, суетном, несмысленном и не имеющем силы. Прежде всего человек, кажущийся исполненным духа, высит себя, желает иметь председательство, нагл и многословен, живет в роскоши и многих удовольствиях, берет мзду за свое прорицание; если же не получит, то и не пророчествует. Может ли Дух Божий брать мзду и пророчествовать? Делать это не свойственно пророку Божию; и в поступающих таким образом действует дух земной. Потом, он не входит в собрание мужей праведных, но избегает их, напротив имеет общение с людьми двоедушными и пустыми, пророчествует в местах потаенных и обманывает их, говоря по их желаниям, и отвечая суетно людям суетным: ибо пустая посудина, когда складывается с другими пустыми же, не разбивается, но они хорошо прилаживаются одна к другой. А когда он входит в собрание людей праведных, имеющих духа божественного, и ими совершается молитва, тогда тот человек оказывается пустым: земной дух от страха бежит от него, и он совершенно поражается и ничего не может говорить... Так и пустые пророки, когда придут к людям, имеющим святого духа, какими придут, такими и остаются. Вот образ жизни пророка истинного и ложного»[221]. Поэтому сказанное в Церкви и Церковью признанное слово пророка служит поучением и утешением (1 Кор. 14:31), а сказанное вне ее никого не научает и не утешает, будучи словом человеческим.

Составитель «Учения 12-ти апостолов» не дает подробного описания служения пророка, предполагая, вероятно, что оно известно каждому верному. Если его представление о пророческом служении совпадает в главном с апостольскими писаниями, то в некоторых деталях оно отличается от него. Как Ерма, он вполне отдает себе отчет, что среди пророков имеются истинные и ложные, поэтому он дает признаки, по которым верные могут судить об истинном пророке. Пришедший в местную церковь пророк подлежит испытанию, истинный ли он пророк или ложный. Первый учит только

то, что содержится в самом «Учении»[222]. Это первое требование, предъявляемое к истинному пророку, является, повидимому, реминисцеицией слов ап. Павла: «если бы даже мы, или ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1:8), т. к. в самом «Учении» не содержится изложения никакого учения, если не считать моральных предписаний, неимеющих специально христианского характера[223]. Кроме того, он должен не только учить истине, но и сам делать то, чему он учит[224]. Он должен быть нравственным образцом для верующих, – поэтому он должен иметь «touj tropouj Kuriou»[225]. Ложный пророк не должен быть принимаем церковью, но истинный должен быть принят и почтен, как сам Господь. Поэтому его речь не подлежит испытанию: «kai panta proqhthn lalounta en pneumati ou peirasete oude diakrineite»[226]. Здесь полная противоположность ап. Павлу, который предписывал подвергать суждению каждую речь пророка. «Прочие пусть рассуждают (oi alloi diakrinetwsan)» – «вы не судите (oude diakriveite)». Это изменение отношения к пророческому слову свидетельствует о некоторой потере церковного характера самого служения пророка, что открыло возможность пророчествования вне Евхаристического собрания. Для ап. Павла пророческое откровение дается через пророка Церкви, а для составителя «Учения» оно дается пророку почти независимо от церкви. Поэтому для ап. Павла воля Божия исполняется Церковью, а для составителя «Учения» пророческое откровение подлежит исполнению само по себе, и пророк может требовать исполнения того, что ему открыто. Составитель «Учения» стоит уже на монтанистической точке зрения. В споре о власти отпускать грехи монтанизм претендовал, что эта власть принадлежит пророку, а не епископу. На этой же точке зрения стояли исповедники, требуя от Киприана примирения падших и обратного приема их в Церковь, которым они давали отпущение грехов. И то и другое являлось отступлением от первоначальной точки зрения. Для обратного приема в Церковь необходимо было откровение воли Божьей через пророчество, но пророк сам по себе не имел никакой власти отпускать грехи. Монтанизм был действительно «новым пророчеством», и борьба с ним была законной и естественной, хотя она привела к некоторому отрицанию не только нового, но и вообще пророчества в Церкви. Другая особенность пророческого служения по «Учению» состоит в том, что составитель его провозглашает пророка первосвященником: «autoi gar eisin oi arciereij umwn»[227]. К идее первосвященства мы вернемся ниже, но здесь отметим только то, что имеет отношение к пророческому служению. Нельзя считать, что учение о первосвященническом достоинстве введено составителем «Учения», чтобы оправдать в глазах верных приношение ему начатков. Пророк по «Учению» действительно выполняет первосвященническое служение. Оно разрешает пророкам «благодарить – eucaristein», сколько они хотят[228]. Относительно IX-ой и X-ой главы «Учения» до сих пор еще существуют большие сомнения, содержат ли они описание Евхаристического собрания или агап. Если даже в них говорится об агапах (хотя лично мы склоняемся больше к мысли, что в них говорится об Евхаристии), то разрешение пророку «благодарить» является усвоением ему функций предстоятеля, каким был в «великой церкви» епископ. Отделившись от Евхаристии в собственном смысле, агапы, особенно на Востоке, продолжали оставаться собранием всей местной церкви на трапезу Господню, на которых естественно предстоятельствовал епископ. Только в начале III-го века на Западе, в частности в Римской церкви, стала допускаться возможность совершения так сказать частных агап или только с каким-либо членом клира, или даже без него, но мы не можем ни коим образом относить к этому времени появление «Учения», тем более, что для

Востока время появления таких частных агап должно быть отнесено к началу Никейского периода[229]. «Благодарение» на агапах, как и на Евхаристическом собрании, принадлежало епископу. Если «Учение» усваивает это пророку, то тем самым оно приписывает ему функции предстоятеля церкви. Эти функции заключались, главным образом, в приношении Евхаристии. Сказав о том, что Евхаристия должна совершаться в «день Господень» и что эта жертва должна быть чистой, составитель сразу же переходит к указанию относительно избрания епископов и диаконов. Этим он признает, что в его время обычным совершителем Евхаристии был епископ, но только в отсутствии пророка, «ибо и они, т. е. епископы, добавляет составитель «Учения», совершают для вас служение (thn leitourgian) пророков и учителей»[230]. Будучи совершителем Евхаристии, в известной мере зависимым от пророка, епископ не рассматривается, как первосвященник. Верные в отсутствии пророка должны передавать начатки не епископу лично, а на бедных, хотя и через епископа и диаконов.

Сацердотальный характер деятельности пророка не только совершенно неизвестен ап. Павлу, но указание «Учения» об этой стороне пророческого служения является исключительным во всей известной нам христианской письменности. В ней мы не находим даже следов учения о первосвященстве пророков. Когда учение о первосвященстве оформилось в церковном сознании, оно было решительно и без всяких колебаний усвоено епископу, а не пророку. Нигде пророк или дидаскал не выступают, как соперники епископов в области священнодействия. Ни Климент Александрийский, ни Ориген не оспаривают у епископа предстоятельствования на Евхаристическом собрании, хотя для последнего представителем «духовной» иерархии был дидаскал. В апостольское и послеапостольское время, вероятно, было не мало случаев, когда пророк исполнял служение предстоятеля. Первое указание об этом мы находим в Деяниях, в которых рассказывается, что после иерусалимского собора «апостолы и пресвитеры со всей церковью рассудили, избрав из среды себя мужей, послать ихв Антиохию с Павлом и Варнавою: Иуду, прозываемого Варсавою, и Силу, мужей начальствующих между братиями (andras hgoumenouj en toij adelfoij) (Дн. 15,22)», О них несколько ниже говорится, что они были пророками (15,32). Это означает, что Иуда и Сила, будучи пророками, были поставлены Иерусалимской церковью в пресвитеры. При огромном уважении, которым пользовались пророки, они бывали наиболее излюбленными кандидатами в пресвитеры-епископы. Ерма в своем «Пастыре» осуждает тех пророков, которые домогаются иметь в церковном собрании «prwtokaqedrian»[231]. Это, конечно, могло означать, что пророки по своему положению в церкви, желали иметь первые места в церковном собрании, но, вероятно, более правильно видеть в этом указание, что пророки добивались быть поставленными пресвитерами, а тем самым получить председательствование в церковном собрании[232]. Правда, тот же Ерма рассказывает, что старица, несмотря на его протест, приказала ему сесть по левую сторону себя раньше пресвитеров. Ерма несчитал себя и не был пресвитером, а потому восседание раньше пресвитеров означало только почетное место. В том и другом случае пророческое служение или соединялось с пресвитерским служением, или имело почетное место в церковном собрании, но оно в себе самом не включало какого либо другого служения, а тем более первосвященнического, как это мы наблюдаем е «Учении»[233]. В первоначальной церкви соединение служений было обычным явлением, но именно соединение, а не смешение, что было бы против воли Божьей, установившей в Церкви различие дела служения. Мы до известной степени до сих пор стоим перед загадкой,

каким образом возникло учение о первосвященстве пророка или какими путями оно проникло в ту среду, из которой вышло «Учение 12-ти апостолов». Если придерживаться традиционной даты возникновения этого памятника, то оно является необъяснимым, как необъяснимо остается, что оно не оказало никакого влияния на церковную мысль. Единственная среда, которая могла родить это учение, это монтанистические круги, но тогда надо отнести, появление «Учения» к значительно более поздней дате. Поэтому мы не можем считать учение о первосвященстве пророка характерной для пророческого служения: по своей природе пророческое служение не включало в себе первосвященнического служения, но оно могло с ним соединяться, если пророк избирался предстоятелем местной церкви.

5. В связи с этим мы должны отметить, очень бегло, еще одну деталь. Учение о первосвященстве пророка должно было внести изменение в учение о Церкви. Как мы увидим ниже, первосвященником был всегда предстоятель местной церкви. Будучи первосвященником в местной церкви, он являлся первосвященником Церкви Божьей. Пророк, как первосвященник, должен был оказаться в обратном положении: будучи первосвященником Церкви вообще, он являлся первосвященником любой местной церкви, в которую он приходил. Это с одной стороны отрывало пророка от той местной церкви, в которой он состоял членом, а с другой, что гораздо более важно, выдвигало идею Церкви вообще, независимо от местной церкви. «Как этот преломленный хлеб, некогда рассеянный на горах, будучи собранный, стал единым, так да будет собрана Твоя Церковь от края до края земли в Твоем царстве»[234]. – «Собери ее от четырех ветров»[235]. Это не язык или не совсем язык ап. Павла. Церковь, о которой здесь говорится, не есть местная церковь, в которой в полноте пребывает Церковь Божья, а Церковь, которая обхватывает все местные церкви, рассеянные по всему миру. Каково отношение этой Церкви вообще или универсальной церкви к местной, остается неясным из самого памятника. Позднее идея универсальной церкви с особой силою будет выдвинута Оригеном, а затем наиболее полно развита Киприаном Карфагенским. Источники идеи универсальной церкви недостаточно выяснены, но составитель «Учения» почти несомненно заимствовал ее из иудейского сознания. Евхаристическое понимание Церкви уступает место понятию церкви, как собрания народа Божьего, нового Израиля в ветхозаветном смысле. Первосвященство пророка принадлежит универсальной церкви, которая состоит из местных церквей. В силу этого местная церковь может оказаться временно без первосвященника, имея в качестве заместителя пророка епископа, но от этого универсальная церковь не лишается первосвященника. Если отбросить гностическую письменность, то мы можем без особого риска утверждать, что «Учение» первый памятник, устанавливающий, хотя и не совсем ясно, идею универсальной церкви. «Кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение» (1 Кор. 14:3). Поэтому пророческое служение предназначено для существующих уже местных церквей. Как откровение воли Божьей, согласно которой живет и действует Церковь, пророчество служит Церкви, которая строится на основаниииапостолов. В этом его отличие от апостольского служения, «хотя последнее может быть соединено с харизмой пророчества. Темне менее, апостол, имеющий пророческую харизму, остается апостолом, а не становится пророком, как наоборот, пророк, призванный к апостольству, перестает быть пророком, если он фактически исполняет служение апостола. Как служение, предназначенное местным церквам, оно не должно, как было уже выше сказано, иметьобязательно странствующий характер. Пророк по преимуществу служит одной местной церкви, которая, однако, можетвозложить на него миссию служения другим

церквам. С постепенным прекращение пророческого служения пророки становились все более и более редкими в местных церквах и ихдеятельность все больше приобретала странствующий характер.

V. УЧИТЕЛЬ.

1. Третья группа лиц, имеющих особое служение, которую мы находим в первоначальной церкви, это — учители (didaskaloi). О нихупоминает ап. Павел, и о них говорится в «Учении 12-ти апостолов», но ни в одном, ни в другом случае их служение не определяется вполне точно. История церкви II-го и III-го веков оставила нам несколько образов дидаскалов, из которых наиболее знаменитыми являются Климент Александрийский и Ориген, но все они принадлежат к.вершинам христианской мысли, а потому составить по ним представление об обычном дидаскале местной церкви довольно трудно.

Не имеет особого значения, связано ли служение христианскихдидаскалов со служением ветхозаветных книжников и учителей[236]. Потребность в христианском учителе должна была появиться с самого начала. образования церквей. Если считать правильным, что в дальнейшей истории из дидаскала образовался чтец, то не только чтение составляло главную обязанность древнего дидаскала, но и живое слово. Пророк говорил людям в «назидание, увещание и утешение» через откровение воли Божьей, учитель также говорил в назидание и утешение через изложение учения веры. «Для нас только тот является гностиком, говорил Климент Александрийский, который бодрствует над изучением Св. Писания, сохраняя неповрежденными апостольское и церковное учение (twn dogmatwn)»[237]. Для Климента истинный гностик почти что дидаскал, т. к. он не может сохранять свое ведение Писания для самого себя, а «ecclesias docet»[238]. Дидаскал обучал церковь через раскрытие истин веры, содержащихся в Предании и в Писании[239]. Если не все, то в большей своей части дидаскалы ученые богословы древней церкви, представители богословской науки, которая служит Церкви. Из под пера дидаскалов вышли первые творения христианской письменности, как наприм. «Послание Варнавы», послание Климента Римского и др. Они же считали своей обязанностью не только поучать церковь, но и защищать ее перед язычниками и римской государственной властью. В противоположность языческим школам они открывали свои школы, где не только обучались оглашенные, но и верные, желающие познать Слово Божие[240]. Церковь очень ценила деятельность дидаскалов, старательно сберегая их творения. Автор послания Варнавы не решается даже присвоить себе служение дидаскала. Для него дидаскал вдохновенный учитель, обладающий харизмой гнозиса, через которую он приобретает высшее знание, переданное Христом Своим ученикам. Верность этому знанию и учению составляет отличительный признак истинного гностика и учителя. В заключительных главах «Послания к Диогнету», которые, как предполагается, принадлежат великому основателю Александрийскй школы Пантену[241], говорится следующее: «я не новость сказываю, и не напрасно ищу убедить других, но бывши учеником апостольским, и я сделался учителем язычников. То, что мне предано, стараюсь сообщить ученикам, достойным истины. Ибо кто, будучи правильно научен и рожден от возлюбленного Слова, не постарается тщательно изучить то, что Слово ясно преподало ученикам Своим?.. Ибо все то, к чему нас возбуждает Божественное Слово мы сообщаем вам из любви к истинам, нам открытым»[242]. В отличие от ложного гнозиса истинное учение дидаскала содержит только то, что передано Христом. В этих словах послания к Диогнету чувствуется, что уже существует некоторая нотка недоверия к дидаскалам, которых, повидимому, обвиняют в новшестве. Наряду с уважением, которым были окружены истинные дидаскалы, постепенно рождается опасение, направленное вообще

против гнозиса. Первоначальная церковь знала не только ложных пророков, но и ложных учителей. Первые предостережения против них мы находим в Пастырских посланиях. С одной стороны, мы находим в них слова, которые имели необычайный резонанс, как в истинном, так и в ложном гнозисе: «И что слышал от меня, при многих свидетелях, то передай верным людям, которые были бы способны и других научить» (II Тим. 2:2), а с другой стороны: «много есть и непокорных, пустословов и обманщиков, особенно из обрезанных, каковым должно заграждать уста; они развращают целые домы, уча, чему не должно, из постыдной корысти» (Титу 1,10—11), так как «имея веру и добрую совесть, которую некоторые отвергнув, потерпели кораблекрушение в вере» (I Тим. 1:19). «Ученне 12-ти апостолов» говорит о ложных учителях, а Ерма в своем «Пастыре» предостерегал верных против тех, кто «вводили чуждые учения и совращали рабов Божьих»[243]. Если Ириней Лионский, считая безрассудными вопросы, что делал Бог до сотворения мира[244], или как Бог родил Сына[245], не отрицал окончательно гнозиса, особенно касающегося экономии спасения[246], то Тертуллиан решительно заявлял, что нет ничего общего между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью[247]. Течение, направленное против гнозиса, а косвенно и против дидаскалов, было настолько сильно, что Климент Александрийский должен был поставить проблему веры и гнозиса, никогда неизжитую до конца Церковью: «Некоторые, говорил он, которые считают себя умными людьми, думают, что хорошо не касаться ни философии, ни диалектики и не заниматься изучением природы. Они требуют веру, чистую и простую, как будто они хотят, нисколько не заботясь о винограднике, собирать с самого начала гроздья винограда»[248]. Синтез веры и знания, к чемустремился Климент Александрийский и Ориген, не был принят церковным сознанием их времени. Тем не менее, Цельс, конечно, преувеличивал, утверждая, что «церковь есть собрание невежд, руководимых пресвитерами, ограниченными и глупыми, как женщины и дети, к которым они обращаются»[249]. Ориген решительно отверг это обвинение, хотя и сам страдал от ограниченности современных ему христиан. Церковь ценила знание и любила своих дидаскалов. Учительство было особым служением, но учительская харизма чаще, чем какая-либо другая, соединялась с другими служениями[250]. В известной мере она входила в пророческое служение. Она, как мы увидим ниже, соединялась со служением предстоятельства. Больше того, в той или иной мере учительская харизма принадлежала всем или почти всем членам церкви, т. к. каждый должен поучать другого: «посему увещавайте друг друга и назидайте один другого» (1 Фес. 5:11).

2. В 1-м послании к Коринфянам ап. Павел перечисляет еще следующие дары: силы (чудодейственные), исцеления и равные языки. Первые два дара ясны сами по себе. Глоссолалия вызвала ряд исследований и остается нам не до конца ясной, но для нас этот вопрос не имеет особого значения, а поэтому вполне достаточно только указать на этот дар, который имела апостольская церковь. Должны ли мы считать, что обладающие этими дарами имели особые служения, как апостолы, пророки и учители? В известной мере вопрос остается без ответа, или точнее вопрос может иметь и положительный и отрицательный ответ. Пророчество было особым служением, но даром пророчества обладали и те, кто не имел этого служения. Вполне возможно допустить, что обладающие даром сил или исцелений исполняли особое служение, когда к нему были призваны через Церковь особо Богом, но эти дары могли быть соединены с другими служениями, или проявляться только в особых обстоятельствах. В том же послании ап. Павел говорит о слове мудрости, о слове знания, о вере, о дарах исцеления, чудотворения, о пророчестве, о

различении духов, о разных языках и о истолковании языков. Как бы мы ни толковали это место послания к Коринфянам (12,8—10), вера, будучи даром, не была особым служением. Наконец, в своем послании «к» Ефесянам ап. Павел говорит о служении пастырства, в послании к Коринфянам о даре управления и вспоможения, а в послании к Римлянам о служении предстоятелей (proistamenoi). Пастырство и вспоможение составляли особые служения, которые стояли рядом со служением апостолов, пророков и учителей.

V. «ПРЕДСТОЯТЕЛИ В ГОСПОДЕ»

I. «ВСЕ ДОЛЖНО БЫТЪ БЛАГОПРИСТОЙНО И ЧИННО».

1. В богословской науке прочно утвердилось мнение, что первоначальное христианство, во всяком случае вне-палестинское, находилось в состоянии благодатного анархизма. Конец благодатного анархизма был концом харизматической эпохи и началом твердой и определенной организации церковной жизни. Эта внешняя организация возникает на основе епископской власти, которой не существовало в харизматический период или по крайней мере не в том виде, в каком она появилась в конце II-го века[251]. Как часто случается, что наиболее проблематические высказывания пользуются наибольшим доверием, так и утверждение о благодатном анархизме получило почти общее признание. Для обоснования этого утверждения никаких серьезных доказательств не приводится, кроме одного, которое заключается в изобилии и богатстве благодатных даров, не повторившемся ни в одну последующую эпоху. В связи с этим надо указать на другой аргумент, который с первого взгляда может показаться бесспорным. Он исходит из того, что ап. Павел, главный деятель первоначального христианства, не имел задачи дать твердую организацию основанным им церквам в виду его веры в близость парусии. Основывая церкви, он ограничивался только тем, что давал самые необходимые правила для церковной жизни, чтобы церкви могли просуществовать до второго пришествия Христа[252]. Этот аргумент всецело ставит организацию церковной жизни в зависимость от личного желания или нежелания ап. Павла, упуская из виду, что основы церковной жизни, как они существовали в первоначальном христианстве и как они существуют и в настоящее время, не являются некой случайностью, а вытекают из самого существа Церкви. Не говоря о том, что христиане эпохи Деяний знали, что им не дано знать времена и сроки пришествия Христа (Дн. 1,7), вопрос о том, сколько времени должна просуществовать Церковь, не мог играть никакой роли в организации местных церквей. Если даже церкви должны были просуществовать только один день, то все равно у них должна была быть «организация» церковной жизни, т. к. ни одна церковь не могла существовать ни одного дня, как мы увидим, без предстоятеля. Поэтому остается неясным, как и почему изобилие благодатных даров приводит к анархизму, а оскудение даров к твердому церковному устройству. Если харизматическая эпоха исключала право в Церкви, то из этого не следует, что не могло существовать церковное устройство, которое было бы основано не на праве. Если Церковь в течение истории заимствовала право и на нем построила свое внешнее эмпирическое устройство, то это не означает, что она оказалась без благодатных даров. Как и в первоначальной церкви, так и в современной, живет Св. Дух; как в апостольскую эпоху, так и теперь, ниспосылаются в Церкви благодатные дары. Харизматическая эпоха не окончилась, но продолжается в Церкви, хотя и в ином виде. Прекращение харизматической эпохи было бы прекращением самого бытия Церкви, т. к. Церковь была и остается благодатным организмом.

«Все должно быть благопристойно и чинно» (I Кор. 14.40), т. к. «Бог не есть Бог неустройства, но мира» (I Кор. 14:33). Это увещание Апостола совершенно подрывает утверждение о благодатном анархизме первоначального христианства. Там, где имеется чин, строй, порядок (taxij),там не может быть анархизма. Поэтому надо удивляться, каким образом сложилось впечатление, что первоначальное христианство находилось в состоянии анархии. Если изобилие и богатство даров вызвало некоторые недостатки церковной жизни этой эпохи, то они были связаны, главным образом, или даже почти

исключительно, с крайним экстатическим состоянием некоторых членов Церкви. У нас нет никаких оснований полностью распространять картину жизни Коринфской церкви на иные церкви, основанные ап. Павлом. Экстатическое состояние первых христиан не было исключительной особенностью только этого времени. Мы его находим в то время, когда почти по общему убеждению церковная жизнь вышла из своей стадии анархизма и вошла в организационный период. Монтанизм не мог бы так быстро распространиться и захватить огромную массу церквей, если бы он не имел почвы в самой церковной жизни. Крайний экстатизм проявлялся не только в монтанизме, но и в «великой церкви»[253], где его представителями были не пророки, а епископы. Что касается недостатков, то в истории одни недостатки сменялись другими. С концом «харизматического периода» недостатки не исчезли из церковной жизни, а наоборот усилились, когда в ней организационный момент стал переходить в формализм и бюрократию. Не толкнули ли Тертуллиана недостатки современной ему жизни в объятия монтанизма, несмотря на весь его юридический склад ума? Вдохновение уходило из церковной жизни, и церковные будни становились тусклыми и серыми. Окрепшая церковная иерархия несла с собою свои недостатки. Тертуллиан горько иронизировал, что апостолы для того только основали церкви, чтобы епископы пользовались церковными доходами, старательно ограждая себя от каких либо опасностей со стороны римской власти[254], или что они устраивали посты в своих церквах в целях личного обогащения[255]. Филиппики Оригена по своей остроте превосходили даже сарказм Тертуллиана. Он говорил о том, что епископ должен быть служителем всех, чтобы быть всем полезным в деле спасения. В действительности, епископы по своей гордости превзошли даже злых вождей народов и готовы окружать себя гвардией, как цари. «Мы страшны, добавляет он, недоступны, особенно для бедных. Когда к нам доходят и к нам обращаются с просьбой, мы более наглы, чем тираны и наиболее жестокие вожди дли своих подданных. Вот что можно видеть в ряде знаменитых церквей, особенно в тех, которые в больших городах»[256]. В поисках угасшего пророческого вдохновения римский юрист искал «благочестивых женщин», чтобы через них получить откровение, а Ориген пытался найти выход из трагизма жизни в учении о небесной церкви.

Можем ли мы сравнивать недостатки, о которых говорил ап. Павел в своем послании к Коринфянам, с искажениями церковной жизни, в которой церковное право уже твердо установилось? Дикие сцены избиения на Ефесском соборе 449 года, может быть, были не очень обычным явлением церковной жизни, но насилие и принуждение во всех возможных формах были обычным явлением на всех почти соборах. Недостатки церковной жизни неизбывны в ней, но только потеря всякой исторической объективности может объяснить суждение о мнимом анархизме первоначального христианства. Если крайний экстатизм был бы нормой церковной жизни, то зачем было бы ап. Павлу, харизматически наиболее одаренному, устанавливать «taxij», строй и порядок церковной жизни, который для него восходил к Богу, т. к. Бог не есть Бог неустройства и, скажем, анархии, но мира. В этих словах ап. Павла выразилось основное восприятие церковной жизни, устройство которой покоится на откровении воли Божьей. Если откровение создавало анархию, то это значит, что принцип анархии надо возвести к Богу, и тогда Бог окажется Богом неустройства, а не мира. Организационный момент наступает во II-м веке не как «deus ex machina», но он перешел в нее из первоначальной эпохи. С самого начала местные церкви выступают в упорядоченном и стройном виде. Этому нисколько не противоречит то, что жизнь первоначального христианства находилась в текучем виде. Местные церкви находились в состоянии возникновения.

Они только нащупывали форму своего эмпирического устройства. Здесь возможны всякого рода неясности и отклонения от установившегося порядка. Тем не менее, основы устройства выступают везде одинаково, т. к. эмпирическое множество местных церквей выявляло единство Церкви Божьей. «Так бывает во всех церквах у святых» (I Кор. 14:33)[257]. Эти основы не являются чем-то внешним, навязываемым ап. Павлом, но были выявлением строя и порядка самой Церкви. Этот порядок повторяется в каждой церкви, т. к. в каждой пребывает вся Церковь, которая остается равной самой себе во все эпохи исторического бытия церквей. Ап. Павел знал лучше и больше, чем кто-либо другой, что в Церкви действует воля Божия, а не человеческая, даже благодатно одаренных лиц, каким он был сам.

II. ПРЕДСТОЯТЕЛЬ

1. Само наименование Церкви[258], которое мы находим с первых времен ее существования, заключает в себе идею организованного народа, а не сборища, толпы, которая исключает из себя порядок и строй. Термин «церковь» не мог быть принятым христианским сознанием, если бы церковная жизнь первоначальной церкви утверждала себя в анархии и в безначалии, Он имел настолько определенное содержание, во всяком случае настолько ясно включал в себя организационный момент, что не могло быть никакого недоразумения относительно его смысла. Церковь есть «ekklhsia», потому что она есть собрание народа Божьего во Христе, а не случайное сборище или собрание случайно сошедшихся христиан. Эмпирическим выявлением Церкви, как собрания во Христе, является Евхаристическое собрание, т. к. в нем присутствует Христос. Последняя заповедь, данная Христом апостолам перед Его страданиями: «сие творите в Мое воспоминание» (I Кор. 11:24) – не могла относиться к случайно собравшимся Его последователям, но к новому народу Божьему, с которым Бог заключил Новый Завет в крови Сына Своего («сия чаша есть новый завет в Моей крови»), собранному со Христом подобно тому, как собраны были апостолы со Христом на Тайной вечери, для совершения Евхаристии. Где имеется Евхаристическое собрание, там имеется Церковь, потому что там Христос. Не может быть Церкви без Евхаристического собрания, и не может быть Евхаристического собрания, которое бы не выявляло полноту и единство Церкви. Отсюда строй и порядок Церкви вытекает из Евхаристического собрания, в котором лежат все основы церковного устройства.

Как собрание народа Божьего, Церковь не может быть без того или тех, кто предстоятельствуют перед Богом этому народу. Без предстоятелей церковное собрание обратилось бы в беспорядочную массу. Без служения предстоятелей не может быть Евхаристического собрания, а следовательно не может быть Церкви, но и без Евхаристического собрания не может быть служения предстоятельства, т. к. без или вне Евхаристического собрания предстоятелям некому предстоять перед Богом. Это означает, что там, где появляется местная церковь, там одновременно создается и служение предстоятельства. Отсюда вытекает одно из самых основных положений Евхаристической экклезиологии: без служения предстоятельства не может быть местной церкви, а потому эмпирическим признаком кафолической церкви является предстоятель. В силу такого характера служения предстоятельства оно является абсолютно необходимым для эмпирического существования каждой местной церкви. Это приводит нас к выводу, что не только в первоначальную эпоху существовало особое служение предстоятельства, но что без него не могла существовать ни одна церковь. Если между служениями «харизматиков», как было показано выше, и служениями пресвитеров-епископов в первоначальной церкви не было различия по существу, то оно имелось по важности и значению этих служений для существования местных церквей. Без пророков, учителей, без носителей харизмы сил, исцелений, разных языков местная церковь могла существовать и существовала, но в местной церкви не могло быть такого положения, при котором она, хотя бы временно, была лишена служения своих предстоятелей. Поэтому забота об этом служении, как было сказано выше, лежала на самой местной церкви, которая должна была сама заботиться о своем существовании.

Служение народа Божьего в его царственно-священническом достоинстве находило свое выражение в Евхаристическом собрании. Каждый участвующий в нем служил, как

священник, Богу и Отцу Своему, но служил не самостоятельно, а совместно со всем народом и обязательно со своими предстоятелями. Последние, как члены народа Божьего, в этом служении не отличались от остального народа: они служили, как священники, со всем народом, а потому не могли служить самостоятельно, как и все остальные члены Церкви, но без них не могло быть Евхаристического собрания, а следовательно не могло быть Церкви. В этом заключалось их служение и в этом заключалось и их отличие от остальных членов Церкви. Харизму предстоятельства имели только те, кто к этому был особо призван Богом и кто был Им поставлен на это служение. Не харизма священства, которая была дарована Богом каждому члену Церкви, а харизма предстоятельства отличала одних от других. Евхаристическое собрание является собранием царственного священства под предстоятельством одного из них, имеющего харизму предстоятельства. Этот состав Евхаристического собрания исключает вопрос о степенях священства в первоначальной церкви: все были священники и не было особых священников. Если упустить из виду эту особенность первоначального христианства, то невозможно понять церковную жизнь этой эпохи, как невозможно понять, что предстоятели, будучи такими же священниками, как и все остальные члены Церкви, одни только священнодействовали в Церкви. Этому нам мешает не учение, содержимое Церковью, которая, как мы видели, продолжает исповедывать царственное священство всех своих членов, а школьные богословские учебники, составители которых боятся этого учения, как якобы подрывающее основы учения о иерархии в Церкви. Мираж мнимой опасности протестантизма приводит в некоторых случаях не к его преодолению, подлинному и настоящему, а к незаметному проникновению протестантских идей в школьное учение. В самом деле трудно говорить, что учение о епископе, как предстоятеле, на основе царственного священства всех членов Церкви, может в какой бы то ни было мере подорвать значение епископского служения, если оно является абсолютно необходимым для самого существования местных церквей. Епископ, как предстоятель, онтологически необходим церкви: его служение не есть продукт исторического развития церковного устройства, но покоится в самых основах Церкви, а следовательно, говоря языком современного богословия, оно божественного происхождения. Эта онтологичность служения епископа не только не противоречит царственно-священническому служению, которое он разделяет со всеми остальными членами Церкви, но оно создает эту онтологичность, т. к. без народа Божьего нет Церкви. Утверждая священство епископа и лишая священства всех членов Церкви, школьное богословие возвращает Церковь в Ветхий Завет, подрывая Новый, заключенный в крови Христа. От этого сама идея Церкви расплывается и приближается к протестантскому пониманию[259].

2. Евхаристическое собрание, как выявление Церкви, было сосредоточием церковной жизни каждой местной церкви. В нем совершался прием в Церковь новых ее членов, в нем поставлялись на служения все лица, имеющие особые дары, в нем исключались ее недостойные члены и, после покаяния, принимались обратно в общение, в нем решались все вопросы, имеющие отношение к жизни местной церкви, как целого, так и отдельных ее членов. В церкви ничего не могло происходить вне и помимо собрания «epi to auto», которое само не могло существовать без своего предстоятеля. Это означало, что с самого начала в местной церкви ничего не могло совершаться вне и помимо ее предстоятеля или предстоятелей. Как таковые, они были носителями строя и порядка каждой местной церкви, так как без них собрание «epi to auto» превратилось бы в беспорядочную массу собравшихся христиан. Другими словами, на предстоятелях лежала функция управления, без которой не может осуществляться порядок и строй в церквах. Эта функция

предстоятелей не состояла в том, чтобы выполнять решения церковного собрания. Евхаристическое собрание не было эмпирическимсобранием членов одной местнойцеркви, а было собранием Церкви во всей ее полноте, как собрания народа Божьего во Христе. В силу этого каждый акт местной церкви носил не местно-общинный характер, а церковно-кафолический, будучи выполнением воли Божьей действующей вЦеркви. Все совершалось в церковном собрании, но совершалосьне согласно его желанию или его воле, или желанию и воле егопредстоятелей. Источник власти церковного собрания лежал не в нем, а в том, что оно свидетельствовало об открывшейся воле Божьей, т. к. только одна воля Божья имеет значение в Церкви и для Церкви. Церковное собрание является средой, в которой открывается воля Божья, а церковному народу принадлежит испытание откровения и свидетельствование об его истинности. Засвидетельствованное откровение подлежит исполнению предстоятелями. Из этого следует, что управление было функцией предстоятельства и включалось в него, т. к. испытание и свидетельствование откровения происходило на Евхаристическом собрании возглавляемом предстоятелями. Через управление сохранялся строй и порядок в церковном теле, т. к. в этом заключалась задача управления, а строй и порядок проистекал из воли Божьей: «Бог не есть Бог неустройства, но мира». Предстоятели выполняли волю Божию, открывшуюся в Церкви, а потому они не могли быть должностными лицами, создаваемыми местной церковью, а были харизматиками, поставленными на свое служение Богом для исполнения Его воли[260]. Поэтому управление, исполняемое предстоятелями, было выполнением и следованием воле Божьей и имело благодатный характер.

Управление, как сохранение порядка и строя церковной жизни, установленного Богом, включает в себя еще другую, более внутреннюю, сторону – управление человеческими душами на пути их к Богу (II Кор. 10:8). Управление есть oikodomh – строительство верных. Как поставленные Богом впереди народа Божьего, предстоятели вели народ за собою, исполняя волю Божию, открывшуюся этому народу, к которому они принадлежали. Воля Божья была обязательной прежде всего для них, т. к. они были предстоятелями народа перед Богом. Исполняя волю Божью, они становились примером для народа Божьего (I Пе. 5,3), через который они им управляли, предводительствуя им на общем для всех «пути жизни» (II Кор. 5:4[261]. Поэтому в Церкви управление является пастырством, а управляющие домом Божьим – пастырями (I Тим. 3:5), «Входящий дверью есть пастырь овцам... И когда выведет своих овец, идет перед ними, а овцы за ним идут, потому что знают голос его» (Ин. 10:2,4). Как Христос есть единый пастырь всему стаду, так и предстоятели являются пастырями его, т. к. они предстоят перед Богом стаду Христову и ведут его через исполнение воли Божьей. Пастырство есть забота, как о всем народе, так и о каждом члене его, чтобы во всех и в каждом выполнялась воля Божья. Пастырство одновременно выступает, как охранение строя и порядка церковной жизни и как охранение каждого члена церкви, чтобы не была потеряна ни одна овца Христова. Поэтому пастырство есть управление, которое совпадает с предстоятельством, т. к в Церкви предстоятельство является пастырством. И то, и другое есть динамическое водительство на пути к Богу, перед Которым пастыри предстоят совместно с народом. В этом заключается различие природы управления в церкви от управления в эмпирических обществах.

3. В своем первом написанном послании ап. Павел упоминает о предстоятелях церкви: «Просим же вас, братия, уважать трудящихся у вас, и предстоятелей ваших в Господе, и вразумляющих вас (eidenai touj kopiwntaj en umin kai proistamenouj umwn en

Kuriw kai nouqetountaj umaj)» (I Фес. 5:12)[262]. Не прошло года с основания Фессалоникийской церкви, как ап. Павел обратился к ней с посланием. Не только трудно, но совершенно невозможно предположить, что в течение этого времени возникло «служение предстоятельства в основанной им церкви. О предстоятелях ап. Павел говорит, как о лицах хорошо известных фессалоникийцам. Он просит быть им признательными (eidenai) и иметь чувство особой любви к ним за то дело, которое они исполняют (ст. 13). Так не говорится о лицах, которые более или менее случайно возникли или выделились среди прочих членов церкви после ухода ап. Павла из Фессалоник, и которых он мог не знать или не вполне хорошо знать. Это были лица, которых сам Павел поставил на дело служения через призвание Божье. Они » proistamenoi en Kuriw», предстоятели в среде народа Божьего, собранного во Христе. Они трудятся[263], среди этого народа, дополняя дело самого ап. Павла, чтобы в сердцах всех начертался Христос. Они наставляют, научают и вразумляют каждого верного и всех вместе, как это делал ап. Павел, «вразумляя (nouqetountej) всякого человека, и научая (didaskontej) всякой премудрости, чтобы представить всякого человека совершенным во Христе Иисусе» (Кол. 1:28). В этом их дело служения совпадает со служением самого ап. Павла, который также трудился о Господе: «для чего я и тружусь (kopiw) и подвизаюсь силою Его, действующей во мне могущественно» (Кол. 1:29) . Для этого служения Господь даровал им харизму, как даровал особую благодать ап. Павлу: «благодатью Божьей есмь то, что есмь: и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их (апостолов) потрудился (ekopiasa): не я впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (I Кор. 15:10). Образование местной церкви сопровождалось и установлением служения предстоятелей, т. к. без них не могло быть Евхаристического собрания, на которое собирается народ в Господе (en Kiriw). «»Их предстоятельство есть управление церковью во исполнение воли Божьей. Это дар водительства народом Божьим, который с любовью и через любовь тех, кто ведет его, следует за ними. Поэтому все верные в ответ на любовь своих предстоятелей должны «почитать их преимущественно с любовью за дело их» (I Фес. 5:13). Об этих же предстоятелях церкви говорит ап. Павел в послании к Коринфянам. «И иных Бог поставил в Церкви во-первых апостолами, во-вторых пророками, в третьих учителями, далее иным дал силы чудодейственные, также дары исцеления, вспоможения, управления, разные языки». (I Кор. 12:28). Нет никаких оснований считать, что в первой части этого стиха речь идет о лицах, имевших в церкви определенное служение, а во второй части перечисляются только дары, которые еще не были прикреплены к определенным лицам, а только спорадически проявлялись[264]. Как в первой, так и во второй части говорится о лицах, имевших особое служение в церкви на основе особых даров Духа[265]. В противном случае вторая часть ст. 28 была бы ненужным повторением ст. 8—10 той же главы. Мы уже выше отметили, что в этом же списке нет указания на харизму апостольства[266]. Если отсутствие указания на харизму апостольства объясняется тем, что служение апостольства неповторимо в жизни Церкви, то это объяснение неприложимо к служению управления. Оно не только повторимо, но оно не может прекратиться в Церкви. Дары, перечисленные в стихах 8—10 преподаются в известном смысле всему народу для общего служения. Служение управления принадлежит только особо призванным лицам. По своей природе оно не может принадлежать всему народу и быть общим служением всех. Народ не разделяет этого служения с «»теми лицами, которые к нему призываются, а потому нет места харизме управления среди харизм, которые могут принадлежать всему народу. Эта особенность служения управления

сближает его со служением апостольства. Последнее принадлежало замкнутому кругу лиц, служение управления принадлежит также только точно определенным лицам, будучи до некоторой степени продолжением служения, которое было неповторимо в истории.

С другой стороны служение управления в большей степени, чем остальные служения, не может осуществляться без народа. Где имеется служение управления, там имеется народ, и обратно, где есть народ, там имеется и служение управления. Поэтому лица, имевшие служения, не могли считать себя выше остальных членов церквей и выделить себя в отдельную группу. Перечисляя вновь в ст. 29—30 лиц, облеченных особыми служениями, ап. Павел имел в виду только тех, кто внутри церкви считали себя выше других и отделяли себя так или иначе от других. Среди них нет лиц, имевших служение управления, и не могло быть их, т. к. они не могут быть без остальных членов церкви.

Мы не знаем и не узнаем, почему в I Кор. ап. Павел обозначил лиц, имевших служение управления не через их наименование, а через раскрытие их служения, которое они исполняли, но нет никакого сомнения, что они исполняли то же служение, что и «трудящиеся, предстоятели и вразумляющие» послания к Фессалоникийцам.

Служение предстоятельства не было созданием ап. Павла, имевшимся только в церквах, им основанных. Оно было делом Божьим в Церкви Божьей. Предстоятелъство имелось везде, где было Евхаристическое собрание, а следовательно, где пребывала Церковь. О предстоятелях говорил ап. Павел в послании к Римской церкви, не им основанной. Римлянам он излагал учение о деле служения так же, как Коринфянам. Перечисляя служения и харизмы, он убеждал предстоятелей предстоятельствовать с усердием «... o proistamenoj en spoudh» (12,8)[267]. Римская церковь, как Фессалоникийская, Коринфская и другие, основанные Павлом, не могла быть без предстоятелей. Кто бы ни основывал местные церкви, он должен был поставить в них предстоятелей, т. к. служение предстоятельства было абсолютно необходимо для их существования. Поэтому мы их находим не только в церквах из язычников, но и в матери всех церквей, в Иерусалиме. Дееписатель рассказывает, что Иерусалимская церковь на «апостольском соборе» избрала делегацию в Антиохию, куда вошли и Иуда и Сила «начальствующие между братьями (andraj hgoumenouj en toij adelfoij)» (Дн. 15,22). Термин «игумен» не встречается в Павловых посланиях (за исключением послания к Евреям). Это допускает предположение, что он был особенностью палестинских церквей и тех, в которых преобладали христиане из иудеев. В своем первоначальном значении, обычном в LXX, он означал то же самое, что и термин «proistamenoj», «Hgoumenoj» тот, кто идет впереди и за кем идут те, кого он ведет[268]. Это тот же предстоятель посланий Павла к Фессалоникийцам и Римлянам. Очень показательно, что этот термин встречается в послании к Евреям: «приветствуйте всех наставников ваших и всех святых (aspasaqe pantaj touj hgoumenouj umwn kai pantaj touj agiouj)» (Евр. 13:24). Приветствие в конце послания обращенное и игуменам и всем святым есть приветствие всей церкви. В этом контексте соединение игуменов с остальными членами церкви указывает, что игумены никто другие, как предстоятеля остальных святых. Поэтому понятно, что автор послания к Евреям требовал повиновения игуменам: «повинуйтесь наставникам вашим (peiqesqe toij hgoumenoij umwn) и будьте покорны: ибо они неусыпно пекутся о душах ваших, как обязанные дать отчет» (Евр:13,17). Термины «почитать и повиноваться» (eidenai – peiqesqai) выражают почти одно и то же содержание, т. к. почитание не было только оказыванием знаков почета, но и повиновением, как следованием за теми, кого почитают. И обратно: повиновались в Церкви тем, кого почитали, а не кого боялись.

Послание к Фессалоникийцам и к Евреям предписывает одно и то же отношение к тем лицам, кого первое именует предстоятелями, а второе игуменами. Вместе с тем автор послания к Евреям напоминает верным о тех предстоятелях, которые умерли: «поминайте наставников ваших (hgoumenwn umwn) которые проповедывали вам слово Божие; и взирая на кончину их жизни, подражайте вере их» (Евр. 13:7). Повиновение живым и память об умерших, которые продолжают оставаться образцом для живущих, может характеризовать только предстоятелей церкви. Если послание к Евреям исходит из Римской церкви[269], его составитель употребил термин, имевший в ней в то время хождение. Об употреблении термина «игумены» в Римской церкви свидетельствует и послание Климента и «Пастырь» Ермы[270]. Римская церковь первоначально, повидимому, приняла для обозначения своих предстоятелей термин «hgoumenoj», который мог быть занесен в нее палестинскими евреями еще в то время, когда в Иерусалиме этот термин имел хождение и не был еще вытеснен термином «пресвитеры»[271]. Мы должны заметить, что для определения природы служения игуменов не играет для нас роли, где возник сам термин. Не это важно, а важно, что термин «игумен» обозначал тех же лиц, которых ап. Павел именовал предстоятелями[272]. Отсутствие термина «игумен» в посланиях Павла не свидетельствует, что Павлу этот термин был неизвестен. Павел достаточно хорошо знал условия жизни Иерусалимской церкви. Не менее хорошо он знал и жизнь Римской церкви. С другой стороны весьма трудно предположить, что термин «игумен» был в употреблении в церквах, основанных Павлом. Лука прямо свидетельствует, что Павел поставлял в основанных им церквах пресвитеров (Дн. 14,23). Мы увидим ниже, что нельзя пренебрегать этим свидетельством. На этом основании мы должны предположить, что Павел несколько отталкивался от этого термина. Он мог избегать употреблять термин «игумен» в церквах из язычников, т.к. для языческого сознания он содержал идею власти, присущую государству и основанную на ином принципе, чем принцип любви, который лежал в основе деятельности предстоятелей[273]. Этой опасности не существовало для иудеев, т. к. для них игумен мог обозначать руководителя, как пастыря[274]. Действительно, пастырство игуменов ясно выступает в послании к Евреям. Они должны заботиться о душе каждого верного, т. к. за них они должны дать отчет Богу (13,17). Они ведут верных, как пастырь ведет своих овец. Они должны быть образцом для верных, которые должны им подражать (13,7). Мы здесь имеем почти дословное совпадение с I Петра: «Пасите стадо Божье, какое у вас,... не господствуя над клирами, но подавая пример стаду» (5,2—3). Поэтому нет сомнения, что пастыри, о которых говорит ап. Павел в послании к Ефесянам («И Он поставил одних апостолами,... иных пастырями и учителями», 4,11)[275], те же самые лица, которые именуются в послании к Евреям игуменами. В послании к Евреям имеется одна черта деятельности игуменов, которая как-будто отсутствует у предстоятелей ап. Павла. Они обозначаются, как проповедующие Слово Божие («oitinej elalhsan umin ton logon tou Qeou», 13,7)[276]. Эта черта сближает их с дидаскалами. Она же показывает, что в эпоху послания к Евреям в служение игуменов входило учительство[277]. Отсутствовало ли оно действительно у предстоятелей ап. Павла? Мы видели выше, что предстоятеля послания к Фессалоникийцам трудятся среди верных (kopiwntaj – I Фес. 5:12), как трудился ап. Павел, проповедуя Слово Божие. В этом отношении они продолжали дело Павла. Служение дидаскалов не исключало учительства предстоятелей не только там, где их не было, но и там, где они были[278]. Управление домом Божьим (I Тим. 3:5 и 15) которое лежало на предстоятелях, совершалось через Слово Божие. Как

управляющие домом Божьим, игумены и пастыри должны быть образом для подражания верных. Чтобы быть «tipoj» веры, надо содержать самому истинное учение.

Как предстоятеля, игумены и пастыри не могли содержать истинную веру только для самих себя. Они должны были ее содержать для всех верных, которым они предстоятелъствовали на церковном собрании, т. к. только тогда верные могли им подражать. Но содержать веру для других значит ее охранять. Поэтому предстоятели с самого начала являлись хранителями учения, которое вверено Церкви, как «столпу и утверждению истины» I Тим. 3:15). Сокровищница веры была поручена Церкви, а через церковное собрание предстоятелям. Именно в силу этого они должны были блюсти правую веру народа Божьего, пастырями которого они были.

Охранение «сокровищницы веры» совершалось предстоятелями на церковном собрании, т. е. оно совершалось ими не самостоятельно, а совместно с народом Божьим, т. к. то, что вверено Церкви[279], Церковью же сохраняется. Поэтому церковное собрание со своими предстоятелями, т. е. весь народ Божий, был ответствен за веру, содержимую местной церковью и за учения, которые ему предлагаются. При испытании пророческого откровения и учения дидаскалов народ следовал за своими предстоятелями, так что фактически ответственность за правую веру лежала на них. Мы не знаем, кто были ангелы церквей Апокалипсиса. Одно можно сказать с уверенностью, что это не были пророки, т.к. «»пророки, не будучи предстоятелями церквей, не могли нести ответственности за правильность веры, содержимой церквами. Скорее всего ангелы Апокалипсиса были олицетворением местных церквей, проявляющихся в церковном собрании под водительством предстоятелей[280]. Поэтому мы имеем полное право отнести все, что говорится о церковном собрании к самим предстоятелям. «Ангелу Ефесской церкви напиши... имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою. Итак вспомни, откуда ты ниспал, и покайся, и твори прежние дела; а если не так, скоро приду к тебе и сдвину светильник твой с места его, если не покаешься. Впрочем то в тебе хорошо, что ты ненавидишь дела николаитов, которые и Я ненавижу» (Ап. 2,1—6). «И ангелу Фиатирской церкви напиши... имею немного против тебя: потому что ты попускаешь жене Иезавеле, называющей себя пророчицей, учить и вводить в заблуждение рабов Моих, любодействовать и есть идоложертвенное» (Ап. 2,18—20). «И ангелу Пергамской церкви напиши... имею немного против тебя: потому что есть у тебя там держащиеся учения Валаама, который научил Валака ввести в соблазн сынов Израилевых, чтобы они ели идоложертвенное и любодействовали. Так и у тебя есть держащиеся учения николаитов, которое Я ненавижу» (Ап. 2,12—15). Церковное собрание виновно перед Богом, что оно попустило учить лжепророкам и вводить в заблуждение рабов Божьих. Ап. Павел убеждал Коринфскую церковь не препятствовать говорить языками (I Кор. 14:39), и Фессалоникийскую церковь не уничижать пророчества (I Фес. 5:20). Апокалипсис обвиняет «ангела Фиатирской церкви», что он «»попустил лжепророчице пророчествовать в церкви. Препятствовать и попускать (kwluein – afienai) принадлежало церковному собранию через его предстоятелей[281]. Отсюда понятно, что ап. Павел обращался с посланиями к церкви, сущей в Коринфе и церкви Фессалоникийцев, т. е., к их церковным собраниям, на которых эти послания должны быть прочитаны, но исполнение наставлений апостола принадлежало предстоятелям. Это наблюдение за «сокровищницею веры» было выражением пастырства предстоятелей.

Назидание в правой вере, сокровищница которой была вверена церкви, могло быть только тогда творческой силою, когда содержимая правая вера находила свое выражение в правой жизни. Вера должна находить свое выражение в жизни, и жизнь должна

соответствовать вере. Забота о вере предстоит одновременно, как забота об образе жизни каждого и всех в церкви. Ангел Фиатирской церкви виновен в том, что он попускал лжепророчице пророчествовать в церковном собрании и развращать верных, отклоняя их от пути жизни на путь смерти. Как в вере, так и в жизни предстоятели должны быть образом для верных: вести их по пути жизни за собою, быть действительно впереди тех, кому они предстоят перед Богом, а не позади их. У предстоятелей харизма любви, высший дар по ап. Павлу, должна находить свое наиболее полное выражение. Деятельная любовь не может оставаться безразличной ни к одной человеческой душе и пройти мимо не только ее духовных, но и материальных нужд. Если вспомоществование было особым служением, отделенным от служения предстоятелей, то последние, как возглавляющие Евхаристическое собрание, имели наблюдение за дарами, приносимыми верными на Евхаристию. Как сокровищница веры, так и сокровищница любви была им поручена. Наблюдение за последней было функцией служения предстоятельства, как пастырства, но предстоятельство возникало из наблюдения и распоряжения сокровищницею любви. Пастырство включало в себе учительство, без которого невозможно охранение правой веры и правой жизни.

Как ни значительно было по своему содержанию служение предстоятельства, включающее в себя наблюдение за всей жизнью всех и каждого в церкви, как выражение деятельной любви, оно не могло ни заслонить, ни заменить церковного собрания, т. к. оно из него проистекало и в нем находило свое выражение. Без него служение предстоятелей оказалось бы беспредметным, а деятельная любовь сделалась бы внецерковной. Оно было бы беспредметным, т. к. без него предстоятель перестал бы быть предстоятелем, оно было бы внецерковным, т. к. не могло сопровождаться свидетельствованием церковного народа об исполнении воли Божьей. Это последнее не могло быть передано предстоятелям и включено в их служение, т. к. оно было свидетельством Церкви о том, что в ней совершается. Полнота Церкви выражается в Евхаристическом собрании, а не в отдельных его членах или группе членов. Поэтому никто не может заменить голоса церковного собрания, т. к. «»никто не может говорить от имени Церкви, кроме самой Церкви.

Предстоятельствование на Евхаристическом собрании, пастырство, как управление всем народом Божьим и каждым его членом, учительство, как наблюдение и охранение «сокровищницы веры» и забота о «сокровищнице любви» — таково содержание служения предстоятелей, как оно выступает в новозаветных писаниях. То, чем Церковь обладает в настоящее время в лице ее епископов, то, что она имела в течение всей своей истории, содержалось в апостольское время. Всем этим обладали ее первые предстоятеля, которых поставляли апостолы.

III. ЕПИСКОПЫ-ПРЕСВИТЕРЫ НОВОЗАВЕТНЫХ ПИСАНИЙ.

1. В новозаветных писаниях наряду с терминами предстоятель, пастырь и игумен мы находим еще два термина, а именно: пресвитер и епископ. Эти термины сохранились в церкви для обозначения иерархического служения, тогда как первые термины, хотя отчасти удержались, утеряли свое прежнее значение. Вся тяжесть проблемы возникновения иерархического служения в Церкви связана с этими терминами, или точнее с обозначаемыми ими служениями. До сих пор вопрос о возникновении епископата и пресвитериата в современном догматическом понимании остается неразрешенным в богословской науке. Одни теории сменяют другие, то опровергая одна другую, то дополняя друг друга. В хаосе мнений и гипотез решение вопроса все время ускользает и, вероятно, до конца не будет совершенно ясным. В этом хаосе традиционная церковная точка зрения то решительно отвергается, то неожиданно находит свое подкрепление. Если из этой традиции отбросить все то, что накопилось в ней веками и что было внесено в нее школьным богословием в равные эпохи, то она должна быть не предметом критики, а опорной точкой исследования об епископате или пресвитериате. Она выявляет не некое учение, возникшее в определенный момент исторического бытия Церкви, а память Церкви о самой себе. Насколько Церковь себя помнит, она помнит о существовании в ней епископов-пресвитеров.

Исследование исторического развития епископата и пресвитериата выходит из рамок настоящей работы. Нас интересует не то, как и каким образом возникло теперешнее учение о церковной иерархии, а в каком виде существовало, и существовали ли пресвитерское и епископское служение в первоначальной церкви, из которого, как из ядра, появилось теперешнее служение епископов и пресвитеров. Имея задачей по возможности обхватить разнообразие служений в первоначальной церкви, мы не можем пройти мимо тех лиц, которых новозаветные писания именуют пресвитерами и епископами.

Существование двух разных терминов – епископ и пресвитер – не говорит само по себе, что эти термины означают разных лиц. Мы констатировали, что в первоначальной церкви предстоятели местных церквей назывались пастырями и игуменами. Proistamenoi, hgoumenoi и poimenej были одними и теми же лицами и исполняли одно и то же служение. Обозначали ли термины пресвитер и епископ разных лиц, имеющих разное служение, или одних и тех лиц, имеющих одно и то же служение? Вот тот вопрос, который необходимо прежде всего разрешить. Кроме решения этого вопроса, необходимо также выяснить, каково отношение лиц, обозначаемых терминами епископ и пресвитер, к предстоятелям церквей. Эти два вопроса связаны друг с другом: если мы придем к заключению, что пресвитеры и епископы были разными лицами, то естественно они должны, по крайней мере, одно из них, различаться от предстоятелей церквей; если же епископ и пресвитер означало одно и то же лицо, то оно могло быть тождестнным с предстоятелем церкви. Если это так, то проблема сводится, главным образом, к «»выяснению терминов, т. к. содержание служения предстоятелей выяснено уже выше.

2. В новозаветных писаниях мы несколько раз встречаемся с термином «епископ» для обозначения лиц, имеющих особое служение в апостольской церкви. Этих текстов четыре, если не считать 1-го послания ап. Петра 2:25: «Ибо вы были, как овцы блуждающие не имея пастыря; но возвратились ныне к Пастырю и Епископу душ ваших

(epi ton Poimena kai ‘Episkopov twn yucwn umwn), в котором термин епископ не означает лица, имеющего особое служение в Церкви. Что касается остальных текстов, то их анализ не оставляет никакого сомнения, что термин епископ и пресвитер означают одних и тех же лиц. В этом отношении наиболее решающим является показание Деяний 20,17,18,28: «Из Милета же послав в Ефес, он (т. е. Павел) призвал пресвитеров церкви (touc presbuterouj thj ekklhsiaj). И когда они пришли к нему, он сказал им:... внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас епископами (eqeto episkopouj) пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел кровию Своей». К собравшимся ефесским пресвитерам ап. Павел обращается со словами, в которых он их называет епископами. Речь идет об одних и тех же лицах, которых Лука называет пресвитерами церкви, а ап. Павел епископами. Из этого следует, что Лука, вероятно, точно воспроизвел речь Павла, иначе бы он не изменил наименование пресвитеров, которое он лично предпочитал перед всеми остальными, на епископов, тогда как ап. Павел (кроме пастырских посланий) не употреблял вообще термина пресвитер. Никакого другого толкования этого текста не может быть без прямого насилия над ним. К этому отчасти прибегает Ириней Лионский, который дает ему следующее толкование: «in Mileto enim convocatis episcopis et presbyteris, qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus»[282]. Усмотрев из текста, что одни и те же лица называются пресвитерами и епископами, он смутился множественностью епископов в одном городе. Поэтому по Иринею получается так, что ап. Павел собрал у себя епископов и пресвитеров Ефеса и соседних с ним городов, а с речью, которая приведена у Луки, обратился только к епископам. Вряд ли стоит останавливаться на этом толковании, на которое ни в малейшей степени не уполномочивает приведенный текст.

Синонимичность употребления в новозаветных писаниях терминов епископ и пресвитер поддерживается посланием к Титу: «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров (presbuterouj) как я тебе приказывал: если кто непорочен, муж одной жены, детей имеет верных, не укоряемых в распутстве или непокорности; ибо (так как) епископ (ton episkopon) должен быть непорочен, как Божий домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не бийца, не корыстолюбив» (1,5—7). Тит был оставлен на Крите для поставления пресвитеров. Относительно их поставления он получил указание, что пресвитерами должны быть поставляемы лица безупречные, т. к. епископ должен быть безупречен. Другими словами епископ и пресвитер – синонимы, обозначая одних и тех же лиц. Нет основания считать, что в приведенном тексте речь идет о разных лицах: сначала о пресвитерах и о требованиях, которые к ним предъявляются, а затем об епископах и о требованиях, предъявляемых к ним. Это предположение противоречит самому тексту, так как стихи 6 и 7 связаны союзом «gar». Как и в Деяниях, в одном и том же тексте мы находим разные термины для обозначения одних и тех же лиц. Если в Деяниях, как мы видели, это объясняется тем, что один термин употребляется Лукою, а другой Павлом, то изменение терминов в послании к Титу остается загадкою, по крайней мере, до того времени, пока новозаветная экзегеза не решит окончательно вопроса о самом послании[283].

Несколько менее определенным является текст послания к Тимофею в виду отсутствия в нем сопоставления терминов епископ и пресвитер: «Верно слово: если кто епископства (episkophj) желает, доброго дела желает. Но («oun» — вследствие этого, в силу этого, поэтому) епископ должен быть непорочен, одной муж, трезв, целомудрен, благочинен, страннолюбив, учителен... Диаконы также (должны быть) честны, не двоязычны, не пристрастны к вину, не корыстолюбивы» (I Тим. 3:1-8). Епископство — высокое служение, а потому епископ должен отвечать ряду требований, которые

совершенно совпадают с требованиями, предъявляемыми к пресвитеру в послании к Титу. На основании этого совпадения можно предположить, что епископ послания к Тимофею является синонимом пресвитера. Это заключение подкрепляется еще тем, что в 3-ей главе 1-го послания к Тимофею не упоминается совершенно пресвитер, а после епископа автор послания сразу переходит к диакону[284]. Кроме того, не исключена возможность считать, что «епископство» первого стиха третьей главы послания не означает собственно епископского служения, а вообще служение, как это мы находим в Деяниях 1,20 («епископства его да приимет другой»)[285]. Поэтому оно может быть отнесено не только к служению епископа, но и к диакону, и тогда смысл приведенного выше текста был бы таков: кто желает церковного служения, к хорошему делу стремится, а так как церковное служение является очень высоким, то потому не все могут быть поставляемы епископами и диаконами, а только те, кто удовлетворяют ряду требований.

Последний текст, в котором упоминается епископ, но опять же без сопоставления с пресвитерами, это надписание послания к Филиппийцам: «Павел и Тимофей, рабы Иисуса Христа, всем святым во Христе Иисусе, находящимся в Филиппах, с епископами и диаконами...» (1,1). Это единственное надписание посланий Павла, в котором он упоминает об епископах и диаконах. Можем ли мы на этом основании сделать заключение, что речь идет об епископах, как лицах, имеющих особое служение, отличное от служения пресвитеров? Эта вероятность почти совершенно исключается. В самом деле, если епископы в этом послании отличны от пресвитеров, то почему ап. Павел не упомянул о них? Или он забыл о них, что совершенно невероятно, или их не было в Филиппах? Последнее также отпадает, т. к. Лука категорически утверждал, что Павел во время первого своего путешествия всюду поставлял в образованных церквах пресвитеров (Дн. 14,23). Трудно предположить, что ап. Павел изменил самому себе и во время второго своего путешествия поставлял не пресвитеров, а пресвитеров и епископов или одних только епископов. Если даже это последнее предположение верно, то епископы второго путешествия ап. Павла совершенно тождественны с пресвитерами первого его путешествия. Если же он поставлял епископов и пресвитеров, тоостается прежний вопрос, почему в послании к Филиппийцам он не упомянул о пресвитерах. Возможно ли считать, что ап. Павел сделал это умышленно, имея в виду подчеркнуть особое чувство благодарности к епископам и диаконам?[286]. Та забота, которую оказали Филиппийцы ап. Павлу, не могла быть делом исключительно только епископов и диаконов, но всей церкви, а в том числе, конечно, в первую очередь пресвитеров. Кроме того, что наиболее важно, послание адресовано не отдельным группам членов Филиппийской церкви, а самой церкви: формула, употребленная ап. Павлом в этом послании, соответствует формулам остальных посланий. Верные со своими предстоятелями епископами и диаконами составляют Церковь Божью, которая пребывает в Филиппах. Поэтому епископы послания к Филиппийцам тождественны с пресвитерами Луки: здесь налицо разница терминов, а не лиц, обозначаемых самими терминами[287]. Павел остался верен себе, избегая употребления термина пресвитер. Ко всему этому надо прибавить, что попытка обосновать на основании послания к Филиппийцам гипотезу существования епископов отличных от пресвитеров не достигает своей цели, т. к. уже для Иеронима было ясно, что множественность епископов в Филиппах не может объяснить возникновения единоличного епископата. «Конечно, в одном городе не могло быть несколько епископов. Но в те времена называли одних и тех же лиц то епископами, то пресвитерами; вот почему апостол употребляет безразлично епископов вместо имени

пресвитеров»[288].

3. Если анализ новозаветных текстов приводит нас к заключению, что терминами епископ и .пресвитер обозначались одни и те же лица, то этим еще не разрешается вопрос о содержании служения этих лиц. Мы уже выше поставили этот вопрос, как и вопрос об отношении их к предстоятелям церкви. Для решения этих вопросов наиболее важным является показание Луки (Дн. 14,23), значение которого недостаточно вообще оценено. «Рукоположив же им пресвитеров в каждой церкви (ceirotonhsantej de autoij kat' ekklhsian presbuterouj), они помолились с постом, и предали их Господу, в которого уверовали». Мы не должны ограничивать значения этого свидетельства теми церквами, по поводу которых сказаны эти слова. Нет никаких оснований предполагать, что в Иконии, Листре и в Антиохии Писидийской существовали какие-то особые условия, в силу которых ап. Павел считал нужным поставить в эти церкви пресвитеров. Таких особых условий не существовало, или точнее такие условия существовали в каждой образующейся церкви. Не только в Иконии, Листре или Антиохии, но всюду, где появлялись церкви, там поставлялись пресвитеры. Возникновение служения пресвитеров совпадает с образованием местных церквей. Это означает, что их служение было необходимо для существования самой местной церкви. О поставлении пресвитеров заботился ап. Павел, а не о поставлении в образуемых им церквах пророков или учителей. Без них могла существовать местная церковь, но без пресвитеров не могло ее быть. «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров» (Титу, 1,5). Без пресвитеров церковь оказалась бы недоконченной и только поставление пресвитеров заканчивает дело благовестия Слова Божия, имеющее целью образование церкви. Мы уже знаем, что единственное служение, без которого не могло быть церкви, т. к. без него не могло быть Евхаристического собрания, было служение предстоятельства. В собрании народа Божьего должны быть те, кто предстоятельствуют этому народу, а потому первая забота по образовании церквей заключалась в их поставлении. Поэтому пресвитеры, которых ап. Павел рукополагал во вновь появившиеся церкви, были предстоятелями этих церквей. Служение пресвитеров заключалось в предстоятельстве, а следовательно в этом же заключалось и служение епископов.

Это заключение на основании свидетельства Луки о служении пресвитеров-епископов подтверждается и другими указаниями новозаветных писаний. В своей речи к собравшимся к нему пресвитерам ап. Павел говорил: «внемлите себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас епископами пасти Церковь Господа и Бога» (Дн. 20,28). Дух Св. поставил пресвитеров-епископов в стаде (en w ... eqeto episkopouj) пасти (poimainein) Церковь Христову, а следовательно он их поставил пастырями (poimenej) Мы уже видели, что пастырство являлось служением предстоятелей и настолько тесно с ним было связано, что предстоятели именовались пастырями. С той же ясностью выступает пастырство, как служение пресвитеров, в I-м послании Петра: «пресвитеров ваших умоляю я, сопресвитер и свидетель страданий Христовых,... пасите Божие стадо, какое у вас» (5,1—2). В послании к Тимофею пресвитеры, во всяком случае некоторые, прямо названы предстоятельствующими: «достойно начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь» (I Тим. 5:17). «Proestwtej presbuteroi» это – «proistamenoi» послания к Фессалоникийцам[289]. Наконец, пресвитеры Иерусалимской церкви по повествованию Луки, были предстоятелями или игуменами. Они занимают выдающееся место в церкви, участвуя во всех важных моментах ее жизни. На «Иерусалимском соборе» они выступают рядом с апостолами. От их имени, как от имени

апостолов и всей братии, составляется послание в Антиохийскую церковь. Иуда и Сила, о которых мы уже говорили, несомненно были пресвитерами (Дн. 15,22—23). На следующий день по своем вторичном прибытии в Иерусалим ап. Павел отправляется к Иакову, у которого собрались пресвитеры (Дн. 21,18). Если даже не все пресвитеры были игуменами, то все игумены были пресвитерами.

4. Как вытекающее из Евхаристического собрания и в нем имеющее свое основание, предстоятельство было единым служением, не разделяясь внутри себя ни на какие степени. Не говоря о том, что такого рода разделение не находит своего подтверждения новозаветных текстах, оно противоречит природе Евхаристического собрания. В собрании царственного священства, каким был народ Божий, всегда должны быть те, кто предстоят этому священству, будучи такими же священниками, как и остальной народ. Разделение служения предстоятельства на степени возможно стало только на основе особого священства, при котором епископ представлял высшую степень его, а пресвитеры – вторую, но этого особого священства не было в первоначальной церкви. Построить разделение предстоятельства на степени на ином принципе невозможно, что является еще одним доказательством синонимичности терминов епископ и пресвитер, как обозначающих одно и то же служение. Ставить вопрос, были ли новозаветные пресвитеры-епископы пресвитерами или епископами, означает переносить в апостольское время то служение, которое тогда не существовало и которое полностью возникло только в III-м веке. Новозаветные епископы-пресвитеры не были ни теперешними пресвитерами, ни современными епископами, т. к. ни тех, ни других не существовало в то время. В той же мере несостоятельна попытка представить новозаветных епископов, как пресвитеров в позднейшем понимании, а епископами считать не этих лиц, а апостолов или их наместников. В последнее время эта точка зрения неожиданно усиленно проводится со стороны католических ученых, хотя по существу она не является новой и была известна в древней церкви. Как в древнее время, так и в наше, она исходила не из новозаветных свидетельств и исторических данных, а из догматических предпосылок. Согласно этому мнению в апостольское время ни в одной местной церкви, основанной ап. Павлом, не было епископов, но единственным пастырем всего огромного диоцеза, который ап. Павел приобрел своим трудом благовестия, был сам ап. Павел или его делегаты. Все церкви этого диоцеза обслуживались диаконами и управлялись советом старейшин, которые назывались одинаково либо епископами, либо пресвитерами. Уже при своей жизни ап. Павел поручал ближайшим своим сотрудникам управление некоторыми церквами. Такими апостольскими делегатами были адресаты пастырских посланий Тимофей и Тит, которые были настоящими епископами наряду с самим ап. Павлом, а после его смерти они, как и другие лица, должны были полностью воспринять на себя управление всеми церквами[290]. Подобного рода организацию мы находим и в палестинских церквах, во главе которых одно время стоял Иаков. Если эта гипотеза как-будто спасает догматическое положение существования трех степеней церковной иерархии с самого начала Церкви, то она в значительной степени подрывает апостольское преемство епископата. Если во главе ряда церквей стояли апостолы, как единственные епископы, или их делегаты и наместники, то каким образом преемники апостолов и их сотрудников получили наименование епископов, которыми были пресвитеры, а не сохраняли наименование апостолов? Если оставить этот терминологический вопрос, то все-таки остается другой, более существенный вопрос о переходе от апостольства к епископату. Апостолы управляли не одной местной церковью, а рядом церквей, следовательно, их преемниками могли быть только те епископы,

которые так же управляли рядом церквей, т. е. либо будущие митрополиты, либо патриархи. Если логически проводить до конца эту мысль, то епископы-пресвитеры апостольского времени не смогли бы возвыситься до настоящих епископов, а оставались бы второй степенью церковной иерархии. Если же они возвысились, как это утверждает современное догматическое богословие, то каким образом это могло произойти, а когда оно произошло, то каким образом они смогли в свою очередь стать преемниками апостолов?[291]. Те пресвитеры-епископы, которые совместно с диаконами в апостольское время управляли местными церквами, не имели апостольского преемства. Не логичнее ли было бы прийти к мысли, что только епископ всех церквей или несколько епископов являются преемниками апостолов? фактически тенденцию к этому мы находим на Западе, и на Востоке, хотя в разных степенях и с разным успехом на воплощение ее в жизнь, но она не устранила общего апостольского преемства всех епископов. Между тем, церковная традиция с исключительным единогласием усваивает апостольское преемство всем епископам, а не только некоторым из них.

Конечно, учение об апостольском преемстве всех епископов не может быть решительным аргументом против гипотезы об апостолах, как епископах, потому что оно само требует доказательств, но все же оно остается одним из самых главных аргументов против нее, особенно на ряду с другими, которые мы находим в новозаветных писаниях. В нашем распоряжении слишком мало исторических фактов относительно первоначального христианства, но те, которые имеются, не могут быть использованы в пользу этой гипотезы. С самого начала местные церкви выступают, как вполне самостоятельные и независимые единицы. Отношения апостолов, и в частности ап. Павла, к основанным им церквам были исключительными и совершенно особыми, как было совершенно особым все служение Двенадцати. Полностью оно не было никем воспринято и никому не было передано ни при жизни апостолов, ни после их смерти. Однако, и при этой оговорке отношение апостолов к основанным ими церквам было не таким, каким бы желало его видеть учение об апостолах, как первых епископах. Будучи «строителем – arcitektwn» (I Кор. 3:10) местных церквей, ап. Павел пользовался в них особым авторитетом и имел исключительное влияние на жизнь этих церквей. Верные этих церквей были его детьми, для которых он пребывал в муках рождения, пока не изобразится в них Христос (Гал. 4:9).

Тем не менее, из его посланий не видно, чтобы он рассматривал себя, как некую власть, стоящую над ними. Он не над местными церквами, а внутри их, а потому он действовал всегда от имени церкви: не от своего имени, а от имени Коринфской церкви он отлучает ее блудника («я, отсутствуя телом, но присутствуя духом, уже решил, как бы находясь у вас, сделавшего такое дело, в собрании вашем во имя Господа нашего Иисуса Христа, обще с моим духом...») (I Кор. 5:3-4); желая обратного приема другого отлученного он не дает приказания, а просит коринфских христиан оказать снисхождение согрешившему («так что вам лучше уже простить его и утешить...» II Кор. 2:7). Он убеждал Коринфян: «Испытайте самих себя, в вере ли вы; самих себя исследывайте. Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас? Разве только вы не то, чем должны быть» (II Кор. 13:5). Свое апостолъство – дело своей жизни, вверенное ему Христом, он представляет испытанию и суждению церковного собрания. «Вы ищете доказательств на то, Христос ли говорит во мне» (П Кор. 13:3). Тот, кто стоял бы над церковью, не мог бы так писать, а еще меньше позволил бы себе оправдываться в деле благовестии, как это сделал ап. Павел в своем послании к Галатам. Слова Павла, на которые обычно ссылаются для свидетельства о власти апостолов над церквами: «Чего вы хотите? С

жезлом прийти к вам, или с любовию и духом кротости?» (I Кор. 4:21), совсем не означают этой власти[292]. Обладающий властью может пользоваться ею в любое время через своих представителей. Ап. Павел мог бы использовать эту власть в своем послании, которое свидетельствует об обратном. Он имел власть (thn exousian), но ту, о которой он сам писал: «Для того я и пишу сие в отсутствии, чтобы в присутствии не употребить строгости по власти, данной мне Господом к созиданию, а не к разорению» (II Кор. 13:10). Это – власть для Божьего домостроительства, она внутри церкви, а не над нею, это – жезл пастыря внутри самого стада, а не над стадом. Поэтому ап. Павел мог ее употребить только изнутри местной церкви, находясь лично в ней, а не извне. Власти над церквами не имел ап. Павел, т. к. таковой вообще не существовало: власть над местной церковью была бы властью над Евхаристическим собранием, а следовательно над телом Христа.

Другим еще более разительным примером отсутствия в апостольское время власти над церквами служит III-е послание ап. Иоанна. Каково бы ни было решение вопроса о подлинности этого послания, оно во всяком случае относится к временам, непосредственно примыкающим к апостольской эпохе. Если оно принадлежит ап. Иоанну, то оно свидетельствует, что у него, как и у ап. Павла, не было власти над церковью им основанной. Не присутствуя в ней лично, он не мог изменить ее решения, принятого под предстоятельством некоего Диотрефа. Он пишет то же самое, что писал ап. Павел Коринфянам: «Посему, если я прииду, то напомню о делах, которые он делает, понося нас злыми словами, и не довольствуясь тем, и сам не принимает, и запрещает желающим, и изгоняет их из церкви» (III Ин. 1:10). Его власть в церкви, а не над нею, а потому его власть есть власть самой церкви. Если же это послание не принадлежит ап. Иоанну, то это нисколько не меняет сделанных выводов. Оно написано лицом, имеющим авторитет в церкви, повидимому им основанной, но этот авторитет не переходит во власть над нею. Учение о власти апостолов над основанными ими церквами появилось, как результат позднейшей богословской спекуляции. Современное догматическое богословие, как православное, так и католическое, видит основное различие между служением епископа и пресвитера в праве совершения епископами таинства рукоположения. Право рукоположения включает в себя идею правовой власти епископа и является ее выражением. Епископ совершает рукоположение в пределах той части универсальной церкви, которая ему непосредственно подчинена. Это соответствует церковному устройству, которое начинает складываться в IV-м веке, но не первоначальному устройству. Считая, что в первоначальной Церкви все рукоположения совершали сами апостолы, защитники гипотезы «апостолы-епископы», утверждают, что после апостолов это право перешло к их преемникам. Если даже так именно и было, хотя на это нет бесспорных данных, то тем не менее совершение рукоположения не составляло главного содержания служения епископов второго века. Игнатий Богоносец ничего не говорит в своих посланиях о праве рукоположения. Из этого умолчания можно заключить, что не в нем лежала основа епископского служения. Для Игнатия епископ есть единственный предстоятель местной церкви; как таковой, он единственный предстоятель Евхаристического собрания, а потому Евхаристия только тогда действительна, когда она совершается епископом. Для Игнатия центр тяжести лежал в Евхаристии. Кто предстоятельствовал на Евхаристическом собрании, тот и совершал все литургические действия. Позднейшее богословие переместило центр тяжести с Евхаристии на таинство рукоположения. Апостолы действительно совершали рукоположения, но это вытекало не из их права власти над основанными ими церквами, а, как мы уже знаем, из их служения созидания местных церквей.

Если апостолы не имели правовой власти над церквами, то еще менее они могли ее передать своим преемникам. В связи с этим необходимо вернуться к вопросу, были ли действительно Тимофей и Тит преемниками апостолов, или, по крайней мере предназначались Павлом в его преемники. Если относительно Тимофея еще могут быть некоторые сомнения, то относительно Тита никаких сомнений не может быть. Миссия Тита, которую он получил от Павла была временной (Титу, 3,12). Исходя только из того, что Пастырские послания были написаны в предсмертную эпоху, защитники гипотезы «апостолы-епископы», рассматривают их, как будущих преемников Павла, т. к. из самого факта возложения Павлом на них поручения никак нельзя сделать такого заключения. Не думая еще о своей смерти, Павел неоднократно возлагал поручения на своих сотрудников. Так, он послал к Фессалоникийцвм Тимофея с определенной миссией: «И потому не терпя более, мы восхотели остаться в Афинах одни. И послали Тимофея, брата нашего и служителя Божия, и сотрудника нашего в благовествовании Христовом, чтобы утвердить вас и утешить в вере вашей...» (I Фес. 3:1-2). Того же Тимофея Павел послал в Коринф: «Если же прийдет к вам Тимофей, смотрите, чтобы он был у вас безопасен, ибо он делает дело Господне, как и я» (I Кор. 16:10). Из посланий Павла мы знаем, что он возлагал поручения и на других лиц, в том числе и на Тита (П Кор. 8:6-23). Никто не считает, что Тимофей, Тит или Тихик (Кол. 4:7) в этот период жизни Павла уже были его будущими преемниками. Если даже Тимофей и Тит были делегатами или наместниками Павла, один в Ефесе, а другой в Крите, то почему мы ничего не знаем о других преемниках Павла для других церковных округов? Церковное предание не сохранило вообще никаких имен полномочных преемников апостолов, воспринявших от них их служение, из переходного периода между апостолатом и епископатом, если таковой существовал.

Из всей гипотезы об апостолах, как первых епископах, можно удержать только один тезис, а именно: новозаветные епископы не исполняли служения вполне тождественного со служением позднейших епископов, но и их пресвитерство также не было тождественно со служением позднейших пресвитеров. Служение предстоятельства было единым в первоначальной церкви, как едино было Евхаристическое собрание и как едина была Церковь. Вне местных церквей не существовало никакого иного служения управления, а в самой местной церкви оно не разделялось ни на какие степени.

IV. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СМЫСЛ ТЕРМИНОВ «ПРЕСВИТЕР» И «ЕПИСКОП»

1. Существование различных терминов для обозначения служения предстоятельства является вполне естественным и законным для того времени, когда складывались основы церковного устройства. Такого рода терминологическую неустойчивость мы находим даже относительно наименования членов Церкви. Новозаветные писания дают нам целый ряд наименований для них: возлюбленные, святые, призванные святые, освященные во Христе, святые и верные братья во Христе, ученики и, наконец, христиане. Все эти термины являются синонимами в том смысле, что обозначают одних и тех же лиц, но тем не менее каждое из них подчеркивает и выражает некоторую сторону состояния в Церкви.

Наименование предстоятелей пастырями не вызывает никаких недоумений и не ставит никаких трудных вопросов. Пастырство составляет содержание служения предстоятельства, как служения управления, и указывает на характер самого управления в Церкви. Термин «игумены» выражает ту же идею, что и термины пресвитер и епископ соединяя в себе понятие пастырства с понятием предстоятельства. Обозначая одних и тех же лиц, имевших одно и то же служение, раскрывают ли термины пресвитер и епископ содержание служения предстоятельства? Или появление этих терминов объясняется исключительно тем, что они употреблялись в разных церквах? Конечно, можно сделать предположение, что термин «пресвитер» употреблялся в церквах, в которых преобладали христиане из Иудеев, тогда как термин «епископ» был принят христианами из язычников[293]. Это предположение могло бы иметь некоторую долю вероятности, если бы мы были вполне уверены, что термин пресвитер возник в палестинских церквах, но именно этой уверенности у нас нет. К тому же надо заметить, что не существовало точного разграничения между церквами, состоящими из иудеев, и из язычников. Соотношение между иудеями и язычниками в церквах, основанных ап. Павлом, определить точно невозможно. Очень рискованно идти в этом направлении настолько далеко, чтобы утверждать, что термин «епископ» появился впервые в Филиппах, где еврейская колония была очень немногочисленной, а потому ядро первоначальной церкви составлено было из язычников[294]. Если даже последнее предположение правильно, на что нет бесспорных доказательств, то это еще не может служить доказательством того, что родиной термина «епископ» были Филиппы. Вряд ли сами Филиппийцы рискнули бы ввести у себя новый термин «епископ», несуществовавший в других церквах. Церковь в Филиппах была основана ап. Павлом, а потому инициатива в этом отношении могла принадлежать только самому ап. Павлу, а последний мог вводить его в употребление и в других церквах, основанных им раньше церкви в Филиппах.

С другой стороны, как мы видели, ап. Павел, если не считать послания к Филиппийцам – пастырские послания стоят особняком – не употребляет в своих посланиях ни термина «епископ», ни термина «пресвитер», но тот и другой термин несомненно были ему известны, как показывает его речь к ефесским пресвитерам[295]. Лука, главным образом, употребляет термин «пресвитер», но сам же приводит термин «епископ» в той же речи ап. Павла. Поэтому разрешить и на этом пути вопрос о месте возникновения терминов «епископ» и «пресвитер» не представляется возможным. Можно только отметить с той или иной вероятностью, что термин «пресвитер» был гораздо более распространенным в первоначальной церкви, чем термин «епископ», но это

почти ничего не дает для решения указанной выше проблемы.

Что касается вопроса, раскрывает ли термин «пресвитер» содержание служения предстоятельства, то он может быть разрешен только частично. В термине «пресвитер» не было ничего специфически христианского. Совет старейшин был наиболее распространенной формой общинного управления в древнем мире. Ко времени возникновения христианства совет старейшин стоял во главе каждой иудейской общины. В палестинских общинах члены этого совета носили наименование «Zeqenim», но у иудеев диаспоры, повидимому, члены совета, только в исключительных случаях носили наименование «presbuteroi»[296]. Присвоение наименовании пресвитеры предстоятелям церквей нельзя считать механическим воспроизведением еврейского института «Zeqenim». Скорее это присвоение диктовалось общими условиями древнего мира. В каждой местной церкви существовало разделение ее членов на молодых и более старых, как по возрасту, так и по времени вступления в церковь. По своему положению старейшие члены, « presbutai » (Титу 2,2) или «presbuteroi"(I Тим. 5:1), не имея никакого особого служения, пользовались естественно большим авторитетом, чем молодые члены церкви, и, конечно большим почетом. Но, конечно, было бы преувеличением говорить о некой «харизме старости» в первоначальной церкви[297]. Само по себе наименование «старец» было почетным: «по любви лучше прошу, не иной кто, как я, Павел старец (presbuthj) теперь и узник Иисуса Христа» (Фил. 1:9). Здесь «старец» означает только возраст ап. Павла, который даже поэтому только может рассчитывать на уважение и на исполнение своей просьбы. Тем же наименованием обозначает себя и ап. Иоанн в двух своих посланиях: «старец избранной госпоже и детям ее...» (II Ин. 1:1), «старец возлюбленному Гайю, которого я люблю по истине» (III Ин. 1:1). Как старейшие члены, они занимали почетные места в Евхаристическом собрании, что в свою очередь еще больше увеличивало их почетное положение в церкви. Они были в широком смысле «prwtokaqedritai»[298]. Из них, как старейших по возрасту и старейших по пребыванию Церкви, поставлялись предстоятели. Климент Римский свидетельствует, что апостолы, проповедуя по странам и городам, поставляли начатки верующих в епископы и диаконы[299]. Будучи поставлены в предстоятеля, они не переставали быть пресвитерами, т. е. старейшими членами местной церкви. Они не теряли своего прежнего наименования, т. к. их служение не могло лишить их прежнего положения в церкви и отделить их от остальных старейших членов, как оно не отделяло их от числа всех прочих членов церкви. Они занимали места среди старейших членов, но впереди всех, как предстоятели всей местной церкви. Поэтому они были в особом смысле «prwtokaqedritai». В силу этого в первое время наименование «пресвитеры» включало в себя не только предстоятелей церквей, но и старейших их членов. Когда появлялась нужда более точно специализировать термин, то либо употреблялись другие термины, либо к термину «пресвитер» прибавлялось «kaqetamenoi»[300]. Термин «presbuteroi kaqetamenoi» не мог подать повода ни к каким недоразумениям, т. к. поставленный пресвитер был только предстоятелем церкви. Совершенно аналогичное явление мы наблюдаем относительно термина «епископ». Когда епископы выделились из числа пресвитеров, как имеющие специальное служение, они продолжали некоторое время именоваться пресвитерами, но для отличия их от остальных пресвитеров, когда в этом была нужда, к общему наименованию «пресвитеры» прибавлялось указание на их апостольское преемство. С течением времени термин «пресвитер» точно специализировался и стал обозначать только лиц имеющих служение предстоятельства, а затем, когда появилось особое

служение епископов, то только лиц, имеющих вторую степень священства. В этом своем значении термин «пресвитер» точно обозначает служение лиц, носящих это наименование.

2. Гораздо больше трудностей вызывает термин «епископ». Его филологический анализ, а также смысловой, почти ничего не дает для определения христианского содержания этого термина. Он был обычным термином в древнем мире и обозначал лиц, имеющих очень разнообразные служения в греческих общинах. Он часто употребляется и в LXX также для обозначения разнообразных лиц. Попытки построить гипотезу происхождения епископата на основании того или другого нехристианского значения термина «епископ» очень рискованны и могут привести к явным недоразумениям в роде гипотезы Hutch'а[301]. Несомненно одно, что среди разных значений термина «епископ» было такое, которое позволяло прилагать этот термин ко Христу: «Вы были, как овцы блуждающие (не имея пастыря); но ныне возвратились к Пастырю и Епископу душ ваших» (I Пе. 2,25)[302]. Христос есть Пастырь Своим овцам в Своей Церкви. Вместе с тем Он есть Епископ Своих овец. Вполне допустимо, что здесь наименование «епископ» является синонимом наименования «пастырь», но это предположение не исключает того, что наименование «епископ» служит распространением понятия пастырства, обозначая более отчетливо одну из сторон пастырской деятельности. Единственное значение слова «епископ» в приведенном выше тексте может быть только первоначальное: блюститель или хранитель. Пастырство является, как мы указывали, не только водительством стада, но и заботой о каждом члене стада, вверенного водительству пастыря. «Потерявшуюся отыщу, и угнанную возвращу, и пораненную перевяжу, и больную укреплю, а разжиревшую и буйную истреблю; буду пасти их по правде» – говорит божественный Пастырь у Иезекииля (34,16). Как Пастырь, Христос блюдет и охраняет Своих овец, а потому Он епископ Своих овец. Охранение и забота, как функция пастырства, настолько значительна в пастырстве, что может быть выделена из его понятия и обозначена особым именем[303]. Епископ есть пастырь исполняющий в полноте служение, ему порученное, а пастырь есть епископ, т. к. не может быть пастыря, который бы не заботился о своих овцах. В сказании об ап. Иоанне, сохраненном Климентом Александрийским, говорится, что Иоанн вверил пресвитеру «церкви одного юношу. Пресвитер, взяв вверенного себе юношу домой, питал его, содержал, блюл, и наконец — просветил крещением. Но затем он уже ослабил заботливость и наблюдение над ним; потому что сообщил ему совершенного храиителя – печать Господню, Воспользовавшись ранним послаблением, юноша попал в общество ленивых, развратных и привыкших ко всякому злу сверстников. Они сперва увлекли его к роскошным обедам, потом уводили с собою, отправляясь ночью на грабительство, а наконец располагали его и к большему... Между тем временем случилась какая-то надобность, и Иоанна снова пригласили. Апостол устроил все, для чего пришел, и потом говорит: «ну-ка, епископ, возврати нам залог, который я и Христос вверили тебе при свидетельстве управляемой тобою церкви. – Епископ сперва изумился, думая, что оклеветан в похищении денег, которых не брал. Он и не мог верить Иоанну в том, чего не было, и не смел не верить. Требую от тебя юноши и души брата, сказал Апостол. Тут, глубоко вздохнув, старец заплакал и отвечал: он умер. Как и какою смертью? – Умер для Бога, примолвил он: сделался злым и гибельным человеком, главою разбоя, и теперь, вместо церкви, занимает со своею шайкою гору...[304]. И то, что не сумел сделать епископ, сделал сам Апостол: несмотря свою старость, он отправился в горы и вернул церкви утерянную епископом душу. Каждый член церкви вверяется церкви, а через нее ее предстоятелю, за которую он должен отдать отчет Богу. «И ты, который

предстоятельствуешь в церкви, имеешь око, говорил Ориген, чтобы смотреть кругом, чтобы видеть все что, происходит и даже предвидеть будущее. Ты, пастырь, видя овец Господа, бросающихся в неведении в пропасть и бездну, ты не бежишь, ты не зовешь их по крайней мере твоим криком, ты не пугаешь их через зов и угрозу наказания»[305]. Каждая душа есть залог, данный Господом предстоятелю перед церковью, которую он должен охранять и беречь[306]. При известных обстоятельствах, когда задача охранения превалирует над остальными задачами пастырства, наименование «епископ» может стать преобладающим.

Связь пастырства с епископством, установленная нами на основании I Петра 2:25, выступает также и в Деяниях 20,28: «внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас епископами пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел себе Своею кровию», Здесь, как и в послании Петра, Церковь представляется стадом Божьим, которое приобрел Себе Христос. Ап. Павел напоминает пресвитерам, которых он вызвал к себе, что они поставлены в стаде епископами, чтобы пасти стадо. Другими словами, он подчеркивает христианским пастырям их обязанности епископства. В дальнейших своих словах к ефесским пастырям Павел еще более конкретизирует эту сторону пастырства, которая является специальной задачей епископства: «Я знаю (ибо я знаю), что по отшествии моем войдут к вам лютые волки нещадящие стада» (20,29). Пресвитеры, как пастыри, должны блюсти, хранить и наблюдать, чтобы ученики Христовы, овцы Его стада, не были бы похищены волками. Охранение овец от лютых волков, нещадяших стада, составляет содержание служения епископства, которое тесным образом связано с охранением истин веры, вверенных апостолами местным церквам. Если вера не будет соблюдена, то и овцы будут потеряны для стада Христова.

В словах ефесской речи ап. Павла с максимальной ясностью раскрывается содержание служения епископства, как функция пастырства, а с другой стороны не менее ясно выявляется совпадение этого служения с предстоятельством. Наименование «епископ» подчеркивает ту сторону служения предстоятельства, которая заключается в охранении правой веры, а через нее в охранении всех овец стада Христова. Поэтому предстоятели, как епископы, ответственны за отклонения от веры, если они имеются в местных церквах, ими возглавляемых. Свидетельство Апокалипсиса в этом вопросе вполне совпадает со свидетельством ап. Павла[307]. В связи с этим допустимо сделать одно предположение, достоверность которого не может быть доказана. Наименование «епископ» возникло позднее, чем остальные наименования предстоятелей, а именно оно возникло, когда в церквах обозначилась опасность ложных учений, чего, конечно, не было с самого начала, во всяком случае в таком размере, как это открылось позже. Чем больше выступала эта опасность, тем более ясно определялась эта сторона деятельности пастырей, заключающаяся в охране учения. Вероятно, опасение за правую веру в основанных им церквах стало особенно тревожить ап. Павла во время его путешествия в Иерусалим и во время пребывания в узах, Чувствуя приближение конца своей жизни, он стал больше думать о будущем основанных им церквей. Эта мысль тем больше должна была его мучить, что опасность лжеучений возрастала все больше. Отсюда естественно у него возникает желание обратить внимание предстоятелей церквей, что охранение учения – епископство входит, как одна из главных задач в их пастырскую деятельность. Об этом он говорит собравшимся к нему в Милет пресвитерам, называя их епископами. Зная все значение служения предстоятельства и ту роль, которую они играют в жизни местных церквей, он опасался, что они сами изменят охране правого учения и будут виновниками ложных учений. «Из вас самих восстанут люди, которые будут говорить

превратно, дабы увлечь учеников за собою» (Дн. 20,30). Адресуя свое послание к Филиппийцам, находясь уже в узах, он упоминает о епископах, чего раньше не делал в своих посланиях. Принято считать, что состояние церкви в Филиппах было вполне благополучно, но даже и при этом предположении не исключено, что на душе ап. Павла лежала забота предохранить ее от всякого люда ложных учений. Он прямо пишет Филиппийцам: «берегитесь псов, берегитесь злых делателей, берегитесь обрезания» (Фил. 3:2). Следовательно, они были, если еще не в самой церкви, то бродили около нее, как волки, нещадящие стада. Он со слезами пишет им о врагах креста Христова: «ибо многие, о которых я часто говорил вам, а теперь даже со слезами говорю, поступают, как враги креста Христова» (3,18). Если допустимо делать предположение о том, почему ап. Павел в послании к Филиппийцам упомянул об епископах, то надо думать, что он это сделал не потому, что желал подчеркнуть свою благодарность епископам за оказанную ему помощь, а потому, что желал обратить внимание верных на важность служения предстоятелей, а самих предстоятелей на ту сторону их деятельности, которая приобретала все большее и большее значение. Быть может, здесь лежит ответ на вопрос, почему в послеапостольское время наименование предстоятелей епископами сначала становится преобладающим, а затем единственным, когда оно было усвоено одному из предстоятелей. Церковь вступала на путь борьбы: тяжкой и кровавой борьбы за свое существование с римской властью, и борьбы, не менее грозной, с лжеучениями, которые изнутри стремились разрушить дело благовестия апостолов.

Таким образом, будучи синонимом предстоятеля и пастыря, наименование «епископ» раскрывало в глазах верных ту функцию их служения, которая постепенно приобретала особое значение. Это только разные наименования для одного и того же служения, которое появляется в Церкви с момента ее возникновения и без которого ни одна местная церковь не может существовать, но каждое из них частично раскрывает содержание этого служения. В послеапостольское время предстоятели церквей выступают, как охранители и блюстители правого учения, переданного апостолами церквам. Предстоятельство и епископство совершенно совпадают, т. к. на Евхаристическом собрании предстоятельствуют епископы, совершая совместно с народом Божьим служение Богу и Отцу.

V. СЛУЖЕНИЕ ВСПОМОЩЕСТВОВАНИЯ.

1. Все служения были связаны друг с другом, т. к. в основе всех лежали благодатные дары. Различие даров создавало различие служений, но «Господь один и тот же... и Бог один и тот же, производящий все во всех» (I Кор. 12:5-6). Одно служение восполняло другое, и все они были связаны в известной степени со служением предстоятельства. Наиболее тесно было с ним связано служение вспомоществования (antilhmyij)[308]. Оно было необходимо для существования местной церкви, но эта необходимость была несколько мной, чем необходимость служения предстоятельства. Без предстоятеля не могло быть местной церкви, т. к. без него не могло быть Евхаристического собрания, но там, где было Евхаристическое собрание, там должно быть и служение вспоможения. Основа жизни Церкви – любовь, которая находит свое наиболее полное выражение в Евхаристическом собрании, как выявлении Церкви во всей ее полноте. Любовь является общей харизмой всего народа Божьего, без которой не может быть никакого служения в Церкви. Без любви каждое служение есть «кимвал звучащий» и «медь звенящая», т. к. без любви ничто не может принести пользы. Поэтому она есть «путь превосходнейший». «Теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь, но любовь из них больше ((meizwn de toutwn h agaph)» (I Кор. 13,13). Если без любви всякое действие есть ничто, то и любовь не может быть без своего активного выражении. «Любовь долготерпит, милосердствует... сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (I Кор. 13:4-7). Каждый член Церкви должен активно выражать харизму любви но всех своих действиях в Церкви, так как нет жизни в Церкви без любви. Вспоможение есть одна из функций служения любви. Любовь, присущая Церкви, находит во вспоможении свое выявление в том, что эта функция в ней становится особым служением. Не исключая активной любви каждого члена Церкви к каждому, вспоможение не является общим служениеи всех, а только некоторых, через которых выражается любовь всех. В первоначальной церкви частной благотворительности или не существовало, или она существовала в очень ограниченном виде. Вместо этого каждый член Церкви приносил свой дар любви на Евхаристическое собрание. Из этих приношений образовывалась «сокровищница любви», из которой совершалось дело вспоможения. «Страдает ли один член, страдают с ним все» (I Кор. 12:26). Это страдание всех восполнялось действиями всех через одного, кому было поручено особое служение вспоможения. Поэтому харизма вспоможения не принадлежала к числу даров, которые преподавались всем, а только тем, кто исполняли это служение[309].

2. Служение вспоможения появилось в Церкви очень рано точнее было бы сказать, что оно возникло с первым Евхаристическим собранием. Мы имеем бесспорные сведения, что оно уже существовало в Иерусалимской церкви в ее первоначальный период. «Ежедневное служение вдовам», о котором говорится в б-й главе Деяний, было одной из функций этого служения. Из повествования Луки ясно следует, что, как ежедневное служение вдовам, так и все служение вспоможения стояло в связи с Евхаристическим собранием. С другой стороны тот же Лука свидетельствует, что «сокровищница любви» находилась в распоряжении сначала апостолов, а потом пресвитеров (4,35; 11,30; 21,18). Каково бы ни было решение вопроса о том, были ли «семь» будущими диаконами, или они были будущими пресвитерами[310], несомненно одно, что вспоможение входило в служение. Если принять первое предположение, то служение вспоможения было отдельным служением особо поставленных лиц, если же остановиться на втором

предположении, то оно находилось в соединении со служением предстоятельства. Но в том и другом случае оно было связано со служением этих лиц на Евхаристическом собрании[311]. Не менее ясно выступает служение вспоможения и у Павла. Об этом служении Павел упоминает в списке служений послания к Коринфянам (I Кор. 12:28), а также в послании к Римлинам (12,8). Относительно этого последнего указания могут быть некоторые сомнения, идет ли речь об общей харизме любви или о специальном служении вспоможения. Наиболее ясно служение вспоможения выступает в надписании послания к Филиппийцам: «Павел и Тимофей, рабы Иисуса Христа, всем святым во Христе Иисусе, находящимся в Филиппах, с епископами и диаконами (sun episkopoij kai diakonoij). Здесь мы впервые встречается с термином «diakonoj» в его специфическом значении. Диаконы, поставленные рядом с епископами, не могли быть иными лицами, как теми, о которых говорится в Пастырских посланиях. К этому надо добавить, что Климент Римский прямо указывает, в согласии с Пастырскими посланиями, что апостолы поставляли .диаконов из начатков верующих.

Какое служение исполняли диаконы послания к Филиппийцам? Само послание не дает указаний относительно этого, но термин «диакон» позволяет сделать предположение, что они исполняли «служение» на Евхаристическом собрании. Они были «служащими» на нем при его предстоятелях. Об этом свидетельствует Игнатий Богоносец[312]. В первые века истории церкви служение диаконов претерпело менее всего изменений, а потому свидетельство Игнатия может быть распространено и на апостольское время. Будучи «служащими» при епископе на Евхаристическом собрании, которое было выражением любви, диаконы исполняли на нем служение вспоможения не только в материальных, но и в духовных нуждах. Они принимали деятельное участие в образовании сокровищницы любви, принимая от верных приношения, они же из этой сокровищницы помогали тем, кто имел нужду. О служении вспоможения диаконов имеется указание в Пастырских посланиях (I Тим. 3:8-10), а в отрицательной форме об этом же говорится в «Пастыре» Ермы: «Камни с пятнами означают диаконов, которые худо проходили служение, расхищая блага вдов и сирот, и сами наживаясь от своего служения»[313]. Тем не менее, сокровищница любви оставалась в распоряжении предстоятелей церквей. Они не могли от этого отстраниться, т. к. их служение предстоятельства было наиболее полным выражением любви. В силу этого очень скоро, если даже не с самого начала, диаконы, в области вспоможения, стали исполнителями решений епископа. Этому способствовало еще то обстоятельство, что в литургической области они также стали помощниками епископов. Зависимость служения диаконов от служения предстоятельства переходит в зависимость самих диаконов от епископов. Согласно «Апостольскому преданию» Ипполита Римского епископ один возлагает руки на диакона при его поставлении, так как он поставляется не для священства, а для служения епископу, чтобы делать то, что ему приказывает епископ[314].

3. Вспоможение было благодатным служением, которое исполнялось лицами, получившими особые благодатные дары. Как непосредственно вытекающее из Евхаристического собрания, оно имелось во всех церквах, а потому забота о «»нем лежала на них, чтобы оно не прекращалось в них. Диаконы поставлялись на свое служение, как предстоятели, местными церквами из тех, кто избраны Богом. Составитель «Учения 12-ти апостолов» предписывает верным поставлять себе епископов и диаконов[315]. У Ипполита Римского мы находим уже описание поставления диаконов.

По характеру своей деятельности служение диаконов требовало большой энергии.

Начиная с III-го века диаконы в ряде канонических памятников характеризуются, как глаза, уши и руки епископов[316]. Они за всем следят и о всем доносят епископу. «Апостольское предание» предписывает, чтобы диакон постоянно находился в распоряжении епископа. Он должен доносить ему о всех болящих, чтобы епископ мог бы их посетить[317]. При такой подвижности диаконов трудно предположить, чтобы они избирались из числа старейших членов церкви по возрасту. С другой стороны деятельность диакона требовала полного обладания физическими и духовными силами, а также ряда моральных качеств, как беспристрастность, бескорыстие и честность. Поэтому диаконы, вероятно, избирались из числа наиболее уважаемых членов церкви, если не старейших по возрасту, то старейших по вере, т. е. из начатков верующих, как говорил Климент Римский. Если они до своего поставления не состояли в числе пресвитеров, то по поставленню, по крайней мере, в некоторых церквах, они числились в пресвитериуме. Для такого предположения некоторые основания дают «Церковные каноны». В них говорится, что количество пресвитеров, согласно указанию Апокалипсиса, должно быть четным и вместе с тем предписывается, чтобы их было не два, а три. А. Гарнак предполагал, что мы имеем дело с опиской, но такого рода описка мало вероятна[318]. Согласно памятнику в церковном собрании половина пресвитеров должна находиться с правой стороны епископа, а другая половина с левой стороны. Если принять во внимание это указание, то станет ясно, почему в памятнике говорится о трех пресвитерах, находящихся с правой стороны епископа, т. к. с левой стороны его находятся три диакона. Из этого следует, что составитель «Церковных канонов» причислял диаконов к пресвитерам. Из более позднего времени имеются сведения, что диаконы входили в пресвитериум, но у нас нет никакой уверенности, что так было во всех церквах. Во всяком случае, когда диаконы избирались из числа пресвитеров в широком смысле этого термина, то нет никаких оснований думать, что они теряли свой почетный титул. Это является еще одним доказательством неустойчивости терминологии в первоначальной церкви, которая только постепенно исчезает.

VI. «ПРИНОСЯЩИЙ БЛАГОДАРЕНИЕ»

I. ПРОБЛЕМА ВОЗНИКНОВЕНИЯ СЛУЖЕНИЯ ЕПИСКОПОВ-ПРЕСВИТЕРОВ

1. «И вот, престол стоял на небе, и на престоле был Сидящий. И сей Сидящий видом был подобен камню яспису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду. И вокруг престола двадцать четыре престола, а на престолах видел я сидевших двадцать четыре старца, которые были облечены в белые одежды, и имели на головах своих белые венцы» (Ап. 4,2—4). Это видение Тайновидца есть транспозиция картины Евхаристического собрания[319]. С самого начала устанавливается в Евхаристическом собрании определенный порядок размещения в нем участвующих лиц согласно положению, занимаемому ими в церкви. Об этом свидетельствует послание Иакова, из которого видно, что чин и порядок .собрания иногда нарушался в угоду земным человеческим интересам. «Если в собрание ваше (eij sunagwghn umwn) войдет человек с золотым перстнем, в богатой одежде, идет же и бедный в скудной одежде; и вы, смотря на одетого в богатую одежду, скажете ему: тебе хорошо сесть здесь, а бедному скажете: ты стань там, или садись здесь, у ног моих: то не пересуживаете ли вы в себе, и не становитесь ли судьями с худыми мыслями?» (2,2—4). Если каждый имел в Евхаристическом собрании свое место, то тем более пресвитеры имели свои определенные места, которые должны были быть впереди всех остальных, потому что они, а не кто иные, были предстоятелями церквей[320]. Троны старцев-пресвитеров Апокалипсиса соответствуют седалищам пресвитеров, как предстоятелей Евхаристического собрания. Кому отвечает в Евхаристическом собрании трон Сидящего в середине? Для Игнатия Богоносца это место принадлежало епископу, и после него епископ всегда занимал это место. Об этом же говорит протокол изъятия церковных ценностей, упомянутый в примечании и все древние чины литургии. Правильно ли это для апостольского времени? В это время не существовало епископов, которых мы находим у Игнатия, а имелись епископы-пресвитеры. Однако, этот ответ не может исчерпать полностью всего поставленного вопроса. Мы не можем отвергать того, что в Евхаристическом собрании с самого начала существовало центральное место, которое занималось определенным лицом. Без этого центрального места не могло существовать Евхаристическое собрание, а следовательно и без лица, его занимавшего. Единственное возражение против этого заключается в якобы анархическом состоянии церквей апостольского времени, но мы уже видели, что анархическое состояние церквей есть фикция, совершенно не отвечающая действительному положению церквей апостольского времени. Но по прежнему остается вопрос, кто именно занимал это центральное место? Занимал ли его пророк, или учитель, или один из епископов-пресвитеров, или, наконец, один из членов церкви, неимеющий даже особого служения? Церковная традиция с необычайным согласием утверждает, что происхождение епископата падает на апостольское время. Должны ли мы отвергнуть эту традицию? А если мы ее примем, то должны ли мы принять вслед за школьным богословием, вопреки тому, что нам известно, что епископское служение, восходящее к апостольскому времени, совпадало по своему содержанию с тем служением, которое установилось в III-м или в IV-м веке, не говоря о современном его содержании? Другими словами, вопрос стоит о том, существовал ли в апостольское время предшественник епископа, которого мы находим у Игнатия или такового не существовало? От этого зависит решение вопроса, кто занимал в апостольское время центральное место в Евхаристическом собрании.

2. Приблизительно во второй половине II-го века мы находим в местных церквах, если не во всех, то в большинстве, епископов, как лиц имеющих отличное от пресвитеров служение. Если к епископам по прежнему еще применяется наименование пресвитеров, то последние больше не именуются епископами, как это было в апостолъское время. Епископ имеется только один в местной церкви. Если мы обратимся к истории церкви вообще, то мы не найдем в ней никаких резких перемен ни в какой области церковной жизни, а особенно в той, которая относится к церковному устройству. Если такого рода перемены навязывались церковной жизни, то они обычно сопровождались ожесточенной борьбой. Всякого рода изменения в церковной жизни происходят медленно и для обычного сознания незаметно. В этом процессе изменения могут быть очень существенными, но опи обязательно в своей начальной точке имеют основания в прошлом. Нового «ex abrupto» ничего не создавалось в церкви, и всякое новшество искало себе основание в прежней традиции. Если мы во второй половине II-го века констатируем в местных церквах единоличный епископат, то мы должны поставить вопрос, каким образом он мог быть создан и каким образом он мог быть принят и стать основою церковного устройства, если его раньше совсем не существовало. Это была бы небывалая революция в церковной жизни. Если она действителъно имела бы место в истории церкви, то несомненно до нас дошли бы свидетельства борьбы, которой сопровождается всякая революция. Этого нет, если не считать слабых намеков на соперничество епископов и пророков, причем новшество было не на стороне епископов, а на стороне пророков. Мы не находим следов борьбы пресвитеров с епископами, если опять же не считать некоторого противодействия первых вторым в Александрии, и, кажется, только в ней одной. Поэтому мы должны признать, что епископат, который мы находим во II-м веке, имел свое ядро в предыдущей эпохе, т. е. в апостольское время. Где и в чем мы должны искать это ядро?

Новозаветные пресвитеры-епископы не были ни епископами, ни пресвитерами, а были епископами-пресвитерами и только ими. Как ни важно выяснить их положение в первоначальных местных церквах, еще важнее выяснить, как они возникли в них. Традиционно-школьное учение, что трехстепенная иерархия установлена Христом, есть догматическое утверждение, возникшее на основе богословской спекуляции, и не имеет соприкосновения с исторической тканью церковной жизни. В этом оно и не нуждается. Оно не может быть исторически доказано. Более правильно, как делают это некоторые католические богословы, говорить, что церковная иерархия является божественным установлением. Это более правильно, т. к. это утверждение нельзя исторически опровергнуть, даже если его нельзя исторически доказать. Тем не менее, эта богословская аксиома не снимает вопроса, когда актуализировалась церковная иерархия. И одна, и другаи аксиома могут быть правильны, если их понимать экклезиологически, но как раз современная богословская мысль окончательно отделила большинство проблем от экклезиологии. Поэтому вопрос, как возникало служение пресвитеров-епископов, остается вопросом без ответа.

Безрезультатными остаются попытки объяснить возникновение служения пресвитеров-епископов заимствованием иудейских или языческих институтов[321]. Первоначальное христианство обладало такой творческой силою, что оно могло создать в себе то, в чем оно нуждалось. Конечно, можно пытаться разложить христианство, как сложное химическое тело, на его составные элементы, но такого рода анализ ничего не дает для понимания христианства, т. к. ничего от него не оставляет. Всякого рода аналогии между христианством и тем, что мы находим в языческом и иудейском мире,

всегда почти сомнительны. Большею частью эти аналогии основываются на данных из христианской эпохи. Если даже в некоторых случаях можно с некоторою уверенностью утверждать, что то, что мы находим в христианскую эпоху, уже существовало в дохристианскую, то мы почти никогда не уверены, в какой форме и в каком содержании оно существовало в это время. Если признать факт влияния древнего нехристианского мира на христианский, то надо признать и обратный факт, т. к. осмос никогда не бывает односторонним. При неуверенности во времени появления ряда памятников, которыми мы пользуемся, всегда остается сомнение, кто у кого что заимствовал. Христианство нашло себя в иудейско-эллинском мире, к которому оно невольно приспособлялось. Несомненно, этот мир оказывал некоторое влияние на христианскую мысль, но это влияние было внешним, а не внутренним, а главное оно не было настолько значительно, чтобы им можно было объяснять форму и содержание христианства. Это верно и в отношении церковного устройства. Конечно, если само понятие Церкви есть явление вторичное, то тогда и церковное устройство является результатом взаимодействия разных факторов, не имеющих основания в учении Христа[322]. Сейчас для нас эта точка зрения в своем обнаженном виде совершенно неприемлема, но в скрытой и смягченной форме она продолжает определять ход наших исследований. Церковь не только не вторичное явление по отношению ко Христу, но она даже не первичное явление. Кто говорит Церковь, тот говорит Христос, и кто говорит Христос, тот говорит Церковь. Поэтому вне экклезиологического подхода не может быть понимания Христа, а следовательно, и понимания христианства во всей его полноте. Мы не можем рассматривать ни одну сторону жизни христианства вне Церкви, т. к. вне Церкви никакого проявления христианства не существовало. Форма жизни первоначального христианства, как она выступает для нас из тех немногих сведений, которыми мы обладаем, всецело обусловлена понятием Церкви. Нет ни малейшего сомнения, что термины пресвитер и епископ заимствованы были христианами из современного им мире, но факт заимствования терминов не означает, что были заимствованы и соответствующие институты, которые определялись этими терминами. Мы знаем, что в апостольское время уже существовали среди христиан лица, которые обозначались терминами «пресвитеры-епископы» или даже «епископы и пресвитеры», но никакое исследование самих терминов не может выяснить место, которое эти лица занимали в христианской жизни того времени. Эти лица существовали в местных церквах и для местных церквей, а потому определить место, которое они занимали и функции, которые они выполняли для местных церквей можно только изнутри самой Церкви. Это не означает вводить произвольно какого бы ни было рода априорные понятия или богословские постулаты, несуществующие в то время, но это означает находиться на той почве, из которой они выросли и развились. Мы имеем полное право восполнить недостаточность наших исторических сведений тем, что дает нам понятие Церкви. От этого историческая ценность и историческая объективность наших исследований в области первоначального христианства нисколько не уменьшится, т. к. сама Церковь есть исторический факт.

II. ИУДЕЙСКАЯ И ХРИСТИАНСКАЯ «ХАБУРА».

В исполнение обетования, данного Двенадцати (Мт. 16,18), Церковь была основана Христом через установление Евхаристии на Тайной вечери[323]. Тайная вечеря не была единственной трапезой Христа с учениками, но была Его последней трапезой во время Его земной жизни [324]. «И сказал им: очень желал Я есть с вами сию пасху, прежде Моего страдания. Ибо сказываю вам, что уже не буду есть ее, пока она не совершится в Царствии Божьем» (Лк. 22:15-16). Во время своей земной жизни Христос имел многочисленные трапезы со своими учениками и принимал участие в трапезах, на которые Его приглашали."Пришел Сын человеческий, ест и пьет; и говорят, вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам» (Мт. 11,19). Мы знаем, какую большую роль в жизни иудеев играли субботние и праздничные трапезы. Ни один благочестивый иудей, какое бы он положение ни занимал и как бы он ни был беден, не мог нарушить общего закона о трапезах. Эти трапезы объединяли всю семью, и все ее члены были ее участниками. Мы ничего не знаем о семейных трапезах Христа во время Его земного служения. В эти годы жизни Христа Его постоянно сопровождали Его Двенадцать, установление которых было одним из первых актов Его служения[325]. От начала до Гефсиманской ночи они были с Ним и жили общей с Ним жизнью. Ради Него они все оставили и последовали за Ним[326]. «И начал Петр говорить Ему: вот, мы оставили все (panta), и последовали за Тобою. Иисус сказал в ответ: истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли ради Меня и ради евангелия...» (Мк. 10:28-29). Эти слова Христа имеют отношение к Церкви, но в то же время они определяют отношение Двенадцати ко Христу. Христос подтверждает слова Петра, который от имени Двенадцати свидетельствует, что они оставили все ради Христа и последовали за Ним. В силу этого следование учеников за Христом было необычайным и отличалось от обычного следования обычных учеников за обычным равви. Христос принимал от других титул «равви» и даже себя им обозначал (Мт. 26,18), но никакой школы не имел, и не был воспитан «при ногах» какого-нибудь известного раввина того времени, как ап. Павел (Дн. 22,3). Он не был поставлен, как были поставляемы раввины и не получил через человеческое преемство духа Моисея, т. к. Он выше Торы. Закону Он противополагал свое «Я»: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...» (Мт. 5). Последовав за Ним, ученики образовали с Ним содружество, которое было по своему внутреннему содержанию единственным, хотя по своей внешней форме походило на содружества, которые существовали в это время среди иудеев. Такого рода содружества носили наименование «chaburah», множ. число «chaburoth», от слова «chaber», что значит друг[327]. Целью этих содружеств было самовоспитание в Законе и благотворительность. Наиболее полное проявление содружества находили в трапезах, которые устраивались членами содружеств в субботы и в праздники. Ритуал этих трапез совпадал с ритуалом домашних трапез. Само содружество было своего рода домом или семьей построенной на началах дружбы, которая объединяла всех его членов. В нем роль хозяина выполнял старейший член содружества. Иудейские трапезы носили религиозный характер. Субботние и праздничные трапезы были своего рода священнодействиями. «Благодарение» над хлебом и над чашей которое входило в эти трапезы, совершалось всегда одним лицом. В домашних трапезах «приносящим благодарение» был хозяин дома. В «chaburah» «приносящим благодарение» был предстоятель содружества. Литургические функции

«приносящего благодарение» вытекали из его положения в семье или в содружестве, а не наоборот, т. к. ни он, ни члены содружества не имели обычно священнического служения.

Можно, конечно, оспаривать существование «chaburoth» в эпоху земной жизни Христа, можно подвергать сомнению, что Христос образовывал с учениками такое содружество, но все зто может относиться только к наименованию содружества, а не к самому факту существования содружества Христа с учениками. Можно, наконец, вообще элиминировать этот вопрос, рассматривая Христа индивидуально, но такого рода точка зрения была бы элиминированием всей евангельской истории. Еще более несомненным является совершение Христом трапез с учениками, на которых Христос был «приносящим благодарение».

Установленная на Тайной вечери Церковь актуализировалась в день Пятидесятницы[328], когда трапеза учеников стала Евхаристическим собранием. Земное содружество Христа не прекратилось с Его земною жизнью. Во время Его земной жизни Христос постоянно был со своими учениками, после сошествия Духа они стали «во Христе»: содружество Христа, Его «chaburah» стало Церковью. В этой христианской «chaburah» ученики будут преломлять хлеб и благословлять чашу. Хлеб, который они будут преломлять, есть тот, который Христос преломил на Тайной вечери, и чаша, которую они будут благословлять, есть та, которую благословил Христос. «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей (ton arton touton) и пьете чашу сию (to pothrion), смерть Господню возвещаете, доколе Он приидет» (I Кор. 11:26). Евхаристия, совершаемая учениками до тех пор, пока Он приидет, есть продолжающаяся последняя вечеря Христа. Как Он пребывал с учениками на Тайной вечери, так Он пребывает с учениками на Евхаристическом собрании в евхаристических дарах. «Сие есть тело Мое... Сия чаша есть новый завет в Моей крови» (I Кор. 11:24-25). В Евхаристии, совершаемой Церковью, Христос пребывает в полноте и в единстве Своего тела, а через евхаристические дары Его ученики становятся «во Христе"'. В Евхаристическом собрании Церковь, как тело Христово, реализуется во всей своей полноте.

Актуализация Церкви совершилась на первом Евхаристическом собрании. Мы не имеем в новозаветных писаниях полного описания Евхаристического собрания. Мы не имеем даже указаний, кто возглавлял Евхаристическое собрание в апостольское время. Только на основании одного указания (Дн. 20,11) мы знаем, что в Троаде Павел возглавил Евхаристическое собрание, а кто до него и после него возглавлял Евхаристическое собрание – Деяния умалчивают. Это не единственный случай, когда памятники не дают нам того, что мы от них могли бы ожидать. Как это ни горестно для нас, но мы должны признать, что такого рода умолчание в устах новозаветных писателей является вполне естественным. Оно касается в большинстве случаев того, что их современникам было вполне ясно, но стало для нас наиболее загадочным, Как происходило Евхаристическое собрание, было известно каждому верному, который в нем принимал участие. Поэтому не только Павел, что вполне естественно, но и Лука, несмотря на исторический характер его труда, ничего об этом не говорит. Описывая самые первые страницы истории Иерусалимской церкви, Лука только вскользь говорит о «преломлении хлеба», оставляя современного читателя в некотором недоумении, о чем он именно говорит. Он совершенно умалчивает, как происходили первые Евхаристические собрания и кто их возглавлял. Конечно, он мог этого не знать, т. к. не был очевидцем первых дней Иерусалимской церкви, и этого могли не содержать те источники, которые он использовал, но он знал, как совершалась Евхаристия в то время, когда он писал, и он мог бы внести это в первые главы Деяний. Именно потому, что он, как к все его

современнnки, знал, как она совершается, он об этом не говорил, но остановился, напр. на общении имущества, чего не было во ''внепалестинских церквах [329]. Этот пробел наших источников мы в состоянии восполнить. Конечно, не так, как современники Луки, но и мы отчасти знаем, как совершалась Евхаристия в Иерусалимской церкви. Первое Евхаристическое собрание на день Пятидесятницы в точности воспроизвело Тайную вечерю Христа. В этом пункте не может быть ни колебаний, ни сомнений. «Трапеза Господня» была совершена так же, как совершались трапезы Господом во время Его земной жизни. Единственный, но и самый существенный вопрос заключается в том, кто занял на евхаристическом собрании место, которое занимал Христос на Тайной вечери? Если могут быть сомнения, кто возглавлял Евхаристическое собрание в церквах, основанных Павлом, были ли это пророки, дидаскалы, или другие лица, то такого рода сомнения не может быть относительно первого Евхаристического собрания. В этот момент жизни Иерусалимской церкви в ней не было ни пророков, ни учителей, но были Двенадцать, ставшие апостолами, и, вероятно, очень небольшая группа учеников. Земное содружество Христа не прекратилось. Апостолы продолжали рассматривать свое содружество, как продолжение «chaburah» Христа, ставшее Церковью. Старейшим членом этого содружества мог быть только Петр, который к этому подготовлялся Христом. В силу этого, он и никто другой из апостолов занял в Евхаристическом собрании то место, которое занимал Христос на Тайной вечери. Он был первый «приносящий благодарение» в первом Евхаристическом собрании. Он был «приносящим благодарение», когда впервые актуализировалась Церковь Божия во Христе. Остальные апостолы заняли те места, которые они занимали на Тайной вечери.

Первое Евхаристическое собрание определило церковное устройство. Евхаристическое собрание есть экклезиологическое продолжение Тайной вечери. Как Тайная вечеря едина и единственна, так и Евхаристическое собрание едино и единственно. В пространстве и во времени не существует разных Евхаристических собраний, но одно единое, которое абсолютно тождественно с первым Евхаристическим собранием, возглавленным Петром. Поэтому и церковное устройство, которое было установлено на первом Евхаристическом собрании, остается в своей основе единственным и незыблемым. Ап. Петр не был сверхапостолом, который стоял бы над апостолами, а следовательно над Церковью. Рядом с ним стояли другие апостолы, которые были такими же апостолами, как и он. Он был только первый или старейший между ними, а следовательно он не мог быть без них, т. к. в противном случае он перестал бы быть старейшим среди апостолов. Именно в силу этого своего положения, он оказался «приносящим благодарение» на первом Евхаристическом собрании. Этим сразу же определилось, что «приносящим благодарение» в Евхаристическом собрании было постоянно одно и то же лицо, как это было в еврейских домашних трапезах и в трапезах «chaburah». Вместе с тем определилось, что это же лицо возглавляет местную церковь. Петр возглавил Иерусалимскую церковь, но предстоятельство в ней принадлежало не ему одному, а всем апостолам, которые вместе с ним занимали первые места в Евхаристическом собрании. При всей скудости материала, который дает Лука, положение ап. Петра в Иерусалимской церкви вырисовывается совершенно ясно. Он первый произносит первую проповедь после сошествия Духа. Даже тогда, когда он выступает один, он выступает не лично от своего имени, а от имени апостолов, как первый или старейший предстоятель Иерусалимской церкви. Служение управления в самом широком смысле в первые времена существования Иерусалимской церкви принадлежало всем апостолам, а не одному ап. Петру.

В положении ап. Петра и остальных апостолов в Иерусалимской церкви лежит ответ на вопрос, который мы еще не ставили, но который должен быть поставлен. Выше мы констатировали, что в первоначальных местных церквах предстоятелей было несколько, а не один. Это естественно вызывает некоторое недоумение. Первоначальные церкви были столь немногочисленны и служение управления в них не было сложным, каким оно стало впоследствии. Оно свободно могло исполняться одним предстоятелем. Если их было несколько, то потому только, что «так во всех церквах у святых (wj en pasaij taij ekklhsiaij twn agiwn)» (I Кор. 14:33). Так было с самого начала в Иерусалимской церкви, а в ней было так, потому что так было в первом Евхаристическом собрании и так было установлено Господом, который во время своей земной жизни избрал не одного, а Двенадцать. В Церкви Божьей во Христе «приносящий благодарение» должен быть одним, а «предстоятелей в Господе» несколько.

III. «СЕМЬ» ИЕРУСАЛИМСКОЙ ЦЕРКВИ И ИХ СЛУЖЕНИЕ

1. Актуализация Церкви в Иерусалиме была созиданием местной Иерусалимской церкви. В эмпирической жизни Церковь Божия реализуется не в одной местной церкви, а во множественности их. Целью служения апостолов было созидание (oikodomh) этой множественности местных церквей. «Не хорошо нам (ouk areston estin), оставив слово Божие, пещись о столах (diakonein trapezaij)» (Дн. 6,2). Эти слова были сказаны Петром от имени Двенадцати. В жизни Иерусалимской церкви должен был наступить момент, когда апостолы должны были оставить свое служение управления в ней, т. к. ее «созидание» было окончено. Когда это в ней случилось и случилось ли это сразу или постепенно? Ответ на этот вопрос мы можем искать только у Луки, как историка первоначальной церкви. К сожалению, скудость его сведений и некоторая неточность его хронологии крайне затрудняет нашу задачу [330].

Лука рассказывает об установлении апостолами «семи», но ничего не говорит об установлении служения пресвитеров, которые совершенно неожиданно выступают впервые в Деяниях 11,30. Почему Лука счел нужным дать сведения об установлении служения «семи», которых обычно считают родоначальниками будущих диаконов, и почему он умолчал об установлении пресвитеров? Ответ на этот вопрос мы не в состоянии дать. Единственное предположение, которое можно сделать, заключается в том, что Лука не столько имел в виду рассказать об установлении «семи», сколько отметить некоторый поворотный пункт в истории Иерусалимской церкви.

Из повествования Луки совершенно очевидно, что «служение столам (diakonia trapezaij)» до установления «семи» исполнялось самими апостолами[331]. Об этом говорят приведенные выше слова Петра, что апостолам не следует оставлять служение слова Божьего ради служения столам. Согласно данным Луки решение апостолов поставить для служения столам семь мужей было вызвано недовольством еллинистов[332], что их вдовы было «пренебрегаемы в ежедневном служении (en th diakoniv th kaqhmerinh)» (Дн. 6,1). Следует ли из этих указаний Луки, что «diakonia trapezaij» и «diakonia kaqhmerinh » тождественны? [333] Дать категорический ответ на этот вопрос очень трудно, так как термин «diakonia» в новозаветных писаниях обхватывал разнообразные служения, начиная со служения апостолов. Более или менее вероятный ответ можно наметить после попытки определить, что означает «служение столам». В этом мы должны исходить из понятия Евхаристического собрания.

На иудейских трапезах, как семейных, так и трапезах «chaburah» обычно имелся прислуживающий при них, особенно, если участники их возлежали. В богатых домах таким прислуживающим было специальное лицо, слуга или раб, но более обычно служащим при трапезах был самый молодой из ее участников. На трапезах Христа с учениками служащим, вероятно, был ап. Иоанн, как самый молодой из Двенадцати, но на Тайной вечери «служащим» был сам Христос. «Ибо кто больше, возлежащий или служащий (o diakonwn)? Не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий (o diakonwn)». (Лк. 22:27; ср. Мк. 10:46). Совершенно неправильно было бы ограничить «служение» Христа омовением ног, о котором не повествуют синоптики. Христос был на Тайной вечери в действительном смысле «служащим», каким был раньше Иоанн. Верные слову Учителя: «Кто хочет быть первым между вами, да будет вам слугою (diakonoj)» (Мк. 10:43), апостолы были служащими на Евхаристическом собрании. Быстрое

численное увеличение Иерусалимской церкви требовало нескольких служащих. Это служение столам осложнилось, повидимому, в скором времени раздачей вспомоществования вдовам и неимущим членам церкви. Оно было связано с Евхаристическим собранием, а следовательно со «служением столам», т. к. Евхаристическое собрание было и трапезой, и «сокровищницею любви». Из приношений верных образовывался особый фонд, который был предназначен для постоянной помощи неимущим членам церкви. Лука указывает, что служение вдовам было ежедневным. Что это значит, трудно сказать с полною уверенностью. Во всяком случае, не следует думать, что Евхаристическое собрание происходило ежедневно. Мы имеем все основания считать, что оно происходило в «первый день недели». Отдельных от Евхаристического собрания агап не было еще в это время в Иерусалимской церкви. Поэтому «ежедневное служение», о котором упоминает Лука, нужно понимать в том смысле, что вдовы или ежедневно получали вспомоществование или по очереди получали вспомоществование на целую неделю[334]. Таким образом, «служение столам» не было тождественно с «ежедневным служением».

Как следует из повествования Луки, «ежедневное служение» было, по крайней мере, одной из причин, почему апостолы решили передать его специально поставленным лицам. Лука свидетельствует, что среди еллинистов произошел ропот на евреев, что их вдовы были пренебрегаемы при «ежедневном служении». Форма «pareqewrouto» указывает, что ропот еллннистов был более или менее обычным явлением. Для нас более важен самый факт неудовольствия, чем вопрос, почему могло иметь место «пренебрежение» вдов еллинистов, на который мы не в состоянии ответить. Лука связывает этот факт с увеличением числа учеников: в эти дни, когда умножились ученики... Эта связь может быть объяснена только тем, что умножение учеников происходило за счет коренных жителей Иерусалима. Если это так, то умножение изменило первоначальный состав Иерусалимской церкви. Основной ее фон составляли галилеяне, к которым после первых проповедей присоединилось, повидимому, большое количество еллннистов. Считая себя более привилегированной частью церкви, иерусалимляне могли требовать к себе особого отношения при «ежедневном служения», что могло вызвать некоторую оппозицию со стороны еллинистов. Нет оснований искать в рассказе Луки 6,1 того, что он прямо не содержит, и видеть в нем скрытое выражение доктринального конфликта между иудеями и еллинистами внутри Иерусалимской церкви [335], но, тем не менее, вполне позволительно думать, что за неудовольствием по поводу раздачи вспомоществования лежало обычное разделение между еллинистами и иудеями внутри самого иудейства. В какой мере апостолы были причиной неудовольствия со стороны еллинистов, мы ответить не можем. Возможно, что апостолы не всегда сами раздавали вспомоществования, а поручали это делать от их имени некоторым членам Иерусалимской церкви, но возможно, что некоторые из них относились с большим вниманием к вдовам евреев, чем к вдовам еллинистов. Во всяком случае, факт неудовольствия был, и апостолы признали этот факт, но говорить, что они признали обоснованным неудовольствие еллинистов[336], было бы несколько рискованно[337].

По предложению апостолов Иерусалимская церковь [338] избрала семь мужей «изведанных, исполненных Святого Духа и мудрости» (Дн. 6,3). Лука сообщает имена «семи». Из них один был прозелитом. Что касается остальных, то все они носят греческие имена. На этом основании нельзя быть вполне уверенным, что все они были

еллинистами, так как палестинские евреи, как и евреи рассеяния очень часто принимали греческие или латинские имена[339]. Если же они были еллинистами, то это свидетельствует, что во время избрания «семи» еллинисты еще оставались преобладающим элементом в Иерусалимской церкви, а Иерусалимляне, как было указано выше, были сравнительно новым элементом в ней. Но, быть может, более правильно предположить, что среди «семи» были, кроме прозелита Николая, как иудеи, так и еллинисты[340]. В связи с этим нужно отметить ст. 7, в котором Лука вновь говорит об умножении числа учеников, указывая, что среди них впервые оказались иудейские священники. Если ст. 7 стоит на своем месте, то он указывает не на усиление эллинистической струи в Иерусалимской церкви после поставления «семи», а скорее на ослабление ее, которое в дальнейшем привело к преобладанию иудейского течения[341]. «Семь» были поставлены на «служение столам», куда входило и «ежедневное служение» вспомоществования. По этому своему содержанию оно близко напоминает служение диаконов. Церковная традиция не очень устойчива относительно связи служения диаконов со служением «семи». Если на Западе настаивают на этой связи[342], то на Востоке Трулльский собор торжественно отверг эту связь[343], ссылаясь на толкование Иоанна Златоуста, что в Иерусалимской церкви во время поставления «семи» еще не было ни степени диаконов, ни степени пресвитеров и епископов, а были только апостолы[344]. Это указание Иоанна Златоуста совершенно правильно, если его относить ко времени до поставления «семи». До этого момента в Иерусалимской церкви были только апостолы, но после поставления в ней, кроме апостолов, оказались еще «семь». Чтобы выяснить положение «семи» в самой церкви необходимо вновь обратиться к Евхаристическому собранию. «Ежедневное служение» было функцией более общего «служения трапезам», которое совершалось на Евхаристическом собрании. Апостолы передали «семи» свое служение, которое они первоначально исполняли внутри Иерусалимской церкви. Передали ли они им все это свое служение или только часть этого служения? Какое место заняли «семь» в Евхаристическом собрании? Этот второй вопрос связан с первым, т. к. от исполняемого служения в церкви зависело место в Евхаристическом собрании или наоборот, от места в Евхаристическом собрании зависело служение. Эти два вопроса являются исключительно важными для понимания церковного устройства апостольского времени и в частности для определения положения «семи» в Иерусалимской церкви.

2. Передавая повествование об установлении «семи», Лука ничего не говорит об установлении пресвитеров. Во время Павла, согласно повествованию того же Луки, пресвитеры имелись ва всех церквах. Их поставление в основанных Павлом церквах не было новшеством, а уже покоилось на церковной традиции (Дн. 14,23). То же самое впечатление оставляют и пастырские послания Павла, когда в них говорится о епископах-пресвитерах. Когда и кем они были установлены? Как-будто новозаветные писания не дают нам указания относительно этого. Первое указание, которое может пролить некоторый свет на вопрос о происхождении служения пресвитеров, мы находим только в эпоху, когда начинает формироваться особое служение епископов, а именно в посланиях Игнатия. «Все последуйте епископу, как Иисус Христос Отцу, а пресвитерству, как апостолам. Диаконов почитайте, как заповедь Божию»[345]. «Старайтесь делать все в единомыслии с Богом под управлением епископа, председательствующего на место Бога, пресвитеров, занимающих место собора апостолов, и диаконов, сладчайших мне, коим вверена служба (diakonian) Иисуса Христа...»[346]. «Все почитайте диаконов, как (заповедь)

Иисуса Христа, а епископа, как образ Отца, пресвитеров же, собрание Божие, как сонм апостолов»[347]. Ученые не раз обращали внимание на эти места из посланий Игнатия, но недооценивали их значение, используя их главным образом в качестве доказательства того, что Игнатий не знал учения об апостольском преемстве епископов. Между тем, эти места исключительно важны, независимо от того, знал или не знал Игнатий учение об апостольском преемстве. Мы должны не забывать, что самого начала Антиохийская церковь была тесно связана с Иерусалимской. Палестинские традиции проникли в нее очень рано. Они еще в ней усилились после падения Иерусалима, когда в Антиохию эмигрировало не малое количество палестинских христиан. Если где-либо знали более полно о первых временах Иерусалимской церкви, то это прежде всего в Антиохийской церкви. Принимая во внимание это замечание, мы обязаны придать словам Игнатия значение исторического свидетельства.

Приведенные выше места из посланий Игнатия должны быть поняты в рамке Евхаристического собрания. На нем около епископа, занимающего центральное место, были места пресвитеров, а диаконы исполняли служение Христа. В своем описании, имел ли в виду Игнатий Евхаристическое собрание Иерусалимской церкви или Тайную вечерю? Вероятно, одно и другое, т. к. он, конечно, знал, что первые Евхаристические собрания Иерусалимской церкви с точностью воспроизводили порядок Тайной вечери. На это вполне определенно указывают слова Игнатия, что диаконам вверена служба (diakonian) Христа. Совершенно ясно, что он не мог считать, что диаконы исполняют земное служение Христа. Диаконы исполняли в Евхаристическом собрании то служение, которое возложил на себя на Тайной вечери Христос, т. е. они были на ней «служащими». Об этом он говорил, когда убеждал почитать диаконов, как «заповедь Божию (wj Qeou entolhn)»[348], имея в виду заповедь Христа (Мк. 10:43). Что касается пресвитеров, то они, будучи сонмом (wj sundesmon), занимали на Евхаристическом собрании места апостолов. Где пресвитеры заняли места апостолов? Это могло быть только в Иерусалимской церкви. Игнатий думал о ее первых Евхаристических собраниях, которые были образом Тайной вечери. На них около ап. Петра, как «приносящего благодарение» восседали апостолы. Игнатий свидетельствует, что в какой-то момент ее истории места апостолов были заняты пресвитерами. Это указание должно быть опорной точкой в вопросе о происхождении пресвитеров, особенно имея в виду, что служениям в первоначальной церкви всегда соответствовали определенные места в Евхаристическом собрании.

3. Возвращаясь вновь к Деяниям, мы прежде всего должны спросить себя, имеются ли в них какие-либо данные, которые могли бы подтвердить наш вывод на основании свидетельства посланий Игнатия. Первое место из Деяний, которое мы можем привести в пользу нашего предположения, есть следующее: «Тогда ученики положили, каждый по своему достатку, послать пособие (eij diakonian pemyai) братиям, живущим в Иудее; что и сделали послав (собранное) к пресвитерам чрез Варнаву и Савла» (11,29—30) [349]. Антиохийская церковь согласно свидетельству Луки, послала собранное ею вспомоществование к пресвитерам, а не к апостолам, как мы могли бы ожидать на основании 4,36—37; «Так Иосия, прозванный от апостолов Варнавою..., у которого была своя земля, продав ее, принес деньги, и положил к ногам апостолов». Вспомоществование находилось первоначально в руках апостолов. Это вытекало, как мы видели, из того места, которое они занимали в Евхаристическом собрании. Деяния 4,37 подтверждают 6,2, в котором говорится о «служении столам». Почему Варнава и Савл не положили собранное в Антиохийской церкви к «ногам апостолов»? Наиболее простой ответ заключается в том, что в это время в Иерусалиме не было апостолов, но этот ответ

является гипотезой, которая с трудом может быть подтверждена данными Деяний. Когда прибыли в Иерусалим Павел и Варнава? До или после гонения Ирода, о котором говорится в 12-ой главе? Вопрос остается без ответа. Когда происходил голод, о котором сообщает Лука, что он был при императоре Клавдии? Если он действительно происходил при этом императоре, то он был в 47—49 годах, а Ирод Агриппа l-й, о котором, повидимому, идет речь в 12-ой главе, умер в 44-м году. Почти все хронологические даты Луки находятся под сомнением [350]. Ап. Петр покинул Иерусалим, как это следует из указания Луки 12,17, во время гонения Агриппы, но мы его вновь находим с остальными апостолами во время «Апостольского собора». Более вероятно предположить, как это, как будто, следует из текста Луки, что Петр и часть апостолов были в Иерусалиме, когда туда прибыли Павел и Варнава. Если их даже не было, это ничего не меняет. В одном и другом случае пресвитеры, о которых говорится в Дн. 11,30, исполняли то служение, которое раньше выполняли апостолы. Мы неизбежно должны поставить это в связь с тем, что сообщает Лука, в 6,2.

Второе место из Деяний, которое мы можем привести в пользу нашего предположения, следующее: «По прибытии нашем в Иерусалим, братия радушно нас приняли. На другой день Павел пришел с нами к Иакову; пришли к Иакову и все пресвитеры» (21,17—18). Это место подтверждает то, что было сказано Лукою в 11,30. Дн. 6,2;11,30 и 21,17—18 связаны друг с другом. Эта связь указывает, что установление «семи» не является случайным эпизодом, неимеющим отношения к дальнейшему повествованию Луки. Но и передача вспомоществования пресвитерам, упомянутая Лукою в 11,30, также не была случайностью, вызванной какими-нибудь особыми обстоятельствзми, но связана с их служением[351]. Возникшее раньше того времени, к которому относится 11,30, служение пресвитеров выступает, как постоянное. В момент прибытия Павла в Иерусалим со сборами церквей (гл. 21) апостолов уже давно не было там. Не может быть сомнений, что пресвитеры восприняли от апостолов все их служение в Иерусалимской церкви, когда последние окончательно покинули Иерусалим.

Таким образом, указания Игнатия относительно пресвитеров совпадают с указаниями, которые находятся в Деяниях. Различие состоит только в разном подходе к ним. Лука рассматривал пресвитеров со стороны их служения внутри Иерусалимской церкви, а Игнатий указывал на место, которое они занимали в Евхаристическом собрании, но мы не должны забывать, что месту в Евхаристическом собрании соответствовало определенное служение, а служение выражалось в месте, занимаемом на нем.

4. Можем ли мы установить, когда возникло в Иерусалимской церкви служение пресвитеров? Выше было указано, что хронологические указания Луки очень неясны, и иногда просто ошибочны. Восстановить хронологическую последовательность событий, указанных в Деяниях, является задачей весьма сложной и вряд ли вполне выполнимой, если не прибегать к перестроению всего материала, содержащегося у Луки [352]. Такого рода попытки всегда сомнительны и произвольны. Нам нет необходимости брать на себя эту задачу полностью. Для нас вполне достаточно попытаться установить главные этапы в развитии устройства Иерусалимской церкви.

При установлении «семи» апостолы передали им «служение столам», которое они раньше сами выполняли. Что именно подразумевал Лука под «служением столам»? Мы видели выше, что одной из функций этого служения было «ежедневное служение» вдовам, но это только одна функция. Мы смогли бы полностью определить «служение столам», если бы мы знали, какое место заняли «семь» в Евхаристическом собрании. Лука не дает

нам в этом вопросе никаких указаний, а потому приходится неизбежно прибегнуть к тем или иным предположениям. Апостолы до установления «семи» занимали первые места в Евхаристическом собрании. Они были по более поздней терминологии «prwtokaqedritai», а ап. Петр, как «приносящий благодарение» занимал центральное место. Если «семь» были в тесном смысле «служащими» при трапезах, то порядок Евхаристического собрания не должен был измениться. Все апостолы остались на своих местах, а «семь» должны были занять места непосредственно после апостолов. При таком предположении «семь» исполняли до известной степени служение будущих диаконов. Такое предположение имеет за собою большую долю вероятности, так как установление «служащих» при трапезах было бы восстановлением обычного порядка иудейских трапез. Однако, передача апостолами части своего служения заключала в себе самой возможность, при некоторых обстоятельствах жизни Иерусалимской церкви передачи всего их служения. Такими лицами естественно могли быть те же «семь», а потому первоначально они были не только будущими диаконами, но и будущими пресвитерами [353]. «Семь» после убиения Стефана принуждены были покинуть Иерусалим. Лука сообщает, что после убиения Стефана «все (pantej)», кроме апостолов, рассеялись по разным частям Иудеи и Самарии (8,1). У нас нет никаких оснований подвергать сомнению это указание Луки. Рассеяние христиан из Иерусалима произошло не сразу после убиения Стефана, а в результате гонения на христиан, которое последовало после убиении Стефана, о чем рассказывается в ст. 3-ем той же главы. Нет никакой необходимости делать поправку к тексту Луки в том смысле, что «все» относится не ко всем членам Иерусалимской церкви, а только к христианам из еллинистов. У нас нет оснований считать, что иудейские власти относились к христианам из иудеев иначе, чем к христианам из еллинистов. Процесс Стефана выяснил отношение христиан к Закону и к храму, которое несомненно не было личным мнением Стефана, или группы христиан из еллинистов, а разделялось всеми членами Иерусалимской церкви. Речь Стефана не была выявлением его еллинизма: мы не находим такого рода взглядов, которые были высказаны Стефаном, в «еллинистическои иудействе». После открытия документов секты Кумрана мы знаем, что последователи этой секты высказывали такое же отношение к храму, как Стефан. Оставляя в стороне вопрос о влиянии учения секты Кумрана на Стефана, мы имеете полное основание думать, что в основе его взглядов лежало учение самого Христа. Нет ничего невероятного в том, что апостолы, по сообщению Луки, остались в Иерусалиме. Они легко могли остаться незамеченными в Иерусалиме, когда все остальные члены Иерусалимской церкви его покинули.

Гонение было кратковременным, и Иерусалимские христиане вернулись обратно в Иерусалим. Что касается «семи», то они, повидимому, покинули Иерусалим окончательно, считая, вероятно, что их пребывание в Иерусалиме не является для них безопасным. Опять же невозвращение «семи» в Иерусалим не было связано с их «еллинизмом», а с тем положением, которое Стефан и остальные «семь» занимали в Иерусалимской церкви. После возвращения христиан в Иерусалим, апостолы могли не восстанавливать служение «семи», а вновь принять на себя обязанность «служения столам», но они могли, конечно, поставить и новых лиц на место «семи», покинувших Иерусалим, Мы находимся в области гипотез, т. к. Лука ничего об этом не сообщает. Если правильно последнее предположение, то тогда установление пресвитеров должно падать на время рассеяния самих апостолов из Иерусалима, после «Апостольского собора». Место Петра, как «приносящего благодарение», занял Иаков, брат Господень, а места остальных апостолов заняли лица, которые получили наименование пресвитеров.

Согласно свидетельству Луки (12,17) как-будто это должно было произойти непосредственно после убиения ап. Иакова и освобождения Петра из уз, но тогда надо признать, что гл. 15 находится не на своем месте, а что ее место должно быть где-то между главами 8-ой и 12-ой. Выше мы указали, что такого рода путь решения разного рода проблем является в высшей степени сомнительным. Кроме того, трудно предположить, что апостолы заранее не озаботились продолжением нормальной жизни в случае своего ухода из Иерусалима. Правда, Лука сообщает, что Петр поручил передать Иакову о своем освобождении из темницы и о своем уходе. Это поручение могло означать, что Петр возложил на Иакова свое служение, т. е. передал ему место «приносящего благодарение» в Евхаристическом собрании, а Иаков сам поставил пресвитеров на место остальных апостолов. Это было бы вполне возможно, если такого рода передача служений в личном порядке была бы допустима в первоначальной церкви.

Если рассеяние апостолов произошло после Иерусалимского собора, то указанные выше трудности сами по себе отчасти элиминируются. Апостолы, покидая Иерусалим, озаботились тем, кто будет продолжать их служение в Иерусалимской церкви, которая могла по предложению апостолов (ср. 6,2) избрать Иакова, как «приносяшего благодарение», и пресвитеров на место остальных апостолов. Самое серьезное возражение против этого предположения заключается в том, что тогда пришлось бы признать, что установление пресвитеров произошло в церквах основанных Павлом согласно свидетельству Луки (14,23), а не в Иерусалимской церкви, или что установление пресвитеров было делом Варнавы в Антиохийской церкви. И одно, и другое весьма мало правдоподобно, так как и один, и другой были людьми традиции и вряд ли рискнули бы вводить что-либо новое, что не имело оснований в жизни Иерусалимской церкви.

5. Мы можем сделать еще одно предположение относительно времени возникновения пресвитеров. Устанавливая служение «семи» апостолы уступили им свои места на Евхаристическом собрании. Это означает, что апостолы передали им полностью свое служение внутри Иерусалимской церкви. Серьезных возражений против этого предположения не имеется. Конечно, можно ссылаться на то, что они после установления «семи» оставались еще некоторое время в Иерусалимской церкви, а потому мало вероятно, что апостолы передали руководство ею другим лицам. Нужно заметить, что передавая свое первоначальное служение в Иерусалимской церкви «семи», они не перестали быть апостолами и продолжали занимать в ней особое, совершенно исключительное, положение. Они, несомненно, имели влияние на дела Иерусалимской церкви, особенно в тех делах, которые касались вопросов христианской миссии среди иудеев и язычников. На «Апостольском соборе» мнение Петра было одним из решающих факторов. Самый факт, что апостолы перестали быть непосредственными руководителями Иерусалимской церкви, не может рассматриваться, как единственный в своем роде. В таком положении апостолы во время своей деятельности бывали не раз. Данные Деяний нисколько не противоречат этому предположению. Общее впечатление, которое оставляет повествование Луки скорее говорит за то, что апостолы после установления «семи» перестали играть в Иерусалимской церкви ту роль, которую они имели в ней раньше. Несомненно, что на «Апостольском соборе» председателем его был не ап. Петр, а Иаков.

С другой стороны, это предположение предпочтительнее перед первым, т. к. оно объясняет решение апостолов установить «семь», исходя не только из внешних обстоятельств жизни церкви, а из задач самого апостольского служения. «Созидание» Иерусалимской церкви было закончено. Перед апостолами стояла задача проповеди слова

Божьего, т. е. «созидания» других местных церквей. Они не могли посвятить себя постоянно служению одной местной, даже Иерусалимской, церкви и пренебречь служением слова Божьего. Все это могло побудить апостолов передать полностью свое служение особо поставленным лицам, какими оказались «семь». Комбинируя разные данные Деяний, мы легко установим, что после этого начинается усиленная деятельность апостолов вне Иерусалима, тогда как деятельность, включая сюда и проповедь, в самом Иерусалиме переходит к «семи». Передавая «служение столам» «семи», апостолы передали им и предстоятельство в Иерусалимской церкви, т. к. служение столам вытекало из их предстоятельства. «Семь» были предстоятелями Иерусалимской церкви, т. е. они были «пресвитерами», которые одновременно исполняли и служение диаконов. Вместе с этим отпадает вопрос, почему Лука отметил факт установления «семи», умолчав об установлении пресвитеров. В этом понимании установления «семи» оно было не только поворотным пунктом в истории Иерусалимской церкви, но было и началом настоящей церковной организации [354].

Назывались ли «семь» пресвитерами? Если бы они так назывались, то Лука прямо указал бы на это. Относительно наименования «семи», как предстоятелей, мы могли бы предложить одну гипотезу, на который, впрочем, мы не настаиваем. Если не сразу, то очень скоро иерусалимские предстоятели получили наименование «hgoumenoi»[355]. Этот термин отвечал их действительному положению, а также заповеди Христа: «Кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою» (Мк. 10:43). «Семь», как предстоятели, были служащими на Евхаристическом собрании: они были «диаконами». О6 этом наименовании, повидимому, обмолвился Лука, назвав Иуду н Силу «начальствующими между братиями – hgoumenouj en toij adelfoij» (Дн. 15,22). Если этот термин не обозначал предстоятелей Иерусалимской церкви, то тогда его значение остается непонятным для нас. Вероятно, этот термин имелся в тех источниках, которыми пользовался Лука при составлении своей книги Деяний. По своему значению он был совершенно тождествен термину «пресвитер». Что касается самого термина «пресвитер», который мы находим в Деяниях, то Лука просто воспользовался этим термином, который был в употреблении во внепалестинских церквах, как более понятным для читателей его книги, и заменил им употребляемый в Палестине термин «hgoumenouj». Другими словами, мы готовы утверждать, что вопреки почти общепринятому взгляду термин «пресвитер» возник не в Палестине, а в Павловых церквах или, может быть, в Антиохии.

Если апостолы, устанавливая «семь» перестали быть предстоятелями, то и ап. Петр, повидимому, должен был уступить свое место «приносящего благодарение», т. к это место Петра связано было с предстоятельством апостолов в Иерусалимской церкви. Этим лицом позднее был Иаков, брат Господень [356]. Но был ли он «приносящим благодарение» в момент установления «семи»? Это очень сомнительно. Лука впервые упоминает о нем в 12,17. Кроме того, «приносящим благодарение» мог быть только один из предстоятелей, а имени Иакова мы не находим среди «семи».

Поэтому единственное лицо, которое в это время могло быть «приносящим благодарение», был Стефан. Другого выбора у нас нет. Деятельность Стефана после его избрания в число «семи» , его проповеди, его арест и его речь в Синедрионе так напоминают первые шаги деятельности ап. Петра.

Убиение Стефана и рассеяние остальных «семи» поставило перед апостолами задачу воссоздать нарушенную организацию Иерусалимской церкви. Вероятно, как и «семь», новые игумены были избраны всею церковью по предложению апостолов. В числе их был избран Иаков, брат Господень, как первый среди них, а следовательно, как «приносящий

благодарение». Когда ап. Петр после чудесного избавления из темницы, поручает сообщить о своем освобождении и о своем уходе «Иакову и братьям» (12,17), то это указывает, что Иаков в это время уже был первым предстоятелем церкви. Упомянутые с Иаковом братья могли быть «игуменами» Иерусалимской церкви[357]. Петр покинул, повидимому, совсем Палестину. Вероятно, он отправился в Антиохию, а м. б. через Антиохию в Рим.

6. Оба предположения о времени возникновения «игуменов» в Иерусалимской церкви одинаково вероятны, но мы предпочитаем, как указано уже выше, вторую гипотезу. Она более согласуется с данными Деяний, но кроме того, она может служить отличной рабочей гипотезой. При этом предположении установление пресвитеров падает на время до начала миссионерской деятельности Павла и до основания Антиохийской церкви. «Созидая» местные церкви, Павел и Варнава воспроизводили точно порядок, который существовал в Иерусалимской церкви. Он был уже освящен церковной традицией и связан с именем апостолов. Основывая церкви, Павел и Варнава поставляли пресвитеров (14,23). Указание Луки о поставлении ими пресвитеров относится к обратному их пути. Поэтому мы можем свободно допустить, что первоначально Павел и Варнава поставляли только «приносящего благодарение» в виду немногочисленности членов в основанных ими церквах. Затем, когда церкви несколько окрепли, они поставляли остальных пресвитеров. Они предпочли термин «пресвитеры» термину «игумены», т. к. последний мог подать повод к недоразумению в среде бывших язычников [358]. Кроме того, поставляемые в пресвитеры действительно были старейшими членами основанных ими церквей. В свете нашего толкования 14,23 мы можем дать объяснение поручению Павла, которое мы находим в послании к Титу. «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное, и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказал» (1,5). Речь идет о поставлении предстоятелей за исключением первого из них, т. е. «приносящего благодарение», который был поставлен самим ап. Павлом. Установившийся в Иерусалиме порядок Евхаристического собрания был перенесен в языческий мир и привился легко, т. к. условия жизни греко-римского мира не только не препятствовали этому, но даже благоприятствовали.

7. Мы могли бы следующим образом резюмировать ответ на вопрос, поставленный нами в начале этой главы, относительно происхождения пресвитеров. Служение пресвитеров возникло из порядка первых Евхаристических собраний, а последний восходит к порядку Тайной вечери Спасителя. Пресвитеры были установлены апостолами, когда задача «созидания» Иерусалимской церкви была закончена. Они восприняли от апостолов их служение предстоятельства в Иерусалимской церкви, а через это восприятие они заняли в Евхаристическом собрании те места, которые занимали сами апостолы. Поэтому Игнатий Богоносец имел все основания считать, что пресвитеры в Евхаристическом собрании представляют «сонм апостолов». Они восприняли служение предстоятельства от апостолов, но они не восприняли ни в какой мере самого служения апостольства. Это было вполне ясно Игнатию, который нигде не говорил о пресвитерах, как о преемниках апостолов. Через «созидание» апостолами местных церквей в них «созидалось» служение предстоятельства, т. к. последнее входило в природу Евхаристического собрания. Впервые оно было реализовано в лице апостолов, которые совершали первую Евхаристию. Это не было смешением служений, т. к. в это время в Церкви еще не было ни пророков, ни учителей, ни пресвитеров, а были только апостолы. Поэтому оно могло быть, в Церкви и через Церковь, передано пресвитерам. Тем не менее, начальная точка служения предстоятельства лежала в апостолах. Они были первые

предстоятели первой местной церкви. Через эту передачу служения предстоятельства пресвитеры заняли места апостолов в Евхаристическом собрании, и не только в Евхаристическом собрании Иерусалимской церкви, но и в каждом Евхаристическом собрании пресвитеры продолжают занимать их места.

8. Через первое Евхаристическое собрание реализовалось не только служение предстоятелей, но и выделился из их числа первый или старейший из них. Он выделился в лице ап. Петра, который был первый среди апостолов, и, как первый из них, он занял в нем место «приносящего благодарение». Это не было особое служение, но была функция служения предстоятельства, которое принадлежало всем апостолам. Эта функция служения предстоятельства не была случайностью в том смысле, что она могла быть, но могла и не быть. Без «приносящего благодарение» не могло быть Евхаристического собрания, т. к. без «благодарения» не может быть Евхаристии. Где только было Евхаристическое собрание, там был и «приносящий благодарение», который был первым или старейшим из пресвитеров. Как ап. Петр в качестве «приносящего благодарение» не отличался от остальных апостолов, так и первый пресвитер не отличался от остальных пресвитеров по своему служению. Различие заключалось только в месте на Евхаристическом собрании, через которое реализовалось само служение предстоятельства.

Совершенное впервые в Иерусалимской церкви Евхаристическое собрание воспроизводилось в каждой местной церкви, так как все Евхаристические собрания, где бы и когда бы они ни происходили, тождественны по своей природе, а следовательно тождественны с первым Евхаристическим собранием. Кифа, Павел, Аполлос или кто-либо другой, основывая местные церкви, устанавливали в них служение предстоятелей, которые обязательно включали в себе «приносящего благодарение». Поэтому нет ничего удивительного, что новозаветные писания прямо не говорят о старейшем пресвитере или старейшем епископе. В этом не было никакой нужды, т. к. для всех было совершенно ясно, что в числе пресвитеров всегда имелся старейший или первый предстоятель. Не было нужды говорить об этом и ап. Павлу, когда он перечислял особые служения в Церкви, т. к. первый пресвитер не имел особой харизмы по сравнению с остальными пресвитерами. В своих посланиях Павел стремился устранить недостатки, которые наблюдались в его время в церковной жизни. Он старался установить порядок при исполнении пророками их служения, убеждая верных, что Бог не есть Бог неустройства, но Бог мира (1 Кор. 14:33), но ему не надо было утверждать верных в том, что они должны «собираться в Церковь», чтобы участвовать в «трапезе Господней». Они крестились в «одно тело», т. е. они вступили в Церковь, чтобы участвовать в Евхаристическом собрании. Они знали, что без этого участия нет жизни в Церкви, но они знали также, что Евхаристия есть «благодарение», а «благодарение» не может быть без того, кто его приносит. Одно связано с другим. Если была Евхаристия, то был и «приносящий благодарение».

IV. СВИДЕТЕЛЬСТВА ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ О СТАРЕЙШЕМ ПРЕСВИТЕРЕ

1. Является ли существование старейшего пресвитера только гипотезой? В известном смысле, конечно, да, т. к. новозаветные писания не принуждают нас принять факт существования первого пресвитера. Однако, эта гипотеза становится очевидностью, если мы будем исходить из природы Церкви. Перед нами стоит дилемма: или признать существование первого пресвитера гипотезой и тем самым признать гипотезой существование Церкви, или признать Церковь реальностью и вместе с этим признать, как историческую самоочевидность существование первого пресвитера. В историческом исследовании вполне допустимо исходить из природы того организма, о котором идет речь. Во всяком случае это не означает исходить из априорных предпосылок. И во многих случаях такого рода метод является единственным, когда отсутствуют положительные данные, но он является законным и тогда, когда эти данные имеются, так как он дает возможность более правильно использовать тот материал, которым мы обладаем[359]. Исходя из факта существования первого пресвитера, мы оказываемся в состоянии найти некоторые указания в новозаветных писаниях, подтверждающие существование первого пресвитера. Если мы не будем исходить из этого факта, то эти подробности либо совсем ускользнут от нашего внимания, либо мы придадим им другой смысл и другое значение.

На первом месте мы должны поставить сведения, которые имеются у Луки, относительно Иакова. Мы видели выше, что Иаков, брат Господень, занял в Иерусалимской церкви то место, которое первоначально занимал ап. Петр. Естественно, что Иаков, по крайней мере с самого начала, не мог иметь больше того, что имел сам ап. Петр. Он стал во главе Иерусалимской церкви, а потому занял в Евхаристическом собрании место «приносящего благодарение». Об этой последней функции Иакова ничего не говорят Деяния, как вообще об этом умалчивают новозаветные писания, но в остальном роль Иакова выступает ясно. На «Апостольском соборе» выступает, как его председатель, Иаков, а не ап. Петр который защищал на нем либо свое собственное дело среди язычников, либо «благовестие» Павла. Иаков в конце заседания резюмировал прения и предложил резолюцию. Его выступление решило вопрос относительно обязательности Закона для христиан из язычников. После своего освобождения из уз при Ироде Петр просил сообщить об этом Иакову и братьям, под которыми надо, повидимому, разуметь пресвитеров (Дн. 12,17). В послании к Галатам ап. Павел рассказывает, что при своем первом посещении Иерусалима он виделся с ап. Петром и никого другого, кроме Иакова, брата Господня, не видел (1,19), т. е. он виделся с двумя лицами, из которых одни был во главе апостолов, а другой во главе местной церкви в Иерусалиме. Во время своего последнего посещения Иерусалима перед узами Павел отправился на следующий день по прибытии к Иакову, у которого собрались все пресвитеры. Все они вместе предложили ему очиститься по Закону (Дн. 21,18—26). В том же послании к Галатам ап. Павел рассказывает о прибытии посланцев от Иакова (2,12). Везде Иаков выступает, как первенствующее лицо Иерусалимской церкви, но нигде не выступает самостоятельно, а совместно или с пресвитерами, или со всею церковью. Его роль вполне совпадает с ролью ап. Петра, когда он в первое время существования Иерусалимской церкви, являлся ее возглавителем. Если Иаков не мог иметь в Иерусалиме больше того, что имел ап. Петр, то

пресвитеры, которые его окружали постоянно, не могли иметь меньше того, чем обладали остальные апостолы, т. к. они заняли их места в Евхаристическом собрании. Как апостолы совместно с Петром возглавляли церковь, так и Иаков совместно с пресвитерами возглавлял после них Иерусалимскую церковь. Он среди них был, как ап. Петр среди апостолов, первым или старейшим пресвитером. Он отличался от них не служением, а тем, что он занимал центральное место в Евхаристическом собрании. К его авторитету, как «приносящего благодарение», присоединился его личный авторитет, как брата Господня. Не следует преувеличивать династических тенденций внутри Иерусалимской церкви, но несомненно родство по плоти с Господом поставило Иакова в особое положение[360]. Его значение в Иерусалимской церкви могло быть одновременно больше и меньше значения остальных старейших пресвитеров в их церквах. Оно было больше, т. к. он был брат Господень, а поэтому, конечно, он не мог быть сравниваем ни с одним старейшим пресвитером. Оно было меньше, когда в Иерусалиме находились апостолы, а особенно ап. Петр. Иаков уступал по авторитету апостолам, но апостолы признавали первенствующее значение Иакова в Иерусалимской церкви: он был старейшим ее предстоятелем, но не единственным, а первым среди прочих.

Носил ли он имя епископа? Это мало вероятно. Церковная традиция считает Иакова первым иерусалимским епископом, но основываться на ней нельзя. Она, повидимому, возникает во второй половине второго века, когда к первым пресвитерам стали применять наименование епископов, т. к. в это время во главе местных церквей уже стояли епископы. Эта транспозиция термина является вполне естественной, особенно потому, что между первыми пресвитерами и епископами существовало преемство служения. В конце концов дело идет не о термине, а о служении. Церковная традиция подтверждает данные Деяний, что Иаков стоял во главе Иерусалимской церкви, будучи в ней первым или старейшим пресвитером[361]. Но если старейший или первый пресвитер имелся в Иерусалимской церкви, то он должен был иметься и в других местных церквах.

2. Действительно, III-е послание Иоанна свидетельствует о существовании первых или старейших пресвитеров во внепалестинских церквах. Вполне естественно, что фигура Диотрефа в этом послании получит другое освещение, если мы не будем исходить из факта существования первого пресвитера. В послании прямо не говорится, что Диотреф был старейшим пресвитером в своей церкви, но некоторые детали, которые дает послание, настолько красноречивы, что не оставляют места для сомнения в этом. Диотреф назван в послании «любяшим первенствовать – o filoprwteuwn». Этот термин означает, что Диотреф не только считал себя, но и был действительно первенствующим в церкви. Если в этом термине в устах Старца имеется упрек, то он относится не к самому первенству, которое он мог бы считать неправильным, а к тому, что первенство для Диотрефа стало человеческой страстью, а потому приобрело недолжный характер[362]. Старец обвиняет его в том, что он отказывается его принимать (« ouk epidecetai hmaj », ст. 9), т. е. не оглашает его писем, и не принимает странствующих братьев; а тех, кто их принимает, изгоняет из церкви. Этим он нарушает долг гостеприимства, который лежит на каждом христианине, а особенно на пресвитерах (1 Тим. 3:2). Его авторитет в церкви, которую он возглавлял, настолько велик, что он мог позволить себе открыто выступить против Старца и критиковать его указания. Его распоряжения исполнялись всеми или почти всеми членами церкви. Не следует думать, что Диотреф действовал самостоятельно: он действовал на церковном собрании и с его согласия. Это видно из того, что Старец был бессилен что либо предпринять против Диотрефа, находясь вне церкви, в которой он главенствовал, но когда он посетит его церковь, то он ему напомнит

в том же церковном собрании «о делах, которые он делает, понося нас злыми словами...» (ст. 10; ср. I Кор. 5:3-5). Это бессилие Старца объясняется тем, что он не имеет власти над местными церквами. Она осуществлялась им, когда он находился в самой церкви.

Обвиняя Диотрефа, что он не принимал братьев, пришедших от него, Старец, конечно, не имел в виду ограничить право местной церкви, осуществляемой через первенствующего в ней, отказывать в гостеприимстве тем, кто распространяет подозрительное учение. Во II-м послании Иоанна мы находим положительное указание по этому поводу: «Кто приходит к вам, и не приносит сего учения: того не принимайте в дом, и не приветствуйте его» (ст. 10). Обязанность охранять правую веру лежала, как мы уже видели, на предстоятелях церквей. Старец не мог отказывать в этом праве Диотрефу. Ошибка Диотрефа, с которой боролся Старец, состояла в том, что он использовал принадлежащую ему власть, которую Старец не оспаривал, против самого Старца.

Другое лицо, которое выступает в III-м послании Иоанна,— Гаий. Старец хвалит его за то, что он делает для братьев и странников, и остается верным ему. Как мы уже указали, долг гостеприимства лежал на пресвитерах. Поэтому вряд ли может быть сомнение, что Гаий был пресвитером и, по всей вероятности был первенствующим в какой-то соседней церкви. Что касается третьего лица, о котором упоминает послание, а именно некого Димитрия, то он, повидимому, был или пресвитером церкви Диотрефа, имевшим смелость пойти против него, или, м. б., предстоятелем какой-либо другой церкви.

Из трех лиц, указанных в послании, Диотреф и Гаий были теми, кого мы называем «первыми или старейшими пресвитерами»[363]. Нас не должно удивлять, что в послании рядом с этими двумя лицами не упоминаются остальные пресвитеры их церквей. Совершенно невероятно допустить, что каждая из этих церквей управлялась одним лицом без пресвитеров. Если бы так было, то это лицо не могло бы быть названо «первенствующим (prwteuwn)». Диотреф, а также и Гаий, был первенствующим в среде пресвитеров, а следовательно занимал центральное место в Евхаристическом собрании. Умолчание о пресвитерах не может служить аргументом, что их не было, как умолчание новозаветных писаний о старейшем пресвитере не может быть свидетельством того, что его не было. Устройство местных церквей вне Палестины складывалось так, как оно определилось в Иерусалиме с самого начала, где рядом с ап. Петром предстоятелями были все апостолы. Были ли в церквах, упоминаемых в послании, кроме пресвитеров, пророки и учители, мы не знаем, так же, как не знаем, кто были братья, которых не принял Диотреф. Если даже они были странствующими «харизматиками», то вряд ли есть серьезные основания рассматривать послание, как отражение борьбы устанавливаюшейся церковной иерархии с «харизматиками». Нужно отметить еще одну подробность III-го послания Иоанна: в нем нет речи ни об ересях, ни об еретиках. Иоанн не обвиняет Диотрефа в ереси [364], а только лишь в неприязненном к нему отношении: «Посему, если я прийду, то напомню о делах, которые он делает, понося нас злыми словами, и не довольствуясь тем, и сам не принимает, и запрещает желающим, и изгоняет из церкви» (ст. 10). Цель написания послания заключалась, повидимому, в том, чтобы Гаий не последовал примеру Диотрефа: «Возлюбленный, не подражай злу, но добру» (ст. 11). Добро и зло имеет здесь отношение к тому, о чем говорилось в предыдущем стихе, т. е. к поведению Диотрефа по отношению к самому Старцу, а также к его поведению внутри самой церкви, в которой он первенствовал. Для нас неважно, присвоил ли себе Диотреф больше того, на что он имел право, для нас важен факт существования в местных церквах старейшего пресвитера.

Можем ли мы распространить этот факт на другие церкви? Было бы невероятно предположить, что асийские церкви находились в исключительном положении по сравнению с другими церквами, особенно в таком важном вопросе, который касался основ церковного устройства. В апостольское время существовало гораздо больше однообразия, чем в последующее время. Основы церковного устройства выступали одинаково во всех церквах, как вытекающие из самого существа Церкви. Они сложились в Иерусалимской церкви в момент ее первого Евхаристического собрания и воспроизводились в каждой местной церкви, т. к. Евхаристическое собрание остается одним и тем же в пространстве и времени. Эмпирические факторы имели незначительное влияние, во всяком случае они не заслоняли действия церковных причин. Если отклонения существовали, то они были незначительными и касались не основ, а деталей. Достаточно напомнить восхищение Иринея Лионского, что во всех церквах, отличающихся друг от друга по языку и по национальности, всюду сохраняется одна вера, одни обычаи и одно устройство[365]. Мы не только имеем право, но до некоторой степени обязаны обобщить факт, сохраненный в послании Иоанна.

3. Мы бы могли рассчитывать получить сведение об европейских церквах из послания Климента Римского. Оно стоит на грани апостольской эпохи и во многих отношениях отражает ее. Значение этого послания могло бы быть для нас тем больше, что оно говорит о Римской и Коринфской церквах. Если даже не во время самого Климента, то очень скоро после него, Римская церковь стала первенствующей в общей семье местных церквей. Ее устройство стало образцом для остальных церквей. Коринфская церковь была любимым детищем ап. Павла и играла значительную роль в истории церкви. К сожалению, послание Климента не дает ясных и бесспорных доказательств в пользу существования первого пресвитера, постоянно занимавшего центральное место в Евхаристическом собрании, но оно не может быть использовано в качестве аргумента против существования старейшего пресвитера. Одна из трудностей использования этого памятника заключается в некоторой неопределенности терминологии Климента. При юридическом складе ума Климента неопределенность терминологии представляется странной. По всей вероятности она объясняется тем, что термины, которыми обозначались лица, имеющие служения предстоятельства в Коринфской церкви, не совпадали с терминами Римской церкви[366]. Выше было указано, что Римская церковь оставалась некоторое время верной архаическим терминам Иерусалимской церкви, а Коринфская церковь, как основанная Павлом, приняла более поздние термины. Естественно, что это различие имел в виду Климент, когда писал в Коринф.

В послании мы встречаем следующие термины: «episkopoj», «presbuteroj», «hgoumenoj», «prohgoumenoj» и «diakonoj». Все эти наименования встречаются в разных комбинациях, но нигде епископ не упоминается вместе с пресвитером или с игуменом. Что касается терминов игумен и пресвитер, то они встречаются вместе в тех выражениях, в которых термин пресвитер не имеет специального церковного содержания, а обозначает старейших членов церкви в противоположность молодым ее членам[367]. Вместе встречаются термины епископ и диакон. О них говорит Климент, когда излагает историю их происхождения. Он указывает, что апостолы, проповедуя Евангелие, поставляли начатки верующих в епископы и диаконы[368]. Вместе с тем они присовокупили, что после смерти поставленных ими епископов, другие лица должны принять их служение, а поэтому несправедливо сменять тех, кто беспорочно исполняет свое служение. Блаженны те пресвитеры, которые отошли ко Господу, т. к. им нечего бояться, что они будут

удалены со своих мест[369]. Тождество пресвитеров и епископов выступает вполне ясно: термины «епископ» и «пресвитер» обозначают не разных лиц, но одних и тех же. Любопытно отметить, что Климент употреблял термин «епископ», когда говорил об апостольском времени, и заменял его термином «пресвитер» или «игумен», когда переходил к своему времени. Гораздо труднее определить различие между терминами «hgoumenoi» и «prohgoumenoi». Если термин «hgoumenoi» обозначал вообще лиц имеющих начальственное служение, т. е. пресвитеров и диаконов, то тогда термин «prohgoumenoj» обозначал только пресвитеров [370]. Если же «hgoumenoi» означали пресвитеров, то «prohgoumenoj» старейшего или первого из них в каждой церкви. Установить, какое из двух определений является более правильным, невозможно. При том и ином предположении «prohgoumenoj» и «hgoumenoj», или вполне, или частично, тождественны с пресвитерами. Анализ мест из послания Климента, в которых встречаются разные термины, для обозначения лиц, имеющих служение предстоятельства, может только установить тождественность этих терминов. В Римской и Коринфской церквах имелись первые или старейшие пресвитеры т. к. в каждой из них было Евхаристическое собрание, но мы не в состоянии доказать этого на основании терминологии Климента.

Другая трудность, самая главная, в использовании послания Климента для нашей цели, заключается в том, что мы не знаем точно, что собственно произошло в Коринфе. В одном месте своего послания Климент указывает, что из-за одного или двух лиц произошло восстание против пресвитеров: «di en h duo proswpa stasiazein proj touj presbuterouj»[371]. Послание не дает ясных указаний, в силу чего произошло восстание против пресвитеров, и кто были эти лица. Надо оставить, как явно безнадежные, всякого рода попытки дать ответ на эти вопросы. Для нас это не так важно, как важен самый факт «возмущения» против пресвитеров. В чем он заключался? По словам Климента несправедливо отстранять от служения тех, кто безупречно исполняет свое служение, т. к. епископы поставлены апостолами или другими лицами с соблаговоления церкви. Отсюда как будто бесспорно, что «возмущение» состояло в том, что хотели отстранить (или уже отстранили от служения) пресвитеров. Точнее было бы сказать, что мы не знаем, отстранили ли одного или нескольких пресвитеров. В самом деле, можно ли быть уверенным, как это принято думать, что отстранены были от служения несколько лиц на том основании, что произошло, по словам Климента, возмущение против пресвитеров. «Возмущение» могло произойти против пресвитеров и в том случае, если бы был устранен один них, особенно, если на это устранение не дали своего согласия остальные пресвитеры, т. к. такого рода устранение затрагивало самое существо их общего служения.

Не настаивая на том, сколько было отстранено пресвитеров, переходим еще к одному вопросу, связанному с этим устранением. В глазах Римской церкви и Климента отстранение пресвитера или пресвитеров было настолько серьезным, что она нашла нужным непосредственно вмешаться в это дело и даже послать нескольких лиц в Коринф. Мы естественно должны себя спросить, почему этот факт приобрел такое значение? Мы не можем считать, что отстранение того или иного пресвитера было совершенно исключительным явлением в тогдашней церковной жизни. Несомненно, что такого рода случаи бывали, как они имели место и в последующие эпохи. Мы знаем, напр., из послания Поликарпа об устранении пресвитера Валента[372]а]. Правда, Климент настаивает на том, что нельзя устранять от служения пресвитеров вполне достойных своего звания, но и этого недостаточно, чтобы объяснить то значение, которое придал этому факту сам Климент. Возможно, что в глазах Климента имел значение не столько

факт смещения, сколько его причины, но они нам совершенно неизвестны. С другой стороны, еще более непонятно, почему Коринфская церковь факту смещения пресвитера или нескольких пресвитеров придала такое значение, что сведения о нем дошли до Римской церкви. Число пресвитеров не было строго ограничено, как было ограничено на Западе число диаконов. Оно могло быть всегда свободно увеличено. Если некоторая группа внутри Коринфской церкви, вождями которой были один или дна человека, желала провести своих людей в число пресвитеров, то это можно было бы сделать и без смещении старых. Такого рода проведение своих людей в пресвитеры, конечно, противоречило бы основным принципам тогдашней церковной жизни, но оно бы не вышло из пределов самой Коринфской церкви. Поэтому мы склонны допустить, что в числе отстраненных был отстранен старейший или первый пресвитер. Рядом с ним не мог быть поставлен новый, т. к. первый пресвитер был всегда один в каждой местной церкви. Если группа лиц в Коринфской церкви желала поставить первым пресвитером своего вождя, то прежний пресвитер, который занимал центральное место в Евхаристическом собрании, неизбежно должен был быть смещен. При таком предположении факт смещения первого пресвитера должен был бы получить иной резонанс, чем смещение одного или нескольких обычных пресвитеров, как бы это ни было несправедливо само по себе. Некоторое косвенное указание на это мы находим в самом послании. Говоря о том, что апостолы поставляли в епископы и диаконы начатки верующих, Климент добавляет, что они установили закон, что на место поставленных ими лиц, после их смерти, другие бы приняли их служение. В силу этого он считает недопустимым отстранять от служения тех, кто безупречно приносил дары (prosenegkontaj ta dwra). Этот термин «приносящий дары» тождественный с термином «приносящий благодарение» ясно указывает, кого имел в виду Климент. Причем надо отметить, что Климент различает «приносящих дары» от остальных пресвитеров. Относительно последних он говорит, что несправедливо отстранять тех, кто были поставлены на служение с благоволения всей церкви, а относительно первых он указывает, что немалый грех лишать «епископства» тех, кто благочестиво и безупречно приносили дары. В одном случае говорится «ou dikaiwj », а в другом « amartia gar ou mikra »[373]. Это различение, которое проводит Климент между пресвитерами, подтверждает, что в числе отстраненных от служения был первый или старейший пресвитер, или он только и был устранен. Тогда нам станет понятнее, почему «возмущение» приняло такие размеры и дошло до Римской церкви. Действительно, не малый грех отстранять от служения старейшего пресвитера, безупречно исполняющего свое служение, т. к. он возглавляет Евхаристическое собрание и приносит дары Богу. А это в свою очередь означает, что Коринфская церковь имела своего старейшего пресвитера, который занимал центральное место в ее собрании. Должны ли мы сомневаться, что такой же старейший пресвитер имелся в это время в Римской церкви? Если бы его не было, то вряд ли Климент написал бы свое послание. Церковная традиция не только утверждает, что такое лицо имелось в Римской церкви, но сохранила даже его имя: это – сам Климент.

4. Послания Игнатия Богоносца выводят нас из апостольского времени. Поэтому мы здесь не будем сейчас останавливаться на них, а только укажем, что для Игнатия епископ является единственным и постоянным предстоятелем Евхаристического собрания. Климента и Игнатия отделяет небольшой промежуток времени. Каким образом в местных церквах могло появиться то, что принято называть единоличным епископатом, ясли не существовало никаких корней его в апостольское время? Как мы увидим ниже, только гипотеза существования постоянного старейшего пресвитера может дать

объяснение этому загадочному факту.

Как бы тщательно мы ни искали в послании Климента епископа посланий Игнатия, мы не найдем его. Но мы имеем в послании Климента некоторые указания, как произошел переход имени епископа на старейшего пресвитера. Для Климента, как мы видели, несправедливо лишать служения пресвитеров, которые безукоризненно служили стаду Христову (ou dikaiwj nomizomen apoballesqai thj leitorgiaj). «Leitourgia» является общим служением всех пресвитеров, как всех членов церкви. Среди них старейший пресвитер, занимая центральное место в Евхаристическом собрании и «литургисуя» со всеми пресвитерами, исполняет особую функцию: он приносит дары Богу. Эта его специальная функция общего служения пресвитеров обозначается Климентом, как епископство (episkoph). Вряд ли этот термин употреблен Климентом случайно, а скорее для него епископство старейшего пресвитера не тождественно с «leitourgia» всех пресвитеров. Мы готовы идти в этом направлении еще несколько дальше. Когда в Главе XLII Климент говорил, что апостолы поставляли в епископы и диаконы начатки верующих, то он, как мы видели, включал в понятие епископов всех пресвитеров, но имел в виду главным образом старейших пресвитеров. Это следует из того, что он тесно соединял епископов и диаконов. Мы знаем, что у Игнатия диаконы выступают, как «сослужители» епископа, но не пресвитеров. Несомненно, что так было и в апостольское время. В главе XLIV, указывая, что относительно «епископства» будут распри, Климент мог думать опять же только о старейших пресвитерах. На это указывает сам термин «episkoph», который он несколько ниже прямо соединяет с функцией приношения даров, которая принадлежала старейшему пресвитеру. Кроме того, распри больше всего могли иметь место о достоинстве старейшего пресвитера, а не пресвитеров вообще. Поэтому применение термина «episkopoj» к старейшему пресвитеру является вполне возможным в устах Климента. Однако, из этого, как мы несколько выше указали, нельзя делать заключение, что термин епископ применялся в Римской церкви к пресвитерам. Для такого заключения нет никаких оснований. В Римской церкви, повидимому, употреблялись термины «игумен», «проигумен» и «пресвитеры», но, вероятно, Климент знал, что в других церквах, может быть в Антиохийской церкви, старейший пресвитер по преимуществу носил наименование «епископа»[374].

5. В вопросе о существовании первого или старейшего пресвитера в апостольское время мы не можем обойти свидетельства 1-го послания Петра. Нужно оговориться, что это свидетельство совсем особого рода и дает, как мы увидим сейчас, только косвенное указание на старейшего пресвитера[375].

«Пресвитеров ваших (presbuterouj en umin) умоляю я, сопресвитер (sumpresbuteroj) и свидетель (kai martuj) страданий Христовых, и соучастник в славе, которая должна открыться: пасите стадо Божие, какое у вас, (надзирая за ним) непринужденно, но охотно (proqumwj), не для гнусной корысти, но из усердия; и не господствуя над клирами, но подавая пример стаду, и когда явится Пастыреначальник, вы получите неувядающий венец славы» (5,1—4). Это одно из наиболее важных новозаветных мест для определения служения пресвитеров, на которое мы не раз ссылались. Ап. Петр одновременно себя объединяет и различает от пресвитеров. Он исполняет служение апостольства, которого не имеют пресвитеры. Оно заключается в том, что он «свидетель (martuj)» страданий Христовых и участник славы, которая должна открыться[376]. Будучи апостолом, он исполняет служение пресвитеров, поэтому он «сопресвитер» тех, к кому он обращается. Если бы он употребил просто термин пресвитер в отношении к самому себе, то он тем самым вполне бы отождествил себя с пресвитерами. О таком отождествлении ап. Петр не

мог думать, т. к. такого рода отождествление означало бы отказ от апостольства. Мы должны брать термин «сопресвитер» в его реальном значении, а не считать его некоторым чисто словесным образом[377]. Служение пресвитеров, как оно выступает из приведенных выше стихов, есть пастырство: они пасут стадо Божие, какое у них (to en umin) под главенством Пастыреначальника. Пастырство есть возглавление местной церкви, которое включает в себя предстоятельство на Евхаристическом собрании. В каком смысле ап. Петр разделял пастырство с пресвитерами, к которым он обращался? Он мог иметь в виду начальный момент жизни Церкви, когда на нем самом реализовалось первое Евхаристическое собрание и когда он после него некоторое время возглавлял Иерусалимскую церковь. Через Петра и на нем актуализировалась Церковь, и он в ней был в особом смысле пастырем овец Христовых («паси овцы Мои»), так как Иерусалимская церковь в это время была единственной местной церковью. Очень сомнительно, что Петр имел в виду это время, т. к. он в своем послании говорил не о прошлом, а о настоящем. Именно в тот момент, когда он писал свое послание, он исполнял служение пастырства, а поэтому он «сопресвитер» остальным пресвитерам, которые, как и он, исполняют служение пастырства. Где, т. е. в какой местной церкви, он исполнял это служение, это является вопросом, непосредственно касающимся толкования самого послания. Во всяком случае нельзя, исходя из априорного предположения, что Петр в послеиерусалимский период его жизни не возглавлял никакой местной церкви, подвергать сомнению действительное служение пастырства Петра в момент написания послания. Признавая авторство Петра, мы должны признать, что Петр возглавлял местную церковь[378]. Будучи пресвитером этой церкви, он мог быть в ней только первым или старейшим, т. е. он занимал в ее Евхаристическом собрании центральное место и был в нем «приносящим благодарение». Эта церковь была «suneklekth – соизбранная» тех церквей, к которым обращался ап. Петр. Объединяя себя с пресвитерами этих церквей, он прежде всего объединял себя с их первыми или старейшими пресвитерами. Вероятно, мысль ап. Петра была направлена на Евхаристическое собрание, которое возвещает о страданиях Христа и предвосхищает «участие в славе Христа»[379]. Как «сопресвитер», ап. Петр свидетельствует, что в других местных церквах имелись старейшие или первые пресвитеры.

Так именно воспринимало слово «сопресвитер» церковное сознание первых двух или трех веков. Старейший или первый пресвитер стал прилагать к себе наименование «сопресвитер». Это наименование действительно подходило к нему, т. к. оно, объединяя его с остальными пресвитерами, указывало на его особое положение в местной церкви. В силу этого оно становится, если не вполне техническим выражением, то полутехническим. Свидетельство об этом мы находим у «Антимонтаниста»: «После сего тамошние пресвитеры, в присутствии сопресвитера нашего Зотика отринского, начали просить, чтобы я оставил им письменный памятник того, что было сказано против отвергавших учение истины...»[380]. Это место особенно важно в том отношении, что в нем одновременно употребляются термины «пресвитер» и «сопресвитер». Только Зотик, который был епископом, является «сопресвитером» Антимонтаниста, но не все остальные пресвитеры. Мы не знаем, употреблялось ли выражение «сопресвитер» в апостольское время в применении к старейшему пресвитеру, но никаких особых возражений не имеется против допущения этой возможности. В третьем веке это выражение применяется к епископам, что свидетельствует об его жизненности, т. к. епископ III-го века далеко не соответствует старейшему пресвитеру апостольского времени и епископу Игнатия Богоносца. Так, мы находим выражение «сопресвитер» у

Дионисия Александрийского: «Возлюбленным нашим братьям и сопресвитерам Дионисию и Филимону...»[381]. У Киприана[382] выражение «сопресвитер» употребляется в двух смыслах: с одной стороны, он продолжает его прилагать к епископам наряду с выражением «coepiscopus – соепископ», а с другой стороны, он применяет его к пресвитерам, входящим в состав пресвитериума епископа[383]. В IV-м и V-м веках выражение «сопресвитер» становится фактически ненужным. Оно продолжает употребляться по инерции для обозначения священнического служения епископов и пресвитеров, как и выражение «sundiakonoj» для обозначения того же служения епископов и диаконов[384]. Словоупотребление IV-го и V-го веков не может служить никаким доказательством, в каком смысле употреблялось выражение «сопресвитер» в первом и втором веках.

V. СЛУЖЕНИЕ СТАРЕЙШЕГО ПРЕСВИТЕРА

Первый или старейший пресвитер первоначальной церкви не отличался по своему служению от остальных пресвитеров, как и они не отличались между собою. Он предстоятель, как и они; он пастырь, как и они. Он не имел никакого особого служения по сравнению с остальными пресвитерами, потому что другого служения управления, кроме того, которое совместно исполняли все пресвитеры, не существовало в первоначальной церкви. Он пресвитер, как и остальные пресвитеры, или он епископ, как и остальные епископы. Но будучи первым из них, он фактически выявлял все их служение, а остальные пресвитеры составляли при нем уже в апостольское время некоторый совет. Когда Игнатий обозначал пресвитериум, как синедрион, то он не вводил ничего нового в церковную жизнь. С самого начала в Иерусалимской церкви форма употребления приняла обычную для иудейства форму, но это не было ни сознательным, ни бессознательным подражанием. Эта форма возникла из первого Евхаристического собрания, на котором Двенадцать, установленные Христом, заняли места предстоятелей.

С другой стороны, старейший пресвитер оказался на Евхаристическом собрании «приносящим благодарение», так как таким был ап. Петр на первом собрании Иерусалимской церкви. Как пресвитер, он занимал место среди «prwtokaqedritai», а как первый или старейший между ними он занял центральное место среди них, которое было центральным местом Евхаристического собрания. «Приношение благодарения» было выявлением священнического служения, которое принадлежало не одним пресвитерам, а следовательно и не старейшему из них, а всему народу, собранному Богом в теле Христовом, как во храме. Иудейские трапезы носили религиозный характер, но они не были священнодействиями в точном смысле, которые были связаны исключительно с храмом. Евхаристия, установленная Христом, сделалась «духовной жертвой» в «духовном храме». В этом духовном доме священство принадлежит не одному роду, как это было в Ветхом Завете, а всему народу, т. к. каждый в нем поставляется в звание священника Бога. Весь народ священствует Богу, но священствует через одного, т. к. «приношение благодарения» может совершаться только одним, и именно тем, кто занимает центральное место в Евхаристическом собрании. В ветхозаветном храме священствовали активно все священники, включая первосвященника, хотя они составляли только часть народа, в «духовном храме» активно священнодействует один, хотя весь народ составляет царственное священство, т. к. этого требует «духовная жертва», совершаемая народом.

Занимая центральное место, старейший пресвитер «приносил благодарение», выявляя все священническое служение народа Божьего. Он не мог бы приносить благодарение, если бы всему народу не принадлежало священство, т. к. он не имел никакого специального священства по сравнению со священством народа. Он священник, как и все священники в «духовном доме». И только потому, что все священники, он, занимая центральное место на собрании, приносил благодарение. Поэтому служение священнодействия первого пресвитера было функцией места, им занимаемого на Евхаристическом собрании. Как старейший между пресвитерами, он занимал центральное место, а занимая его, он совершал священнодействия.

Не отличаясь от остальных пресвитеров в служении управления, он не отличался от всего народа в служении священства, как не отличались от народа и пресвитеры. Он имел харизму управления, которую не имел народ, но харизма священства принадлежала

ему, как члену народа Божьего, совместно с остальными его членами. Он активно священнодействовал не в силу харизмы священства, а в силу харизмы предстоятельства. С первого Евхаристического собрания, на котором ап. Петр был «приносящим благодарение», устанавливается непреложный закон жизни Церкви, что в ней активно священнодействует совместно с народом его старейший предстоятель.

Священнодействия Церкви не исчерпывались «приношением благодарения». Евхаристия включала в себя все священнодействия совершаемые Церковью, так как она была сосредоточием всей церковной жизни. Из нее происходило, и все направлялось к ней. Уже апостольская церковь, кроме «приношения благодарения», совершала таинство приема в Церковь, включающее в себя поставление лаиков, поставление на особые служения пророков, учителей, пресвитеров-епископов и диаконов. Возглавляя Евхаристическое собрание, старейший пресвитер возглавлял все священнодействия, а возглавляя их, активно священнодействовал. – Старейший пресвитер не выступал отдельно, но всегда и везде совместно с народом и пресвитерами. Он был «устами Церкви», а Церковь не может быть без народа, как и народ не может быть без своих предстоятелей, особенно без старейшего из них.

VI. ПОСТАВЛЕНИЕ СТАРЕЙШЕГО ПРЕСВИТЕРА.

1. В новозаветных писаниях факт поставления епископов-пресвитеров выступает с полной очевидностью. «Рукоположив же им пресвитеров в каждой церкви (ceirotonhsantej de autoij kat' ekklhsian presbuterouj), они (т. е. Варнава и Павел) помолились с постом, и предали их Господу, в которого уверовали» (Дн. 14,23). В связи с этим текстом надо поставить вопрос, каким образом было совершено поставление пресвитеров: поставили ли их лично апостолы, или апостолы поставили тех, кто были избраны местными церквами. Но нам нет необходимости ставить в связь с этим другой более общий вопрос, было ли первоначальное церковное управление аристократическим или демократическим. Этот последний вопрос является в лучшем случае недоразумением. Церковное управление не было ни аристократическим, ни демократическим, т. к. в Церкви действует не воля человеческая, в какой бы то ни было форме, а воля Божья через откровение Духа. Если Варнава и Павел поставляли пресвитеров в основанные ими церкви, то они поставляли не тех, кого они считали лично способными для этого служения, а тех, кто были предызбраны Богом к этому служению [385]. В другом месте Деяний о пресвитерах, которых поставлял Павел, говорится, что они поставлены Богом: «Итак внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас епископами (en w umaj to Pneuma to 'Agion eqeto episkopouj) пасти церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе кровью Своею» (20,28). Поставление пресвитеров-епископов совершается Духом согласно воле Божьей.

Что касается вопроса, участвовала ли местная церковь в поставлении пресвитеров, то ответ на него надо искать не в приведенных выше текстах, а в гл. 6-й Деяний, где рассказывается о поставлении «семи». Когда апостолы признали нужным передать «служение столам» семи, то они не поставили их лично, а созвали «множество учеников», которым они предложили выбрать из своей среды семь человек «изведанных, исполненных Святого Духа и мудрости» (6,2—3). Вероятно, так действовали Павел и Варнава в основанных ими церквах, но это не исключает того, что Павел мог действовать единолично в зависимости от местных условий. Если даже он так действовал, что мало вероятно, то не следует в этом усматривать выражение его авторитарного темперамента [386]. Необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что автор Деяний упоминает о поставлении пресвитеров на обратном пути Павла и Варнавы во время их миссионерского путешествия. Следовательно, местные церкви уже существовали некоторое время, в течение которого число верующих должно было увеличиться. Указание Луки о поставлениях пресвитеров надо поставить в связь с поручением ап. Павла Титу: «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное (ina ta leiponta epidiorqwsh), и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал» (1,5). Поставление Павлом и Варнавой пресвитеров также было довершением или усовершествованием недоконченного, т. е. того, что было сделано на первом их пути.

Что же было сделано на первом их пути во время их миссионерского путешествия? Можем ли мы сделать заключение из сообщения Луки, что в основанных апостолами церквах еще не было совсем пресвитеров? Если это так, то надо считать, что в разных местах в результате проповеди Павла и Варнавы появились только отдельные верующие. Мы не можем решительно отстранить это предположение, но и не можем его принять, т. к. оно находится почти в явном противоречии с задачами миссионерской деятельности ап. Павла. Он имел в виду не обращение отдельных лиц в христианство, а «созидание»

церквей. Церковь не могла существовать без Евхаристического собрания, а собрания не могло быть без предстоятеля. В этом пункте нет никакого расхождения между пониманием Павла и Луки относительно «созидания» церквей. Лука указывает, что Павел и Варнава поставляли пресвитеров в местные церкви («kat'ekklhsian»), Мы имеем основания относиться с осторожностью к терминологии Луки, но это не означает, что мы имеем право всякий раз брать ее под сомнение, если для этого нет бесспорных данных. Павел и Варнава на обратном пути довершили недоконченное ими на их первом пути. Местные церкви уже существовали, когда Павел и Варнава поставили в них пресвитеров, а следовательно, в них имелось Евхаристическое собрание и имелся его предстоятель. Другими словами это означает, что Павел и Варнава на первом пути поставили в них старейших пресвитеров. Это предположение вполне отвечает тому, что сообщает нам Климент Римский относительно деятельности апостолов. Он говорит, что апостолы проповедуя Евангелие по городам и странам, поставляли начатки верующих в епископы и диаконы"twn mellontwn pisteuein», т. е. для тех, кто имеют уверовать[387]. Выше мы указывали, что Климент имел в виду не пресвитеров вообще, а старейших из них. Каково бы ни было число уверовавших, если среди них имелся пресвитер, то они составляли церковь, а не группу отдельных верующих. «Господь ежедневно прилагал спасаемых «epi to auto» (Дн. 2,47). Так было не только в первые времена Иерусалимской церкви, но так было и в каждой основанной апостолами церкви. Для того, чтобы Господь мог прилагать спасаемых к церкви, необходимо, чтобы в ней было «epi to auto». Старейший пресвитер был не только предстоятелем тех, кому он предстоятельствовал на Евхаристическом собрании, но и тех, кто имеют уверовать во Христа и стать членами «epi to auto».

2. Если поставлялись пресвитеры, то несомненно поставлялся первый из них. Существовало ли какое-либо различие между поставлением старейшего пресвитера и остальных пресвитеров? Относительно времени, описанного Лукою в 14-ой главе Деяний, не может быть никаких сомнений. Он поставлялся так, как поставлялись апостолами остальные пресвитеры. Когда он поставлялся, то он был единственным пресвитером, а потому он сразу же занимал центральное место в Евхаристическом собрании. Когда затем были поставлены остальные пресвитеры, то он «eo ipso» становился среди них старейшим, продолжая занимать центральное место в Евхаристическом собрании. Этим еще не решается вопрос о поставлении старейшего пресвитера в тех церквах, в которых уже имелись пресвитеры. Нельзя пройти мимо этого вопроса, т. к. он является кардинальным. От ответа на него зависит в значительной степени решение проблемы будущего епископского служения.

Мы прежде всего должны отстранить мысль о том, что центральное место в Евхаристическом собрании мог занять сам по себе тот, кто чувствовал за собою наибольший авторитет в среде пресвитеров местной церкви. Самопроизвольность актов была неизвестна первоначальной церкви. Никто сам по себе не мог поставить себя на служение в Церкви, даже пророк или учитель. Если бы какой-либо пресвитер мог занять центральное место в Евхаристическом собрании согласно своему желанию, то это свидетельствовало бы об отсутствии порядка и чина в первоначальной церкви. Кроме того, оно вызывало бы без сомнения соревнование и споры между пресвитерами. Об этом мы не имеем свидетельств из апостольской эпохи. Это отсутствие сведений о соревнования пресвитеров особенно показательно на фоне того, что нам известно относительно споров вокруг занятия епископских кафедр, несмотря на то, что занятие их не имело произвольного характера. Занятие центрального места в Евхаристическом собрании было одним из самых важных моментов жизни местной церкви, т. к. от этого

зависела вся ее литургическая жизнь. Поэтому это занятие должно было носить характер церковного акта, т. е. благодатный характер, т. к. все, что совершается в Церкви, восходит к Богу, как источнику благодатных даров в Церкви. К занятию центрального места в Евхаристическом собрании призывался тот, кто к этому был определен Богом.

3. Утверждая, что старейший пресвитер поставлялся, мы еще тем самым не решаем вопроса, как он поставлялся. Только современное богословие может элиминировать этот последний вопрос, т. к. для него таинство поставления всецело исчерпывается священнодействием. Поэтому оно утверждает, что таинство поставления имеется в том только случае, если имеется его священнодействие. Если же нет священнодействия, то мы не в праве, согласно современному богословию, говорить о таинстве поставления. Исходя из понятия таинства поставления, как включающего в себя не один, а три благодатных момента, мы должны спросить себя, включало ли в себя поставление старейшего пресвитера все эти три благодатных момента, т. е. включало ли оно избрание, священнодействие и свидетельство народа?

Если пресвитеры избирались местною церковью, то несомненно ею же избирался и старейший пресвитер. Он обозначался местною церковью из числа пресвитеров, т. к. старейший пресвитер избирался не на особое служение, а на особое место среди пресвитеров. Возможно, что в этом обозначении решающая роль принадлежала пресвитерам, которые выдвигали из своей среды того, кто пользовался наибольшим авторитетом. Это избрание подлежало рецепции местной церкви, которая свидетельствовала, что избрание пресвитерами или народом соответствует воле Божьей. Следовало ли свидетельствование церкви непосредственно после избрания, или над избранным совершалось священнодействие таинства? На основании свидетельства Луки (Дн. 14,23) мы знаем, что поставление пресвитеров включало в себя возложение рук, совершаемое с молитвой; о том же говорится и в Дн. 6,6: «Их (т. е. семь) поставили пред апостолами; а они помолившись возложили на них руки (kai proseuxamenoi epeqhkan autoij taj ceiraj)»[388]. Все пресвитеры, из которых выдвигался старейший пресвитер, были рукоположены с молитвой. Служение предстоятельства, на которое были поставлены пресвитеры, было единым и не разделялось на степени, а потому рукоположение с молитвой не могло повторяться над старейшим пресвитером. Если бы оно повторялось, то о значило бы, что старейший пресвитер поставлялся на особое служение священства. Но мы знаем, что особого служения священства не имелось в первоначальной церкви. Поставляемому в старейшие пресвитеры из числа пресвитеров не могло испрашиваться особых благодатных даров, т. к. после поставления его он оставался пресвитером. Ему не могли испрашиваться дополнительные благодатные дары, т. к. по своему служению он ничем не отличался от остальных пресвитеров.

Употребляя более позднюю терминологию, можно было бы обозначить поставление старейшего пресвитера через «probolh». Этот термин употребляется во 2-ом правиле Халкидонского собора. Было бы неправильно понимать «probolh», как назначение кого-либо на должность."Probolh"не есть некий правовой акт, исходящий от подлежащей церковной власти, а есть церковный акт, в силу которого какое-либо лицо «выдвигается» в особое положение или на особое место, с которым связаны некоторые определенные действия или деятельность. Пресвитер или диакон мог быть продвинут, или произведен, согласно указанному правилу Халкидонского собора, в экдика или эконома. Это означало, что один из пресвитеров или диаконов мог быть поставлен в такое положение или на такое место среди остальных пресвитеров и диаконов, которое было связано с особой деятельностью в церкви. Это не было переменой служения, а потому не сопровождалось

испрашиванием особых даров. Это была перемена места, но это не было административным назначением, а было церковным актом. Такого рода выдвижение мы находим у Ипполита Римского, но само собою разумеется, что термина «probolh» у него нет. В «Апостольском предании» мы находим чин поставления в епископы, пресвитеры и диаконы. Во всех этих чинах имеется возложение рук сопровождаемое молитвою о ниспослании благодатных даров. Кроме того, в «Апостольском предании» имеются «поставления» чтеца и иподиакона. Оба эти поставления — чтеца и субдиакона – не заключают в себе руковозложения (ceiroqesia) и молитв. В поставлении чтеца говорится, что он поставляется епископом через вручение ему книги [389], а поставление субдиакона совершается через провозглашение его имени[390]. Причем в обоих случаях прямо указывается, что на них не возлагаются руки. Современное школьное богословие усматривает различие между священнослужителями и церковнослужителями в том, что первые в таинстве поставления получают особые дары Духа, тогда как последние только назначаются церковной властью через благословение без сообщения благодатных даров. Таким образом, одно служение является благодатным, а другое безблагодатным. В III-м веке Церковь не знала безблагодатных служений. Служение чтеца и субдиакона было благодатным, и другим оно не могло быть. Каждый церковный акт происходит внутри Церкви и может происходить, как и все в Церкви, только согласно воле Божьей. Если субдиакон, по терминологии Ипполита Римского, «назывался» в церковном собрании, то это нужно понимать в том смысле, что один из верных «выдвигался» на особое место, связанное с деятельностью, которой не имели другие верные. Для эпохи Ипполита это означало, что служение субдиакона было основано на служении священства, которым обладали все верные. Различие между верным, «названным» субдиаконом, и остальными верными заключалось в том, что субдиакон ставился в особое положение среди верных. Это выдвижение совершалось согласно воле Божьей, засвидетельствованной церковью. Это было благодатное служение, т. к. все верные имели благодатное служение священства, а потому оно было поставлением, хотя и отличным от поставления епископов, пресвитеров и диаконов.

Подобным же образом старейший пресвитер «выдвигался» в среде пресвитеров на особое место. Как пресвитер или диакон, выдвинутый, согласно 2-му правилу Халкидонского собора, в экономы или экдики, оставались пресвитерамн и диаконами, или как верный, выдвинутый, согласно «Апостольскому преданию» в чтеца или субдиакона, оставался верным и не получал никакой степени священства, так и старейший пресвитер, выдвинутый на центральное место в Евхаристическом собрании оставался таким же пресвитером, как и все остальные пресвитеры. За избранием старейшего пресвитера, в какой бы форме оно ни происходило, непосредственно следовало свидетельство народа. Оно выражалось в согласии на занятие им центрального места в Евхаристическом собрании для совершения благодарения. Таким образом, поставление старейшего пресвитера заключало в себе два момента таинства поставления: избрание и свидетельство. Отсутствие момента рукоположения не делало поставление дефектным и неполным, т. к. самым существенным и безусловно необходимым моментом в поставлении, как мы уже знаем [391], является свидетельство Церкви, что поставление совершено согласно воле Божьей.

VII. СМЕЩЕНИЕ СТАРЕЙШЕГО ПРЕСВИТЕРА И ЕГО ЗАМЕСТИТЕЛЬ

1. Поставление старейшего пресвитера заключает в себе мысль о том, что его место в Евхаристическом собрании было постоянным, а не меняющимся от одного собрания к другому. Поставленный через свидетельство Церкви не мог быть смещенным со своего места без особых на то причин. Он занимал его постоянно, т. к. служение пресвитеров-епископов было постоянным в той местной церкви, в которой они были поставлены на свое служение. Конечно, отклонения от этого порядка имели место в церковной жизни, как нам о том свидетельствует послание Климента Римского. Но это не было нормой церковной жизни, и церковное сознание не мирилось с такого рода отклонениями, т. к. они нарушали порядок и строй. Порядок церковной жизни, вытекающий из самой природы Церкви охранялся служением управления. Поэтому оно не могло быть анархичным: «alias hodie episcopus, cras alias; hodie diaconus, qui cras lector; hodie presbyter, qui cras laicus»[392]. При этом условии оно не только не выполняло бы своего назначения, но перестало бы быть вообще служением управления. Оно должно быть точно определенным, а не расплываться на неопределенное количество лиц. Пресвитеры-епископы были определенными лицами, поставленными для своего служения, по призванию Божьему, через сообщение благодатных даров. Поэтому исключалась всякая возможность, чтобы вчерашний пресвитер оказался бы сегодня лаиком, а лаик – пресвитером. Поставление потеряло бы свой смысл и стало бы излишним, если бы поставленные менялись от собрания к собранию. Призванные Христом апостолы, кроме одного, который отпал от своего служения, оставались апостолами до конца своей жизни. «Когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их (ethroun), во имя Твое; тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил (efulaxa), и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется писание» (Ин. 17:12). Христос соблюл тех, кого Он сам призвал и Он соблюдает тех, кто призван Богом в Его теле для служения Церкви. В Евхаристическом собрании места предстоятелей были постоянными, и лица, которые их занимали, были постоянными, а не меняющимися от собрания к собранию. Церковное собрание, поставляя во исполнение воли Божьей пресвитеров на служение предстоятельства, не могло их сменить по собственному желанию или прихоти. Бог, призвавший их к этому служению, соблюдал их в нем через дары Духа за исключением тех, кто отпали от служения. «Не малый грех для нас лишать епископства, кто благочестиво и непорочно приносили дары. Блаженны пресвитеры, которые ранее прошли свой путь. Ибо им нечего бояться, что они будут удалены от назначенного им места (topou)»[393]. Это – священная хартия служения в Церкви вообще, в частности служения старейших пресвитеров. Как предстоятели, они приносят Богу дары. Бог верен самому Себе, а потому их смешение с занимаемого ими места является противлением воле Божьей, призвавшей их на эти места.

Если считать, что в послании Климента дан один из первых примеров коллизии права и благодати, то надо понимать эту коллизию не так, как предлагал Р. Зом [394]. Он сделал основную ошибку, утверждая, что Климент на праве основывал церковную дисциплину, а потому положил первый камень «католицизму» в истории церкви. Смешение пресвитеров или старейшего пресвитера, о чем говорится в послании Климента, могло произойти только на основе права присвоенного церковным собранием, распоряжаться назначением угодных ему лиц на служение пресвитерства. Как поставление, так и смещение со служения в Церкви происходит согласно воле Божьей.

Оно требует откровения воли Божьей, засвидетельствованной всей церковью. Новшество было не на стороне Климента, который, как думал Зом, вводил впервые идею божественного права, а на стороне церковного собрания Коринфской церкви, которая вводила церковное право в жизнь. Если бы смещение произошло согласно воле Божьей, то перед нею должна была склониться Коринфская церковь, а вслед за нею и Римская. Климент не мог бы говорить о «возмущении», происшедшем в Коринфской церкви, т. к. исполнение воли Божьей не может никем рассматриваться, как возмущение. В этом случае нарушителем порядка, установленного Богом в Церкви, был бы сам Климент. Смещение произошло против воли Божьей, а потому его не могла принять Римская церковь: она не могла принять смещение тех лиц, которых Бог не лишил даров Духа.

Исполнение служения пресвитеров покоилось в эпоху Климента не на божественном праве, а на харизме, дарованной по молитве Церкви. Пресвитеры занимают свои места до тех пор, пока Бог, даровавший дар Духа, не отнимет его. Эти мысли являются основным аргументом Климента против смещения пресвитеров Коринфской церкви. Пресвитеры, а в их числе старейший пресвитер, поставлены апостолами или другими славными мужами с соблаговоления всей церкви, а потому не малый грех лишать епископства, кто безупречно приносит дары. «Ибо мы видим, говорит Климент, что вы некоторых похвально провождающих жизнь лишили служения безукоризненно ими проходимого»[395]. Если Бог, призвавший к служению, соблюдает тех, кого Он призвал, то это воля Божья, а не право, божественное, естественное или историческое. Это – царство благодати, это – Церковь Духа, проявляющегося в даровании благодати и в сохранении тех, кому благодать дана. Против этого восстает во имя права человеческая воля, желающая себя утвердить в Церкви и, в конце концов, утвердившая себя.

Если послание Климента способствовало возникновению учения о божественном праве, т. е. возникновению, по терминологии Зома, «католицизма» в церкви, то в этом вина не Климента. Он еще так далек от заявления, которое Ипполит Римский приписывал папе Каллисту, что не следует смещать епископа, если даже он согрешит грехом к смерти. Климент восстает не против самого факта смещения, а против того, что смещение произошло вопреки воле Божьей. Римская церковь отказалась рецепировать смещение пресвитера или пресвитеров, так как она не могла в Духе свидетельствовать, что смещение находится в соответствии с волей Божьей. Рецепция не была проявлением права, а была основана на Духе. Реакция Римской церкви на действия Коринфской церкви имела благодатный, а не правовой характер. Позднее в истории утвердилось право смещения пресвитеров и епископов, именно право, но оно, естественно, было задержано не за собранием местной церкви, а за высшей церковной властью. Смещение, основанное на праве, вызвало право апелляции к соборам, т. к. в области права рецепции не оказалось места. Епископы-пресвитеры Климента не были представителями религии авторитета и власти в ущерб религии Духа[396]. Они были харизматиками, а потому, как харизматики, не могли быть смещаемы по желанию церковного собрания с занимаемых ими мест.

Место, занимаемое старейшим пресвитером в Евхаристическом собрании, было единственным. Это было то место, которое занимал Христос на Тайной вечери, и это было то место, на котором восседал ап. Петр, когда он совершил первую Евхаристию. Это место мог занять на Евхаристическая собрании только тот, кого Бог призвал, а призвавши его, Он сохранял его до конца его дней, если он непорочно и благочестиво исполнял свое служение. Смещение с этого места было «немалым грехом», грехом против Духа.

2. Старейший пресвитер был тем лицом, которое занимало единственное центральное

место в Евхаристическом собрании. Кроме него, не было другого «приносящего благодарение» в местной церкви. Если бы рядом с ним стоял другой старейший пресвитер, который, как и он, мог бы приносить благодарение, то он перестал бы быть первым пресвитером. Он постоянно возглавлял Евхаристическое собрание местной церкви, а возглавляя его, он постоянно приносил благодарение.

В связи с этим необходимо выяснить, кто мог в случае необходимости заменить старейшего пресвитера на Евхаристическая собрании. Вполне бесспорно, что один пресвитер мог заменить другого, т. к. все они имели одно и то же служение; но это бесспорно только по отношению к их служению пастырства. Служение священства принадлежало всему народу, а не одним пресвитерам. Мог ли на этом основании старейший пресвитер поручить совершение «благодарения» любому члену церкви, который, как и он сам, имел харизму священства? Игнатий Богоносец указывал, что Евхаристия является действительной, если она совершается епископом или тем, кому епископ дозволит совершать ее («ekeinh bebaia eucaristia hgeisqw, h upo episkopon ousa h w an autoj epitreyh»)[397]. Если мы возьмем эти слова отдельно от контекста, то создается впечатление, что, по Игнатию, с разрешения епископа, Евхаристию мог совершить любой член церкви. Была ли действительно таковой мысль Игнатия? Это мало вероятно. Заявлению Игнатия, что «твердой» является Евхаристия, совершаемая с разрешения епископа, предшествует увещание следовать за епископом и пресвитериумом, который представляет из себя сонм апостолов, и почитать диаконов, как заповедь Божию. Поэтому Игнатий не имел особой нужды уточнять свою мысль кому точно епископ мог поручать совершение Евхаристии. Тем не менее, некоторая неопределенность остается у нас. Считал ли Игнатий правомочным лицом, которому епископ может позволить совершение Евхаристии, пресвитера или диакона, или пресвитера и диакона? При совершении священнодействий ближе всего к епископу, по Игнатию, стояли диаконы, которые были помощниками в этой области. В нескольких местах своих посланий Игнатий называет диаконов своими сослужителями[398]. В силу этого он мог считать диакона тем лицом, которому епископ обычно поручал заменить себя на Евхаристическом собрании. Но вряд ли он мог совершенно отстранить пресвитеров от совершения Евхаристии, т. к. они восседали на Евхаристическом собрании ближе всего к епископу.

Если это предположение правильно, то мы находимся в кругу мыслей совершенно неизвестных апостольскому времени. Это неудивительно, т. к. для Игнатия, как мы увидим ниже, первосвященство епископа не вытекало из его предстоятельства, а наоборот, предстоятельство вытекало из первосвященства. Старейший пресвитер был «приносящим благодарение» в силу харизмы предстоятельства, а не в силу харизмы особого священства. Ап. Петр был первым «приносящим благодарение» на первом Евхаристическом собрании. Он оставался им, пока он с остальными апостолами возглавлял Иерусалимскую церковь. Трудно допустить, чтобы ап. Петр в течение всего этого времени фактически главлял Евхаристическое собрание. В случае его отсутствия его заменял один из апостолов, т. к. все они в это время исполняли служение предстоятельства в Иерусалимской церкви и все они занимали первые места на Евхаристическом собрании. Ап. Петра, как «приносящего благодарение» после его ухода из Иерусалима заменил старейший пресвитер, а остальных апостолов пресвитеры, и потому заменить старейшего пресвитера на Евхаристическом собрании мог только пресвитер, как имевший со старейшим пресвитером одно и то же служение предстоятельства. Старейший пресвитер не мог поручить совершение Евхаристии

никому из других членов церкви, т. к. никто, кроме пресвитеров, не имел служения предстоятельства. Для совершения благодарения было недостаточно одной харизмы священства, а харизмы особого священства не существовало в первоначальной церкви.

Заменяя старейшего пресвитера, другой пресвитер занимал его место на Евхаристическом собрании, а тем самым и произносил благодарение. Такого рода замена могла быть только в исключительных случаях, когда старейший пресвитер фактически не имел возможности возглавлять Евхаристическое собрание.

Если старейшего пресвитера мог заменить только тот, кто имел харизму предстоятельства, то тем самым предрешается вопрос, могли ли его заменить лица, имеющие особые служения. Апостолы должны быть выделены из этой группы лиц. Их положение был исключительным, неповторимым и ни с чем не сравнимым. Их места на Евхаристическом собрании занимали пресвитеры, а потому они могли возглавлять Евхаристическое собрание, когда они в нем участвовали, по предложению старейшего пресвитера. Что касается пророков, учителей и евангелистов, они не исполняли в местной церкви служения предстоятельства, а потому они не возглавляли Евхаристического собрания ни своей, ни других местных церквей. Поэтому они не могли произносить благодарения, и старейший пресвитер не мог этого им поручить. Мы рискуем это утверждать вопреки крайне распространенному мнению, что именно пророк, когда он имелся в местной церкви, был «приносящим благодарение». Если не считать Дн. 13,2, то это мнение основывается исключительно на свидетельстве «Учения 12-ти апостолов», которое усваивает пророку первосвященническое служение. Это свидетельство не может быть принято во внимание, т. к. оно является в христианской письменности совершенно исключительным. Мы не будем возвращаться к тому, что сказано было нами относительно этого памятника, но только подчеркнем еще раз, что «Учение» выявляло особые тенденции особых кругов, чуждых в той или иной мере «великой церкви». К тому же попытка «Учения» перенести на пророка первосвященническое служение в истории не удалась. Что касается свидетельства Дн. 13,2 («Когда они служили Господу и постились...»), то из него можно сделать только одно заключение, что указанные в 13,1 пророки и учители были предстоятелями Антиохийской церкви, а среди них Варнава, поставленный на первом месте, вероятно, был «приносящим благодарение» [399]. Другими словами, онн были пресвитерами Антиохийской церкви, а Варнава старейшим из ннх. Как пресвитеры, они возглавляли Антиохийскую церковь, а не как пророки и учители. Когда пророк оказывался в местной церкви, то он мог быть приглашен «принести благодарение» только в том случае, если он в своей церкви был «приносящим благодарение». Мы уже констатировали, что соединение служений в апостольской церкви было более или менее обычным явлением, но это было соединение, а не смешение служений. Если бы пророк, как пророк, стал приносить благодарение, то он бы принял на себя служение, к которому он не был призван Богом.

«И вот престол на небе, и на престоле был Сидящий. И вокруг престола двадцать четыре престола, а на престолах я видел двадцать четыре старца...» (Апок. 4:2-4). В Евхаристическом собрании престолы старцев занимали пресвитеры, а престол Сидящего занимал старейший или первый пресвитер. Бог, поставивший его на его место в Евхаристическом собрании, соблюдал его в его служении. Он же с высоты своего места наблюдал и соблюдал («ethrei»), чтобы «лютые волки, нещадящие стада», не похитили овец стада, в котором он и остальные пресвитеры поставлены Богом пастырями.

VII. ЕПИСКОП

I. ЕПИСКОП, КАК ПРЕЕМНИК СТАРЕЙШЕГО ПРЕСВИТЕРА

1. «Nihil innovetur nisi quod traditum est[400]. Это изречение папы Стефана содержит основной закон церковной жизни: ничего не следует вводить нового, но все должно покоиться на церковном предании. Если в начале II-го века в посланиях Игнатия мы находим в местных церквах епископов, то они не могли появиться неожиданно. Еще меньше они могли быть созданием самого Игнатия. Церковное сознание не приняло бы того, чего совсем не было раньше. Предшественником епископа посланий Игнатия был старейший или первый пресвитер апостольского времени. Фактически старейший пресвитер уже имел все то, что было у епископа посланий Игнатия: он возглавлял местную церковь и священнодействовал в Евхаристическом собрании. Тем не менее, епископ посланий Игнатия не был вполне тождествен со старейшим пресвитером. В апостольское время не было епископов посланий Игнатия, а были епископы-пресвитеры новозаветных писаний. В их числе был «приносящий благодарение», как старейший между ними. Епископ посланий Игнатия стоит отдельно от пресвитеров, хотя связь между ними еще не потеряна. Больше уже нет епископов-пресвитеров, а есть епископ и пресвитеры.

Начальная точка превращения старейшего пресвитера в епископа лежала в месте, занимаемом старейшим пресвитером в Евхаристическом собрании. Занимая в нем центральное место, он был «приносящим благодарение». В силу этого он оказался первым или старейшим священником в среде народа священников. Это не было особым служением по отношению к священству всего народа, а было выявлением этого служения. Старейший пресвитер стал епископом, когда его старейшинство или первенство в среде народа священников обратилось в особое служение первосвященства или архиерейства. Это означает, что служение епископа возникло из служения священства народа. Оно было перенесено на то лицо, которое, занимая постоянно первое место среди предстоятелей церкви и постоянно совершая «приношение благодарения», фактически уже было старейшим священником, хотя еще и без особого служения. Если бы центральное место в Евхаристическом собрании занимало не одно и то же лицо, но разные лица, то такого рода превращение «приношения благодарения» в особое служение было бы невозможно. Таким образом, основа служения епископа лежит в самой природе Евхаристического собрания, в котором с самого начала всегда было одно центральное место, занимаемое одним и тем же лицом. В силу этого сохраняется связь служения епископа со служением старейшего пресвитера. Один стал на место другого без всякого перерыва преемства между ними.

Возникшее из священства народа, первосвященство епископа не заслонило его. Первоначально генетическая связь между ними сохранялась. Первосвященство епископа продолжало оставаться в сфере священства народа, а не вне его или над ним. Епископ был первосвященником по отношению ко всему народу священников, а священниками были все члены церкви, в том числе и пресвитеры. Служение священства оставалось одним, но в нем только появилась высшая степень, которая, будучи соединена с предстоятельством, стала особым служением.

Следующей стадией развития первоначального служения старейшего пресвитера было служение священства пресвитеров, которое стало второй степенью священства. Пресвитеры получили вторую степень не только но отношению к епископу, но и по

отношению к народу священников. Когда диаконы получили служение священства, то появилась третья степень священства. В таком виде священство епископов, пресвитеров и диаконов может рассматриваться, как особое священство, понимая под этим не некое инородное священство, а высшие степени единого священства народа. Обособление высших степеней священства от общего служения народа произошло под влиянием учения о посвящении. Последнее привело к затемнению в церковном сознании служения священства народа, которое уже начало ослабляться с образованием высших степеней священства. Школьное богословие довело до крайности течение, которое стремилось на идее посвящения обособить высшие степени священства. Рассматривая носителей высших степеней священства посвященными по отношению ко всем остальным членам церкви, которые не получают посвящения, оно вошло в противоречие с церковной традицией. Школьное богословие в таком виде представляет основные положения церковного устройства, что они не могут быть обоснованы на церковном предании и оправданы историческими фактами. Этим самым оно не укрепляет их в церковном сознании, но их подрывает.

Идея посвящения, как мы видели, не содержится в учении Церкви, а является результатом богословской спекуляции. До настоящего дня Церковь продолжает исповедывать в своей литургической жизни единое священство, которое принадлежит всему народу Божьему, высшей степенью которого является особое священство членов церковной иерархии.

2. Служение епископа возникло из места, занимаемого старейшим пресвитером на Евхаристическом собрании. Это не должно нас особенно удивлять, т. к. такого рода процессы возникновения служений бывали, как в истории вообще, так и в истории церкви. Аналогии в истории вообще опасны, но, тем не менее, с известной осторожностью ими можно пользоваться. Положение старейшего пресвитера среди остальных пресвитеров до некоторой степени напоминает положение митрополита, как епископа главного города провинции, среди других епископов. Когда стали складываться митрополичьи округа, митрополит отличался от других епископов своей провинции только занимаемым им местом среди них, главным образом, на провинциальных соборах. Он был таким же епископом, как все остальные епископы, и его служение было совершенно тождественно со служением любого городского епископа. Постепенно он начинает выдвигаться среди остальных епископов провинции не только по чести, вытекающей из занимаемого им места, но и по служению. Он резервирует за собою поставление епископов в пределах провинции. Однако, это право продолжало принадлежать всем епископам, а потому не было чем то специальным, которым не обладали остальные епископы. Поэтому право совершения митрополитом епископских хиротоний не выделилось в особую функцию, принадлежащую только одному митрополиту, а потому место, им занимаемое, не успело перейти в особое служение, отличное от служения других городских епископов. Митрополит мог завоевать себе больший авторитет, чем тот, который имели обычные епископы и даже некоторую власть над ними, но по существу служение митрополита оставалось обычным служением епископа.

В подобном же положении оказались и патриархи. Им удалось добиться большего влияния на большее количество епископов и большую власть над ними, но они продолжали оставаться такими же епископами, как все остальные епископы. Однако, чем выше становилось место, ими занимаемое, тем больше появлялось тенденций превратить это место в особое служение. Мы находим такого рода попытку в Византии.

Константинопольский епископ, сделавшись имперским патриархом, фактически стал высшим епископом на Востоке. Учение о «khdemonia pantwn» Константинопольского патриарха пыталось богословски обосновать его фактическое положение. Согласно этому учению он является преемником апостола (без обозначения какого), которому одному поручена забота о всей вселенской церкви. В порядке административного удобства патриарх передает часть своей власти митрополитам, которые являются его представителями и управляют от его имени частями вселенской церкви[401]. Патриарх становится общим отцом всех, в том числе и епископов, которые рассматриваются, как его дети. Учение о «khdemonia pantwn» возникло поздно, на закате византийской истории и не имело особого в ней значения. Но если бы оно удалось, то служение имперского патриарха превратилось бы в особое служение. Интересно отметить, что учение о «khdemonia pantwn» перешло в Московскую церковь, в которой сначала русский митрополит, а затем патриарх, стали проводить его в жизнь. Обращение епископов к патриарху, как к брату, стало недопустимым, т. к. он не собрат епископов, а их общий отец. Служение патриарха начинает отличаться от служения остальных епископов, что сказывается в его особом облачении, отличном от остальных епископов и митрополитов. Об этом же свидетельствуют случаи специального поставления епископов, избранных в патриархи. Несколько наивно рассматривать особую патриаршую хиротонию, как выражение русской богословской безграмотности. Несомненно, она возникла из идеи особого служения патриарха, отличного от служения других епископов. Патриарх пытается завоевать себе место сверх-епископа или епископа епископов. Как в Византии, так и в России, эта попытка не осуществилась, так как исторические условия мало ей благоприятствовали.

Приведенные аналогии могут дать некоторое пояснение, каким образом из места, занимаемого каким-либо лицом, при известных обстоятельствах может появиться особое служение. Мы указывали выше, что место, занимаемое старейшим пресвитером в Евхаристическом собрании, обратилось в особое служение. Занимая это место, он был с самого начала единственным совершителем «благодарения», а также всех литургических актов. Связанное с этим старейшинство священства превратилось в особое служение, а он сам стал первосвященником или архиереем.

II. ПЕРВОСВЯЩЕННИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ЕПИСКОПА.

1. Когда и где произошло усвоение старейшему пресвитеру первосвященнического служения, мы не знаем точно, и сомнительно, что когда-нибудь узнаем. Такого рода явления не происходят сразу, но постепенно намечаются в сознании, и, вероятно, как это обычно бывает, не в одном месте, а сразу в нескольких местах. История очень скупа и оставляет нам крайне мало документов, что в одних случаях облегчает задачу историка, но в других крайне затрудняет. На основании имеющихся в нашем распоряжении документов мы только в состоянии указать, в каком из дошедших до нас памятников впервые нашло свое выражение учение о первосвященстве епископа. Поэтому наш ответ всегда до известной степени остается гипотетическим.

Еще труднее обстоит вопрос, почему и как это произошло. Живая жизнь всегда необычайно сложна, а изучая ее, мы почти всегда ее схематизируем. В ней действует не одна, а целый комплекс причин, который нам большею частью неизвестен полностью. Мы склонны, что вполне естественно, упрощать жизненные процессы, останавливая наше внимание на одной только причине, которая может оказаться не главной. Историческая перспектива особенно нарушается, если мы ищем эту причину или причины не там, где надо. Исследуя церковные процессы, мы должны прежде всего искать их причины в самой церковной жизни, а не вне ее. Мы считаем необходимым еще раз повторить, что Церковь обладает такой творческой силою, что она в состоянии из самой себя создать то, что ей необходимо. Это не значит, что можно отбросить все внешние факторы, но мы должны при всех обстоятельствах сохранять правильный масштаб.

2. Основой церковной жизни первохристианства было священство народа. Мы выяснили, что служение епископа возникло из этого священства. Епископ сделался первосвященником по отношению к народу священников. Если в этом было новшество, то сама по себе идея первосвященства не была необычной для церковного сознания.

Для иудейского сознания священство было тесно связано с храмом и не могло без храма существовать. Если есть священство, то есть и храм, и обратно, если есть храм, то должно быть и священство. В свою очередь священство не могло мыслиться без первосвященника. Если имеются священники, то должен быть первосвященник, и обратно. Для первоначального церковного сознания священство народа вытекало из первосвященства Христа. Будучи живыми камнями духовного храма, христиане причастны к первосвященству Христа через Его тело, которое есть их храм. «Освящающий и освящаемый все от Единого (agiazwn kai agiazomenoi ex enoj pantej)» (Евр. 2:11)[402]. Первосвященство и священство имеют одно и то же происхождение или, точнее, составляют одно целое.

Учение о первосвященстве Христа содержится в новозаветных писаниях. Наиболее ясно оно выражено в иоанновых писаниях и в послании к Евреям[403]. В последнем Христос прямо называется Первосвященником. «Итак, братия святые, участники в небесном звании, уразумейте Посланника и Первосвященника (‘ Apostolon kai‘ Arcierea) исповедания нашего Иисуса Христа» (Евр. 3:1; ср. 10,20 и др.). Необходимо еще раз отметить[404], что автор послания к Евреям строит первосвященство Христа не по образу Аарона, а по чину Мельхиседека, царя и священника Бога Всевышнего (7,1—3). Ветхозаветный храм заменен «духовным домом», кровавые жертвы – духовными, Ааронова первосвященство – служением Царя правды и Первосвященника, и левитское

священство – лаическим. Идеи первосвященства «explicite” мы не находим в посланиях Павла, но у него не имеется, как уже отмечено выше, и учения о священстве, хотя оно является основой всего его учения о служениях[405]. Вопрос о том, знал или не знал Павел учение о первосвященстве Христа, может решаться по разному. Важно не это, а то, что ни у Павла, ни даже у автора послания к Евреям нигде не имеется никаких указаний, что служением первосвященства облечены какие бы то ни были лица, имеющие особые служения в Церкви. Означает ли это, что служение первосвященства Христа исключает возможность исполнения этого служения другими лицами? Этот вопрос тем более законен, что служение Пастырства Христа не только не исключает служения пастырей, но прямо предполагает их служение, без которого не может существовать местная церковь. Вопрос об особом служении первосвященства есть только другая форма вопроса, почему ап. Павел не упоминает в своих списках служений священство. Последнее принадлежит Церкви, как целому. Будучи общим служением всего народа Божьего, оно возглавляется Христом. «Он есть глава тела Церкви» (Кол. 1:18). Из служения священства народа Божьего не может быть выделено особое служение первосвященства, потому что само служение священства не является особым. Если бы служение Христа строилось по образу служения Ааронова, то тогда служение священства было бы особым служением Церкви. Оно бы не исключало служения первосвященства в среде особого служения священства. Учение автора послания к Евреям об «efapax» исключает многократность служения первосвященства в Церкви. Для церковного сознания апостольского времени, кроме служения Христа, не могло быть другого служения первосвященства. В Евхаристическом собрании каждой местной церкви проявляется вся полнота Церкви, и вся Церковь священнодействует через первосвященство Христа.

В совершенно ином положении оказалось пастырство. В эмпирической жизни единство и полнота «Церкви Божьей во Христе» проявляется во множественности местных церквей. В каждой местной церкви должно быть служение пастырства, т. к. без этого служения не могла бы реализоваться эта множественность. Без предстоятелей не может быть Евхаристического собрания, а, следовательно, не может быть местной церкви. Служение предстоятельства является особым служением, т. к. к нему призывается не весь народ Божий, а только некоторые его члены. Имея общего Пастыреначальника, предстоятели являются пастырями в местной церкви под главенством Христа.

3. Учение о первосвященстве епископа было неизвестно Клименту Римскому, но он уже вращался в кругу идей близких к этому учению под влиянием ветхозаветного сакрального устройства. Он всецело еще стоял на точке зрения послания к Евреям, считая Христа единственным первосвященником: «’ Ihsoun Criston, ton arcierea twn prosforwn hmwn»[406]. Христос есть единственный архиерей наших приношений. Епископ для него является совершителем Евхаристии, но не в качестве первосвященника, а как предстоятель своей церкви, что показывают термины: « episkopoj» и «presbuteroj». Попытка доказать, что Климент прилагал термин “первосвященник” к епископу, не может быть признана удачной. Перед духовным взором Климента возникло ветхозаветное сакральное устройство, но он не решался переносить его в Церковь, а пользовался им только, как доказательством того, что в церквах должен соблюдаться порядок и строй, как он соблюдался и в Ветхом Завете, т. к. он установлен самим Богом. «На первосвященника возложены были особые места, левитам было поручено особое служение»[407]. Если эти слова относить к новозаветному церковному устройству, то это исторически неверно. В эпоху Климента не существовало никакого особого священства

пресвитеров, а потому он не мог уподоблять их ветхозаветным священникам. Еще меньше он мог уподоблять епископа ветхозаветному первосвященнику, так как для него епископ не отличался от пресвитера.

Если относить, как это принято, время появления послания Климента к 95—96 годам, то через 10 или 15 лет мы находим старейшего пресвитера, ставшего епископом на основе первосвященнического служения. Об этом свидетельствуют послания Игнатия Богоносца. Правда, Игнатий еще не применял термина «первосвященник» к епископу[408]. Но отсутствие термина еще не может служить несомненным доказательством того, что служение, обозначаемое термином, не существует. Обычно термин только фиксирует то, что уже существует в жизни. Это фиксирование придает ему, в свою очередь, точность и определенность, которой до появления термина не имеется. Несмотря на отсутствие термина первосвященническое служение старейшего пресвитера выступает в посланиях Игнатия с полной ясностью.

Термин «епископ» теряет в посланиях Игнатия свою прежнюю неопределенность и прилагается только к тому лицу, которое возглавляет местную церковь. Старейший пресвитер не растворяется в среде пресвитеров, как это мы еще наблюдаем в послании Климента, но выступает у Игнатия отдельно от пресвитеров. Выделившийся из среды пресвитеров старейший пресвитер становится епископом, так как его выделение, как мы видели, могло произойти только на основе его первенства или старшинства в среде народа священников. Но первенство священства, как особое служение, может быть только первосвященством или архиерейством. Епископ посланий Игнатия не является новым лицом, имеющим совершенно новое служение. Он есть старейший пресвитер апостольского времени, одна из функций которого стала отдельным служением. Поэтому у Игнатия определение служения епископа имеет двойной характер. С одной стороны все то, что Игнатий усваивает епископу, уже имелось у старейшего пресвитера, а с другой всего этого у него не было.

«Дух возвестил, говоря так: ничего не делайте без епископа»[409]. «Пусть никто ничего не делает без епископа, что имеет отношение к церкви. Только та Евхаристия твердая (т. е. действительная), которую совершает епископ или тот, кому он сам позволит. Где будет епископ, там должен быть и народ, так как где Иисус Христос, там и кафолическая церковь. Непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви...»[410]. «Старайтесь же иметь одну Евхаристию. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единении крови Его, один ; жертвенник, как и один епископ с пресвитерством и диаконами, сослужителями моими...»[411]. И без старейшего пресвитера ничего не могло происходить в местной церкви: ни прием в Церковь, ни вечеря любви, ни Евхаристическое собрание, которое было с самого начала единственным в каждой церкви. Но это не язык апостольского времени. Это даже не язык послания Климента. Это первый наиболее яркий манифест первосвященства епископа. Все, что составляет по Игнатию прерогативу епископского служения, относится к его священническому служению, которое с ним никто не разделяет. Новозаветные писания совершенно умалчивают о старейшем пресвитере, т. к. его служение было с одной стороны функцией служения предстоятелей, а с другой – общего священнического служения народа. Лично старейший пресвитер ничего этого не имел, т. к. он не имел особого, по сравнению с пресвитерами служения. Игнатий Богоносец, не мог бы умолчать о своем епископе, т. к. его служение лично ему принадлежало. Оно перестало быть функцией служения пресвитеров и служения народа.

Старое стало у Игнатия новым, потому что это старое получило иное освещение. Это

особенно ясно выступает из тех мест его посланий, где он говорит не столько о служении епископа, сколько об его положении и его роли в жизни местной церкви. «Почитающий епископа почтен Богом. Кто делает что-нибудь без епископа, тот служит диаволу»[412]. Интерполятор посланий Игнатия эту мысль передает иначе: «Чти Бога, как виновника и Господа всего, епископа же, как первосвященника, носящего образ Божий». И он вполне прав, т. к. в основании рассуждений Игнатия лежало учение о первосвященническом служении епископа. «Старайтесь все сделать в единомыслии с Богом, под управлением епископа, председательствующего на место Бога (eij topon Qeou) ...»[413]. «Ибо и Иисус Христос, общая наша жизнь, есть воля Отца (tou patroj h gnwmh), как и епископы, поставленные на всех концах земли, состоят в воле Иисуса Христа (en‘ Ihsou Cristou gnwmh eisin) »[414]. Христос есть «gnwmh» Отца, а епископы состоят в « gnwmh » Христа. «Из сего видно, что и на епископа должно смотреть, как на самого Господа»[415]. «Не ему (т. е. епископу) они (т. е. пресвитеры) повинуются, а Отцу Иисуса Христа, общему епископу всех»[416]. «Все последуйте епископу, как Иисус Христос Отцу...»[417]. Ни ап. Павел, ни автор послания к Евреям, ни ап. Иоанн не мог бы этого написать, хотя для всех них старейший пресвитер был центром местной церкви, но не сам по себе в силу своего служения, а потому что он занимал центральное место на Евхаристическом собрании. Место стало особым служением, а потому и лицо, его занимающее, получило иное положение в церкви.

4. Служение епископа по посланиям Игнатия выступает вполне ясно и отчетливо, но это не снимает вопроса, в какой мере его послания отражают действительное положение вещей. Выявляют ли они действительное положение епископа в его время или они отражают некоторые личные тенденции Игнатия, которые он стремился провести в жизнь? Если наш ответ на первый вопрос будет положительным, то он ставит другой вопрос, находился ли процесс превращения старейшего пресвитера в епископа в его начальной или конечной стадии. Рассматривать послания Игнатия, как некоторый продукт видений или как письменное воплощение идеала, который предносился перед Игнатием, означает не решать вопроса об его посланиях, а просто его устранять. Послания Игнатия настолько жизненны и настолько в них чувствуется связь с церковной плотью, что надо потерять всякое историческое чутье, чтобы их оторвать от действительной жизни. С другой стороны, они имеют ясно выраженный полемический характер. Если бы в церковной жизни его времени все было твердым и устойчивым, то была ли нужда постоянно возвращаться к одной и той же теме, как это делал Игнатий? Если отбросить его послание к Римлянам, то основной его темой является епископ и все, что связано с его служением и положением в местной церкви. Его послания есть призыв, постоянный и настойчивый, призыв великого христианского деятеля. который перед смертью хотел утвердить дело своей жизни, чтобы, оно не исчезло с ним. У него нет эпического спокойствия Климента Римского, который даже не выражает своего возмущения по поводу «возмущения» в Коринфской церкви. В силу этого характера посланий Игнатия нам трудно определить, каково было действительное состояние не только тех церквей, к которым он писал, но даже самой Антиохийской церкви.

Игнатий осознавал себя носителем особого служения, которое выделяло его из числа остальных пресвитеров. Вероятно, полностью или, во всяком случае, в значительной степени он воплотил свои идеи об епископском служении в жизнь благодаря своему необычайному авторитету в Антиохии и за ее пределами. Он утверждал в послании к Ефесянам, что епископы имеются во всех местных церквах: «oi episkopoi, oi kata ta perata orisqentej»[418], т. е. имеются епископы в его понимании, а не новозаветные епископы-

пресвитеры. Между тем Поликарп, которого Игнатий именует епископом в послании к Смирнской церкви и в послании к нему самому, не прилагает к себе этого наименовании. Тот же самый Поликарп в своем собственном послании совершенно не упоминает об епископе Филиппийской церкви[419]. Еще более поразительно, что Игнатий в послании к Римлянам обходит полным молчанием Римского епископа. Должны ли мы из этого заключить, что и другие лица, которых Игнатий называл епископами, не прилагали к себе этого наименования, а тем самым признать, что слова Игнатия об епископах, имеющихся во всех концах Римской империи, являются сознательным или бессознательным преувеличением? Такого рода заключение было бы также преувеличением. Совершенно недопустимо, чтобы Игнатий требовал от ряда церквей, к которым он писал, особого отношения к тому лицу, которого он сам называл епископом, если для этого не было никаких , оснований в самой церковной жизни. Игнатий мог в своих посланиях развивать идеологию епископского служения, но он не мог создать самого служения. Если Игнатий не знал, каково было точно положение отдельных церквей, то он не мог не знать, каково было положение тех церквей, к которым он писал. Если он называл Поликарпа епископом, то это может свидетельствовать, что положение Поликарпа, как старейшего пресвитера, в Смирнской церкви фактически приближалось к тому положению, которое сам Игнатий занимал в Антиохийской церкви. Поликарп и старейшие пресвитеры других церквей, к которым писал Игнатий, могли еще не прилагать к себе термина «епископ», но Игнатий со своей точки зрения мог считать их епископами[420]. Подобно тому, как отсутствие термина «первосвященник» не указывает у Игнатия на отсутствие первосвященнического служения, так и отсутствие термина «епископ» не может рассматриваться, как доказательство отсутствия самого служения, обозначаемого этим термином. Поликарп мог еще не осознавать себя епископом, т. к. на первых порах фактически не было различия в жизни местной церкви между старейшим пресвитером и епископом. Различие заключалось в идеологии епископского служения, но даже и эта идеология не была совершенно чуждой, а содержалось в самом фактическом положении старейшего пресвитера. Поэтому послания Игнатия могли быть толчком к усвоению этой идеологии теми церквами, к которым Игнатий писал. Каждый старейший пресвитер мог осознать себя епископом, т. е. осознать свое первенство в среде священства народа Божьего, как особое первосвященническое служение. Усвоение старейшими пресвитерами первосвященнического служения не могло произойти сразу во всех церквах, а когда оно происходило в той или иной церкви, то оно не сопровождалось обязательно принятием термина «епископ». Как показывают писания Иринея Лионского даже в конце второго века епископ продолжал еще именоваться пресвитером, хотя в это время епископ уже вполне ясно отличался по своему служению от пресвитеров. Традиция термина продолжала еще действовать несмотря на то, что он уже не выражал действительного положения.

Все эти соображения приводят нас к заключению, что послания Игнатия отражают начальную точку или, по крайней мере, первую стадию процесса превращения старейшего пресвитера в епископа. Был ли Игнатий действительно первым старейшим пресвитером, ставшим епископом, мы не знаем, но история сделала его первым епископом. Его жизнь, его деятельность, а особенно его смерть были одним из самых крупных факторов, определивших успех этого процесса превращения. Его писания дали возможность оформить идею первосвященнического служения епископа. Но конечный успех этого процесса зависел от позиции Римской церкви. Без принятия ею епископства, как особого служения, он бы остался местным течением, а не мог бы стать фактом

кафолического значения. Игнатий понимал значение Римской церкви, которую он сам охарактеризовал, как председательствующую в любовном множестве местных церквей[421]. Вероятно, здесь лежит объяснение того, что он в своем послании к ней умолчал об ее епископе. Мы, конечно, уяснить точно этого факта не сможем, но пройти мимо него нельзя. Какое может иметь значение, что по всей римской вселенной имеются епископы, если его нет в Риме? Возможно, конечно, предположить, что Игнатий не знал имени старейшего пресвитера Римской церкви, но это так мало вероятно. К тому же это предположение ничего не объясняет, т. к. он имел возможность упомянуть об епископе, не называя его имени. Для Игнатия епископ существовал в Римской церкви и им был ее старший пресвитер, но она сама этого не считала. Игнатий не рискнул навязывать свои идеи самой авторитетной церкви его времени. Может быть, он рассчитывал это сделать не в послании, а лично. Что ему удалось сделать в этом направлении, мы не знаем.

5. Рим медлил и колебался в силу своего консерватизма, хотя, может быть, и сочувствовал идущим к нему новым идеям. Мы знаем, что Климент Римский не знал об особом первосвященническом служении старейшего пресвитера. Как свидетельствует Иустин Мученик, оно было неизвестно Римской церкви и в его время. При описании Евхаристического собрания в своей Апологии Иустин употреблял для обозначения епископа или точнее старейшего пресвитера термин «proestwj»[422], тогда как для целей защиты христианства перед римским общественным мнением действительнее было бы употребить термин «arciereuj», имея в виду обвинение христиан в безбожии. Как для Климента, так и для Иустина, старейший пресвитер совершал Евхаристию не в качестве первосвященника церкви, а как ее предстоятель. Вслед за Климентом он считал Христа единственным первосвященником: «Бог объявил, что вечный священник Его, называемый от Духа Святого Господом, будет священником необрезанных» [423]. Но тот и другой смутно чувствовали идею первосвященства старейшего пресвитера, исходя не из каких либо богословских предпосылок, а из его фактического положения. У Иустина его «предстоятель (proestwj) » выступает с такими литургическими функциями, которые его приближают к епископу посланий Игнатия.

Ерма, который писал приблизительно в это время в Риме своего «Пастыря», не обмолвился ни одним словом о первосвященническом служении. Очень показательно то, что он не употреблял выражения «епископы и пресвитеры», а или «епископы и диаконы», или «пресвитер и диаконы»[424]. Для него, как и для Климента, епископ и пресвитер синонимы. Если мы читаем у него: «Для этого ты напишешь две книги и одну отдашь Клименту, а другую Грапте. Климент отошлет во внешние города, ибо ему это предоставлено...»[425], то самое большее, что мы можем из этих слов заключить, что Климент был старейшим пресвитером. В своем послании к папе Виктору по поводу пасхальных споров Ириней Лионский рассказывает, что Поликарп Смирнской и папа Аникита не могли прийти к согласию о праздновании Пасхи, «потому что Аникита не мог убедить Поликарпа не соблюдать того, что он всегда соблюдал, живя с Иоанном, учеником Господа нашего, и обращаясь с другими апостолами; ни Поликарп не убедил Аникиту соблюдать, ибо Аникита говорил, что он обязан сохранять обычаи предшествующих себе пресвитеров»[426]. Поликарп не применял к себе наименования епископа, но и Аникита, по крайней мере по посланию Иринея, все еще только старейший пресвитер. Игнатий Богоносец с полным правом мог бы назвать их обоих епископами в своем понимании, т. к. и один, и другой действовали, как должен был бы действовать епископ послания Игнатия. «Несмотря на такое состояние дела, они однакож находились во взаимном

общении; так что Аникита, по уважению к Поликарпу, позволил ему совершать (в своей церкви) евхаристию...»[427]. Но для Поликарпа, как вероятно и для Аникиты, первосвященником был только Христос: «За сие и за все восхваляю Тебя, благословляю Тебя, прославляю Тебя чрез вечного Архиерея Иисуса Христа, возлюбленного Твоего Сына, чрез которого Тебе вместе с Ним во Св. Духе слава и ныне и в будущие веки Аминь»[428]. «Secunda Clementis», время и место которой остается до сих пор под сомнением, но которая по всей вероятности римского происхождения второй половины II-го века, говорит исключительно о пресвитерах, не называя епископов.

Однако, Рим не мог долго оставаться безучастным к учению, которое шло к нему со всех концов христианского мира все с большей и с большей настойчивостью. Восток осваивается вполне с термином «епископ», прилагая его только к одному лицу, который стоит во главе местной церкви. «В Азии погребены, писал Поликрат папе Виктору, великие началовожди... (Господь воскресит Филиппа, одного из двенадцати апостолов), Иоанна, который возлежал на персях Господа, был священником и носил дщицу...; равным образом, смирнского епископа и мученика Поликарпа, эвменийского епископа и мученика Фрасея, почившего в Смирне. Упомянуть ли еще об епископе и мученике Сагарисе, который почил в Лаодикии и евнухе Мелитоне... Из родственников моих считается семь епископов, я осьмой... Mor бы я упомянуть и о сопристствующих мне епископах, которые созваны мною по вашему совету...»[429]. На Востоке процесс превращения старейшего пресвитера в епископа заканчивался. Не только во всех церквах имелись епископы, но ретроспективно все старейшие пресвитеры считались епископами. Развивающееся учение об апостольском преемстве начинает вбирать в себя учение о преемстве первосвященства епископов, которое в свою очередь окончательно закрепляет учение об апостольском преемстве. Через апостолов первосвященство Христа переходит к епископам. Егезипп передает следующее: «Управление церковью вместе с апостолами принял брат Господень Иаков... Ему одному только позволялось входить во Святая, потому что он носил не шерстяные одежды, а льняные»[430]. Для нас не важна историческая ценность этих слов. Какова бы ни была их ценность, они свидетельствуют, что в церковном сознании появляется мысль, что апостолы имели первосвященническое служение. Наряду с палестинской традицией, которую представлял Егезипп, мы имеем малоазийскую традицию, которая естественно усвоила первосвященство ап. Иоанну. Указание об этом мы находим в цитированном выше послании Поликрата: «Иоанн, который возлежал на персях Господа, был священником и носил дщицу» [431]. Несомненно, что Поликрат желал отметить, что Иоанн был первосвященником. Предание о первосвященстве Иакова и Иоанна позднее получило широкое распространение. Об этом говорят Епифаний[432], Иероним[433] и ряд других более поздних церковных писателей. Конечно, церковное сознание не могло ограничиться первосвященством Иакова и Иоанна, которое должно было естественно распространиться на всех апостолов. В «Дидаскалии» Адаи говорится, что в день Своего вознесения Господь «поднял руки, положил их на голову одиннадцати учеников и вверил дар священства»[434]. Первосвященство является установлением самого Спасителя.

Римская церковь, вероятно, отнеслась равнодушно к первосвященству Иакова, брата Господня, о котором она могла узнать от самого Егезиппа, и к первосвященству ап. Иоанна, о котором ей писал Поликрат. Чувство реальности, которое ей было присуще, мешало принять первосвященство апостолов, как продолжение иудейского первосвященства. К тому же первосвященство Иакова и Иоанна должно было ей весьма

мало говорить. Она как-будто ждала того момента, когда идея первосвященства будет связана с апостолами, в частности с ап. Петром, на основе апостольского преемства. Пока богословская мысль медлила и колебалась, жизнь не ждала и развивалась в общей линии церковного процесса, который настоятельно требовал превращения старейшего пресвитера в епископа. Римский старейший пресвитер фактически стал епископом, вероятно, раньше, чем в других церквах. Этому способствовало чувство дисциплины, которое нашло свое яркое выражение в послании Климента Римского. Значение старейшего пресвитера росло, как внутри Римской церкви, так и вне ее. Преемству ее старейших пресвитеров придавали огромное значение. Повидимому, список преемства впервые был составлен для Римской церкви Егезиппом.[435]

Когда закончился в Римской церкви процесс превращения ее старейшего пресвитера в епископа, можно, конечно, ответить только приблизительно. Вероятнее всего, что это произошло при папе Викторе. Он был настоящим епископом, а не старейшим пресвитером Римской церкви. Правда, Ириней в своем послании к нему пишет: “Пресвитеры, жившие до Сотира и управлявшие тою церковью, которою ты ныне управляешь, именно: Аникита, Пий, Игин, Телесфор и Ксист, как сами не соблюдали этого обычая в праздновании Пасхи, так и своим не позволяли соблюдать его”[436]. Не имея начала послания Иринея с обращением, мы не можем утверждать, что термин «пресвитер» Ириней прилагал и к папе Виктору, но мы не можем утверждать и того, что он прилагал к нему термин “епископ”. Мы уже знаем, что в силу традиции Ириней продолжал обозначать через термин «пресвитер» настоящих епископов. В своем послании к Виктору он, может быть, имел особые причины обозначить Виктора через этот термин. Будучи несогласным с политикой Виктора по отношению к малоазийским церквам в вопросе празднования Пасхи, он мог подчеркивать не только различие отношения “предшествующих Виктору пресвитеров” которые управляли Римской церковью, но и различие положения их по сравнению с Виктором в самой церкви. Независимо от того, как называл Ириней Виктора, несомненно в его глазах он был «ab apostolis institutus episcopus»[437]. Так понимал свое положение и Виктор. достаточно сравнить его позицию по отношению к Поликрату с позицией Климента Римского по отношению к Коринфской церкви. Он действует от своего имени, как глава Римской церкви, а не от имени самой церкви, как Климент, который отождествлял себя с ее пресвитерами. Мы не сделаем грубой ошибки, если мы допустим, что при нем или непосредственно после него в Римской церкви появляется специальное поставление епископа, сохраненное нам Ипполитом Римским. «Даруй рабу Твоему сему, его же Ты избрал для епископства, чтобы он пас стадо Твое святое и служил, как Твой первосвященник, исполняя свое служение безупречно ночью и днем...»[438]. Римский старейший пресвитер стал епископом на основе первосвященнического служения. Не забудем, что Виктор согласно «Liber pontificalis» был африканского происхождения, а Карфагенская церковь знала при Тертуллиане, а может быть и раньше, термины « “sacerdos” и “episcopus”. Рим закончил превращение старейшего пресвитера в епископа, закончил его не только для себя, но и для всех церквей. Если после Виктора в некоторых местах продолжал употребляться термин “пресвитер” по отношению к епископу, то это было уже анахронизмом.

6. Основным фактором, вызвавшим превращение старейшего пресвитера в епископа, было первосвященство, как особое служение. Констатируя это, мы еще не даем объяснения, каким образом и в силу каких причин возникло в местных Церквах первосвященническое служение. Правильнее было бы поставить вопрос следующим образом: каким образом первосвященническое служение Христа перешло к старейшему

пресвитеру. Мы видели, что для первоначального церковного сознания первосвященство Христа исключало особое служение первосвященства. Надо открыто признаться, что вопрос относительно возникновения этого особого служения является одним из наиболее трудных.

Первоначальное христианское сознание испытывало своего рода атаку со стороны идеи первосвященства. Она шла из окружающего его языческого мира. Из языческих культов наиболее ясно выраженным в смысле этой идеи был культ императоров. Не говоря о том, что христианство инстинктивно отталкивалось от всего языческого, императорский культ мог оказать, даже бессознательно, наименьшее влияние на христианскую мысль. Он мог оказать только обратное действие и задержать развитие учения о христианском первосвященстве. До некоторой степени пример такого действия императорского культа дают послания Игнатия. Мы указывали, что термина «первосвященник» в них не содержится, хотя служение епископа основывается на служении первосвященства. Несомненно, что Игнатия пугал этот термин своею близостью к культу императоров, и он предпочел вместо него взять обычный термин «епископ». Он соответствовал другой основной функции служения епископа, которая состояла в охранении правого учения и в борьбе с ересями.

Еще в большей степени идея первосвященства шла со стороны иудейства. При том уважении, которым пользовались ветхозаветные писания в церковных кругах, учение о ветхозаветном первосвященстве должно было иметь притягательную силу. Несомненно, что эта идея оказала огромное влияние, но ее влияние было сильнее во вторичной стадии возникновения первосвященства в церкви, чем в первичной. Мы видели, что Климент Римский не шел дальше некоторой аналогии между ветхозаветвым сакральным устройством и новозаветным церковным устройством. Иустин Мученик, как показывает его «разговор» с Трифоном иудеем, был очень хорошо знаком с ветхозаветными писаниями, но и он не переходил границы, которая отделяла Ветхий Завет от Нового. Поэтому было бы неправильно искать объяснение появлению христианского первосвященства только в Ветхом Завете. Если мы даже примем это объяснение, то все же остается вопрос, каким образом идея ветхозаветного первосвященства проникла в христианское сознание.

В своей первоначальной форме идея первосвященства не была связана с ветхозаветным первосвященством. Эту форму отражают послания Игнатия. В учении о Церкви он всецело следовал ап. Павлу. Евхаристическое собрание выявляет в полноте в каждой местной церкви всю Церковь Божию, а само оно является «иконой» Тайной вечери [439]. Место Христа на Тайной вечери через ап. Петра занимается тем, кто восседает в центре Евхаристического собрания, а потому епископ для Игнатия есть образ невидимого Епископа. Игнатий нашел готовым учение о первосвященническом служении Христа и только перенес его в порядке «топологического» сравнения на старейшего пресвитера. Это выражено Игнатием в его знаменитой формуле: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так как где Иисус Христос, там кафолическая церковь»[440]. Полнота в единстве Церкви там, где Христос, но Христос пребывает в полноте своего тела в Евхаристическом собрании. Поэтому кафолическая Церковь там, где имеется епископ, так как без него невозможно Евхаристическое собрание, на котором он занимает место Христа на Тайной вечери. Христос через свое первосвященническое служение приобрел Себе царственно-священнический народ, а епископ, восседая на месте Христа, продолжает это служение, «собирая число спасаемых и принося дары святой Церкви»[441]. В топологическом порядке сравнения священническое служение старейшего

пресвитера становится особым служением первосвященства[442]. Двухстепенное священническое служение, имеющееся в Церкви с апостольского времени, в котором первой степенью является первосвященническое служение Христа, а второй – священническое служение всего народа, включая сюда всех пресвитеров, обратилось в церковную двухстепенную иерархию, в которой первую степень имеет епископ, как образ (tupoj) Христа на Евхаристическом собрании, а вторую – весь народ.

Топологическое учение Игнатия о первосвященстве епископа возникло не только из его богословской спекуляции, но главным образом из потребностей современной ему церковной жизни. С первого взгляда может показаться непонятным постоянный и настойчивый призыв Игнатия к подчинению епископу и к сохранению с ним полного единения. Епископ посланий Игнатия есть старейший пресвитер, первенство которого в области священнодействия стало особым служением. Он наследовал от своего предшественника все то, что тот имел. Можем ли мы допустить, что ни подчинения, ни единения с предстоятелями или предстоятелем не существовало в церквах до Игнатия, а что оно возникает в связи с епископским служением в эпоху Игнатия? «Единство духа в союзе мира» (Еф. 4:3) есть Павлова идея: единение всех в Церкви и, конечно, прежде всего, единение с предстоятелями. III-е Иоанново послание свидетельствует, что подчинение предстоятелям было церковным фактом. Власть предстоятеля была настолько крепкой, что она могла конкурировать с авторитетом самого «старца» Иоанна. «Беспорядки» в Коринфской церкви, вызванные «возмущением» некоторых лиц против пресвитеров, было необычайным явлением. 1-е послание Петра должно было предостерегать пресвитеров против злоупотребления своей властью, убеждая их не господствовать над клирами, но подавать пример стаду. Пастырские послания не подвергают даже сомнению власть епископов-пресвитеров. Епископ управляет церковью, как глава семьи: Церковь есть дом Божий (1 Тим. 3:15), а епископ есть Божий домостроитель (Титу, 1,7). Для древнего сознания власть главы семьи (paterfamilias) была настолько бесспорной, что доказывать ее необходимость было излишне.

Поэтому призыв Игнатия к полному подчинению епископу наводит на мысль, что в церковной жизни времени Игнатия начинался процесс, угрожавший единению членов церкви с епископом. Хотя этот процесс был новым или сравнительно новым явлением в церковной жизни, но он не стоял в прямой связи с образующимся епископским служением. Он происходил бы и при старейших пресвитерах, но мог бы получить при них иное направление. Игнатий боролся с новшеством, стремясь вернуть церковную жизнь к ее прежней норме. Мы не знаем, происходил ли этот процесс во всех церквах, но относительно Антиохии и церквей, к которым писал Игнатий, можно быть почти уверенным. Наряду с единым Евхаристическим собранием, которое было изначала, появляются частные собрания, объединяющие не всех членов церкви, а только некоторых. Одна из причин этого нового явления заключалась в том, что некоторые члены местных церквей под влиянием иудейской практики желали совершать Евхаристию не в «первый день после субботы», не в день Господень, а в субботу. «Итак, если жившие в древние времена (oi en palaioaj pragmasin) приблизились к новому упованию и уже не субботствуют, но живут жизнью воскресенья...»[443]. Вероятно, они устраивали Евхаристическое собрание под предстоятельством одного из пресвитеров, разделявших их взгляды. Не в том ли лежит объяснение слов Игнатия: «Только та Евхаристия твердая, которую совершает епископ или тот, кому он сам позволит»[444]? Кроме них, отдельные собрания устраивали докеты: «Они удаляются от Евхаристии и молитв, потому что не признают, что Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса

Христа...»[445]. Игнатий советует не общаться с докетами: «Посему надобно удаляться таких людей, и ни наедине, ни в собрании не говорить о них...»[446]. Совершение Евхаристии небольшой группой христиан является нарушением единства местной церкви, т. к. они разделяют одно тело и одну чашу Господа. «Надобно не только называться христианами, но быть на самом деле, тогда как некоторые на словах признают епископа, а делают все без него. Такие, мне кажется, недобросовестны, потому, что не вполне по заповеди делают собрания»[447].

Тенденции к устройству отдельных Евхаристических собраний усиливаются в связи с численным ростом местных церквей. Устройство таких отдельных собраний диктовалось чисто практическими соображениями, а потому бороться с этой тенденцией было гораздо труднее. Если позднее церковная власть склонилась перед необходимостью отдельных Евхаристических собраний, то Игнатий не желал и не мог в силу его евхаристической экклезиологии принять этого. Вопреки всем тенденциям к образованию отдельных Ев харистических собраний он утверждал его единство, т. к. в пределах «polij» должен быть один жертвенник и один епископ, т. к. один Господь и одна вера. Не трудно усмотреть, что основным аргументом Игнатия против множественности Евхаристических собраний в пределах города было учение о первосвященническом служении епископа. Первосвященник может быть только один для всех христиан проживающих в одном месте, а потому может быть только один жертвенник и одно собрание. Учение о старейшем пресвитере, как предстоятеле местной церкви, было недостаточно для обоснования единого Евхаристического собрания в пределах города. Старейший пресвитер предстоятельствовал тем, кто были собраны на Евхаристию. Пределы церкви определялись пределами Евхаристического собрания. Если эти пределы переходили границу, то христиане могли бы образовать новое Евхаристическое собрание, т. е. новую местную церковь, не нарушая заповеди любви и единения. В этом новом Евхаристическом собрании был бы новый старейший пресвитер. Надо заметить, что учение о первосвященстве епископа не побороло тенденции к образованию отдельных собраний в пределах города, но оно поставило епископа, как первосвященника, над всеми ними. Это были такие последствия учения Игнатия, которых сам Игнатий, не мог предвидеть. Он защищал древний принцип единого Евхаристического собрания. Топологическое учение о первосвященстве для его времени действительно исключало возможность отдельных Евхаристических собраний.

Учение о первосвященстве епископа очень скоро отошло от богословских предпосылок Игнатия. На практике они оказались недостаточными, когда в пределах городской церкви начинают появляться дополнительные литургические центры. Церковное сознание искало новых оснований, более ясных и прочных, и более отвечающих действительной жизни. Оно естественно обращается к ветхозаветному сакральному устройству. Механическое заимствование ветхозаветного первосвященства было невозможно. Церковное устройство не совпадало с сакральным ветхозаветным устройством. Местные церкви оставались независимыми и самостоятельными, и ни один епископ не мог претендовать на то положение, какое занимал иудейский первосвященник. Попытки установить связь иудейского первосвященства с апостольством, о которых мы уже знаем, не могли найти широкий резонанс в церковных кругах, особенно в римских. Такого рода попытки предполагали бы учение об универсальной церкви, которое во II веке только начинает намечаться. Возможно, что раньше всего идея универсальной церкви была воспринята монтанизмом. Термин «первосвященник» впервые встречается в «Учении 12-ти апостолов», но применяется он

не к епископу, а к пророку. Монтанизм мог дать толчок к более ясному оформлению первосвященнического служения епископа. Церковное сознание вбирает из иудейского сакрального устройства только идею особого первосвященства, как Божьего установления. Первосвященническое служение рассматривается, как особое служение, восходящее ко Христу через апостолов. Учение о первосвященстве епископов встречается с учением о «diadoch». В результате этой встречи окончательно закрепляется учение о первосвященстве, которым Христос облек апостолов. От них оно перешло в порядке преемства к епископам. Это была новая форма учения о христианском первосвященстве по сравнению с топологическим учением Игнатия. Последнее не удержалось в истории, так как не удержалась его евхаристическая экклезиология. Учение о Церкви отрывается от Евхаристии, а потому и учение о первосвященстве епископа отходит совершенно от своих евхаристических основ. Первосвященническое служение не обуславливается больше Евхаристией. Тем не менее, содержание учения остается неизменным, пока оно не теряет своей связи со священством всего народа Божьего. Оно рассматривается, как особое служение внутри священства народа. Школьное богословие поставило его вне народа Божьего, т. к. оно сконструировало все служение священства по образцу ветхозаветного, которое принадлежит только особо поставленным лицам. В результате народ Божий оказался лишенным служения священства, на которое каждый член Церкви поставляется в таинстве приема в Церковь.

III. ПЕРЕМЕНЫ В ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ, ВЫЗВАННЫЕ ПРЕВРАЩЕНИЕМ СТАРЕЙШЕГО ПРЕСВИТЕРА В ЕПИСКОПА

1.Процесс превращения старейшего пресвитера в епископа происходил незаметно, так что церковное сознание на первых порах могло даже не заметить эту перемену. Никакого разрыва в церковной жизни не происходило: старое переходило в новое, продолжая сохраняться в этом новом. Поэтому в ней не происходило никакого кризиса, а еще меньше революции. Будучи по существу одним из самых значительных процессов в церковной жизни, он вызвал в ней гораздо меньше потрясений, чем другие процессы, менее важные и имевшие меньше последствий. В момент установления епископского служения церковная жизнь продолжала оставаться такой же, какой она была раньше. Первосвященническое служение возникло из места, занимаемого старейшим пресвитером, а это место оставалось прежним. Как и раньше, епископ восседал на центральном месте в Евхаристическом собрании, а пресвитеры оставались на своих местах. Порядок Евхаристического собрания оставался тем же, что был раньше. Как раньше старейший пресвитер, епископ священнодействовал совместно со всем народом, который первоначально ничего не потерял из своего служения. Царственно-священническое достоинство членов народа Божьего начинает ослабляться не тогда, когда появляется учение о первосвященническом служении епископа, а когда появляется учение о священстве пресвитеров. Пока епископ остается единственным первосвященником, священство народа сохраняет свое значение и всю свою силу. Народ не может священнодействовать без епископа, но и епископ не может быть «устами церкви» без народа. Первосвященство епископа охраняло священство народа, и священство народа создавало первосвященство епископа.

2. Если в самом начале первосвященническое служение старейшего пресвитера, через это ставшего епископом, не внесло заметных изменений в церковную жизнь, то тем не менее, оно было началом глубоких перемен в догматическом сознании, а затем и в самой церковной жизни. Первоначальное христианство несло в себе возможность появления епископского служения, а появившееся служение само по себе в силу своей внутренней логики определило все его дальнейшее развитие, которое не во всем и не всегда соответствовало тому, что содержала первоначальная церковь. Епископ, как раньше старейший пресвитер, остался предстоятелем Евхаристического собрания, но здесь очень скоро произошло первое и существенное изменение. Через занятие центрального места в Евхаристическом собрании, старейший пресвитер становился старейшим священником в среде народа священников. Это последнее его старейшинство всецело обуславливалось его старейшинством в среде предстоятелей: он потому был старейшим священником, что он был старейшим пресвитером. Его служение священства в Евхаристическом собрании, выражающее служение священства народа, вытекало из его служения предстоятельства. Когда епископ сделался носителем особого служения первосвященства, установленного Христом, то взаимоотношение между предстоятельством и священством становится обратным тому, что было раньше. Только тот, кто имел харизму первосвященства мог занять в Евхаристическом собрании место, которое занимал Христос на Тайной вечери, впервые занятое ап. Петром в Иерусалимской церкви. Как первосвященник, епископ был предстоятелем местной церкви. Получая в особом поставлении харизму

первосвященства, епископ тем самым приобретал предстоятельствование в той церкви, для которой он поставлялся епископом[448]. Эта незаметная перестановка в области догматической мысли имела огромные последствия. Евхаристическое собрание было началом и источником служения старейшего пресвитера. «'Epi to auto» как выявление Церкви, создавало старейшего пресвитера, но создав его, оно не могло быть без него. Епископ, как первосвященник, поставляется в Церкви, но не создается через «epi to auto». «'Epi to auto» становится зависимым от епископа. Оно может быть без него, если в нем предстоятельствует лицо, уполномоченное епископом. Уже Игнатий высказал мысль, что Евхаристия действительна, если она совершается тем, кому епископ это поручает, но Игнатий думал об едином Евхаристическом собрании. Епископ может поручить совершение Евхаристии кому он желает, сохраняя за собою первосвященство. В силу этого в пределах местной церкви может появиться несколько Евхаристических собраний, но ее единство не будет нарушено, т. к. единым первосвященником во всех собраниях останется епископ. Предстоятели дополнительных Евхаристических собраний будут уполномоченными епископа. Епископ остается внутри центрального Евхаристического собрания, в котором он лично предстоятельствует, но он становится над дополнительными собраниями, в которых Евхаристию по его поручению совершают пресвитеры. Границы местной церкви раздвигаются и определяются границами власти епископа, как первосвященника. Евхаристический принцип единства местной церкви переходит в епископальный.

После возникновения первосвященнического служения положение пресвитеров оказалось наиболее уязвимым. Изменения в нем сказались очень скоро, хотя и не следовали непосредственно за появлением епископского служения. Продолжая занимать свои места в Евхаристическом собрании, они оставались «prwtokaqedritai», а тем самым могло казаться, что они сохраняют свое служение предстоятельства и все, что с этим связано. Однако, именно здесь лежал невралгический пункт всего дальнейшего развития. Как это ни парадоксально, но тяжесть проблемы церковной иерархии лежит не в епископе, а в пресвитере. Епископ наследовал все, что имел старейший пресвитер, но служение пресвитеров, как оно устанавливается постепенно, начиная с III-го века, не имело прямых точек соприкосновения в предыдущей эпохе. Служение священства пресвитеров не вытекало прямо из Евхаристического собрания, хотя и с ним связано. Поэтому оно было гораздо более новым, чем первоначальное служение епископов.

Первоначальная история развития епископского служения представляет из себя, главным образом, историю потери пресвитерами своего служения в пользу епископа, правда, временной, т. к. сравнительно скоро, они приобретают священническое служение, приобретают его из рук епископа. Занимая центральное место в Евхаристическом собрании, старейший пресвитер как-бы выражал или воплощал все служение пресвитеров, но пресвитеры оставались при своем служении предстоятельства, т. к. только при этом условии старейший пресвитер мог восседать на своем месте. Епископ, как носитель особого служения первосвященства, не нуждался в служении предстоятельства пресвитеров, т. к. его предстоятельство не вытекало из их служения. Перестав быть предстоятелями, пресвитеры сохранили свои места на Евхаристическом собрании по обе стороны епископа, как единственного первосвященника и предстоятеля местной церкви. Эти ближайшие и самые почетные места, которые продолжали занимать пресвитеры, могли принадлежать только сотрудникам епископа, образовавшим пресвитериум. Когда Игнатий Богоносец называет пресвитериум «синедрионом», то это означает не вполне то, чем стал пресвитериум в конце II-го или в начале III-го века.

«Старайтесь же иметь одну Евхаристию... ибо один епископ с пресвитерством (ama tw presbuteriw)…»[449]. У Игнатия епископ органически еще связан с пресвитериумом. Эта формула почти напоминает формулу Поликарпа: «Polukarpoj kai oi sun autw presbuteroi»[450]. Поликарп вполне отождествляет себя с пресвитериумом, а Игнатий различает себя от пресвитериума, хотя еще не отделяет себя от него. «Повинуйтесь так же и пресвитерству, как апостолам (wj toij apostoloij)[451]. «Старайтесь все делать в единомыслии с Богом, под управлением епископа, председательствующего на месте Бога, пресвитеров, занимающих место собора апостолов (eij topon sunedriou twn apostolwn)»[452]. Пресвитеры составляют по Игнатию синедрион апостолов, в который епископ входит, занимая в нем особое место. Он не может в него не входить, т. к. не может быть синедриона церкви без епископа. Они его сослужители в области управления, но не сослужители в области священнодействия, точнее они его сослужители в этой области в той мере, в какой каждый член Церкви является священником Богу и Отцу[453]. «Боже и Отче Господа нашего Иисуса Христа... призри на раба Твоего сего и даруй ему духа благодати и совета, чтобы он мог восседать в пресвитериуме и управлять Твоим народом в чистоте сердца...»[454]. В этой молитве поставления пресвитеров, которую мы находим у Ипполита Римского, им испрашивается «дух благодати и совета», чтобы они могли управлять народом. «Дух совета» становится харизмой пресвитеров, т. к. все служение пресвитеров, когда старейший пресвитер стал епископом, состояло в том, чтобы быть сотрудниками и советниками епископа, совместно с которым они осуществляли управление церковью. Тем не менее, для всего доникейского периода пресвитериум оставался советом местной церкви, а не советом при епископе.

Когда внешние обстоятельства церковной жизни продиктовали необходимость раздробления единого Евхаристического собрания местной церкви, то церковное сознание практически легко справилось с этой задачей. Игнатий Богоносец утверждал единство жертвенника и единство епископа в каждой местной церкви, а в результате развития его учения о первосвященстве епископа церковное сознание удержало единство епископа и отказалось от единства жертвенника. Принципом единства местной церкви оказался епископ, как единый первосвященник в своей церкви[455]. Когда какая-нибудь идея усваивается частично, то это не только деформирует идею, но является часто полной ее противоположностью. Так именно произошло в истории с мыслью Игнатия об едином Евхаристическом собрании. В местной церкви должен быть один епископ, но может быть, если это необходимо, несколько Евхаристических собраний. Как в служении пастырства епископ имеет своих сотрудников, так он может иметь их и в области священнодействия. Вполне естественно, что такими сотрудниками стали пресвитеры. В этом выразилось еще раз в истории старое положение пресвитеров, как предстоятелей церкви. Если некоторые колебания имелись в этом вопросе, то они были временными и местными. Епископ оставался совершителем Евхаристии центрального собрания, а в дополнительные литургические центры он посылал пресвитеров. Они оказались «приносящими благодарение», но не самостоятельными, а в зависимости от своего епископа. Совершение Евхаристии было главным содержанием особого служения священства епископа, а потому оно естественно должно было распространиться на пресвитеров, когда они стали возглавлять дополнительные Евхаристические собрания. Когда пресвитерам было усвоено особое священство, то они могли получить только вторую степень, т. к. первосвященство по своей природе едино в каждой церкви. Я бы хотел в связи с этим отметить еще раз позицию Римской церкви. Мы знаем, что она долго колебалась

относительно усвоения первосвященства епископу. В силу того же консерватизма она долго стремилась преодолеть множественность Евхаристических собраний в одной церкви. При многочисленности ее членов, ей это гораздо было труднее, чем какой-либо другой церкви. В порядке богословской спекуляции она рассматривала дополнительные центры, как пространственное расширение главного Евхаристического собрания, а потому совершителем Евхаристии в пределах городской церкви оставался епископ. Я имею в виду учение Римской церкви о «fermentum». Мы не имеем сведений, что это учение было знакомо другим церквам, хотя есть некоторые основания это предполагать. Само по себе это учение богословски очень значительно, но практически оно не могло, конечно, преодолеть множественность Евхаристических собраний[456].

IV. АПОСТОЛЬСКОЕ ПРЕЕМСТВО

1. Учение об апостольском преемстве должно быть предметом особого исследования. Я останавливаюсь на нем только для того, чтобы выяснить связь его с учением о первосвященстве епископа. Говоря о связи этих учений, не следует ее представлять таким образом, что одно является причиной другого. Правильнее говорить, как я уже отмечал, о взаимодействии этих учений. Учение об апостольском преемстве окончательно оформило учение о первосвященстве епископов, но в свою очередь учение о первосвященстве закрепило учение об апостольском преемстве.

Оставаясь верным ранее высказанному мною положению, я не считаю возможным принять взгляд, очень распространенный в настоящее время, что учение об апостольском преемстве возникло в определенный исторический момент под влиянием ряда причин, большею частью лежащих вне церкви. В лучшем случае гностицизм мог дать только толчок к формулированию этого учения. Ядро этого учения содержалось в Церкви с самого начала, но формы этого учения естественно менялись в истории его развития.

2. Идея преемственности служений и лиц, исполняющих их, была очень распространенной в древнем мире, как языческом, так и иудейском[457]. У нас нет никаких оснований считать, что ее не имелось с самого начала в Церкви. Основой жизни первоначальной церкви была традиция. «Ибо я от Господа принял то, что и вам передал...» (1 Кор. 11:23). «Ибо я первоначально преподал вам, что и принял...» (1 Кор. 15:3). Преемство традиции было привычной мыслью для Павла, т. к. он сам до обращения был воспитан у ног Гамалиила (Дн. 22,3). Идея преемства традиции включает в себе идею преемства лиц, которые являются хранителями традиции. И эта идея была привычной для Павла с детства, т. к. он и в ней воспитан был Гамалиилом. Для Павла носителями первоначальной традиции были двенадцать, в частности Петр. Веря, что пришествие Христа застанет его в живых, Павел мог в начале не быть особенно озабоченным, чтобы обеспечить преемство того, что он передал церквам. Это нисколько не подрывает факта преемства традиции при жизни Павла: от двенадцати к Павлу, а от него к основанным им церквам. Когда угроза смерти нависла над Павлом, то преемство традиции стало его больше тревожить. «Посему бодрствуйте, памятуя, что я три года день и ночь непрестанно со слезами учил каждого из вас» (Дн. 20,31). Наиболее ясно идея преемства лиц, носителей традиции, выступает в Пастырских посланиях. «И что слышал от меня при многих свидетелях, то передай верным людям (pistoij anqrwpoij), которые были бы способны и других научить» (II Тим. 2:2). Учение веры передано апостолом церквам, а в них оно должно сохраниться неповрежденно через преемственность и последовательность (diadoch) лиц, которым поручена охрана учения. Таков во всяком случае смысл этого трудного для толкования стиха из II-го послания к Тимофею.

3. Идея «diadoch» не только содержалась в Церкви, но даже содержалась в нескольких формах, в которых носителями преемства выступали разные лица.

Для Климента Александрийского таким лицом был дидаскал. В «Hypotyposes» он говорит, что «по воскресении Своем Господь сообщил гнозис Иакову Праведному, Иоанну и Петру, а они передали его прочим апостолам, прочие же семидесяти, из которых один был Варнава»[458]. Истинный гнозис, ведущий свое начало от самого Христа, через апостолов передается от одних дидаскалов к другим, причем в одной части он остается тайным и передается тайно[459]. Мы не можем допустить, что Климент был единственным представителем учения о преемственности дидаскалов в великой церкви. Послание

Варнавы, на которое ссылается Климент, несомненно содержит это учение. Однако, учение о дидаскалах, как хранителях апостольского предания, не удержалось в церкви не только в силу несколько подозрительного сходства с гностическими сектами, но и потому, что для него не было прочных основ в первоначальной церкви. У Оригена это учение менее ясно выступает, и вообще оно очень смягчено в целях ограждения от ложного гнозиса. Тем не менее, и у него мы находим учение о духовной иерархии, иерархии Слова, представителем которой является дидаскал, и которую он противополагал церковной иерархии. Истинный епископ для него тот, кто обладал гнозисом, а не тот, кто занимал первое место в церковном собрании[460].

Повидимому, среди монтанистов имелось учение о преемственности пророческого служения[461]. Это довольно ясно вы ступает из одного текста «Oxyrhynchus Papyri»[462]. Любопытно отметить, что некоторые православные противники монтанизма не отрицали учения о преемственности пророческого служения, но только подвергали сомнению, что монтанистические пророки могут доказать непрерывность их служения. Так, Мильтиад, по Евсевию, писал: «если Монтановы женщины получили дар пророчества, как утверждают, преемственно после Кодрата и Аммии филадельфийской, то пусть покажут, кто из них то самих был преемником Монтана и его женщин»[463]. Это заявление очень любопытно, т. к. оно показывает, какое значение в глазах православных имело «diadoch», но оно могло иметь такое значение только в том случае, если оно имелось в самой Церкви. С другой стороны слова Мильтиада не доказывают, что в Церкви содержалось учение о преемстве служения пророков. Об этом мы не имеем указаний. Об этом даже ничего не упоминает Ириней Лионский, который, как известно, не занимал по отношению к монтанизму крайней позиции.

Церковь не могла принять учения о «diadoch» ни дидаскалов, ни пророков, т. к. она имела учение о «diadoch» пресвитеров-епископов, содержащееся в самом учении о Церкви. Первые учения были вторичными по отношению к учению о «diadoch» пресвитеров-епископов, и несомненно возникли позднее. Они предполагают учение об универсальной церкви, которое не содержалось в первоначальном церковном сознании. Утвердить учение о преемстве дидаскалов или пророков в пределах местной церкви было невозможно, т. к. не все местные церкви всегда имели од них или других. В них не только мог произойти разрыв в преемстве дидаскалов или пророков, но фактически он и происходил: один дидаскал не следовал преемственно за другим, также как один пророк не следовал за другим. Местная церковь не могла сохранить их преемство, так как забота об этих служениях не лежала на ней. Если пророческое или учительское служение в ней прекращалось вследствие смерти или ухода пророка или учителя, она не могла поставить на их место других, чтобы новые лица восприняли служение старых. Установить преемство этих лиц можно только с известным шансом в пределах Церкви вообще, независимо от местных церквей. На этой точке зрения стоял Мильтиад, которого мы цитировали выше. Из понятия «духовной церкви» исходил Климент Александрийский, утверждая преемство дидаскалов. В результате учения об универсальной церкви «сокровищница веры» оказалась вверенной не Церкви, а отдельным лицам, что в свою очередь благоприятствовало возникновению тайного гнозиса. Универсальная Церковь не может иметь своего эмпирического выражения, а потому она не может быть хранительницей традиции. «Сокровищница веры» вверена кафолической Церкви, которая полностью выявляется в каждой местной церкви.

4. Прежде, чем перейти к исследованию учения о преемстве пресвитеров-епископов, необходимо отметить, что это учение имело две формы. В первой форме учение о

преемстве выражается в том, что служение пресвитеров-епископов, поставленных апостолами или другими лицами, имеющих на это полномочие, не прекращается в местной церкви, но непрерывно продолжается: одни пресвитеры-епископы заступают других, так что образуется непрерывная цепь лиц, исполняющих одно и то же служение. Вторая форма отличается от первой тем, что апостолы не только поставляли первых епископов, но и передавали им свое служение, которое продолжает сохраняться в Церкви через непрерывную цепь епископов. В этой форме «diadoch» епископов имеет только инструментальную роль, т. к. через нее сохраняется апостольское служение. Эти формы не исключают друг друга, т. к. идея передачи служения не отсутствует вполне в первой форме. Различие между ними заключается не в этой идее, а в том, что именно было передано апостолами.

Первое положительное указание о «diadoch» епископов мы находим в послании Климента Римского. Но это только указание, а не изложение учения о преемственности епископов-пресвитеров. Такой задачи себе не ставил Климент. «Diadoch» было для Климента одним из аргументов, что не должно сменять пресвитеров-епископов, безупречно исполняющих свое служение. Если учение о «diadoch» было использовано Климентом в качестве аргумента, то это свидетельствует, что оно содержалось в церковном сознании, а не было его личной идеей.

Попробуем определить содержание излагаемого Климентом учения. Оно содержит три главных тезиса. Первый тезис: Христос послан от Бога (Ihsouj Cristoj apo tou Qeou)[464]. Второй тезис: Христос от Бога и апостолы от Христа; одно и другое стройно проистекает из воли Божьей (‘O Cristoj oun apo tou Qeou kai oi apostoloi apo tou Cristou egeonto oun amfotera eutaktwj ec qelhmatoj Qeou)[465]. Между этими тезисами имеется некоторый параллелизм, но в чем именно он заключается? Вряд ли Климент мог думать о параллелизме служения Христа и апостолов. Апостолы облечены служением Христом, т. е. источник служения апостолов лежит во Христе, как служение Христа покоится в Боге. Но одно и другое восходит к Богу, т. к. все проистекает из Его воли. На этом параллелизм заканчивается. Третий тезис Климента состоит в следующем: наставленные Христом апостолы после Его воскресения и верные слову Божьему, будучи облечены силою духа для своего служения, пошли благовествовать царство Божие. Проповедуя по странам и городам, они поставляли начатки верующих после испытания в духе в епископы и диаконы для имеющих быть верующих[466]. Служение апостолов заключалось в созидании местных церквей, а не в обращении отдельных лиц в христианство. Последняя задача лежала на образованных ими церквах. В порядке созидания церквей апостолы поставляли начатки верующих в епископы, т. к. без служения епископов не могут существовать местные церкви. Не трудно усмотреть, что между первым и вторым тезисом с одной стороны и третьим имеется некоторый «hiatus». Его бы не было, если бы третий тезис Климента гласил: епископы от апостолов. Этого как раз не могло быть. Апостолы не могли облечь епископов служением, как они сами были облечены Христом. Как ни высоко положение апостолов в Церкви и как ни исключительно их служение, источник служения епископов, как и вообще всех служений, лежал не в них, а в Боге через Духа[467]. Поэтому третий тезис включает в себе мысль, что не только апостолы, но и епископы от Христа, а через Христа от Бога. Поэтому, несмотря на некоторый «hiatus» все три тезиса внутренне между собою связаны.

Установив первое звено «diadoch», Климент переходит ко второму своему основному положению: «И апостолы наши знали через Господа нашего Иисуса Христа, что будет раздор об епископском достоинстве. По этой самой причине, получивши совершенное

предвидение, они поставили означенных лиц и потом присовокупили закон, чтобы, когда они почиют, другие испытанные мужи принимали на себя служение их. Итак считаем несправедливым лишать служения тех, которые поставлены самими апостолами или после них другими достоуважаемыми мужами с согласия церкви, и которые служили стаду Христову неукоризненно, со смирением, кротко и беспорочно и притом в течение долгого времени от всех получили одобрение»[468]. Хотя это место из послания Климента исключительно трудно для толкования, его общий смысл выступает вполне ясно.

Цепь «diadoch» не должна прерываться в Церкви. После почивших епископов, поставленных апостолами, другие лица должны принять их служение. Это непреложный закон жизни Церкви, вытекающий из самой ее природы. Не может быть местной церкви без Евхаристического собрания, а собрания не может быть без старейшего пресвитера. Всякий перерыв в их служении означал бы перерыв в существовании местной церкви. «Diadoch», охраняет не только преемство служения епископов, но и его харизматический характер. Первые предстоятели были испытаны в Духе (dokimasantej tw pneumati) Их преемники также должны быть испытанными (dedokimasmenoi) и поставлены с соблаговоления всей церкви. В Духе и через Духа поставлены были на свое служение апостолы, в Духе и через Духа апостолы поставили первых епископов, и в Духе и через Духа с соблаговоления всей церкви должны быть поставлены их преемники. Климент Римский явно подчеркивает харизматический характер не только апостольского, но и епископского служения. В силу этого очень рискованно говорить, как это принято, об институционном характере служения апостолов и епископов у Климента. Противопоставление институционного и харизматического характера служений в первоначальной церкви в большинстве случаев является непониманием природы служений. Апостолы были установлены Христом, но стали апостолами в день Пятидесятницы, о чем говорит сам Климент (meta plhroforiaj pneumatoj). Епископы поставлялись апостолами, но поставление имело целью ниспослание даров Духа на тех, кто были предызбраны Богом.

Таков общий смысл приведенного выше места из послания Климента. При толковании этого места мы должны не упускать из виду, что задача Климента совсем не заключалась в том, что бы убедить Коринфскую церковь принять учение о «diadoch». Оно было совершенно бесспорно и для Римской, и для Корнифской церкви. Лица, произведшие возмущение в Коринфской церкви, не думали, конечно, что они нарушают букву закона о «diadoch» пресвитеров-епископов. Они не намеревались заменить, постоянно или временно, служение пресвитеров другим служением, например, пророческим, как это мы находим в «Учении 12-ти апостолов» Они желали одних пресвитеров заменить другими, не нарушая через это преемство их служения. Поэтому Клименту не было необходимости оправдывать учение о «diadoch». Если это так, то что именно хотел доказать Климент? Из контекста 42-й главы его послания ясно, что ударение лежит не столь ко на «diadoch», сколько на том, что одни пресвитеры должны заступать место других. Заповедь или приказание, которое дали апостолы, относилось не к установлению «diadoch» епископов, а к порядку замещения епископов. Так как апостолы знали через Иисуса Христа, что будут раздоры относительно епископства, т. е. так как они знали, что порядок замещения епископов будет нарушаться, то они предписали, чтобы новые епископы вступали только на места почивших. Поэтому смещение епископов, беспорочно исполняющих свое служение, является нарушением заповеди апостолов. Грех коринфян заключался не в том, что они отвергали «diadoch», а в том, что они нарушали порядок внутри самой «diadoch»[469].

Учение о «diadoch» епископов включает в себе мысль о преемстве их служения. Через поставление один епископ воспринимает служение от другого. Можем ли мы на этом основании утверждать, что епископы, поставленные апостолами, восприняли их служение? Апостольство, как уже указано выше, было исключительным явлением, и, как таковое, совершенно не имеет преемства. Поэтому епископы не могут рассматриваться преемниками апостолов в том смысле, в каком один епископ является преемником другого. Этой мысли мы не находим у Климента. Для Климента служение епископов-пресвитеров и служение апостолов были особыми служениями. Смешение этих служений было бы нарушением воли Божьей, т. к. она заключается не в смешении служений, а в их разнообразии. Преемство может быть только в области однородных служений, а не разнородных. Сами по себе разнородные служения исключают идею преемства. Если бы служение апостолов должно было иметь преемство, то их преемниками были бы апостолы, а не епископы. Церковное сознание стало рассматривать старейших пресвитеров, как епископов, что было вполне законно, т. к. они действительно восприняли их служение, но никогда оно не рассматривало епископов, как апостолов. Тем не менее, этот ответ не исчерпывает всего вопроса, а только одну его часть. Но прежде, чем перейти к дальнейшему рассмотрению вопроса, необходимо резюмировать, что содержится по вопросу «diadoch» у Климента. Начало служения епископов лежало в апостолах поставлявших первых епископов, служение которых должно продолжаться непрерывно в местных церквах. В Церкви должен сохраняться чин и порядок, который лежит в воле Божьей, и этот порядок должен соблюдаться в «diadoch» епископов. Он выражается в том, что на место почивших епископов вступают другие.

5. Апостолы поставляли начатки верующих в епископы и диаконы. Церковное сознание придавало огромное значение этому факту, т. к. через него устанавливалась связь служения епископов-пресвитеров со служением апостолов. Лука специально говорит о поставлении пресвитеров Павлом и Варнавою: «Рукоположив же им пресвитеров в каждой церкви, они (т. е. Варнава и Павел) помолились с постом, и предали их Господу, в которого уверовали» (Дн. 14,23). Зависел или не зависел Климент Римский от Луки, не имеет особого значения, т. к. поставление начатков верующих в епископы было живым преданием Церкви, лежащим в основе всего ее церковного устройства. В виду такого значения этого факта необходимо правильно уяснить его смысл. Мы должны решительно отказаться от мысли, что поставление начатков верующих в епископы было индивидуальным актом апостолов, вытекающим из их власти. Школьное учение, под влиянием индивидуализма, проникшего в церковную жизнь, именно так это понимает. Основываясь на случайно высказанном мнении Иеронима[470], оно рассматривает власть поставления, как исключительную прерогативу епископского служения. Древняя церковная жизнь не знала нашего современного индивидуализма. Поставление было церковным, а не индивидуальным актом кого бы то ни было. Мы не должны себе представлять дело так, что апостолы, проповедуя по странам и городам, поставляли первых верующих в епископы и диаконы, а затем образовывали местную церковь. Поставление не может совершаться вне церкви, т. к. поставление есть церковный акт, который постулирует существование церкви. Если имеет место поставление, то значит имеется местная церковь, а если нет ее, то нет и поставления. Апостолы поставляли начатки верующих в епископы не вне местных церквей, а в них. Но как образовались эти церкви? Как Церковь Божия актуализовалась на Петре в первом Евхаристическом собрании, так и местные церкви реализовались на апостолах. Реализация местной церкви была реализацией в ней служения

предстоятельства. Местная церковь образовывалась, когда апостол вместе с начатками верующих совершал в ней первую Евхаристию. Поставление епископов совершалось в Евхаристическом собрании местной церкви. Поставленные епископы занимали на нем те места, которые апостолы занимали в первых Евхаристических собраниях Иерусалимской церкви. В частности, старейший пресвитер занимал то место, которое до него занимал апостол, совершивший в ней первую Евхаристию. Совершая первую Евхаристию, апостол был в местной церкви ее первым предстоятелем. Топологически служение пресвитеров, а особенно старейшего пресвитера, было продолжением служения апостолов. Поставленные апостолами пресвитеры воспринимали от них служение предстоятельства. Оно было одной из функций апостольства, но не было их особым служением. Оно становится особым служением поставленных апостолами епископов. Поэтому, воспринимая от апостолов служение предстоятельства, епископы не были преемниками их служения апостольства, но только преемниками их места в Евхаристическом собрании.

Связь между апостольством и епископством заключается не только в том, что апостолы поставляли первых епископов, но и в том, что последние воспринимали служение предстоятельства от апостолов. Таким образом, «diadoch» епископов является непрерывной цепью служений епископов, начиная от первого поставленного апостолами, от которых он воспринял служение предстоятельства. В этом смысле апостолы входят в цепь «diadoch» епископов.[471]

6. Принято считать, что в посланиях Игнатия мы не находим указаний на учение о преемстве епископов. Более того, послания Игнатия используются в качестве доказательства, что первый известный нам идеолог епископского служения ничего об этом не знал[472]. Такого рода мнение представляется очень подозрительным. В самом деле, каким образом Римская церковь могла ссылаться на учение о «diadoch» если оно не было уже общепринятым. Но действительно ли Игнатий ничего о нем не знал? Он прямо о нем не говорил, т. к. задачи, которые он ставил себе, этого не требовали. Он стремился утвердить в церковном сознании единство старейшего пресвитера, ставшего епископом на основе первосвященнического служения. Учение о «diadoch», в той форме, в которой оно содержалось в его время, не давало ему решающего аргумента, чтобы утвердить в церковном сознании превращение старейшего пресвитера в епископа. Тем не менее, послания Игнатия дают право утверждать, что он о нем знал. Топологическое учение о преемстве епископов-пресвитеров от апостолов должно было быть близко и понятно Игнатию, т. к. он сам топологически строил свое учение о первосвященстве епископа. Мы находим об этом указания в его посланиях. Выше мы говорили[473], как надо понимать утверждение Игнатия, что пресвитериум занимает место собора апостолов. Он думал, вероятно, одновременно о первых Евхаристических собраниях Иерусалимской церкви, в которых апостолы составляли в известном смысле собор при ап. Петре, и о Тайной вечере Христа, где все они были собором при Христе. Но он невольно выдвигал на первый план картину Тайной вечери в связи с его учением об епископе. В той же Иерусалимской церкви пресвитеры, будучи поставлены апостолами, заняли их места на ее Евхаристическом собрании. Было бы неправильно на этом основании считать, что Игнатий утверждал только топологическое апостольское преемство пресвитеров. Мы должны не забывать, что эпоха Игнатия была переходной. Старейший пресвитер, ставший епископом, различался от пресвитеров, но не выделялся из пресвитериума. Он внутри его занимал особое место, как он занимал особое место в Евхаристическом собрании. Утверждая топологическое преемство пресвитеров, он тем самым еще в большей степени утверждал апостольское преемство старейшего пресвитера, ставшего

епископом[474]. Топологическое первосвященство епископа нисколько этому не противоречит. Доказательством этого может служить, что в дальнейшем первосвященство оказалось соединенным с учением об апостольском преемстве.

7. По мысли Климента Римского «diadoch» относится ко всем епископам-пресвитерам, включая сюда даже диаконов, но фактически, конечно, оно относится к старейшему из них, т. к. в нем и через него оно находило свое выражение. Если наша догадка правильна, то, как мы видели, все послание Климента было вызвано тем, что среди смещенвых был старейший пресвитер.

Когда Церковное сознание пыталось конкретно выразить общее учение о преемстве пресвитеров-епископов в последовательном ряде имен, то она естественно остановилась только на именах старейших пресвитеров. Церковная память не могла удержать имена всех пресвитеров. К тому же невозможно было установить последовательность служения отдельных пресвитеров, т. к. нельзя было определить какой пресвитер в пресвитериуме заступает место другого. В ином положении были старейшие пресвитеры: они всегда были точно определенными лицами, последовательно заступающими один другого. Преемство старейшего пресвитера обеспечивало преемство всех остальных. Рано или поздно должна была появиться потребность в составлении списков преемства. Естественно, что в эти списки вносились только старейшие пресвитеры. Трудно предположить, что Егезипп первый стал составлять списки преемства, но, повидимому, он первый составил такого рода список для Римской церкви[475]. «Находясь в Риме я составил список преемства до Аникиты, которого диаконом был Елевферий. За Аникитой следовал Сотир, а за ним Елевферий. В каждом преемстве и в каждом городе (en ekasth de diadoch kai en ekasth polei) все шло так, как проповедуют закон, пророки и Господь»[476]. Невозможно на основании короткой цитаты Евсевия составить полное представление об учении Егезиппа о «diadoch». Отказываясь делать какие-либо предположения, мы ограничимся только тем, что содержит приведенная цитата. Егезипп точно указывает, что он составил список преемства Римской церкви. Что касается остальных церквей, то утверждение Егезиппа, что в каждой церкви имеется подобного рода преемство, является его заключением. Оно является вполне законным, т. к. само учение содержалось в церковной традиции, но вряд ли оно нашло свое конкретное выражение во всех Церквах. Список Римской церкви, составленный Егезиппом, заканчивается Елевферием. должны ли мы считать, что во главе списка стоял ап. Петр? Это сомнительно, т. к. «diadoch» Егезиппа означало только последовательность служения старейших пресвитеров или епископов без всякого указания, что через эту преемственность сохраняется служение апостолов[477]. В той стадии, в которой находилось учение о «diadoch» в эпоху Егезиппа, особенно в Римской церкви, оно не могло включать в себе апостолов, т. к. апостолы не рассматривались, как старейшие пресвитеры. Если действительно Егезипп составил списки преемства, кроме Римской Церкви, для других церквей, то в них далеко не всегда он мог поставить в начале имя какого-нибудь апостола.

Вторая половина второго века была поворотным пунктом для учения о преемстве епископов. «Hiatus», который мы обнаружили у Климента Римского в его учении о «diadoch» был постепенно заполнен первосвященническим служением епископа. Когда в церковном сознании появилась мысль, что Христос облек этим служением апостолов, то была найдена конкретная связь между первосвященническим служением Христа и епископов: Христос вверил первосвященство апостолам, а последние, поставляя епископов, передавали им это служение. Одновременно с этим было найдено недостающее звено в учении о «diadoch» между апостолами и епископами. Учение о преемстве

епископов переходит в учение об апостольском преемстве. Это тем легче могло произойти, что с самого начала была осознана связь между апостольством и служением епископов. Топологическое преемство епископов переходит в конкретное апостольское преемство. Апостолы, основывая церкви, были в них первыми первосвященниками, а потому они смогли быть поставленными во главе списков преемства епископов. Каждый епископ в своей местной церкви является конкретным преемником апостолов[478].

Ириней стоит на грани между топологическим и конкретным учением об апостольском преемстве, но с уклоном в сторону второго. По Иринею епископы «ab apostolis institute»[479] и «successionem habent ab apostolis»[480]. Как понимал Ириней «successionem habent ab apostolis»? У нас нет никаких оснований считать, что Иринею не было известно учение о первосвященническом служении епископов. Но он выдвигал не первосвященство епископов, а их учительство. Это диктовалось задачами борьбы с лжеименным гнозисом, которые он себе поставил. «Сокровищница веры» вверена церквам, но охраняется епископами, так как они при поставлении получают «charisma veritatis certum»[481]. Они являются свидетелями и охранителями традиции, восходящей от апостолов, т. к. каждый епископ последовательно через апостолов получает харизму верности апостольской традиции. Эта харизма составляет основное содержание преемства епископов от апостолов. Если смотреть на учение Иринея о преемстве исключительно с этой стороны, то его учение соприкасается с учёнием о «diadoch» дидаскалов Климента Александрийского и Оригена, но с тем существенным различием, что носителями «diadoch» являются не дидаскалы, а пресвитеры, которые были поставлены апостолами и которым апостолы вручали церкви[482]. Поэтому преемство епископов от апостолов является гарантией истинности веры, содержимой Церквами, которыми управляют епископы[483], т. к. в этих церквах не прекращалась «charisma veritatis». В силу этого списки епископов приобретают для Иринея огромное значение. Ириней указывал, что для каждой местной церкви он мог бы составить такой список, но в этом нет необходимости[484]. Вполне достаточно списка одной Римской церкви, «maximae,et antiquissimae, et omnibus cognitae, a glorissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae»[485]. В силу этого особого положения Римской церкви, каждая церковь должна согласовать с нею свое учение: «necesse est ad hanc ecclesiam convenire omnem ecclesiam»[486]. Однако, повидимому, у Иринея небыло еще вполне отчетливого сознания, что Петр и Павел, которые основали Римскую церковь, были ее епископами[487]. Тем не менее, идея преемства от апостолов выступает у него ясно. Через поставление первого епископа или первых епископов, апостолы передали им «charisma veritatis». Они их преемники в области учительства и охранения церковной традиции, но учительство не могло быть изолировано от первосвященства[488].

Оно должно было рассматриваться Иринеем, как функция предстоятельства, с которым было связано первосвященство. Топологическое преемство ясно склоняется в сторону конкретного преемства.

Римская церковь приняла учение о преемстве Иринея, т. к. оно фактически, вероятно в ней существовало, и окончательно его формулировала на основе первосвященства епископов включающего в себе учительство и охранение веры. В такой форме мы находим учение о преемстве у Ипполита Римского. Апостолы первые получили дары Св. Духа, которыми обладают епископы, как их преемники (didacoi) воспринявшие от них первосвященство и учительство (arcierateiaj te kai didaskaliaj)[489]. Вряд ли возможно считать, что это учение было личным богословием Ипполита. Скорее Ипполит

формулировал то, что он нашел в Римской церкви и что на деле осуществлял папа Виктор, а затем и противник Ипполита, папа Каллист. Возможно, что не мало способствовал окончательной формулировке учения об апостольском преемстве другой противник Каллиста Тертуллиан[490]. Вероятно, не случайно именовал Тертуллиан Каллиста «pontifex maximus», но полагаться на Тертуллиана трудно в виду страстности его характера и крайней полемичности его писаний. Если оставить в стороне Тертуллиана, то Ипполит наиболее верный свидетель того, что учение об апостольском преемстве сложилось на основе учения о первосвященническом служении. С этого времени в догматическом учении первосвященство епископа включает в себя его апостольское преемство, а последнее предполагает первое. Это вполне соответствует историческому развитию учения об апостольском преемстве и о первосвященническом служении епископа.

8. На этом мы заканчиваем наше исследование о превращении старейшего пресвитера в епископа. Все дальнейшее содержание епископского служения развивается на основе апостольского преемства, включающего в себе первосвященство и учительство. Первые страницы истории этого процесса нам нужны были, как аргумент в пользу правильности описанного нами первоначального устройства церкви. Начало его мы искали в самой Церкви, а не вне ее, исходя из того, что в Церкви ничего не может возникнуть из ничего, так как все в ней имеет свои корни в ее прошлом, хотя бы даже это прошлое отстранялось тем, что шло ему на смену. Мы сознательно почти не говорили о влиянии на этот процесс эмпирических факторов, т. к. их влияние в эту эпоху было крайне незначительно. Как сила должна иметь определенную точку приложения, чтобы иметь возможность действовать, так и эмпирические факторы должны иметь в Церкви свою точку приложения, чтобы влиять на церковную жизнь. Эта точка приложения для эмпирических факторов находилась в том, что в самой себе содержала Церковь и из самой себя развивала. Наша задача состояла в том, чтобы показать, что начальная точка появления епископского служения находилась в самой Церкви. Оно не возникло в определенный исторический момент, как нечто совсем новое, в Церкви не содержащееся. В потенции первоначальная церковь заключала в себе основы этого служения, хотя и не имела его. Она знала единое служение предстоятелей в лице епископов-пресвитеров, которых возглавлял на Евхаристическом собрании старейший из них.

VIII. ВЛАСТЬ ЛЮБВИ

1. Многовековая история церкви в значительной степени изменила жизнь церкви, создала в ней такие формы, которые коренным образом отличаются от первоначальных, и вкоренила такого рода представления, которые мы не находим в ее первоначальном учении. Нам трудно сейчас понимать первые страницы истории церкви. Нам приходится для этого делать над собою особое усилие, чтобы выйти из современных форм жизни, которые для нас настолько привычны, что мы почти не представляем себе, что они могли быть иными. Все изменения, которые произошли в жизни церкви, и все, которые произойдут, являются результатом ее исторической жизни. С самого начала церковь оказалась включенной в общий исторический поток человеческого бытия. Церковь пребывает в истории и в истории осуществляет свои задачи. Церковь нельзя исторгнуть из истории, так как исторический момент присутствует в самой Церкви, но и историю нельзя отделить от Церкви, т. к. она в ней находит свой смысл и свое завершение.

Первоначальное христианство знало только конкретно существующие в определенном месте церкви. Для него абстрактное и конкретное понимание Церкви совпадало, т. к. в каждой местной церкви пребывала, существовала или выявлялась во всей полноте своего единства и в единстве своей полноты вся Церковь Божия. Не затрагивая существа и природы Церкви, исторический момент в ней относится к этим ее проявлениям в эмпирической жизни. Внешние формы жизни Церкви, вытекая из ее природы, подвержены влиянию эмпирических факторов. Это влияние законно и естественно, когда они влияют извне на то, что содержится в ней, но оно становится незаконным и недолжным, когда эмпирические факторы входят в самую Церковь и действуют на нее изнутри, увлекая за собою в исторический процесс самое существо Церкви. В последнем случае эмпирические принципы заменяют собою церковные начала, а потому неизбежно вызывают в ней более или менее глубокие искажения. История церкви знает такого рода искажения, которые она большею частью преодолевает, но не всегда полностью и не всегда все. В течение почти двухтысячелетней истории, под влиянием эмпирических факторов, вошедших в церковную жизнь, постепенно появился осадок, который почти закрываёт подлинную церковную жизнь. Живя в Церкви, мы часто как-будто только скользим по этой чисто внешней коре, не пытаясь проникнуть через нее к подлинному существу Церкви. В результате Церковь представляется нам в том виде, в каком она является на этой коре, а мы принимаем это внешнее проявление за подлинное существо Церкви.

Оцерковленные эмпирические факторы и лежащие в основе их эмпирические принципы приобретают в Церкви природу церковных начал, а потому теряют свою связь с эмпирической действительностью, их вызвавшей к жизни. Они продолжают действовать в Церкви даже тогда, когда их действие прекращается в эмпирическом бытии. Происходит разрыв между эмпирическим слоем церковной жизни, соответствующим определенному историческому моменту, и общей исторической жизнью человечества. Этим объясняется, что давно сошедшая с исторической сцены византийская жизнь с ее эмпирическими факторами продолжает жить в нашей церковной жизни, как нечто незыблемое и неизменное. Византия пережила саму себя в церкви, и тень византийского императора продолжает витать в церковной жизни, когда мы и до сих пор воспроизводим в некоторых литургических актах церемониал императорского двора, хотя настоящее духовное наследие Византии только

приоткрывается для нас. Наше церковное сознание не всегда отдает себе ясный отчет, где кончается действие подлинных церковных причин и где начинается действие оцерковленных эмпирических факторов давно исчезнувшей жизни. С другой стороны, эти же оцерковлеклые эмпирические факторы, представляя из себя некий отвердевший исторический момент в жизни Церкви, постепенно выводят Церковь из исторического процесса, мешая законному действию на нее новых эмпирических факторов в меняющихся условиях исторической жизни. Подлинное существо Церкви не имеет прежней возможности проявляться в современных исторических условиях, что мешает Церкви выполнять ее миссию в исторической жизни человечества. Очередная задача, которую ставит наше время, заключается в том, чтобы отделить в нашей церковной жизни отжившие эмпирические факторы от церковных, а тем самым открыть жизнь Церкви воздействию новых эмпирических факторов и возродить исторический момент в Церкви. Без решения этой задачи невозможно подлинное возрождение церковной Жизни.

История церкви, как вообще история, необратима. Мы не можем вернуться к временам первохристианства, не только потому, что исторические условия жизни церкви коренным образом изменились, но и потому, что мы не можем отбросить накопившийся в течение этого времени опыт руководства Церковью Духом Святым. Тем не менее, время первого христианства остается для нас идеальным, по которому мы должны проверять нашу церковную жизнь, т. к. это было время в жизни церкви, когда ее природа с совершенной ясностью просвечивала сквозь ее историческую ткань. Оно должно нам помочь освободиться от внешнего осадка, который образовался в результате действия оцерковленных эмпирических факторов и осветить тот путь, по которому мы должны пойти.

2 Церковь актуализировалась на день Пятидесятницы в Духе и через Духа[491]. Церковь есть место действия Духа, а Дух есть в ней принцип жизни и делания. Церковь живет и действует духом через благодатные дары, которые Бог распределяет в Церкви, как Ему угодно. Благодать является единственным двигателем всего того, что происходит в ней. В духе лежит начало традиции, а не в человеческих действиях. На первый день Пятидесятницы Церковь уже выступает с основными принципами своего устройства, так как последнее имеет свою основу в том же Духе, через которого она начала существовать. Поэтому дух в Церкви является организующим началом, который исключает в ней всякий иной принцип, т: к. иной принцип находится не в ней, а вне ее.

В течение истории в церковную жизнь проникло право, которое стало в ней постепенно организующим принципом. Это было проникновением эмпирических начал жизни старого эона, в котором Церковь, будучи началом «последних дней», продолжает пребывать. Как принадлежащее старому зону, право чуждо природе Церкви. В Церкви природа права осталась неизменной, т. к. преображенное право перестало бы быть правом. Утвердившись в Церкви, оно образовало на основе римского права особое церковное право. Церковное сознание поставило церковный канон (kanwn) рядом с государственным законом (nomoj). Этим самым оно признало, что канон и закон представляют из себя явления одного и того же порядка. С эмпирической точки зрения – таков общепринятый суд истории – право консолидировало церковное устройство и управление, хотя оно и вызвало в ней изменения. Последний факт несомненен для каждого историка церкви. Что касается суждения о консолидации церковной жизни, то оно в лучшем случае является односторонним, т. к. мы не знаем, какова была бы эта жизнь, если бы право не проникло в Церковь. Вместе с тем не свидетельствует ли это суждение о сомнении в действительности благодатных начал и об открытом или скрытом

убеждении, что только право является организующим началом жизни, а Дух может создать только анархию. Для церковных деятелей первого христианства такого суждения не могло существовать, т. к. они знали, что сила Божия и в немощах совершается (II Кор. 12:9). Кроме того, не является ли это суждение признанием того, что первоначальная церковь не знала права, а довольствовалась вполне благодатью, как единственным принципом своей жизни и своего устройства[492]?

«Не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными: ибо какое общение праведности с беззаконием? Какое согласие между Христом и Велиаром? Что общего у света со тьмою? Какое соучастие верного с неверными?» (II Кор. 6:14-15). С Константина В. церковь получила мир, которого она жаждала и который был ей необходим, но он повлек за собою помимо ее воли преклонение под чужое ярмо — ярмо римского кесаря и римского закона. Произошло то, чего боялся ап. Павел, – смешение света и тьмы и участие верных с неверными. Когда совершилось величайшее чудо истории: римский кесарь стал христианином, то христиане забыли о мучительном для них в свое время вопросе, может ли кесарь стать христианином, оставаясь кесарем. Факт обращения в христианство кесаря всецело заполнил христианское сознание. Оно не заметило, завороженное этим фактом, что римская империя осталась той же, какой она была, когда преследовала Церковь, не говоря о том, что империя Константина в моральном идуховном отношении была гораздо ниже империи Траяна или Марка Аврелия. Никакой перемены, никакой «metanoia» в ней не произошло, чтобы она могла стать христианской. Римский кесарь не склонен был к покаянию государства и к отказу от тех принципов, на которых покоилась империя. Если бы даже он хотел, то не мог бы этого сделать, не разрушая «pax romana» т. к. единственным ее принципом могло быть только право. Он остался кесарем, сделавшись христианином, и внес в Церковь языческое имперское сознание Он стал господствовать в Церкви, как он господствовал в государстве, тем более, что ясные границы были стерты между Церковью и государством. Не сказал ли один из них, что основные принципы церковной жизни, ее законы, покоятся в нем, а это означало, что римское государство – церковь, в которой господствует кесарь. Несмотря на это, или точнее в силу этого, широкие и блестящие перспективы, открывающиеся перед церковью, родили дерзновенную мысль, что царство кесаря стало «civitas christianorum» Некоторые христианские деятели продолжали еще некоторое время отталкиваться от царства кесаря. Августин противополагал Христа Кесарю, которого иудеи и за ними все народы предпочли Христу: «non habemus regem solum Caesarem – нет у нас царя, кроме кесаря». Однако, и он считал возможным соединение одного и другого: два града могут стать едины, если будет «rex terrenus sub rege caelesti, rex caelestis super omnia»[493]. Августин был редким исключением. Недаром, когда пал на его глазах Рим, то он почти не нашел в себе слов сожаления, Тогда как бл. Иерониму падение державного Рима казалось концом всего. Если даже для Августина Римская империя «prima fuit mater nostra in hac nati sumus»[494], то тем более большинство остальных деятелей поверило в возможность осуществления града Божия в римском царстве Они приняли кесаря, как царя града Божьего на земле, забыв о том, что христиане не имеют пребывающего града, а взыскуют грядущего (Евр. 13:14). Или они поверили, что этот грядущий град и есть Царство кесаря? Уже во втором веке страстное ожидание Пришествия прославленного Христа потускнело. В IV веке христиане как-будто перестали об этом думать, поверив в то, что на земле господствует помазанник Божий. Если христиане протестовали против полного преклонения под чужое ярмо, то этот протест не мог дать каких-либо ощутимых результатов, т. к. он направлялся не против кесаря, а против злоупотребления кесарем

своей властью. Мы не знаем, как реагировала церковь XII-го века на торжественную декларацию кесаря, что «царям все позволительно делать, потому что на земле различия во власти между Богом и царем; царям все позволительно делать и можно нераздельно употреблять Божие наряду со своим, так как самое царское достоинство они получили от Бога и между Богом и ними нет расстояния»[495]. Но мы знаем, что в XII-м веке в Византии твердо верили, что царское помазание сглаживает все грехи[496]. Мы в праве спросить себя, исчез ли императорский культ в христианской империи или он продолжался вплоть до ее падения. Христианский кесарь оставался августом. Все, что входило в непосредственное отношение к особе императора становилось «sacrum».

Царство кесаря не могло обойтись без права, и государственная церковь признала его не только для него, но построила свою жизнь по образцу христианского града, приняв право, как основу своего устройства и управления. Это произошло тем легче, что право стало постепенно проникать в церковную жизнь, начиная с эпохи Киприана Карфагенского. Приняв право, отказалась ли церковь от благодати? «Не отвергаю благодати Божьей, а если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2:21). Историческая церковь не могла и думать об отказе от благодати, т. к. такой отказ означал бы отрицание самой себя. Как ни глубоки нарушения, вызванные правом, они не могли исказить подлинного существа церкви, а образовали вокруг нее эмпирический слой – видимую церковь. Церковная мысль пыталась на этом пути найти синтез благодати и права. Удался ли этот синтез? Мы думаем, что нет, т. к. он всегда приводил не к ущербу права, а к ущербу благодати. По существу такой синтез невозможен, т. к. нет ничего общего между благодатью и правом, как явлениями двух разных порядков жизни.

Учение о видимой и невидимой церкви, которое должно было появиться, как скоро образовался эмпирический слой в церкви, имеющий свои собственные принципы и законы, является роковым соблазном богословской мысли. Появившись, как результат фактического положения вещей, это учение закрепило существование права в церковной жизни, как оправданное и законное. Видимая церковь — церковь на земле, невидимая – торжествующая церковь на небе. Нет полного единства между этими церквами, и единство это особенно ослабляется учением о том, что земная церковь управляется наместниками Христа на земле. Небесная церковь – церковь Святых, земная — имеет дело с людьми склонными к греху, а потому управляется применительно к греховной природе ее членов. Естественно, что в земной церкви действуют те же законы, которые господствуют в греховной безблагодатной эмпирической жизни. Право существует в земной церкви, т. к. греховная природа человека проявляется не только в его эмпирической жизни, но и в церкви. Нет различия по природе между земной церковью и христианским государством, т. к. в основе их лежит одна и та же греховная, все еще непреображенная, природа человека, связанная с его земным существованием[497]. Поэтому так было трудно определить византийскому человеку, церковь ли в государстве или государство в земной церкви. Небесной церкви довлеет благодать Божия, а земная нуждается в праве.

Если учение о видимой и невидимой церкви рассматривать, как синтез благодати и права, то он покупается дорогой ценою разрыва единого тела Церкви. Оправдано ли и допустимо ли это разделение? Рассечение тела Церкви есть разделение Христа. «Разве разделился Христос? Разве Павел распялся за вас? Или во имя Павла вы крестились?» (I Кор. 1:13). Согласно учению, о кафоличности церкви, ее единство является абсолютным: нет видимой и невидимой церкви, земной и небесной, а есть единая Церковь Божия во Христе, которая в .полноте своего единства пребывает в каждой местной церкви с ее

Евхаристическим собранием. Если употреблять указанные термины, то невидимая церковь полностью проявляется в видимой, а видимая выявляет невидимую. Это каждый раз совершается в Евхаристии, о чем мы все свидетельствуем, исповедуя истинное тело и кровь Христа. Местная церковь пребывает в эмпирической действительности, но не включает ее в себе, т. к. она не от века сего. Если бы эмпирическая действительность входила в Церковь, то это было бы смешением нового и старого эона, или это означало бы, что Церковь продолжает оставаться старым эоном. К этому последнему склоняется школьное богословие. Пребывая в Церкви, мы пребываем в Духе, т. к. сама Церковь есть Церковь Духа Святого. Выявляясь в полноте своего единства видимым образом в Евхаристическом собрании местной церкви, Церковь не может иметь разные принципы своей жизни. Синтез права и благодати возможен был бы только в том случае, если право, как и благодать, входило бы в самое существо Церкви. Если его не может быть в «невидимой церкви», то его не должно быть и в «видимой». Если оправдано существование права в «видимой» церкви, то тем самым оправдывается его существование и в «невидимой» церкви.

Первоначальная церковь не знала права. Это не потому, что в это время Церковь находилась в примитивной или даже зачаточной форме своего устройства. И не потому, что она не нуждалась еще в праве, т. к. ее устройство было настолько неопределенным и неустойчивым, что оно приближалось к состоянию анархии. Она действительно не нуждалась в нем, т. к. жила тем, что свойственно ее природе, а не тем, что ей чуждо.

3. Право является необходимой основой эмпирической жизни[498]. Оно есть высшее достижение человечества на путях его исторической жизни. Право регулирует отношения людей, устанавливая главным образом то, что субъект права не должен делать[499]. Этот по преимуществу отрицательный характер права является не его дефектом, а высшей его ценностью. Благодаря этому отрицательному характеру право охраняет в общественной жизни человеческую личность от всякого рода покушений, как со стороны других субъектов права, так и со стороны общества и государства. Нарушение или искажение природы права неизбежно влечет за собою покушение на самую личность человека. Попытки, при которых мы присутствуем, придать праву положительный характер ведут к изменению самой природы права и ставят вопрос, может ли существовать такого рода право. Если оно даже может существовать, то оно во всяком случае неспособно выполнять свое назначение охранять личность в общественной жизни. Наоборот, оно дает огромную власть коллективу над человеческой личностью, т. к. всецело ставит ее через положительную норму в зависимость от него.

Переход от отрицательного характера права к положительному указывает на перестановку ценностей в эмпирической жизни: ценность государства ставится выше ценности личности. Проблема личности и государства вполне неразрешима. Как найти и можно ли вообще найти равновесие между личностью и государством, при котором личность в своем существе оставалась бы не прикосновенной, а государство было бы в состоянии выполнять свои функции? Если эти функции рассматривать, как охрану личности в государственно-общественной жизни и как охрану самой общественной жизни, то этот вопрос разрешается сравнительно просто, но при условии, что государство считается явлением вторичного порядка по отношению к личности и что оно существует для личности, а не личность для государства. Эмпирическая личность имеет стремление к такому расширению, которое может привести в некоторых случаях к угрозе существованию других личностей и самого государства. Ради охранения других личностей, а также самого себя, государство ограничивает личность в ее стремлении к

недолжному расширению в ущерб другим личностям и государству, но и государство в силу своей природы не знает границ своего расширения, как вне себя, так и внутри, не останавливаясь перед поглощением личности своих членов. Каждое государство по своей природе экуменично, содержа в себе идею всемирного государства, а внутри себя универсально, имея в самом себе тенденцию к поглощению всего, что в нем находится. Право не только ограничивает отдельную личность в пользу государства, но оно ограничивает само государство от посягательства на личность. Пределом такого ограничения была бы сама личность, т.к. государство в законном ограничении личности не должно прийти к ее уничтожению, если даже этого требует польза государства и других личностей. Право говорит, чего не должно делать, обращаясь одновременно к личности и к государству, имея в виду охранить и то, и другое.

При признании примата государства над личностью задача государства не заключается больше в охранении личности, а в той или иной степени в охранении государства от личности. Счию тая себя высшей, а иногда последней ценностью, государство рассматривает личность, как средство, а не как цель, но личность,. как средство в руках государства для достижения его задач, перестает быть личностью. Личность, как первичная ценность по отношению к государству, признает последнее, тогда как государство, как ценность высшая, ущербляет личность и даже ее отрицает. «Права человека – droits de l'homme» могут быть действительно неприкосновенными, если государство признает примат личности, а тем самым подчиняет себя высшей ценности, внеэмпирического характера. Если «права человека» проистекают из государства, то они становятся относительными. Государство может их временно и даже постоянно отменить, если того требуют его интересы. Как высшая ценность, государство претендует на власть над личностью, стремясь овладеть ею в своих интересах. Границы владения личностью лежат не в самой личности, а в государстве. Государственные нормы приобретают положительный характер, т. к. государство заинтересовано не столько в том, что бы его члены не делали того, что может угрожать существованию других личностей, а следовательно и самому государству, сколько в гораздо большей степени в том, чтобы они делали то, чего от, них требует государство. При этом оно не всегда считается с тем, нарушают ли его требования интересы личностей или нет. Право говорит не только, что не должно делать, но и что надо делать, обращаясь главным образом к членам государства, но не к самому государству. Но положительная норма в силу своей природы не ограничивается только требованием того, что должно делать. В самой себе она имеет тенденцию к овладению внутренним миром своих членов. Государство стремится к тому, чтобы создать у своих членов соответствующую внутреннюю установку, без которой положительные нормы не являются достаточно гарантированными. При этатизме государство может еще оставаться правовым, пока оно не претендует на внутренний мир своих членов. Первые попытки в этом направлении являются грозным сигналом перехода правового государства к тоталитарному.

В тоталитарном государстве вообще не существует никаких границ владения личностью. Оно принципиально не допускает возможности, что право может ограничивать государство в пользу личности. Оно требует всего человека, претендуя на господство и над его внутренним миром. Право приобретает почти исключительно положительный характер, а потому перестает охранять личность от покушения на нее со стороны государства. Тоталитарному государству личность не только не нужна, но она ему в известной степени мешает, т. к. основные элементы личности не согласуемы с понятием тоталитарного государства. Здесь не имеет значения, является ли государство

самоцелью, или оно признает, что цель, для которой служит государство, лежит вне его. В одном и другом случае оно стремится всецело овладеть своими членами. Оно охраняет интересы своих членов, но в пределах государственных интересов, которые доминируют над интересами отдельных ее членов, т. к. оно охраняет не личность, а коллектив. В силу этого тоталитарное государство может всецело жертвовать интересами своих членов, когда этого требуют его интересы.

Как ни глубоки различия между правовым и тоталитарным государством, они относятся только к области характера права и его роли в жизни государства. Переход от правового государства к тоталитарному в разных его видах не так труден, как принято думать, т. к. природа государства одна и та же. В тоталитарном государстве она выступает в обнаженном виде, тогда как в правовом она прикрыта правом. Поскольку ослабляется его действие и меняется характер права, постольку само правовое государство скользит в направлении к тоталитарному государству.

4. Церковь признает право в эмпирической жизни. Она признает его, как самый важный фактор общественно-государственной жизни, в которой Церковь пребывает. Она не может не быть заинтересованной в этой жизни, т. к. в ней живут и действуют ее члены. Она не может быть безразличной к ней, т. к. ее существование в ней тесно связано с основными принципами устройства общественно-государственной жизни, которую регулирует право. Охраняя личность, право гарантирует в известной степени жизнь и действие членов Церкви, как внутри государства, так и вне его, а тем самым оно гарантирует возможность ее свободного и независимого пребывания в нем. Положение Церкви в правовом государстве, а особенно в том, которое незаметно для себя вступает на путь тоталитаризма через покушение на внутреннюю жизнь своих членов, может быть временно тяжелее, чем в тоталитарном. Тем не менее, правовое государство при всех своих возможных искажениях не может отнять у Церкви возможность открытого существования, т. к. оно, оставаясь самим собою, не может окончательно отнять у своих членов их права свободы религиозной совести. Поэтому Церковь не только признает право в эмпирической жизни, но, не вмешиваясь в формы государственно-общественной жизни, стремится к тому, чтобы они покоились на основах подлинного права, выполняющего свою основную зад чу охраны личности.

Тоталитарное государство может признавать церковь и предоставлять ей возможность свободного действия в пределах, которые само государство определяет, но может отрицать ее существование или настолько ограничивать сферу ее деятельности, что фактическое существование Церкви становится почти или совсем нелегальным. Покровительство тоталитарного государства всегда требует некоторых жертв со стороны церкви, т. к. тоталитарное государство никогда ничем не жертвует в пользу своих членов или других организмов, существующих внутри его. Равновесие между церковью и тоталитарным государством может быть при известных условиях достигнуто, но оно будет неустойчивым, т. к. Церковь не может признавать тоталитарного государства, а последнее Церковь. Поэтому конечный конфликт между ними неизбежен, хотя может быть отсрочен на более или менее продолжительное время. Тоталитарное государство отрицает Церковь, так как оно не может допустить существование духовной области, которая сама по себе была бы автономна. Церковь не может признать тоталитарное государство, так как такое признание означало бы до некоторой степени отказ от самой себя, во всяком случае отказ от своей миссии в мире. Независимо от идеологии, которую исповедует тоталитарное государство, Церковь не может его признать, так как она не может согласиться на порабощение личности даже во имя самых высоких целей. В

истории до сих пор ещ не существовало такого идеологического государства, которое бы не стремилось всецело овладеть личностью. Поэтому, если бы Церкви предоставлялся выбор между «лаическим», правовым государством и «христианским» тоталитарным государством, то Церковь должна была бы предпочесть первое.

5. Защищая право вне сферы своего существования и даже в нем нуждаясь, тем не менее внутри себя Церковь отрицает право[500]. Как ни высоко значение права в эмпирической жизни, оно является выражением этой жизни и, что еще существеннее, ее несовершенства. Право появилось в результате охлаждения любви между людьми. Если право охраняет личность, то в праве нет нужды, когда между личностями существуют любовные отношения. В эмпирической жизни в силу ее греховности большею частью нет любовных отношений, и сама личность в ней является несовершенной в своей невозрожденной природе. Отсюда необходимость охраны личности, как со стороны других личностей, так и со стороны общества и государства. В Церкви преодолевается несовершенство эмпирической жизни через ее возрождение: подзаконная, правовая жизнь становится благодатной. В благодатном порядке нет места для права, т. к. нет необходимости в охране личности. По своей природе благодать исключает право подобно тому, как благодать, преодолев ветхозаветный закон через восполнение, исключила его. Одна из величайших заслуг ап. Павла заключается в постановке в христианском сознании проблемы права и благодати. «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. И уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу по плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня. Не отвергаю благодати Божьей, а если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2:19-21). Смерть для ветхозаветного Закона есть вместе с тем смерть для права. В Церкви человек рождается для новой жизни, чтобы «жить для Бога», основа которой есть любовь, т. к. «Бог есть любовь» (I Ин. 4:8). Поэтому, по выражению Игнатия Богоносца, сама Церковь есть любовь (agaph). Церковь есть любовь, т. к. она создана через любовь Христа, возлюбившего и предавшего за нас душу Свою. «Любовь познали мы в том что Он положил за нас душу Свою и мы должны полагать души свои за братьев» (I Ин. 3:16). Пребывая в Боге, христиане пребывают в любви, образ которой является любовь Бога, Пославшего Своего Сына в мир. «Мы позвали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге и Бог в нем». (1 Ин. 4:16). Пребывание в Церкви есть жизнь во Христе и жизнь Христа в пребывающем в Церкви. «И уже не я живу, а живет во мне Христос (zw de ouketi egw, zh de en emoi Cristoj). Через жизнь человека во Христе он становится в Церкви личностью. Абсолютной личностью является Бог, т. к. только Он имеет в самом себе полноту жизни, а человек становится личностью через усыновление, которое в Духе дается в Церкви. «Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы называться и быть детьми Божьими» (I Ин. 3:1). Пребывающий в любви, не может стремиться расширить свою личность за счет других личностей, т. к. в каждой живет Христос. Напротив, в силу совершенной любви он готов отказаться от самого себя в пользу других личностей вплоть до того, чтобы положить свою за братьев своих. «И мы должны полагать души свои за братьев», т. к. «сберегший душу свою потеряет ее и потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мт. 10,39). Жертвенная отдача себя ради Христа есть отказ от самых существенных прав личности в эмпирической жизни: охранение физического бытия является начальной и конечной, первой и последней, задачей права, которую право было бессильно осуществить в эмпирической жизни.

Отказ от права есть его преодоление, как несовершенного явления ради

совершенного. И этот отказ от права в человеческих отношениях исповедывала первоначальная церковь. «Вы слышали, что сказано... А Я говорю вам...». То, что было сказано древним, был закон, совершенний не только для того времени, но совершенный в самом себе. Этот закон, как бы он ни был совершенен, преодолевается любовью, как проявлением свободной любви свободных сынов Божьих в Духе и через Духа. Любовь в новозаветных писаниях стоит всегда в связи с Духом. Она есть высший дар Духа, который «пребывает», «хотя пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание прекратится» (I Кор. 13:8). Это не был новый закон, основанный на новых принципах права, это была совершенная отмена права, т. к. то, что говорил Христос в Нагорной проповеди, не вмещается в право. Сошествие Духа на день Пятидесятницы знаменовало конец Закона. Новый Синай был Синаем не Закона, а Духа, с которым связана любовь. На место одного вступает другое в момент актуализации Церкви.

Нагорная проповедь была благовестием любви и о любви, которая не нуждается в праве и которая выше права. Нет места для права в человеческих отношениях между теми, кто могут, ставши в Церкви через усыновление сыновьями Божьими, повторить за ап. Павлом: «и уже не я живу, а живет во мне Христос». Христос живет во всех и в каждом, т. к. все – Его тело. Он живет в Церкви, а может ли право регулировать жизнь Христа? Этот вопрос может показаться почти что кощунственным, но, признавая право в Церкви, мы не замечаем, что ставим его каждый раз. «Господь есть Дух» (II Кор. 3:17). Признание права есть отказ от даров Духа. Признание права есть возвращение к закону, который Христос «пригвоздил ко кресту, отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол. 2:14-15). Оно есть возвращение под власть этих сил и непризнание смерти Христа. «Если законом оправдание, то Христос напрасно умер».

Если нет нужды в праве в Церкви для охранения личности от недолжного расширения других личностей, то еще менее есть нужда в праве для охранения личности от Церкви. Этот вопрос не может быть даже поставлен, т. к. Церковь, творя личность, не может одновременно в какой бы то ни было степени покушаться на нее. Как личность, живет христианин в Церкви: как личность, он в нее вступает и, как личность, он в ней пребывает. К человеческому лицу, неповторимому и незаменимому никем другим, обращается Церковь, а не к массе или толпе. В Церкви личность не противополагается другой личности и Церкви, т. к. рядом с нею всегда стоят другие члены Церкви, без которых ее существование невозможно. Отдельное «я» всегда включено в Церкви в «мы», без которого нет «я», но «мы не есть конгломерат отдельных «я», а сама Церковь, как тело Христово. Человеческая личность, стремящаяся к слиянию своей жизни с другими личностями «во Христе Иисусе», и человеческая личность, обращенная в робота, – такова предельная антитеза Церкви и государства в его тоталитарной форме. И то, и другое в конечном счете отменяет право, но Церковь отменяет право только для себя и в себе самой, а не для эмпирической жизни.

«Отменение же прежде бывшей заповеди бывает по причине ее немощи и бесполезности, ибо закон ничего не довел до совершенства» (Евр. 7:18-19). В Церкви право отменено, т. к. оно немощно и бесполезно в ней. Церковь, как любовь, может создавать между личностями только отношения любви, которая исключает право. Проникновение права в Церковь есть восстановление отмененной заповеди в Церкви, есть вхождение безблагодатных начал в благодатную жизнь, есть смешение света и тьмы.

б. Проблема права для Церкви есть, главным образом, проблема церковной иерархии и ее взаимоотношения с членами Церкви. Здесь лежит начальная точка, в которой и через

которую право стало проникать в Церковь и в ней утверждаться.

Иерархическое служение является самым необходимым служением в Церкви. Оно столь же древнее, как и само существование Церкви в истории. В момент своего возникновения местные церкви содержали в себе служение предстоятельства. Первыми их предстоятелями были апостолы, а затем епископы-пресвитеры, которых они поставляли. Местные церкви принимали деятельное участие в установлении у себя этого служения, т. к. оно совершалось на их Евхаристическом собрании. На них лежала забота, чтобы это служение непрерывно в них сохранялось с того момента, когда оно было установлено апостолами. Мы уже знаем, что местная церковь избирала своих предстоятелей. Это избрание было распознанием воли Божьей: местная церковь обозначала к служению тех, кто к этому были предызбраны Богом[501]. Они пастыри, потому что избраны и поставлены Богом через сообщение благодатных даров, а не потому, что они избраны церковным народом для служения ему. Они служат в Церкви, потому что имеют особую благодать для своего служения. И они имеют особую благодать, потому что служат Церкви. Право не определяет ни начало, ни конец их служения, т. к. источник благодати, без которой не может быть служения, лежит не в праве, а в Боге, который подает благодатные дары «каждому особо, как Ему угодно.

Служение предстоятельства на основе правовой власти является историческим соблазном, как результат проникновения права в Церковь. Начиная с Константиновской эпохи, власть епископов строится на правовом начале, а одновременно с этим все церковное устройство и управление, т. к. епископ является высшим носителем служения управления в Церкви. В первоначальной и древней Церкви основа власти епископа проистекала из Евхаристического собрания. Предстоятельствуя народу Божьему, собранному на Евхаристическом собрании, старейший пресвитер выявлял власть церковного собрания, т. е. власть самой Церкви. Власть, носителем которой в апостольское время был старейший пресвитер, находилась внутри самой местной Церкви, а не вне ее. Он был пастырем своей Церкви, т. к. он, как и все остальные ее члены, принадлежал стаду Христову. Если бы он был вне стада, он не мог бы быть пастырем, т. к. он бы не принадлежал стаду Божьему. Поэтому не существовало власти над местной церковью в лице другой местной церкви и ее предстоятелей. Церковь есть место действия Духа, но Церковь Божия во Христе проявляется во всей своей полноте в каждой местной церкви, а потому вне местных церквей нет действия Духа. Если это так, то следовательно не может быть и служения, которое стояло бы над местными церквами, т. к. власть в Церкви есть служение.

Пока Евхаристическое собрание, которому предстоятельствовал епископ, оставалось единым, власть епископа не выходила за его пределы. В своих посланиях Игнатий Богоносец увещевал церкви следовать за своими епископами, но не увещевал повиноваться ему, как епископу Сирии, подобно тому, как они повиновались своим епископам. Епископ был единственный первосвященник единого Евхаристического собрания, но само его первосвященство несло в себе возможность распространения его власти за пределы Евхаристического собрания. В доникейскнй период разрыва между епископом и Евхаристическим собранием не произошло, т. к. основа власти епископа при всех изменениях, которые постепенно происходили в течение III-го века, продолжала покоиться в Евхаристическом собрании. Имперская церковь отказалась от этого источника, признав, что возглавление епископом церкви в малом городе или в селе ведет к уничижению его власти и достоинства[502]. Отказавшись от евхаристического источника власти епископа, церковное сознание должно было заимствовать из эмпирической жизни

принцип права для обоснования власти епископа, т. к. иного начала для власти епископа в самой церкви нельзя найти. Самая большая перемена, которая произошла в истории церкви, заключалась в том, что границы местной церкви стали определяться границами власти епископа, основанными на принципе права. Идея правовой власти привела к установлению правовых отношений между ним и членами его церкви. Она же привела и к установлению правовой власти над епископами, возглавляющими местные церкви. Власть епископа, основанная на праве, должна была рано или поздно привести к идее правового ограничения этой власти, что и произошло, как мы видели, на Московском соборе 1917— 18 гг. В результате длительного исторического процесса иерархическое служение, вытекающее из самого существа Церкви, получило обоснование, которое вообще не содержится в Церкви.

7. Право в Церкви большею частью является в виде божественного права, а потому так трудно определить, где кончается власть, основанная на праве, и где начинается власть на божественном начале. Идея теократии столь же древняя, как и само государство, может быть даже древнее его. Это одна из самых грандиозных иллюзий человечества на его исторических путях, которая наиболее трудно преодолевается, т. к. в ней сплетены во едино «и ночь, и день, и мрак, и свет». Это смешение настоящего и будущего, или точнее предвосхищение будущего в настоящем. Это замена царства Божьего Царством Кесаря, небесного Иерусалима земным. Это переделка слов молитвы Господней «да приидет царство Твое», которыми христиане встречают своего Господа на Евхаристическом собрании, ожидая Его славного пришествия, когда «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28). В теократическом порядке царство Божье уже наступает в старом эоне.

По своей природе каждая государственная власть стремится к теократии в той или иной форме – открытой или скрытой, т.к. в эмпирической действительности она не может найти исчерпывающих и безусловных оснований для самой себя. Не безумие безумцев на троне привело Рим к обожествлению своих императоров. Начало этого культа относится ко временам Августа, одного из самых мудрейших римских императоров, которого христиане чтили совершенно особым образом. Это был результат естественного развития идеи власти, стремящейся в самой себе найти основы для себя. Власть, как божество, не требует оправданий и оснований, тогда как власть человека над человеком всегда сомнительна, а потому в любой момент может показаться подозрительной. Августин отлично это понимал, когда утверждал, что человек может властвовать только над животными, а не над людьми[503]. Поэтому культ императоров был легко и свободно принят, как будто он отвечал какой-то внутренней потребности людей своего времени. В древнем мире мы не находим никакой оппозиции ему, если не считать христиан, для которых человеческая мудрость была безумием перед Богом. По скептицизму, свойственному римскому гению, сами обожествленные императоры понимали, что они далеки от богов, и горько насмехались над собою, говоря, что, только умирая, они понимают, что становятся бессмертными богами. Тем не менее, они видели в этом культе основу Римской империи, и мудрые и безумные, они одинаково вели относительно него жестокую борьбу с Церковью, которая Господу Кесарю противополагала Господа Иисуса. Даже власть, отказавшаяся от религиозных основ, продолжает сохранять некоторый, хотя и извращенный, мистический характер. Тоталитарные государства имеют свою безрелигиозную мистику, высший носитель власти в них считает себя или считается, если не богом, то во всяком случае, «сверхчеловеком».

8. Церковное сознание часто подходило к идее теократии не только вне Церкви, видя в царстве Кесаря осуществление царства Божьего, но и внутри себя. На этом пути церковная мысль просмотрела власть Христа в Церкви, а искала видимого воплощения власти Бога в Церкви. Пастыри избираются и поставляются Богом. Значит ли это, что источник их власти лежит в Боге, Который им передает свою власть, как в теократическом государстве Бог передает свою власть на земле Своему помазаннику? Значит ли это, что пастыри управляют стадом Христовым от Его имени, как Его наместники в Церкви? Помазание никогда не входило на Востоке в благодатный акт поставления епископов. В таинстве поставления испрашиваются пастырям благодатные дары для их служения в Церкви, а не испрашивается у Бога передача им Его власти в Церкви. Если бы такая власть имелась у пастырей, то они не были бы в стаде Христовом, а были бы над стадом. Церковная иерархия не заменяет в эмпирическом бытии единого Пастыря, т. к. никто не может заменить Христа. Они не Его наместники в Церкви, т. к. в ней один только Помазанник – Христос.

По своей природе власть, как власть, не есть служение другим, она сама требует себе служения. Идея власти, как служения, впервые была на основании учения Христа провозглашена ап. Павлом в его знаменитых словах обращенных в Рим: «ибо они (oi arcontej) Божьи служители (leitourgoi Qeou)» (Рим. 13:6)[504]. Носители власти (архонты) — литурги Божьи. Это понимание несвойственно было римскому сознанию: в республиканском Риме власть была «honor», а в императорском – божество. Слова Павла не были услышаны, так как римская власть не желала рассматривать саму себя, как служение. Только такая власть была приемлема для христианского сознания. Власть, как божество, была «зверем из бездны»[505]. Почти через два столетия Ориген повторил мысль Павла о власти по отношению к предстоятелям церквей. «Вождь (игумен) так, я думаю, должно называть того, кого в Церкви называют епископом, должен быть служителем всех в своем служении, чтобы быть полезным всем в деле спасения»[506]. Власть пастырей, как наместников Божьих является разрушением учения о служениях в Церкви. Она могла появиться в церковном сознании только в порядке разделения единой Церкви Божьей на небесную и земную. Глава небесной церкви – Христос, а на земле господствуют Его наместники. Наместничество на земле в лице пастырей приводит к уменьшению – вопрос о степени не играет роли – пастырства Христа. Оно переносится в невидимую область невидимой Церкви, а на земле видимая власть принадлежит наместникам. Если церковное учение преодолело явные искажения в этой области, как наприм. идею, которую мы находим в «Апостольских Постановлениях», о том, что «епископ после Бога земной бог»[507], то оно не преодолело самую идею наместничества, которая остается в догматическом богословии.

9. Взаимоотношения между пастырями и верными не основаны на власти, которая передана пастырям, т. к. в Церкви – нет властвующих и властвуемых. «Князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет быть между вами большим, да будет вам слугою. И кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом» (Мт. 20,25—27). Все учение ап. Павла о служениях основано на этих словах Христа. Как предстоятели стада Христова перед Богом, пастыри служат ему, а не господствуют над ним. Как руководители и вожди, они ведут стадо Божье не от себя, как носители власти, а через дары Духа, который живет в Церкви и которым Церковь живет. В народе Божьем, который составляет Церковь, каждый верный поставляется на царственно-священническое служение Богу Своему, а не одни только пастыри. Разрушая учение о «деле служения» в Церкви, власть пастырей на религиозной

основе одновременно разрушает и учение о царственном достоинстве членов народа Божьего. Христос «соделал нас царями и священниками Богу и Отцу Своему» (Апок. 1:6), всех, а не только часть. А если царство принадлежит только части, то другие лишены его. Но Церковь не пастырей в таинстве священства помазует, а каждого верного, вступающего в Церковь. Власть на религиозной основе принадлежит эмпирическому бытию, т. к. в нем только власть божественного происхождения может иметь характер независимости и абсолютности. В Церкви нет места для такой власти, т. к. она есть начало «последних дней», нового эона. В ней все благодатны, как цари и священники.

10. Следует ли из всего выше сказанного, что в Церкви не существует никакой власти? Отсутствие власти свидетельствовало бы об отсутствии строя и порядка. Мы решительно отказались от представления, что в апостольское время, когда по общему признанию, в Церкви не было права, она находилась в состоянии анархии[508]. Мы видели, что с самого начала в ней имелся порядок, строй, чин, «taxij». Этот строй не был чем-то искусственным и посторонним, но вытекал из природы Церкви. В свою очередь строй и порядок предполагает наличие иерархического начала, которым он охраняется и который обхватывает всех членов Церкви. Находясь в Церкви, каждый ее член в совокупности со всеми остальными возглавляется Христом, как Главою Церкви. «Все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви...» (Еф. 1:22). Подчинение Христу, которому Бог покорил все, есть вместе с тем соподчинение друг другу всех членов Церкви, т. к. подчинение Христу совершается в Церкви, которая есть тело Его. Поэтому подчинение Христу и соподчинение всех всем в Церкви выражается в служении Богу и в служении всех всем. «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став, как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его, и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних... (Филип. 2:6-10)[509]. Этот «кенозис» проистекал из существа Бога, который есть любовь, а служение Христа было выражением кенотической любви. Она лежит в основе всех служений в Церкви, т. к. в Церкви не может быть иного основания, кроме положенного Богом. Образом этих служений является служение Христа. «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него... Если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (1 Ин. 4:9,11).[510]. Подчинение Христу, соподчинение всех всем есть любовь ко Христу и любовь всех ко всем. Как любовь Христа выражается в Его служении – «Сын человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить, и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:45), — так и любовь выражается в служении всех всем, т. к. все совершается в Церкви, для искупления которой Христос отдал Свою душу. В Церкви нет любви без служения, и нет служения без любви. Любовь обхватывает всех, а потому и служение принадлежит всем членам Церкви. Каждое служение благодатно, а так как благодать одна, то все служения по своей природе одинаковы, но различны по дарам благодати. Различие даров создает различие служений, значение которых стоит в зависимости от их важности в жизни Церкви. Иерархический принцип в Церкви выявляется в иерархии служений, которая вместе с тем есть иерархия любви. Иерархия служений заканчивается служением епископов, которое является самым важным по своему значению в Церкви. Как высшее иерархическое служение, оно должно быть высшим образом любви и наиболее полным уподоблением жертвенной любви Христа. Здесь, как в высшей точке, все служения сходятся, т. к. все они начинаются и

заканчиваются в любви. В различии даров, которые обуславливают различие дела, высший дар – харизма любви – принадлежит всем. «Ревнуйте о дарах больших, и я покажу вам путь еще превосходнейший. Если я имею пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставить, а не имею любви, то я ничто» (1 Кор. 12:31; 13,2). Баз любви каждое служение было бы ничем: оно было бы вне Церкви, т. к. сама Церковь любовь. «Мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (1 Ин. 4:21). Служение управления, как внутреннего и внешнего руководства, без любви перестало бы быть этим служением, т. к. без любви нет благодати. Пастырство по своей природе является высшим выявлением любви, как высшего служения в Церкви.

Как носители служения управления, пастыри вместе с тем являются носителями власти, т. к. без власти служение управления было бы невозможно. Власть входит в Церковь, т. к. Церковь содержит в себе служение управления, но власть в Церкви должна соответствовать ее природе, а не быть гетерогенной по отношению к ней. В последнем случае она оказалась бы властью над Церковью, а следовательно над Христом. Поэтому она не может быть основана на правовом моменте, т. к. право вне любви. Она не может быть властью наместников Бога на земле, т. к. Бог никому не делегирует своей власти, а «все покорил под ноги Христа». В Церкви, как любви, может существовать только власть любви. Не харизму власти преподает Бог пастырям, а харизму любви, а через нее и власть любви. Епископы, как носители служения управления, являются и носителями власти любви. В любви совершается подчинение всех епископу и через любовь он подчиняет всех себе. Как подчинение всех всем совершается через любовь ко Христу, так и подчинение всех епископу совершается через его любовь ко всем и ответную любовь всех к нему. Другой основы для власти в Церкви не может быть, т. к. нет другой основы для власти Христа в Церкви. Пастыри могут иметь только то, что дает Христос Церкви, а не то, чего нет в Церкви. Право, как основание власти в Церкви, не ниспосылается, как благодатный дар, т. к. права не имеется у Христа. «Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем и найдете покой душам вашим» (Мт. 11,29). Власть Христа в Церкви есть власть любви, которая приобретена через Его любовь к ней[511].

11. Если в эмпирической жизни, утерявшей принцип любви, власть, основанная на любви, является недостаточной, то в Церкви, в которой любовь является первым и последним принципом ее жизни, любовь вполне достаточна. Правовая власть служит суррогатом любви, но суррогатом наиболее совершенным в греховной эмпирической жизни. В Церкви, где живет подлинная любовь, не может быть никаких ее суррогатов. «Пресвитеров ваших умоляю я, сопресвитер и свидетель страданий Христовых, и соучастник в славе, которая должна открыться: пасите стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно (и богоугодно), не для гнусной корысти, но из усердия; и не господствуя над клирами, но подавая пример стаду» (1 Пе. 5,1—3). Господствовать или повелевать (katakurieuw) стадом Божьим означает пользоваться властью, не имеющей оснований в любви. Послание Петра заповедует епископам-сопастырям управлять «tupoi ginomenoi tou poimniou». Они должны быть образом или изображением для стада, образом или изображением любви, через которую они управляют стадом Божьим. Власть любви, которою по преимуществу облечены пастыри, есть жертвенная отдача себя другим и жертвенное служение, образ которого оставил ап. Павел. «Во всем являем себя, как служителя Божьи, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях, в трудах, в бдениях, в постах, в чистоте, в благоразумии, в великодушии, в благодати, в Духе Святом, в нелицемерной любви, в

слове истины, в силе Божьей, с оружием правды в правой и левой руке... Кто не изнемогает, с кем бы и я не изнемогал? Кто соблазняется, за кого бы я не воспламенялся?... Ибо будучи свободен от всех, я всем себя поработил (emauton edoulwsa), дабы больше приобрести... Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (II Кор. 6:4-7; 11,29; 1 Кор. 9:19-22). Только через любовь ко Христу и во Христе можно приобрести эту харизму любви, чтобы отдать себя всем и чтобы через эту отдачу приобрести по крайней мере некоторых. Приобретение всех не для себя, а для Христа, есть содержание власти любви в Церкви. Противоположение «katakurieuw» и «douloumai», между господствованием и порабощением, есть противоположение между властью не имеющей оснований в любви и властью любви. Первая в той или иной мере требует служения себе, другая служит другим, первая господствует, вторая порабощает и делает рабом себя для других[512]. Я почти дословно повторяю слова Оригена: «oi arcontej oun twn men eqnwn katakurietwsan autwn thj de ekklhsiaj, douleuetwsan auth»[513].

Такого рода власть не создает высших и подчиненных, господ и рабов. Она не только не вызывает разделения в Церкви, но всех объединяет в любви. Она не господствует через страх и принуждение, а «принимает образ раба», потому что в страхе нет любви. «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся не совершен в любви» (1 Ин. 4:18).

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 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).

БИБЛИОГРАФИЯ

I

АФАНАСЬЕВ Н. Две идеи вселенской церкви, «ПУТЬ» № 45, стр. 16—29. Париж 1934.

– Трапеза Господня, Париж 1952.

– Неудавшийся церковный округ, «Православная Мысль», № 9 стр. 7—30, Париж 1953.

БОЛОТОВ В. Лекции по истории древней церкви, ч. III, СПБ, 1913.

ГОРСКИЙ А. В. История евангельская и церкви апостольской, 2-ое изд. Москва 1902.

ДМИТРИЕВСКИЙ А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока. Том II, Eucologia, Киев 1901.

Епископ КАССИАН. Царство Кесаря перед судом Нового Завета, Париж 1949.

– Христос и первое христианское поколение, Париж 1950.

Архим. КИПРИАН (Керн). Евхаристия, Париж, 1947.

ЛЕБЕДЕВ А. П. Исторические очерки состояния Византийско-Восточной Церкви, Москва 1902.

– «Клир». Богословская Энциклопедия, том XI стр. 242—50, . СПБ 1910.

Митр. МАКАРИЙ. Православно-догматическое Богословие, том II, СПБ 1895.

МИЛАШ Н. Правила Православной Церкви с толкованиями, СПБ 1911.

СОВЕ Б. Евхаристия в древней церкви и современная практика, в сборнике «Живое Предание», Париж (1937), стр. 171—95.

СОКОЛОВ П. Русский архиерей из Византии, Киев 1913.

ФИВЕЙСКИЙ М. Духовные дарования в первоначальной церкви, Москва 1907.

Митр. ФИЛАРЕТ. Собрание мнений и отзывов митрополита Филарета, том IV

II

ACRELIS H., Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, B. II, Leipzig 1912.

ALLO E.B., Saint Jean et l'Apocalypse, Paris 1921.

– Saint Paul. Premiere Epitre aux Corinthiens, Paris 1935.

– Saint Paul. Seconde Epitre aux Corinthiens, Paris 1937.

AUDET J.P. Afflnités littéraires et doctrinales du «Manuel de discipline», dans «Revue Biblique» 59 (1952) 219—38.

BARDY G. L'Eglise et l'enseignement pendant les trois premiers slècles, dans «Revue des Sciences Rellgleuses» 22 (1932).

– La théoiogie de l'Eglise de Saint Clement de Rome a Saint Irénée, Paris 1945.

BATIFFOL P. L'Eglise naissante et le Catholicisme, Paris 1922.

– Etudes d'histoire et de théologie positive, Paris 1926, série I et II.

BAUER W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tubingen 1934.

– Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 1952.

BICKERMANN E. La chaîne de la tradition pharisienne, dans RB 59 (1952) 1, 44—54.

BOISMARD M.E. Dasa le sein du Père (Jn. 1,18), dana RB 59 (1952) 23—39.

BONNARD P. Jesus-Christ édifiant son Egilse, Neuchâtel-Paris 1947.

– L'Epitre de Saint Paul aux Galates, Paris-Neuchâtel 1953.

BONSIRVEN J. Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, sa théologie, t. I, Paris 1934.

– Théologie du Nouveau Testament, Paris 1951.

BOTTE B. Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique. Texte latin, Introduction et notes.

SCH 11, Paris 1946.

BOULGAKOFF S. L'Orthodoxie. Paris 1932.

BOUYER L. Le mystère pascal (Lex Orandi 4), Paris 1945.

BRAUN F.M. Aspects nouveaux du problème de l'Eglise, Fribourg 1942. Trad. allemandë Neues Licht auf die Kirche.

– Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne, Paris 1959.

BULTMANN R. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1948. 2 Lief., 1951.

CABROL F. «Fermentum et sancta», dans Dict. d'Archeologie Chrétienne et de Liturgie, t. V, 1371—74.

CADBURY H.J. «The Hellinist», In «The Beginnings of Christianity», vol. V, London 1933.

CAMELOT P.-Th. Foi et Gnosë Introduction a l'étude de la connaissance mystique chez Clement d'Alexaridrie, Paris 1945.

– Ignace d'Antlochie. Lettres (SCH 10), Paris 1951.

– Sur la Théologie de la Confirmation, dans «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 38 (1954), 637—57.

CAMPENHAUSEN H. v. Kirchliehes Amt und geistliche Vollmacht in den ersten dril Jahrhunderten, Tubingen 1953.

CASPAR E. Die älteste römische Bischofsliste, in «Schriften der Königsberger Gelehrter Gesellschaft» geisteswissensch. Klasse, 2*4, Berlin 1926.*

– Geschichte des Papstums, B. I, Tubingen 1930.

CERFAUX L. La théologie de l'Eglise selon Saint Paul, Paris 1948.

– Le Christ dans la Théologie de Saint Paul, Paris 1951.

– Pour l'histoire du Titre «Apostolos» dans le N.T. R.Sc.R. 48 (1960) 1—2.

CHIRAT H. L'assemblée chrétienne a l'âge apostolique (Lex Orandi 10), Paris 1949.

CUILMANN O. Christ et le Temps, Neuchâtel-Paris 1947.

– Le Baptême des enfants et in doctrine biblique du Baptême, Neuchâtel-Paris 1948.

– Konigsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament, Zurich 1950.

– Saint Pierre, disciple, apotre, martyr. Neuchâtel-Paris 1952.

DABIN P. Le sacerdoce royal des fidèles dans les Livres Saints, Paris 1941.

– Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne, Bruxelles-Parls 1950.

DANIELOU J. Origène, Paris 1948.

DAVIES W.D. Paul and rabbinic judaism, London 1948.

DENZINGER H. Ritus orientalium, Würzburg 1862.

DINKLER E. Jesu Worte vom Kreutztragen. Neutest. Studien für R. Bultmann. Berlin 1954.

DIX Gregory. The ministry in the early church, In « The Apostolic Ministry» Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy. (edited by K.E. Kirk), London 1946.

– The theology of Confirmation in relation to Baptism, Westminster 1946.

– The Shape of the Liturgy, London 1945.

DUCHESNE L. Liber Pontificalis, t. I, Paris 1886.

– Origines du culte chrétien, Paris 1903.

DUPONT J. Lea problèmes du ilvre des Actes d'après les travaux récents, Louvain 1950.

ELLUL J. Le fondement théologique du Droit, Neuchâtel-Parls 1946.

FARRER A.M. The Ministry in the New Testament, In « The Apostolic Ministry» (edited by K.E. Kirk). London 1946.

FASCHER E. «Profhthj» , Giessen 1927.

FLEW R.N. Jesus and his Church. London 1943.

FOAKES J. and K. LAKE, The beginnings of Christianity: the Act of the Apostles, vol. IV,

London 1929.

FUNK F.X. Doctrina duodecim apostolorum, Tübingen 1887.

– Lehrbuch der Kirchengeschichte, Paderborn 1921.

GENOUILLAC H. de. L'Eglise chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche, Paris 1907.

GOAR J. «Eucologion», Paris 1947.

GOGUEL M. Introduction au Nouveau Testament, t. IV, Paris 1926.

– La Naissance du Christianisme, Paris 1946.

– L'Eglise primitive, Paris 1947.

– Les premiers temps de 1'Eglise, Neuchâtel-Paris 1949.

GREEVEN H. Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus, in «Zeitschr. für N.T. Wissenschaft», 53 (1932) 1—2.

GRENFELL-HUNT. Oxyrhynchus Papyri, London 1898.

GROSCHE R. Das allgemeine Priestertum, in «Pilgernde Kirche», Freiburg im Bresgau 1938.

HARNACK A. Die Quellen der sogenannten Apostolischen Kirchen ordnung, in «Texte und Untersuchungen» B. II5, *Leipzig 1886.*

– Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus und die beiden Christusvisionen des Petrus, in «Sitzungsberichte der Preussichen Akademie der Wissenschaft», 1922.

HERING J. La premiere épitre de Saint Paul aux Corinthiens, Neuchâtel-Paris 1949.

HIGGINS A.J.B. Priest and Messiah, in «Vetus Testamentum», 3 (1953) 321—57.

HOLL K. Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verpältnis zu dem der Urgemeinde, in «Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte» B. II, (Der Osten), Tubingen 1921.

– Die Entstehung der Biшderwand in der griechischeт Kirche, ibid.

HOSKYNS E. and F.W. DAVEY. L'enigme du Nouveau Testament, Neuchâtel-Paris 1949.

HUTCH E. The organisation of the early Christian Churches, Oxford 1880.

JACQUIER E. Les Actes des Apôtres, Paris 1926.

JEREMIAS J. Golgotha, Leipzig 1926.

– Die Abendsmahlworte, Göttingen 1949.

– Die Briefe an Timotheus und Titus (Das Neue Testament Deutsch), Gottingen 1949.

KATTENBUSCH F. Der Quellort der Kirchenidee, in «Festgabe für A. von Harnarck» 1921, S. 143—72.

KNOPF R. Das nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden, vom Beginn der Flavier-dynastie bis zum Ende Hadrians, Tübingen 1905.

KNOX J. Chapters in a life of Paul, New York-Nashville 1950.

KNOX W.L. St. Paul and the Church of Jerusalem, Cambridge 1925.

– St. Paul and the Church of the Gentiles, Cambridge 1939.

– The Acts of the Apostles, Cambridge 1948.

KUMMEL W.G. Kirchenbegriff mid Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus, Uppsala 1943.

LABRIOLLE L.P. La crise Montaniste, Paris 1913.

LAGRANGE M.J. Epitre aux Romains, Paris 1927.

LANNE E. Le minlstère apostolique dans Saint Irénée, dans «Irénikon», 25 (1952) 113—41.

LEENHARDT F. Le chrétien dolt-il servir l'état? Essai sur la théologie politique du Nouveau Testament, Genève 1939.

LE QUIEN M. Oriens Christianus, t. II, Paris 1770.

LEUBA L. L'instltutlon et l'événement, Neuchâtel-Paris 1950.

LIETZMANN H. Histoire de l'Eglise ancienne, t. II, Paris 1937.

– Histoire de l'Eglise ancienne, «Les Commencements», Paris 1950.

– An die Korinther I – II, Tübingen 1949.

LIGHTFOOT J.B. Saint Paul's Epistle to the Philippians, London 1890.

LINTON O. Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung, Uppsala 1932.

LOISY A. L'Evangile et I'Eglise, Paris 1902.

MARCHAL L. Origine divine des Evêques, dans «Supplément au Dictionnaire de la Bible», t. II, col. 1297—1333, Paris 1934.

MARROU H.I. A Diognète. Introduction, edition critique, traduction et cominentaire (SCH 33), Paris 1951.

MAYEDA G. Le Langage et l'Evangile, Genève 1948.

MENOUD Ph. La mort d'Ananias et de Saphira, dans «Aux sources de la tradition chrétienne», Mélanges offerts a M. Goguel, Neuchâtel-Paris, 1950.

MICHIELS A. L'origine de l'épiscopat. Etude sur la fondation de l'Eglise, l'oeuvre des apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiers siècles, Louvain 1900.

MUNCK J. Paul, the Apostles and the twelve, in «Studia Theologica» 3 (1949).

NAU F. La Didascalie des Douze Apôtres, Paris 1902.

NEIL W. The Epistle of Paul to the Thessalonians, London 1950.

OTTO R. Reichgottes und Menschensohn, München 1934.

PERCY E. Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe, Lund 1948.

PEAT F. La théologie de Saint Paul, t. I et II, Paris 1949.

REICKE B. Diakonie, Festfreude und Zelos, Uppsala 1951.

REVILLE J. Les origines de l'épiscopat. Etude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Eglise chrétienne dans l'Empire romain, Paris 1894.

RIESENFELD H. Jesus transfigure, Lund 1947.

ROGUET A.-M. «Amen» , acclamation du peuple sacerdotal, Paris 1947.

ROUBIER. Théorie generale du droit, Paris 1946.

SABATIER A. Les religions d'autorité et la religion de 1'Esprit, Paris 1903.

SAHLIN H. Der Messias und das Gottesvolk, Uppsala 1945.

– Zur Typologie des Johannesevangelium, Uppsala 1950.

SASS G. Apostelamt und Kirche, München 1939.

SCHEPELERN W. Der Montanismus und die phrygische Kulte, 1929.

SCHMIDT K.L. Die Kirche des Urchristentums, In «Festgabe für A. Deissmann», Tübingen 1927.

SCHOEPS H.J. Theologie und Geschichte des Judentums, Tubingen 1949.

SCHWEITZER E. Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, Zurich 1946.

– Gemeinde nach dem Neuen Testament, Zurich 1949.

SELWYN E.G. The first Epistle of Saint Peter, London 1949.

SOHM R. Kirchenrecht, B.I., München und Leipzig 1923.

SPICQ C. Saint Paul. Les êpitres pastorales, Paris 1947.

– L'épitre aux Hébreux. (Série «La Sainte Bible», éd. du Cerf), Paris 1950.

– L'origine johannique de la conception du Christ-prétre dans l'épitre aux Hébreux, dans «Aux sources de la tradition chrétienne», Mélanges offerts a M. Goguel, Neuchâtel-Paris 1950.

– Alexandrinismes dans l'épitre aux Hébreux, dans RB 58 (1951) 481—502.

STRACK H.L. und P. BILLERBECK. Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrash, IV *1 München 1928.*

STRATHMANN H. Der Brief an die Hebräer (Das Neue Testament Deutsch), Göttingen

1949.

TWNT. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von Gerhard KITTEL, Stuttgart 1933 -.

Behm J.
qusia
B. III, S. 181—90.
Beyer H.W
diakonew
B.II, S. 81—7.

episkoph
B.II, S. 602—4.

episkopoj
B. II, S. 604—17.
Büchsel F.hgeomai
B. II, 8. 909—11.
Delllng G.
antilhmyij
B.I, S. 376.
Hauck F.
kopian
B.III, S. 827—9.
Friedrich G.
euaggelisthj
B.II, S. 734—5.
Kittel G.
aggeloj
B. I, S. 79—87.

akolouqew
B.I, S. 210—6.

escatoj
B.II, S. 694—5.
Michaelis W.
leukoj
B. IV, S. 248—59..
Michel O.
oikoj
B.V, S. 122—33.
Procksch O.
agioj
B.I, S. 101—12.

agiazw
B.I, S. 112—4.

Rengstorf K.H.
Apostoloj
B.I, S. 406—46.

didaskaloj
B.II, S. 150—62.

dwdeka
B.II, S. 321—28.
Schmidt K.L.
ekklhsia
B.III, S. 502—39.
Schneider J.
ektrwma
B.II, S. 463—5.
Schunk G.
ierateuma
B.III, S. 249—51.
Stählin G.
xenoj
B.V, S. 1—36.
Strathmann H.
latreia
B. IV, S. 58—66.

leitourgias
B.IV, S. 221—36.
Windisch H.
ellhn
B.II, S. 501—14.

THORNTON L.S. Confirmation. Its place in the baptismal Mystery. Westminster, 1954.

VOKES F.E. The Riddle of the Didache. Fact or Fiction, Heresy or Catholicism? London 1938.

WAGENMANN J. Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten, Giessen 1926.

WEIZSACKER. Das apostollsche Zeitalter der christlichen Kirche, Tübingen 1902.

ZEILLER J. L'organisation ecclésiastique aux deux premiers slècles, dans «L'Eglise primitive» par J. Lebreton et J. Zeiller. (1 tome de l'Histoire de l'Eglise publlée sous la direction de A. FLICHE et V. MARTIN), Paris 1934.

Наиболее употребляемые сокращения:

R.B. Revue Biblique, Paris.
R.Sc.R. Recherche de Science Religieuse, Paris.
SCH. Sources Chrétiennes.
TWNT Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.

УКАЗАТЕЛЬ СВЯТООТЕЧЕСКИХ И ДРЕВНЕХРИСТИАНСКИХ ИСТОЧНИКОВ*

(Относительно существующих переводов указанных источников на русском языке и их библиографических указаний см. CYPRIEN KERN, «Les Traductions Russes des Textes Patristiques. Guide Bibliographique» Chevetogne, 1957).

АВГУСТИН ИППОНСКИЙ

Enarrationes in Psalmos 26: 26, 285; 55: 285.

De Civitate Dei 19, 15: 297.

АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ

De Mysteriis 4: 57; 34: 29.

АПОСТОЛЬСКИЕ ПОСТАНОВЛЕНИЯ

II 26: 299; 44: 179; III, 15, 19: 179; VIII, 2: 58; 5: 255; 12: 30, 31; 33: 57.

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ

Литургия: 50.

Послание XCIII: 56.

ДИДАСКАЛИЯ АДАИ: 251.

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ'

О Церковной Иерархии, II: 4, 19, 29, 34; V: 98; VI 19.

ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИИ

Церковная История, II, 1: 210, 265; 23: 210, 251; III, 23: 173; 37: 123; IV, 15: 250; 22: 252, 275; V, 10: 123; 16: 127, 129, 220; 17: 125, 127, 266; 24: 250, 251, 252; VI, 19: 73; 43: 65; VII, 5: 221; 9: 49.

ЕРМА

Пастырь, Вид. II: 151, 249, 250; III: 133, 249, 151, 171.

Зап. XI: 133.

Под. VIIÏ 137; IX: 178, 249; XI: 173.

ЕПИФАНИЙ КИПРСКИЙ

Против Ересей, XXIX: 251; LXXVIII: 210.

ИГНАТИЙ АНТИОХТИЙСКИЙ

Послание к Ефесянам, III: 246, 247; IV: 66; VI: 246.

Послание к Магнезиянам, III: 246; VI: 257; VI: 178, 197, 246, 255, 262; IX: 256.

Послание к Римлянам, 248.

Послание к Смирнянам, VII: 256; VIII: 39, 196, 197, 232, 245, 246, 254, 256; IX 245; XII: 233.

Послание к Траллийцам, II: 178, 262; III: 178, 197, 274.

Послание к Филадельфийцам, IV 233, 245, 262; V: 255; VII: 245; VIII: 255; IX: 243, 244.

ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИИ

Adversus Jovanianum, II 57.

De Viris Illustr., III 251.

Epistola CXLVI 272.

Толкование на Послание к Титу I: 161.

ИОАНН ЗЛАТОУСТ

Толкование на Книгу Деяний, 14: 196.

Толкование на Посл. к Еф., III 57.

Толкование на I Посл. к Кор. XXXIII: 210.

Толкование на II Посл. к Кор. XVIII: 48.
ИППОЛИТ РИМСКИЙ
Апостольское Предание, II 64, 92, 99, 103; III: 64, 99, 100, 253; IV: 33, 36, 101; VII: 52; VIII: 51, 62, 262; IX: 178; XII: 228; XIV: 288; XV 103; XIX: 23; XXI: 33, 36; XXII: 25; XXIII: 34; XXX: 179.
Толкование на книгу Даниила, III: 141.
Обличение всех ересей (философумена), I: 278.
ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ
Против Ересей, I, 10: 213; I, 26: 195; II 27: 137; 28: 137; III, предисл. 153; 1: 112, 116; 3: 252, 276, 277; 4: 277; 12: 195; 14: 158; 24: 130; IV 8: 20; 26: 276.
ИУСТИН ФИЛОСОФ
1-ая Апология, 65: 33, 44, 48, 249; 67: 18, 56, 72.
Разговор с Трифоном Иудеем, XXXIII: 249; CXIII: 27.
КАНОНИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ
8-ое Апостольское Правило: 53; 9(10)-ое: 52; 39-ое: 63.
2-ое Правило Антиохийского Собора: 52.
6-ое Правило Сардикийского Собора: 296.
13-ое Правило Лаодикийского Собора: 42.
18-ое Правило Трулльского Собора: 195; 19-ое: 74; 58-ое: 46; 64-ое: 71, 72, 74; 69-ое: 42; 101-ое: 45.
Толкование Правил: Аристин: 54; Вальсамон: 42, 43, 45, 46, 54, 55, 75, 79, 286; Зонара: 42, 54, 79.
КИПРИАН КАРФАГЕНСКИЙ
Послания, XIV: 64; XXIX: 65; XXXVIII: 65; XXXIX: 65; XLI: 221; XLIV: 221; XLV: 221; LV: 102, 104; LXVII 104; LXX 28; LXXIV 237.
КИРИЛЛ ИЕРУСАЛИМСКИЙ
Таинноводственные Оглашения, IV: 29; V: 52.
КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ
Строматы: I, 9: 137; IV, 8: 181; VI, 5: 91; 7: 265; VII, 16: 135.
КЛИМЕНТ РИМСКИЙ
Послание к Коринфянам, I: 151, 214; III 214; V: 151, 205, 214; IX: 151; XXI 151, 214; XXXVÏ 243; XXXVII: 151, 205, 214; XLII: 103, 171, 214, 217, 225, 267, 268; XLIV: 103, 216, 218, 230, 231, 269, 271; XLV 214, 244; XLVII 215; LI 205, 214; LIV 171, 214; LV 151, 205, 214; LX: 205, 214.
LIBER PONTIFICALIS: 253.
ЛИТУРГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ
Требник: Чин Воцерковления: 32; Чин Измовения на восьмый день: 27—8; Чин Крещения: 31—2; Чин Рукоположения: 99.
МИЛЬТИАД
Антимонтанист: 127, 129, 205.
ОРИГЕН
Против Цельса, VI: 137.
Толкование на книгу Бытия, X: 57.
Толкование на книгу Левит, IX 40.
Толкование на книгу Числа, XVI: 59; XXII: 100.
Толкование на книгу Иисуса Навина, VII: 173.
Толкование на Ев. от Матфея, XI: 59; XII: 41; XVI: 141, 298, 303; XXIV: 100.

Толкование на Посл. к Рим. IX: 136.
ПОЛИКАРП СМИРНСКИЙ
Послание к Филиппийцам, надпис.: 262; XI: 215.
Мученические Акты Поликарпа, XIV: 250; XVI 248.
ІЮСЛАНИЕ ВАРНАВЫ, V: 109.
ПОСЛАНИЕ К ДИОГНЕТУ, XI: 136.
СИМЕОН ФЕССАЛОНИКИЙСКИЙ
О Таинствах, 68: 32.
ТЕРТУЛЛИАН
De Baptismo, VII: 28.
De Exhortatione Castitatis VII: 17.
De Fuga XII: 141.
De Ieiunio, XIII: 141.
De Praescriptione VII 137; XXI: 153; XLI 229.
De Pidicitia IX: 29.
ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ
Толкование на II Посл. к Кор.: 49.
УЧЕНИЕ 12-ти АПОСТОЛОВ (ДИДАХИ)
IV 152; VII: 126; IX 134; X: 131, 134; XI: 130, 131; XIII: 67, 131; XV: 132, 179.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

Аарон: 242—3.

Августин: 75, 285.

Авторитет: 165, 167, 211, 232.

Агапы: 131, 132, 193, 245.

Акила (и Прискилла): 96.

Актуализация Церкви: 1, 2, 188—91, 219, 272, 283, 293.

«Аксиос»: 101.

Алтарь: 42—5.

Амвросий Медиоланский: 12, 106.

Аминь: 18, 35, 48, 49.

Анархия (благодатная): 5, 139— 43, 182, 229, 284, 299—300.

Ангелы Церквей: 153—4.

Аникита (папа): 250, 275.

Антидор: 55.

Антиохия: 94, 95, 100, 105, 150, 163, 197, 198, 202, 204, 205, 234, 247, 256.

Аполлос: 120, 207.

Апостол, апостольство: 84,85,88, 89, 91, 93—6, 98, 104, 108—21, 138, 143, 148, 152, 156, 163, 165, 167, 177, 189, 190, 191, 194, 197, 198, 203, 206, 210, 212, 214, 216, 219, 223, 225, 230, 231, 233, 234, 252, 258, 265, 267—77, 295 ; см. также «Двенадцать». Служение апостолов: см. «служение».

Апостольская эпоха -: 26, 27, 72, 87, 92, 98, 140, 156, 163, 166, 178, 182, 183, 213, 214, 217, 218, 221, 223, 225, 233, 237, 243, 255, 299.

Алостольское предание: см. «Предание».

Апостольское преемство: см. «Преемство».

Аппеляция: 70, 71, 232.

Архиерей: см. «Первосвященник».

Афанасий Великий: 78.

Б

Благовестие, -ники: 91, 162, 175.

Благодарение: 18, 131, 187, 207, 232, 233 ; см. также «Приносящий благодарение».

Благодать: 2, 3, 6, 17, 21, 97, 98, 231, 284, 286, 287, 295, 300, 303.

Благословение: 228; – Даров: 48, 50.

Брак: 16, 21.

Богословие: 2, 5, 14, 18—9, 21, 38, 77, 79—81, 90, 96, 136, 139, 163, 164, 226; – догматическое: 3, 4, 6, 82, 163, 164, 167; – школьное: 17, 20, 37, 39, 40, 51, 97, 102, 104, 145, 184, 238, 253, 272.

В

Вальсамон: 43, 46, 76—7, 79.

Варнава: 95, 99, 100, 105, 119, 198—9, 202, 205, 223—5, 234.

Вдовы: 177, 191—2, 194.

Венчалие: 31—2.

Вера:153—6 ;-и знание:137; охранение веры: 174, 211, 254, 277, 278.

Ветхий Завет: 23, 24,. 27, 28, 32, 36, 41, 145, 222, 244, 254, 284.

Византия: 67, 75, 240, 282, 285—6.
Виктор (папа): 250, 252, 278.
Власть: 63, 151, 166, 211, 256, 297—8 ; – апостолов : 165—7, 272 ; – епископа, предстоятеля: 139, 255, 295, 296; – любви: 281—303 ; – в Церкви: 17, 97, 232, 296, 299—303.
Власть Христа: 297, 302.
Возложение рук: см. «руковозложение».
Воля Божия: 13, 16, 18, 64, 66, 82, 97, 99, 125, 131, 142, 146, 223, 224, 231, 268, 295.
Воцерковление: 31, 32.
Вспоможение: 88, 176—80, 193, 198—9 ; – вдовам: 192, 194.
Вступление в Церковь: 3, 23, 24, 29, 33, 34, 37, 93 ; см. также «Прием в Церковь».
Выдвижение: 226—9.
Г
Гаий: 211, 212.
Глава Церкви: 300.
Глоссолалия: 138.
Гнозис: 44, 136, 137, 265, 266, 267, 276.
Государство: 284—92, 296—7.
Град Божий: 285—6.
Д
Дар: – благодатный: 18, 70, 100, 106, 107, 139, 176, 179, 226, 228, 283, 301 ; – Св. Духа: 1, 2, 3, 6, 15, 17, 21, 26, 27, 28, 40, 62—3, 65, 71, 76—7, 80, 82, 83—8, 97, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 113, 138, 148—9, 207, 230, 231, 270, 278, 293, 294, 299, 300, 303.
Дары Святые: 47, 86, 188, 217, 230—1.
Двенадцать (апостолов): 92, 96, 104, 110, 118, 120, 186—7, 189, 190, 222, 264—5 ; установление Двенадцати: 111—7. См. также «Апостол».
Делегаты апостольские: 163, 164, 168.
Дело служения: 50, 83, 85—101, 107 ; см. также «Служение».
Диадохи: 258, 264—79 ; см. так же «Преемство».
Диаконы: 18, 36, 48, 58, 89, 90, 91, 99, 108, 159—61, 163, 177—80, 191—7, 200, 204, 214, 216, 217, 221, 233, 238, 249, 272, 274. См. также «Семь».
Дидаскалы: см. «Учители ».
Дидахи: см. «Учение 12-ти Апостолов».
Димитрий Александрийский 73—4.
Дионисий Александрийский 48, 221.
Диотреф: 166, 210—2.
Disciplina arcanï 44—5.
Дом духовный: 222, 242, 256. Дух Божий, Господень, Святой:1, 12,13,14, 15—7, 24, 25, 33, 37, 47, 50, 63, 66, 80, 83—4, 86, 112—3, 140, 188, 223—4, 231, 268, 270, 283, 284, 293—4, 295, 303.
Е
Евангелист: 104, 106, 121—4, 152, 234.
Евхаристия: 4, 6, 13, 17, 19, 24, 29, 33, 35—7, 52, 56, 58—9, 60, 101, 112,143, 167, 186, 188, 189, 207, 220, 233, 256, 258, 260, 273, 287 ; см. также «Дары Святые» и «Тайная Вечеря».
Евхаристическая экклезиология: 5, 90, 112, 143, 257, 258; см. также «Экклезиология».
Евхаристическое Собрание: см. «Собрание».
Егезипп: 210, 251, 252, 275.
Еллинисты: 191—5.

Епархия: 70 ; -альное управление: 68 ; -альный совет: 69.
Епископ: 3, 6, 14, 20, 26, 30, 32, 36, 38—40, 44, 47, 49, 51—2, 59, 60, 63—70, 72—7, 90, 97—9, 101, 104, 106, 145, 156—76, 178, 179, 182, 183, 185, 197, 207, 210, 214—8, 221,226,232—3, 237—79.
Епископат 156, 172, 183, 217.
Епископство: 103, 159, 160, 175—6, 216—8, 271, 273 ; – апостолов: 163—8, 269.
Епископы-пресвитеры: 91, 92, 97, 102—3, 105, 108, 156—68, 181—5, 232, 237, 247, 255, 271, 273, 274, 279 ; см. также «Пресвитеры-епископы».
«Epi to auto» 37, 58, 145, 225, 260; см. также — «Евхаристическое собрание».
Ж
Жезл: 166.
Жертва: 10, 13, 24, 59, 87, 222, 242.
Жизнь: – благодатная: 292, 294; – церковная: 140—2, 183, 229, 241, 255, 257, 259, 282, 283, 303.
З
Закон 283—5, 293.
Зонара: 42, 54, 79.
И
Иаков, брат Господень: 163, 200, 202—5, 208—10, 251.
Игнатий Богоносец: 40, 90, 160, 167, 182, 197—9, 206, 217, 218, 221, 237, 245, 247—9, 254, 263, 273, 296.
Игумен: 150—3, 156, 157, 169, 204, 205, 214, 218.
Иерархия: 20, 37, 39, 41, 61, 77, 82, 141, 145, 156, 184, 239, 261, 265 ; – двухстепенная: 255 ; — трехстепенная 164, 184.
Иерархическое служение: 73, 100, 156, 295.
Иерусалим: 90, 163, 175, 190, 194, 198 ; – небесный: 297.
Избрание: 98—100, 101, 103—4, 106, 156, 157, 169, 226, 229 см. также «Предъизбрание».
Израиль: 10, 14, 23.
Иконостас: 42.
Император: 43; – византийский: 282, 286 ; – римский: 43 ; см. и «кесарь».
Империя: римская-: 284, 285, 297; – христианская: 286.
Имя новое: 34.
Иоанн, Апостол, старец: 166, 170, 173, 192, 251, 255.
Иоанн Златоуст: 75.
Иподиакон: 65, 228.
Ириней Лионский: 2, 20, 248, 266, 278.
Испытание: 66, 77, 80, 81 ; – и свидетельство: см. «consensus».
Исцеление: 84, 106, 138.
Иуда (и Сила): 92, 150, 163, 204.
Иудей, -ство: 9—10, 241, 254, 256.
Иустин Мученик: 37, 45, 254.
К
Каллист (папа): 1, 231, 278.
Канон: 283.
Кафоличность: 7, 90, 91, 101, 257, 287.
Кафедра: 226.
Кающиеся: 53, 63.

Кенозис: 300.
Кесарь: 284, 285 ; – Август: 297.
Khdemonia pantwn 240.
Клерикализм: 62.
Климент Александрийский: 265, 267, 277.
Климент Римский: 178, 217, 245, 247, 249, 250, 252, 254, 270, 274, 276.
Клир, – ики: 14—9, 30, 32, 41, 53, 62, 68, 69, 74.
Consensus: 63—7, 69, 70, 77, 82 см. также «испытание», «рецепция» и «свидетельство».
Консистория: 69.
Константин Великий: 284.
Конфирмация: 24—9,
Коринф: 92, 94, 141, 149, 154, 165, 166, 212, 215—7, 230, 231, 247, 252, 255, 269—71.
Корнелий (папа): 65, 102, 104.
Крещение: 3, 12, 13, 21, 23—5, 87—8 ; – водою и духом: 23, 24, 35, 37 ;-кровью:23.
Крещение и миропомазание: 27, 29, 33, 87, 88.
Кукулион (mitra): 31.
Культ императора: 253, 286, 297.
Кумран: 201.
Л
Лаик: 10, 15, 17, 19, 20, 23—82; см. также «мирянин».
Лжепророк: 91, 136, 154, 155.
Лжеучение: 174—5.
Leitourgiä 36, 217, 269 ; см. также «служение».
Листра: 161—2.
Личность: 288—93.
Любовь: 80, 148, 155, 156, 176—8, 276, 292—4, 300—3.
М
Место в Евхаристическом Собрании: 171, 181—3, 189—90, 196, 198, 202, 204, 206, 207, 208, 209, 213, 217, 220, 222, 225, 226, 229—35, 237—9, 246, 254, 259, 260, 261, 266, 272—4; см. также «Топос».
Мильтиад: 266, 267.
Миропомазание: 19, 28 ; см. также «Крещение и миропомазание».
Мирянин: 18, 19, 21, 38, 40—2; см. также «лаик».
Мистерия: 45.
Митрополит: 164, 239, 240.
Монастырь: 59.
Монашествующие: 60, 68, 69.
Молитв тайное чтение: 44, 45.
Монтан, – изм: 1, 2, 93, 141, 258, 266.
Н
Наместник Христа: 286, 298, 299, 303.
Народ Божий, Святой: 5, 9, 12, 15, 20, 25, 27, 28, 30, 40—1, 47, 49—51, 59—60, 63, 66, 69—71, 77, 78, 81—2, 83, 104, 145, 146—8, 153, 162, 222, 243, 295: священство народа: см. «священство»; служение народа: см. «служение». См. также «Царственное Священство».
Начальствующий: см. «игумен».
Непосвященные: 19, 34, 38, 40, 41, 44, 45, 46, 60, 70, 76.
Новат, новациане: 41, 65.

О
Облачение: 29, 30, 31.
Обрезание: 24.
Общение имущества: 189.
Община: 90, 91, 108.
Оглашенные: 35, 53, 55, 63, 65, 136.
Обежды: см. «облачение».
Omnis gratia: 2—4, 6 ; см. также «благодать».
Омовение ног: 129.
Ориген: 60, 73—4, 135, 141, 265, 277.
Организация: 89, 139—40, 203.
Откровение; 142, 146.
Отлучение: 63.
П
Павел, апостол: 85, 91, 95, 99, 105, 140, 147, 151, 158, 162, 164, 167—8, 169, 170, 174, 175, 188, 198—9, 205, 207, 223—5, 246, 264—5, 277, 292: апостольство Павла: 110—21.
Пантен: 136.
Parnasim: 204.
Парусия: см. «Пришествие».
Пастырство: 5, 6, 104, 138, 146—7, 155, 156, 169, 172—6, 219, 232, 243, 301.
Пастырство Христа: 60, 157, 172, 242.
Пастырь: 60, 82, 103, 104, 146—7, 152, 153, 169, 17 175, 221, 235, 295, 298, 299.
Пасхальные споры: 250, 252.
Патриарх: 55, 164, 239—40 ; – русский: 240; патриаршая хиротония: 240.
Первосвященник: 240, 242, 244, 248, 257, 260—1, 296; – ветхозаветный: 30, 222, 241, 251, 253, 254, 258.
Первосвященство:- 233, 241, 242, 243, 253, 254, 260—1, 273, 278 ; – апостолов: 251, 262, 276; – епископов : 238, 240, 241—58, 259, 264, 273, 276, 278 ; – пророка: 234 ; – топологическое: см. «Топос».
Первосвященство Христа: 13, 241, 242—3, 253, 254—5.
Первохристианство: 2, 4, 5, 12, 91, 106, 185, 241, 253, 282 см. также «Церковь древняя».
Петр, апостол: 6, 110, 111, 189—92, 197, 200—7, 208—10, 212, 219, 220, 222, 232, 233, 252, 254, 264, 272,274, 275, 277.
Печать: 28.
Покаяние: 21, 45.
Поликарп Смирнский: 248, 250.
Поликрат: 251, 252.
Polij: 63, 257.
Помазание: 26—8, 285, 298.
Помазанник: 298.
Pontifex maximus: 43, 278.
Порядок: см. «строй».
Посвящение: 18 38, 76, 238.
Посвященные: 17, 18, 21,41, 42, 46, 60, 76, 238.
Последние дни: 3, 283, 299.
Поставление: 96, 97, 100, 102, 103, 105, 107, 226, 229
Поставление апостолов: 109; диакона: 36, 228, 272 ; епископа: 26, 33, 36, 101, 228, 239,

253, 272 ; клириков: 65; лаиков: 23—34 ; первосвященника: 260.; пресвитеров: 36, 162, 223, 224, 227, 228 ; старейшего пресвитера: 223, 225— 7 ; харизматиков : 106.

Пострижение: 32.

Поцелуй мира: 33, 101.

Право: 68, 70, 71, 76, 79, 82, 283—303 ; – и благодать : 230, 286, 287, 292 ; – и власть 296 ; – в Церкви : 140, 141, 294, 295 ; божественное право: 230, 231, 296 ; римское 2, 8, 283 ; церковное: 230.

Предание: 39, 45, 165, 264, 265, 276, 282.

Предстоятель, – ство: 17, 18, 25, 39, 40, 47, 51, 58, 60, 66, 84, 138, 140, 143—56, 157, 159, 162, 163, 167—9, 175, 176, 178, 182, 190, 203, 204, 206, 207, 213—4, 217, 221—3, 225, 230, 232, 233, 243, 249, 257, 260, 261, 273, 295 ; см. также «Пресвитер первый».

Предстоятельствование: 36, 156.

Представительство: 68, 69.

Предъизбрание: 64, 98, 99, 112, 113, 270, 295, 296 ; см. также «Избрание».

Преемство: 210, 252, 264, 265, 267, 269, 270, 271, 275 ; апостольское преемство: 164, 165, 167, 168, 171, 197, 252, 264—5, 269—79 ; – епископов-пресвитеров :266, 267, 273, 275 ; – топологическое: см. «Топос»; — старейшего пресвитера: 237, 270, 274. См. также «Диадохи».

Преломление хлеба: 189.

Пресвитер: 2, 14, 18, 44, 47, 52, 58, 63, 73, 76, 77, 97, 151, 156—63, 168—75, 179, 180, 182, 183, 185, 191, 196, 199, 200—6, 208, 212, 214—21, 224, 226—9, 232, 233, 235, 237, 238, 245, 247, 249, 252, 261, 263.

Пресвитер первый (старейший): 208—35, 2 245,. 246, 248—53, 255, 256, 259—63, 270, 272, 275, 278.

Пресвитериат: 156.

Пресвитериум: 62, 170, 179, 180, 221, 223, 255, 261, 263, 274, 275.

Пресвитерство: 157, 168, 231, 262.

Пресвитеры-епископы: 89, 93, 108, 144, 162, 184, 185, 224, 229, 266, 267, 275 ; см. также «епископы-пресвитеры».

Прием в Церковь: 26, 32, 33, 35, 36, 63, 64, 93, 94, 145, 223, 245, 258 ; см. также «Вступление».

Призвание: 108, 230.

Признание народом: 101—3, 106; см. также «Consensus», «Рецепция» и «Свидетельство».

«Приносящий благодарение»: 181—90, 202, 204, 205, 207, 208, 216—20.

Причащение: 45, 52—4, 55, 58—60.

Пришествие (второе): 110, 140, 255.

Probolh. см «выдвижение».

Proestwj, proistamenoi: см. «Предстоятель»

Проигумен: 214, 218.

Прозелит 195.

Пророк, пророчество: 1, 2, 66, 67, 80, 85, 89, 117, 124—35, 138, 153, 162, 206, 226, 234, 265, 266, 270.

Проручествование: см. «Предъизбрание».

Prwtokaqedritai: 133, 171, 220, 222, 261.

Пятидесятница: 1, 13, 23, 80, 91, 112, 188, 189, 268, 270, 283, 293.

Р

Рабы: 56, 57.
Равви: 187.
Размещение в Евхаристическом Собрании: см. «Место».
Рецепция: 63, 65, 69, 71, 78, 79, 81, 82, 101—3, 226—7; см. также «Consensus» и «Признание».
Рим: 29, 56, 57, 65, 72, 92, 149—51, 213—8,220, 231, 248—52, 263, 264, 270, 273, 275, 276; римская империя: см. «Империя»; римский епископ 247 ; – старейший пресвитер: 252, 253.
Руковозложение: 26—8, 32, 227, 228.
Рукоположение: 33, 39, 97, 99, 103, 105—7, 167 ; см. также «Поставление».
С
Свидетельство: 33, 65, 77, 78, 99, 101, 106, 107, 226, 227, 228 ; см. также «Consensus» и «Рецепция».
Свобода; 291.
Священник: 20, 27, 28, 222, 237; старейший –: 260.
Священнослужитель: 36, 50, 59, 228.
Священнодействия: 37—60, 66, 81, 87, 222, 223, 226, 227, 233, 255, 231, 263.
Священство: 3,4, 9, 15, 16, 33, 87,144, 222, 223, 227, 232, 238, 260, 261 ; – ветхозаветное: 10—2, 222, 241, 242, 244, 258 ; – народа: 4, 222, 237, 238, 241—2, 258, 259 ; см. также «Степени священства».
«Священство Святое»: 40, 87, 163, 178, 222 ; см. также «Царственное священство».
«Семь»: 177, 191—206, 224, 227.
Синедрион: 255, 262 ; см. также «Пресвитериум».
Синод: 78, 79 ; синодальный период: 68, 69.
Скиния: 12, 18, 30.
Слово Божие: 20, 57, 152, 153, 162, 191.
Служение: 15, 18, 25—6, 36, 37, 61, 62, 63, 66, 83—108, 113, 148, 149, 157, 176—228, 231, 234, 242, 270, 296, 298—301; – апостолов: 84, 93, 109, 110, 148, 191, 203, 206, 219, 267—73 ; – народа: 35—8, 84, 87, 144, 245.
Служение вдовам: 177, 191—2; – столам: 191—203, 224 ; см. также «Дело служения».
Смещение: 214—6, 271, 274 ; – старейшего пресвитера : 229—35.
Согласие народа: см. «Consensus».
Собор: 70, 78, 79, 142, 239 ; – апостольский (Иерусалимский) : 150, 163, 198, 200, 201, 202, 203, 208 ; Русской Церкви: 61, 62, 68—71, 296 ; – Тридентский: 19, 72, 74.
Собрание Евхаристическое: 4, 5—6, 11, 14, 17—8, 20, 24, 30, 34, 35—7, 52, 55—8, 76, 84, 88, 93, 94, 101, 105, 107, 143—6, 162, 163, 167, 176, 177, 178, 181—2, 188—90, 193, 197, 204, 206—7, 213, 217, 220, 222, 223, 230, 249, 254, 256, 270, 272, 279, 287, — 295—6 ; единое Евх. Собрание: 257, 260—1, 263. См. также «Евхаристия» и «Место».
Собрание Церковное: 65, 66, 73, 79, 145, 146, 153, 154, 156 ; – епископское: 57, 58.
Согласие: 65, 66, 70, 228 ; см. также «Consensus».
Соепископ: 221.
Созидание: Тела Христова: 5, 6, 84, 85 ; Церкви, церквей 167, 191, 203, 205, 206, 224, 268, 296.
Сознание (церковное): 100, 237, 238, 257, 259, 267.
Сокровищница: благодати: 303 – веры: 153—6 ; — любви 156, 177, 276
Сопресвитер: 219—21.
Сослужение: 38, 51.

Сослужитель: 40, 51, 61, 218, 233, 261.
Стадо Божие: 14, 29, 60, 147, 165, 172, 174, 219, 235, 295, 298, 300.
Степени священства: 144, 163, 171, 238, 255, 263.
Стефан первомученик 200, 201, 205, 243.
Строй: 4—5, 85, 93, 112, 140, 142, 143, 146, 147, 167, 172, 183, 185, 189, 191—21, 226, 243, 257, 272, 274, 278, 282, 283, 299.
Т
Тайная Вечеря: 13, 23, 46, 112, 186—9, 192—7, 232, 254, 260, 274.
Таинства: 39, 41.
Таинство Тела и Крови: 49, 56, 58.
Taxij: см. «Строй».
Тело: – Христово: 5, 6, 13, 84, 85, 86, 222, 241 ; Церкви: 33, 69, 78, 207, 287.
Теократия: 296—8.
Тертуллиан: 1, 2, 20, 141, 253, 278.
Тимофей: 158, 164, 167, 168.
Тит: 158, 164, 167, 168.
Топос: 182, 197 ; топологическое первосвященство: 254, 255, 257, 259, 273 ; топологическое преемство : 274, 276, 277 ; см. также «Место».
Традиция: см. «Предание».
Трапеза Господня: 189, 207 см. также «Евхаристия» и «Тайная Вечеря».
Трапезы содружеств: 186—90, 191, 200, 222.
У
Управление: 37, 60—71, 145—7, 189, 190, 222, 223, 261, 276 301 ; – церковное: 163, 233.
Устройство церковное: см. «созидание».
Усыновление: 293, 294.
«Учение 12-ти Апостолов» 88—94, 96, 135—7, 234, 257.
Учители: 18, 65, 72—8, 82, 89, 90, 94, 96, 97, 135—8, 152, 206, 226, 234, 265.
Учительство: 37, 71—7, 79, 81, 94, 136, 137, 153, 155, 162, 182, 189, 278.
Ф
Fermentum: 263, 264.
Х
Хабура: см. «Трапезы».
Харизма: см. «Дар».
Charisma Veritatis: 276.
Харизматики: 3, 66, 80, 92, 95—7, 102, 108, 146, 212, 232.
Hesed: 302.
Хиротония: см. «Рукоположение».
Храм: 201, 222, 241 ; иерусалимский: 12.
Ц
«Царственное Священство» 3, 9—13, 17—20, 24, 25, 27, 31, 32, 35—9, 49, 50, 61, 62, 66, 77, 83, 85, 98, 144, 163, 222, 245, 255; см. также «Народ Божий» и «Священство святое».
Царство Божие: 297.
Царство Кесаря: 285, 286.
Царь: 27, 28, 41, 43.
Цепь епископов: 267, 273 ; см. также «Диадохи» и «Преемство».
Церковь: 1—8, 13, 16, 17, 20, 34, 39—40, 51, 60, 66, 69,, 71, 80, 84, 86, 88, 97, 100, 101, 107, 108, 109, 112, 114, 127, 129, 140, 143—5, 156, 185, 186, 188, 191, 208, 228, 243, 254, 278, 283, 291

—2, 294—6, 299—303 ; видимая: 286—8, 298; – невидимая: 141, 181, 286—8 ; – универсальная 90, 94, 96, 258, 266 ; выявление Церкви: 60, 145, 176, 260 полнота Ц.: 90, 143, 156, 176, 188, 243, 254 ; пределы Ц. 257, 296 ; природа Ц.: 15, 208, 281 ; сущность Ц.: 2, 140, 282 ; учение о Ц.: см. «Экклезиология».

Церковь Антиохийская: см. «Антиохия».

Церковь Апостольская: 7, 15, 90, 138, 157, 223.

«Церковь Божия во Христе» 2, 4, 5, 8, 14, 90, 91, 93, 101, 142, 149, 161, 191, 243, 281, 287, 295, 298.

Церковь древняя (первоначальная): 20, 23, 26, 48, 51, 52, 55, 56, 58, 59, 63, 64, 66, 74, 85, 90, 93, 98, 101, 109, 136, 138, 142, 144, 157, 163, 165, 167, 177, 180, 191, 221, 226, 233, 259, 264, 272, 279, 281, 284, 287, 293, 294 ; см. также «Первохристианство».

«Церковь Духа Святого»: 1, 2, 8, 287.

Церковь Иерусалимская: 12, 90, 95, 96, 99, 110, 150, 177, 189—90, 213, 219, 221, 233, 260, 272, 274 ; Пресвитеры Иерусалимской Ц.: 199—207 ; Старейший Пресвитер Иер. Ц.: 208—10 ; «Семь» Иер. Ц.: 191—205.

Церковь Католическая 24, 43, 45, 56, 58.

Церковь Коринфская: см. «Коринф».

Церковь местная: 3—5, 7, 14 58, 64, 66, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 102, 103, 104, 106, 107, 140, 142, 144, 146, 154, 162, 164, 111, 176, 183, 191, 206, 219, 224, 226, 234, 237, 243, 245, 253, 254, 256, 257, 261, 263, 268, 270, 271, 272, 281, 296.

Церковь Православная: 38, 43, 45, 56, 58, 93.

Церковь Римская: см. «Рим».

Церковь Русская: 61, 62, 68, 71, 93, 240, 296.

Церковь Филиппийская: 160—1, 169, 175, 247.

Церковнослужитель: 228.

Zeqenim 170.

Civitas Christianorum 285.

Ч

Члены Церкви: 3, 4, 11—7, 19, 25, 33, 36, 37, 41, 45, 46, 49, 58, 60—3, 100, 102, 105, 108, 138, 144, 168, 171, 173, 179, 182, 194, 217, 233, 238, 261, 290, 294.

Чтец: 135, 228.

Ш

Shaliach 120.

Э

Экклезиология: 13, 20, 59, 86, 90, 91, 97, 184, 189, 254, 258 ; см. также «Евхаристическая экклезиология».

Экстаз, экстатизм: 140, 141.

Этатизм: 290.

Примечания

1

«О Церковной Иерархии», II, ii, 7.

2

P. Batiffol, «L'Eglise naissante et le catholicisme», Paris 1922,

3

«О Церковной Иерархии», II, ii, 7.

4

P. Batiffol, «L'Eglise naissante et le catholicisme», Paris 1922,

5

Русский перевод рассматривает « οικοδομεισθε », как повелительное, но кажется более правильно рассматривать его, как изъявительное наклонение: «вы образуете из себя духовный дом... », в котором вы святое священство.

6

Критический текст: «βασιλειαν , ιερεις ».

7

Критический текст: «соделал их царством и священниками, и они будут царствовать на земле». Что касается второй части фразы, то было бы более правильно принять во внимание еще одно разночтение βασιλευουσιν: «и они царствуют на земле». (См . E . G. Selwyn, «The first epistle of St. Peter», London , 1949, p. 159).

8

G Dix, The ministry in the early Church», в The apostolic ministry», (ed. K. E. Kirk), London, 1946 p. 285.

9

Перевод «βασιλειον ιερατευμα» представляет некоторые трудности. Об этом см. E. G. Selwyn, op. cit. стр 165 sq. Трудность касается только термина «βασιλειον», но не относится к термину «ιερατευμα» (См. G. Kittel – Theologisches Wörterbuch zum N. T., B. Ш, S. 249—251, статья G. Schunk). Будем ли мы переводить выражение «βασιλειον ιερατευμα», как «царство священников» или, как «царственное священство», или, наконец, как «священство, принадлежащее царю», смысл выражения не меняется: царство и священство принадлежат «во Христе» Церкви, а через Церковь каждому ее члену. Это особенно ясно выступает из сравнения этого выражения в послании Петра с соответствующими выражениями в Апокалипсисе. Если мы допустим, что Тайновидец развивал мысли 1-го послания Петра (см. еп. Кассиан, «Христос и первое христианское поколение», Париж, 1950 г. стр. 295), то для него «βασιλειον ιερατευμα» Петра означало «царство и священство», которое принадлежит Церкви и осуществляется на Евхаристическом собрании.

См. W. D. Davies, «Paul and rabbinic Judaism», London 1948, p. 177 sq.

11

Учение о Мессии из рода Левия было известно в церковных кругах. Его принимал Ипполит Римский (см. L. Mariès, «Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome», R. Sc. R. 39 (1951), pp. 381—396), а также Амвросий Медиоланский, Иларий Пиктавийский и др. Оно было известно современнику Ипполита Юлию Африканцу, который видел в нем попытку согласования родословий Матфея и Луки, но сам его не принимал. Ср. A. J. B. Higgins, «Priest and Messiah». Vetus Testamentum, t. 3 (1953), pp. 321—357.

Ср. Евр. 3:6. См. Michel , «οικος » в TWNT , B. V , S . 129—130.

См. J . Behm , Θισια « в TWNT , B. III , S . 181 sq .

См. G. Selwyn, op. cit, p. 161 sq.

15

По ст. 9 христиане должны возвещать совершенство Призвавшего их из тьмы в чудный Свой свет. Это служение не есть функция их царственного священства, но их миссия, как народа Божьего, среди других народов. В Ветхом Завете Израиль должен был возвещать славу Божью (Ис. 43:21), а в Новом Завете эта миссия перешла к Церкви.

16

Множественное число »κληροι «не нарушает единства клира Божьего подобно тому, как множественное число εκκλησιαι » не нарушает единства Церкви Божьей. Эмпирическому множеству церквей, из которых каждая выявляет всю полноту Церкви Божьей во Христе,отвечает множественное число термина «клир». Клир, которому предстоятельствуют пресвитеры на Евхаристическом собрании, есть клир Божий во всей его полноте, а не часть клира Божьего.

См. Ал. Лебедев, «Клир», в «Богословской Энциклопедии», СПБ, 1910, т. XI , стр. 242.

18

Я цитирую по русскому переводу. Для меня здесь не имеет значения точность этого перевода.

De exhort , castit ., 7.

Ibid .

21

Иустин Мученик, «1-ая Апология», гл. 67. См. A.— M. Roguet, «Amen, acclamation du peuple sacerdotal». Paris, 1947.

22

Дионисий Ареопагит, «О Церковной Иерархии», гл. II , ii , 4.

Ibid ., гл. VI , i , 2.

Еф. 2:19.

Пр. Ер. IV.8,3. См. Paul Dabin, «Le sacerdoce Royal desFidéles dans la tradition ancienne et moderne». Bruxelles-Paris, 1950, где собраны патристические свидетельства о царственной священстве .

26

Ипполит Римский, «Апостольское предание», XIX.

27

О значении «latreuw» и «latreia» см. статью H. Strathmann, вTWNT, B. 1V, S. 62 sq.

28

В доникейский период крещение водою и Духом составляло единое целое. Разделение этого единого таинства на крещение и миропомазание произошло в никейскуюа эпоху. (См. Gregory Dix, “TheTheology of Confirmation in relation to Baptism» ”, Westminster, 1946). Следует отметить, что и в настоящее время в православной церкви таинства крещения и миропомазания литургически составляют единое целое, в котором трудно определить, где кончается крещение и где начинается миропомазание. Положение католического Богословия относительно конфирмации гораздо труднее православного, так как в католической церкви крещение и миропомазание (конфирмация) не только догматически, но и литургически представляют из себя два разных таинства. См. превосходную статью P. Th. Camelot, «Sur la théologie de la Confirmation» в Revue des Sciences philosophiques et théologiques, t. XXXVIII (1954) p. 637—657. Настаивая на первоначальном единстве крещения и миропомазания, он считает, что «la séparation des deux sacrements n'a pas été un accident, ni une «désintégration», mais la mise en lumière des valeurs propres de chacun» (p. 657).

29

См. S. Boulgakoff, «L'Orthodoxie», Paris, 1932, p. 156. Любопытно отметить, что в современной католической литературе мы находим попытки представить таинство конфирмации, как «sacrement de 1'Action Catholique». L. Bouyer в статье «La signification de la Confirmation» в La vie spirituelle, Supplément 29, 1954, pp. 162—179, находит эту идею 'extravagantea' (p. 169).

Или в трех моментах, если считать предварительное помазание св. елеем, совершаемое пресвитером (см. Dix, op. cit., p. 12).

31

Ипполит Римский, Ап. Предание, XXII. Французский перевод Dom B. Botte, «La tradition Apostolique», SCH. 11, Paris, 1946, p. 52. В латинском переводе, который, повидимому, является наиболее верным свидетелем Ипполитова текста, эта молитва читается следующим образом: ‘Domine Deus, qui dignos fecisti eos remissionem mereri peccatorum per lavacrum regenerationis spiritus sancti, inmitte in eos tuam gratiam, ut tibi serviant secundum voluntatem tuam, quoniam tibi est gloria, patri et filio cum spiritu sancto in sancta ecclesia et nunc et in saecula saeculorum. Amen’.

32

См. Paul Dabin, «Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints». Parisa, 1941, pp. 314—316.

33

Вопрос о том, в таинстве ли крещения или миропомазания выражается момент поставления лаиков, для древней церкви не имел значения, так как крещение и миропомазание составляли одно целое. Когда, бл. Иероним говорил, что священство лаиков это – крещение (Altercatio Luciferiani et orthod., c. 2), то он, конечно, думал не только о крещеиии, но и о миропомазании; а когда бл. Августин говорил о помазании, как основном моменте поставления, то он думал и о крещении (S. Aug. In ps., 26) . Из современных исследователей этого вопроса G. Dix считает, что конфирмация является поставлением в единственно существующий в Церкви чин лаиков (G. Dix, «The Shape of the Liturgy», London, 1945, p. 23, 34—35).

У нас есть некоторые основания предполагать, что помазание уже совершалось в апостольское время. «Утверждающий же нас с вами во Христе, и помазавший нас (cria$ hma$) есть Бог, который и запечатлел нас, и дал залог Духа в сердца наши (II Кор. 1.21-22). Почти нет сомнения, что здесь говорится о крещении (см. E. B. Allo, «Saint Paul. Seconde aépitrea aux Corinthiens», Paris, 1937). Но это не есть единственное место в новозаветных писаниях, в котором говорится о помазании верных (см. I Ин. 2.20:27). Совпадение Павла с Иоанном позволяет думать, что речь идет о действительном помазании. С другой стороны, мы стоим перед фактом, что в Деяниях нигде не говорится о помазании в связи с крещением. Везде в Деяниях преподание даров Духа связано с возложением рук. Поэтому нельзя исключить возможность, что помазание, о котором упоминается в новозаветных писаниях, есть только метафора, заимствованная из Исаии 61.1 (см. цитир. выше статью P Th. Camelot, стр. 638). Однако, необходимо указать, что это предположение может быть правильным только при условии, если считать, что «sqragi$» не совершалось через помазание (см. E. Dinkler, «Jesu Wort vom Kreuztragen». Neutest. Studien für R. Bultmann, Berlin, 1954. S. 110—129). У Иустина Мученика мы находим намек на то, что в его время совершалось помазание лба новокрещеиного (м. б., через начертание тау или хи), чтобы запечатлеть крещение. (Разговор с Трифоном иудеем, гл. 113—114; см. L. S. Thornton, «Confirmation. Its place in the baptismal mystery», Westminster, 1954, pp. 33 sq; P. Th. Camelot, on. cit., p. 638).

P. Th. Camelot (цит. выше статья, стр. 655), считает. что «la confirmation est pour le baptisé 1'onction royale et sacerdotale qui lui donne titre et droit à participer de façon plus active au sacerdoce et au sacrifice de 1'Eglise». К сожалению, это указание, очень важное само по себе, остается несколько неясным, так как автор не говорит «explicite», в чем именно заключается участие лаиков в священстве.

36

По сравнению с чином Ипполита Римского современное помазание св. елеем отвечает скорее помазанию, совершаемому по Ипполиту пресвитером непосредственно после крещения в воде, чем возлиянию св. елея епископом с возложением его руки. Следовательно, первому помазанию было придано значение таинства миропомазания. (Ср. G. Dix, «The Theology of Confirmation», p. 12—13).

У Митрополита Макария мы читаем: «В крещении человек таинственно рождается в жизнь духовную; в миропомазании получает благодать, духовно возращающую и укрепляющую...». (Православно-догматическое Богословие, т. П. СПБ, 1895 г., стр. 314). На это определение сущности таинства миропомазания несомненно оказало влияние средневековое учение о конфирмации. (Ср. G. Dix, op. cit., p. 21 sq.). При таком определении таинства миропомазания остается совершенно неясным, что означают слова «Печать дара Духа Святаго». Любопытно, что сам М. Макарий приводит выдержки из Тертуллиана и Киприана, в которых говорится, новокрещенный через помазание становится «помазанником Божьим». Так у Тертуллиана мы читаем: «Вышед из купели, мы помазуемся благословенным помазанием (perungimur benedicta unctione), по древнему чину, как обыкновенно помазываемы были на священство (sacerdotium) елеем из рога...» (De Baptismo, VII). А Киприан писал: «Крестившемуся необходимо еще быть помазанным, чтобы принять хрисму, т. е. помазание, он мог помазанником Божьим (unctus Dei) и иметь в себе благодать Христову» (Epist. LXX, 2,2). Напомним еще раз, что помазанниками Божьими в Ветхом Завете были цари и священники. Такая же неясность относительно характера и природы таинства конфирмации существует и в католическом Богословии. Вслед за спорами в англиканской церкви, и в католической церкви конфирмация стала предметом обсуждений. P. Th. Camelot в цит. выше статье решительно отказывается от классической формулы Псевдо-Мельхиада: «Augmentum gratiae – robur ad pugnam», которая повлияла на православное школьное учение о миропомазании.

См. W. L. Knox, «St. Paul and the Church of the Gentiles», Cambridge, 1939, 138.

39

«De Mysteriis», 34. Указание Тертуллиана в «De pudicitia», с. IX, о «vestis prior» вряд ли имеет отношение к таинству крещения, а скорее связано с толкованием притчи о блудном сыне. В трактате Тертуллиана «De baptismo» нет упоминания об облачении новокрещенных, как нет его и у Киприана Карфагенского. Само по себе отсутствие упоминания у одного и другого не является еще несомненным доказательством, что Карфагенская церковь не знала этого обычая.

40

Кирилл Иерусалимский, «Оглашение Тайноводственное», IV, 8.

41

Гл. II, ii, 7.

42

А. Дмитриевский, Описание литургических рукописей, т. II,» Киев, 1901 г., стр. 202—209.

43

Возможно, что слова ап. Павла в Гал. 3:27 навеяны притчей Господней о званных и избранных. Ср. L. Bouyer, «Lemystère pascal», Lex Orandi 4, Paris, 1945, p. 437.

44

В позднюю послепленнуюа эпоху поставление ветхозаветного первосвященника совершалось через облачение его в особую одежду. из его двух одежд белая одежда из льна имела особое сакральное значение: в ней он входил во святая святых. Священники также имели белые одежды. Согласно вавилонскому Талмуду, Моисей Имел бедую одежду в течение семи дней построения скинии. Вместе с тем белая одежда приобретает эсхатологический характер. Возможно, что упоминание о белых одеждах в Апокалипсисе имеет такой характер, что нисколько не подрывает связи белых одежд с крещением. (Ср. J. Bonsirven, Le judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ», t. I, Paris, 1934, p. 65; W. Michaelis in TWNT,B. IV, S. 248, sq; H. Riesenfeld, «Jésus transfiguré » Lund, 1947, p. 118, sq.). Облачение верных, о котором говорится в новозаветных текстах, особенно в Еф. 6:11-18, имеет сацердотальныйа характер. См. P. Dabin, op. cit.,p. 308.

45

В «Апостольских Постановлениях» мы читаем: «По совершении сего, диаконы пусть приносят дары епископу к жертвеннику, а пресвитеры пусть стоят по правую и левую сторону его, как ученики,предстоящие учителю: два же диакона с той и другой стороны жертвенника пусть держат из тонких кож или павлиновыха перьев или из полотна рипиду, и тихо отгоняют малых летающих животных, чтобы не попали в чаши. Итак, молящийся про себя первосвященник вместе с священниками и одевшийся в светлое одеяние (lampan esqhta metendu$) и стоящий пред жертвенником, сделав рукою знамение крестом на челе, пусть скажет... (VIII, 12,3—4). Я бы хотел отметить из этого отрывка, который вообще важен во многих отношениях, одну подробность. Епископ, окруженный пресвитерами, стоит перед жертвенником. Он один облечен в «светлое одеяние», так как он один священнодействует. Это еще не есть особая одежда, а только более торжественная. Термин «lampa esqh$» невольно напоминает крещальные одежды, которые обозначались тем же термином.

46

Апок. 1:6.

Goar, «Eucologion» Paris1647, p. 366. А. Дмитриевский, «Описание литургических рукописей», т.II, стр. 79 и 94.

Denzinger, «Ritus Orientalium», Würzburg,1862, p. 287—288. Ср. молитву эфиопского ритуала: «Domine Deus qui sanctis tuis coronas incorruptibiles proebuisti,tu qui proeparari has coronas benedic eis...» id. p. 209).

49

По всей вероятности обычай «венчания» новокрещенных возник под влиянием Ветхого Завета. Мы знаем, что корона была атрибутом царского достоинства израильских царей. Затем она была воспринята первосвященниками, как часть их торжественного одеяния. Одновременноа с этим идея короны подвергается демократизации и служит выражением радости во время праздников, как, например, праздника кущей, а также в брачных церемониях. Наконец, эта идея получает эсхатологическое значение: праведные получат корону в будущем веке. См. Bonsirven, op. cit., t. I., p. 521; a. H. Riesenfeld, op. cit., p. 50 sq.

«О Таинствах», гл. 68.

«Апостольское Предание», XXI .

Ibid., IV.

53

Гл. II, ii, 7.

Ипполит, «Ап. Предание», XXIII. См.Erich Dinkler, ep. cit., p. 124

55

Иустин Мученик, 1-я Апология́, гл. 65.

«Ап. Предание», XXI.

57

В LXX «leitourgew» и «leitourgia» обозначает, как правило, священническое служение приношения жертв в противоположность «latreia», которая обозначает культовое служение вообще. За исключением одного места, где словом «leitourgoj» обозначается служение носителей гражданской власти (Рим. 13:6), «leitourgia» имеет у Павла ясно выраженный религиозный характер, стоящий в связи, так или иначе, с Евхаристическим событием. Уже J. B. Lightfoot отметил, что «leitourgia» в Фил. 2:17 имеет отношение к I Пе. 2,5 и обозначает царственное священство («Saint Paul''s Epistle to the Philipians», London, 1890, p. 119). Обозначая через «leitourgew» и «leitourgia» сборы в пользу Иерусалимской церкви (Рим. 15:27 и II Кор. 9:12), ап. Павел видел в них выражение одного из видов священнического служения верных, связанного с Евхаристическим собранием. Несомненно, что сборы происходили на Евхаристическом собрании (1 Кор. 16:1-2). Поэтому они входили в общую «leitourgia» верных. Они были выражением любви, как основы всей жизни Церкви (1 Кар. 13). Ср. E. Schweitzer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten», Zürich, 1946. О значении «leitourgew» и «leitourgia» см. H. Strathmann, в TWNT, B. IV, S. 225—229; 232—236.

См. «Ап. Предание», гл. IV. 36

59

Послание к Смирнянам. VIII, 2: «opou an fanh o episkopoj, ekei kai to plhqoj estw, wsper opou an h Cristoj 'Ihsouj, ekei h kaqolikh ekklhsia».

60

Ориген, «in Leviticum» Homilia, IX, I.

61

Книга правил. 4-е правило Гангрского собора. Идея достоинства священнодействий в зависимости от личного достоинства епископа, их совершающего, повидимому, была впервые выдвинута Оригеном. «Те, которые претендуют на епископское достоинство, учат, что то, что они связывают, связано на небесах, и «то, что они отпускают, отпущено на небесах. Но мы говорим, что они правильно говорят при условии, если они совершают дело, ради которого сказано Петру: Ты камень и на этом камне созижду Мою церковь. Врата ада не одолеют того, кто желает связывать и развязывать. Но если он сам связан узами греха, то напрасно он связывает и развязывает» . (in Matth: XII, 14). См. J. Daniélou, «Origène», Paris, 1948; p. 83.

62

О времени возникновения иконостаса см. статью K. Holl, «Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche» в «Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte», II (Osten). Tübingen, 1927.

63

Книга правил, 69-е правило Трулльского собора.

64

Вальсамон, Толкование этого правила.

13-е правило Лаодикийского собора.

Зонара, Толкование 69-го правила Трулльского собора.

Ibid.

68

Вальсамон, толк. 69-го пр. Трул. Собора.

69

Н. Милаш, «Правила православной Церкви с толкованиями́, СПБ, 1911, т. 1, стр. 558. Уже Вальсамон знал о другом правиле западной церкви: «о латынянах знаю, что не только миряне-мужчины, но и женщины входят во святой алтарь и сидят даже и тогда, когда стоят священнодействующие» (Вальсамон, Толкование 69-го правила Трулльского собора).

70

Иустин Мученик, «1-ая Апология», гл. б5.

См. Архим. Киприан Керн, Евхаристия, Париж, 1947 г., стр.166.

Funk, «Doctrina duodecim apostolorum», Tübingen, 1887.

73

101-е правило Трулльского собора.

74

Различие в образе причащения лаиков в православной и католической церкви не качественное, а количественное. Важно не это различие, важно различие в образе причащения клириков и мирян, одинаково существующее в католической и православной церкви.

Вальсамон, Толкование 101-го правила Трулльского собора.

76

«Никто из состоящих в разряде мирян да не преподает себе божественныя тайны, когда есть епископ или пресвитер, или диакон. Дерзающий же на что либо таковое, какь поступающий противу чиноположения,на едину неделю да будет отлучен от общения церковнаго, вразумляяся тем, не мудрствовать паче, еже подобаете мудрствовати . (Книга подавил, 58-е правило Трулльского собора).

Вальсамон, Толкование 58-го правила Трулльского собора

О них см. Архим. Киприан Керн, Евхаристия, стр. 42—134.

Молитва в поверженном состоянии на землю является личной молитвой каждого члена Церкви, а стояние во время молитвы выражает ера служение в Церкви, как священника. «Всякий священник ежедневно стоит в служении...» (Евр. 10:11).

Подчеркнуто мною.

81

Иоанн Златоуст, Толкование на II Кор.«, 18,3.

Иустин Мученик, 1-ая Апология, гл. 65.

83

Евсевий Кесарийский, «Церковная История», кн. VII, гл. 9.

Толкование на II Кор.:1, 20. См. Б. Сове, «Евхаристия в древней церкви и современная практика» в сборнике «Живое Предание», Париж (1937), стр. 171.

85

« ... laon periousion, basileion ierateuma, eqnos agion»

Литургия Василия Великого.

87

О сослужении см. мой этюд «Трапеза Господня», Париж, 1952.

88

См. соответствующую молитву в литургии «Апостольских постановлений». Она возносится самим епископом, совершающим Евхаристию : «Еще молим Тя, и о моем, приносящем Ти, ничтожестве, и о всяком пресвитерстве, о диаконах и о всем клире, да вся умудрив, исполниши Духа Святаго... Еще приносим Ти о людях сих, да покажеши их в похвалу Христа Твоего царское священие, языкь свять...» (VIII, 12). Здесь мы имеем церковную молитву, произносимую епископом от имени всего народа, участвующего в Евхаристии.

89

Кирилл Иерусалимский, «Огл. Тайн.», V, 6—8.

Ипполит, «Ап. предание», VII.

91

Книга правил, 2-е правило Антиохийского собора. Если это правило имело в виду докетов, то от этого его общий смысл не меняется.

92

9-е Ап. Правило. (Ср. 10-е). Оба правила – 2-е Антиохийского собора и 9-е Ап. правило – в основном совершенно сходятся, но дают некоторые разные подробности. Так, 9-е Ап. правило говорит о тех, кто уходят после чтения Писания, т. е. до общей молитвы верных, а потому не остаются до конца Евхаристического собрания, а следовательно не причащаются. 2-е Ант. правило имеет в виду не только этих лиц, но и тех, кто остаются на Евхаристическом собрании, но уклоняются от участия в причащении. Следовательно, это последнее правило указует на вторую фазу изменения церковной практики: в первой своей стадии лица, желающие по тем или иным причинам уклониться от причащения покидали собрание до начала общих молитв с верными, а все остающиеся принимали участие в причащении. Указание Никодима Милоша (Правила с толкованиями, т. 1, стр. 68), что оглашенные участвовали в некоторых молитвах с верными, не правильно и не соответствует сведениям, которые имеются в Апостольских Постановлениях (кн. VIII) и на которые ссылается Милаш: оглашенные покидали собрание после проповеди и до общих молитв. Об этом порядке вполне ясно говорится и в приведенных выше правилах.

93

Книга правил, 8-е Апостольское правило.

Зонара, Толкование 2-го правила Антиохийского собора.

95

Аристин. Толкование того же правила.

Зонара, Толкование 9-го Апостольского правила

97

Вальсамон, Толкование 9-го Апостольского правила.

Вальсамон, Толкование 2-го правила Антиохийского собора.

Вальсамон, Толкование 8-го Апостольского правила.

100

Вальсамон, Толкование 2-го правила Антиохийского собора. Я оставляю здесь вопрос о правильности указания Вальсамона о происхождении антидора, как чисто литургический.

101

Вальсамон, Толкование того же правила.

Василий Великий, Посл. XCIII.

Никодим Милаш op.cit., стр.69.

1-ая Апология, гл. 67.

Ibid.

Апост. Постановления, VIII, 33.

107

Ориген жаловался на верных, что они избегают регулярно посещать церковные собрания. «Не скорбь ли и не стенание в церкви, когда вы не приходите внимать Слову Божьему и когда вы с трудом собираетесь в Церковь в праздничные дни и причем больше с желанием принимать участие в церковном торжестве, чем с желанием слушать Слово Божие. Что делать мне, которому поручено распределение (dispensatio) Слова? Где и каким образом я найду ваше время? Большую часть, почти все время, вы посвящаете мирским занятиям, или в форуме, или у торговцев... Никто, или почти никто не заботится о Слове Божием...». (Толк. кн. Бытия, Беседа X. Ср. J. Daniéelou, «Origène», p. 54). Неясно, о каких собраниях идет речь у Оригена. Скорее всего о «sunaxij», а не об Евхаристическом собрании, так как вряд ли в его время последние происходили чаще, чем в праздники. Если это так, то прав ли был Ориген, упрекая верных, что они не посещают или мало посещают его проповеди? Прав ли он был, упрекая, что верные охотнее собираются на церковные торжества, чем на слушание его толкованиова Слова Божия? При его спиритуализме толкование Слова стояло выше Евхаристического собрания, но так ли был не прав народ, предпочитая Евхаристическое собрание «sunaxij'у», где Ориген произносил свои проповеди?

108

Иероним, «Апология против Иовиниана» II, 29; св. Амвросий, «О Таинствах» 4,6; св. Иоанн Златоуст, «Толкование на посл. к Еф.», III.

«Апост. Постановления», VIII, 2.

Энциклика «Mediator Dei"(1947 года).

111

Идея духовного причащения, вероятно, исходит от Оригена. Он различает, как устанавливает сам J. Daniéelou в своей книге «Origène», p. 74 sq, несмотря на попытку представить учение Оригена об Евхаристии, как православное, два вида причащения: реальное – причащение Тела и Крови Христовой на Евхаристическом собрании, и духовное – причащение Бога Слова через Его слово. Bibere autem dicimur sanguinem Christi, non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones ejus recipimus». (Толк. кн. Числ. XVI. 9). Исходя из этого, Ориген утверждал: «Если мы не едим, то через это невкушение хлеба, освященного Словом Божьим и призыванием, мы не лишаемся никакого блага, также как, если, мы вкушаем, мы не преумножаем (perisseuomen) никаких благ, ибо причина лишения есть зло и грех, а причина избытка – справедливость и добродетель согласно слову Павла: если мы едим, ничего не поиобретаем, если мы не едим, ничего не теряем». (Толк. Мф. XI:14). Помимо общего значения этот текст крайне любопытен применением слов ап. Павла о еде вообще к евхаристической жертве. Во всяком случае, для Оригена духовное причащение — причащение Слова Божьего – стоит не ниже реального причащения евхаристических даров.

Гл. VIII, 2.

113

Книга правил, 39-е Апостольское правило.

Epist. XIV, 4.

115

Ипполит, «Ап. предание», II.

Ibid., III, 4.

117

Epist. XXXVIII, 1.

Epist. XXIX, 1. Cp. Epist. XXXIX, 1.

119

Евсевий, «Церк. Ист.», кн. VI, 43, 17.

Посл. к Ефесянам, IV, 2.

121

Гл. 13, 4.

Ср. F. E. Vokes, «The riddle of the Didache», London, 1838.

123

Книга Правил, 64-ое правило Трулльского собора.

64-ое Прав. Трулльского Собора Цитата из Григория Богослова взята из его 32-го Слова, гл. ll, 13, 21.

Об этом подробнее см. ниже, стр. 135 след.

Гл. 67.

127

Евсевий, Церк. Ист., кн. VI, 19, 17—18.

Ср. H. v. Campenhausen, «Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten», Tübingen, 1953, S. 275.

Известно, что проповеди Августина, когда он еще был пресвитером, вызвали в Иппоне очень большое смущение, хотя он выступил в цеокви по просьбе своего епископа. С другой стороны по свидетельству «Peregrinatio Aetheriae» в Иерусалиме в конце IV-го века во время литургии все пресвитеры по очереди проповедывали, а после них говорил епископ. Иоанн Златоуст, до занятия кафедры в Константинополе, был уже известен, как выдающийся проповедник, так что он несомненно проповедывал, будучи пресвитером, в Антиохии. Эти факты, как и другие, указывают, что, начиная с IV-го века, в разных церквах существовала разная практика относительно допустимости пресвитерам проповедывать а церквах.

Вальсамон, Толкование 19-го правила Трулльского собора.

Вальсамон, Толкование 64-го правила Трулльского собора.

Ibid.

133

Вальсамон, Толкование 19-го правила Трулльского собора.

О согласии верующих в области веры говорится у P. Dabin (Le Sacerdoce Royal des Fidèles dans la tradition ancienne et moderne, p. 21): «Le consentement des fidèles en matière de foi, appelé aussi «sens catholique», est un critère certain de la tradition divine, s'il se présente lui-même comme certain, clair et unanime. Les textes scripturaires ordinairement alléguées en faveur de ce consentement sont: Jn., XVII,20,21; Rom., I,5; I Cor., III,22; Eph., IV,16; I Jn. II,20,21,27. L'unité dans la foi véritable est une propriété essentielle de l'Eglise. Elle serait défaillante si elle ne se rencontrait que du côté de l'Eglise enseignante. Les Pères et les théologiens les plus illustres ont souligné l'importance dogmatique du consentement des fidèles. Saint Hilaire a rendu hommage à la sureté de leur sens catholique. Certains évêques favorisant l'arianisme, tandis que le peuple demeurait attaché à la foi nicéenne, il écrit: «Les oreilles des fidèles sont plus saintes que le cr des évêques». Эта мысль сейчас же у него минимизируется: «L'objet du consentement des fidèles ne s'étend manifestement pas aux plus subtiles d'entre les vérites: «En ces sortes de matières, dit justement Melchior Cano (католический писатель XVI-го в.), demander l'opinion du vulgaire, c'est interroger un aveugle sur les couleurs».

135

Ср. Мт. 23, 8.

136

Вальсамон. Толкование 64-го правила Трулльского собора.

137

Зонара. Толкование того же правила.

138

Ср. изречение софистов: «Как может быть человек счастлив, если он должен служить другому» (Платон; Горгий, 491 с.). Цитирую по статье W. Beyer, «Diakonew» в TWNT. B. II, S. 81.

139

Вопреки R. N. Flew, «Jesus and His Church», London 1943, p. 183, который считает, что все дары даются Церкви, как целому. Ср. также. E. Schweitzer, «Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten», Zurich 1946.

Цитирую по русскому переводу.

C. Spicq, Les epitres pastorales», Paris 1947, p. XLIV.

В перечне даров Духа (1 Кор. 12:8-10) нет указаний на «вспоможение и управление (antilhmyij и kubernhsij)», о которых говорится в списке лиц, имеющих особое служение (ст. 28). Об этом см. ниже, стр. 149—177.

См. M. Goguel, «L’Eglise primitive», Paris 1947, p. 124.

Об этом см. стр. 108 сл.

Эта точка зрения, господствующая и доныне, постепенно начинает меняться. Все больше начинает выдвигаться принцип, что все служения в апостольское время рассматривались, как харизматические. Такова, например, точка зрения E. Schweitzer'a. Очень любопытно отметить, что G. Dix в своей статье «The Ministry in the early Church» в сборнике «The Apostolic Ministry», London 1946, p. 232 sq., вновь до некоторой степени возрождает старую точку зрения Гарнака.

Об этом см. O. Linton, «Das Problem der Urkirche in der neueren Forschnung», Uppsala 1932.

См. мою статью «Две идеи вселенской церкви. Путь, № 45, Париж, 1934 г., стр. 16—29.

Если в Иерусалимской церкви существовал взгляд на местные церкви, как на ее пространственное распространение, то этот взгляд не был господствующим, в частности даже в самой Иерусалимской церкви. См. W. G. Kummel. «Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus», Uppsala 1943, S. 16—19.

149

Пророк, по Учению, мог оставаться на неопределенное время в местной церкви, если только он выбирал ее, как постоянное место своего пребывания.

150

Климент Александрийский, «Строматы», VI,5.

151

H. Greeven, «Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus», in «Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft» 53 (1932) 1—2, S. 9.

См. ниже, стр. 209 сл.

Гл. XIII,3.

Funk, «Doctrina doudecim apostolorum», Tübingen 1887.

155

Ипполит, «Апостольское Предание», II.

Этим я нисколько не предрешаю вопроса о взаимоотношении Дн. 15 и Гал. 2:1-5. О том, как обстоит вопрос относительно этого см. J. Dupont, «Les problemes du livre des Actes d'apres les travaux recents», Louvan 1950, pp. 51 sq.

Ср. Дион. Ареопагит, О Церк. Иерархии, V, III,5.: Иерарх возглашает священное наименование степени, на которую – посвящает, и имя самих посвящаемых, выражая этим таинственным действием, что, как боголюбивый священносовершитель, он есть только предвозвестник Божия произволения, не сам своею благодатию возводящий посвящаемых на степени священства, но будучи подвизаем на все священноначальственные освящения от Бога».

Ипполит. Ап. Предание, III.

159

То же, II.

Ориген, «Толкование кн. Числ», XXII,4.

161

Ориген, Толк. на Ев. Матф.:XXIV.

Ипполит. «Ап. Предание» III.

163

Ипполит, «Ап. Предание», IV.

Epist. LV, 8,1.

165

Климент Римский, Посл. к Кор.:XLIV,1-4.

Ibid. XLII,4.

Ibid. XLIV,3.

Гл. XV,1.

Epist. LV,8.

171

Epist. LXVII,5.

Апостолов, а особенно Двенадцать, необходимо выделить в особую группу в виду исключительности их служения. Они не избирались местною церковью, т. к. были избраны и поставлены самим Христом.

Я не имею намерения давать исчерпывающее изложение служения апостолов, как и других служений первоначальной церкви. Я останавливаюсь главным образом на тех сторонах этих служений, которые имеют непосредственное отношение к моей основной задаче. Об истории вопроса о служениях см. O. Linton, «Das Problem der Urkirche».

Ср. Послание Варнавы. Ч,9.

Эта же мысль выражена ап. Павлом в 1 Кор. 3:10-11: Я, по данной мне от Бога благодати, как мудрый строитель (arcitektwn) «»положил основание, а другой строит (epoikodomei); но каждый смотри, как строит. Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос».

См.стр. 88.

Ср. А. В. Горский, «История евангельская и церкви апостоль-ской, 2-е изд. 1902 г., стр. 420: «Служение сие было беспреемственно, в собственном смысле апостолы преемников себе не имели и иметь не могли». См. также М. Фивейский, Духовные дарования в первоначальной христианской церкви . Москва 1907 г., который развивает ту же самую мысль.

См. статью G. Kittel «escatoj» в TWNT, B. II, S. 694 и статью Schneider «ektrwma» там же, стр 463.

См. L. Cerfaux, «Le Christ dans la Théologie de S. Paul», Paris 1951, p. 51.

Еще менее вероятно, как думает J. Munck, что Павел изменил содержание термина «apostoloj», который до него употреблялся для обозначения посланника христианской общины или странствующего миссионера, посланного Христом. Для Павла, по мнению J. Munck'а, быть апостолом означало быть призванным к особому и исключительному служению. Павел «апостол язычников и только он один «апостол», а потому «апостольство» означало высшее достоинство. После Павла это понятие апостольства было распространено на «Двенадцать». Поэтому не коллегия «Двенадцати» обогатилась новым апостолом, а «Двенадцать» были облечены тем достоинством, которым обладал Павел, как «апостол язычников». (J. Munck, «Paul, the Apostoles, and the Twelve». Studia Theologica, III, 1949. pp. 96—110).

181

Замечание Луки, что Матфий был сопричислен к одиннадцати апостолам (Дн. 1,26) не может служить базою для утверждения, что Двенадцать в этот момент уже были апостолами. Лука употребил термин, который был общепринят в его время. К тому же Лука не мог сказать, что Матфий был причислен к Двенадцати, т. к. фактически он был причислен к одиннадцати ученикам. Ср. J. Wagenmann, «Die Stellung des Apostels Paulus Neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten», Giessen1926, S. 66—67.

O. Cullmamm, «Königsherrschaft Christi und Kirche im N.T.», Zürich 1950, S.21.

(46) Ириней, «Пр. Ересей», III,1,1.: «Postea enim quam surrexit Dominus noster a mortius et induti sunt superveniente Spiritu sancto virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt «perfectam agnitionem». Exierunt in fines terrae...».

Ср. J. L. Leuba, «L'institution et l'événement», Paris-Neu-châtel, 1950.

См. M. Goguel, «»«L'Eglise primitive», Paris 1947, p. 98—99; G. Sass, «Apostelamt und Kirche», München 1939. S.39,105.

W. G. Kümmel, op. cit. S. 7, 11; E. Percy, «Die Probleme der Klosse und Epheserbriefe», Lund 1946, S. 340; H. v. Campenhausen, op. cit., S. 24. Ср. также K. Holl. «Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde», в «Aufsätze zur Kirchengeschichte» II (Der Osten) Tübingen 1927, S. 46, sq., E. Schweitzer «Das Leben der Herrn», S. 72.

Я оставляю в стороне теорию «schaliach'a», которая мне кажется мало вероятной. Совсем недавно эта теория была выдвинута G. Dix'ом в «The Ministry in the Early Church» в сборнике «The Apostolic Ministry» London1946, не столько для выяснения понятия апостольства, сколько для решения вопроса о происхождении епископата. Об этой теории смотри также K. H. Rengsdorf «Apostoloj» в TWNT, Band I, S. 424 sq.

Это заявление Павла нисколько не уменьшает экклезиологическую природу апостольства Павла. Сам Павел утверждал, что и иных Бог поставил в Церкви во первых апостолами...». Указание, что апостольство Павла не от человека, относится не к моменту поставления, а к моменту избрания. Выше мы видели, что начало апостольской деятельности Павла произошло с участием Антиохийской церкви.

См. E. Hoskyns et F.N. Davey, «L'énigme du Nouveau Testament», Neuchâtel 1949, p. 125 sq.

Вопреки E. Schweitzer, «Das Leben des Herrn», S. 72. См. об этом L. Cerfaux, «Le Christ dans la théologie de saint Paul», Paris 1951, p. 135 sq.

Мне представляется, что O. Cullmann в своей книге «Saint Pierre», Paris-Neuchâtel 1952, придает этому соглашению слишком большое значение, считая его постоянным для всего апостольского времени. Однако, он сам признает, что церквей, состоящих исключительно только из язычников или исключительно только из иудеев, не существовало. В силу этого он готов допустить возможность того, что одна и та же церковь зависела одновременно и от ап. Павла, как главы языческой миссии, и от ап. Петра, как главы иудейской миссии. Это предположение вряд ли оправдывается теми данными, которыми мы располагаем.

Ириней, Против Ересей, III,1.

Вопреки W. G. Kümmel, op. cit. S.6.

Я оставляю в стороне все сложные вопросы установления текста, построения и смысла приведенного отрывка из послания к Коринфянам. Я хотел бы отметить здесь, что я считаю мало вероятным предположение, что в приведенном выше отрывке об явлениях Христа имеются две отдельные части, симметрически построенные: в первой (ст. 3—5) части Павел передает первоначальную традицию, которую он дополняет сам во второй части (ст. 6—11). (См. W. G. Kümmel, op. cit. S. 5). Более правдоподобно предположение K. Holl, op. cit., p. 46—47, что в ст. 5 говорится о явлениях Христа в Галилее, а в остальных о явлениях в Иерусалиме. См. также: A. M. Farrer, «The Ministry in the New Testament», в сборнике «The Apostolic Ministry», p. 129.

Так, например, J. Hering, «La première épitre de St. Paul aux Corinthiens», Neuchâtel-Paris, 1949, p. 136; H. Lietzmann, «An die Korinther I-II», Tübingen 1949, 77—78.

Cp. A. Harnack, «Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus und die beiden Christusvisionen des Petrus», in «Sitzungsber. der Berliner Akad.», 1922, Phil.-hist. Klasse, S.65 sq.

Во всяком случае Двенадцать входили в число всех апостолов. Различие терминов Двенадцать и апостолы объясняется тем, что только стих 7 имеет непосредственное отношение к установлению апостольства. Павел передавал коринфянам традицию, которую он сам принял, о смерти Христа «за грехи наши», о Его погребении и о Его воскресении. Затем он перечисляет тех лиц, которым явился Христос и которые являются свидетелями Его воскресения. К этим лицам коринфяне могли бы, если бы они пожелали, обратиться. Об этом несомненно свидетельствует указание самого Павла о том, что из 500 братьев, которым явился воскресший Христос, большая часть доныне жива. Все лица, указанные в ст. 5—7, не были еще апостолами, когда им явился Христос. Поэтому эти стихи не дают указания, кого Павел считал апостолами. Говоря о том, что Христос явился всем апостолам, Павел передает традицию об установлении апостольства. Эту традицию он дополняет в ст. 8-м, где он говорит о своем апостольстве. Ср. L. Cerfaux, «Pour l'histoire du titre «Apostolus» dans le Nouveau Testament», в R.Sc.R., 48 (1960), 1—2, p. 79.

См. K. H. Rengsdorf, TWNT, B.I, S. 432., W. G. Kümmel, op. cit., S. 45.

Что касается Дн. 4,36, то оно может быть использовано в качестве аргумента в пользу апостольства Варнавы, если переводить это место следующим образом: Иосия, прозванный Варнавой, который был в числе апостолов...» (Foakes Jackson and K. Lake, «The Beginnings of Christianity», vol. IV, p. 49). Но этот перевод не имеет оснований в греческом тексте.

M. J. Lagrange, «Epître aux Romains», Paris 1922, p. 366.

Нет никакой необходимости вводить дополнительную гипотезу, как это делает K.L. Schmidt, («Die Kirche des Urchristentums». Festgabe für A. Deissmann. Tübingen 1927, S. 290 sq.), что в начале апостолами считались только Двенадцать и Павел, – а потом понятие апостольства расширилось, чтобы опять сузиться в виду злоупотребления титулом апостола. Я оставляю в стороне вопрос об «апостолах церквей – apostoloi ekklhsiwn», о которых Павел говорит в II Кор. 8:23 и Филип. 2:25. В двух этих местах речь идет о миссии, которая возлагалась временно на отдельных лиц. В этом значении греческий термин «apostoloj» соответствует иудейскому термину «shaliach». См. G. Sass, «Apostelamamt und Kirche», München 1939, S. 17 sq., E. Mollard, «Le dévelopment de l'idée de succession Apostolique», в «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 34 (1954) 1, p. 1—29. «<Oi apostoloi> et <oi dwdeka> sont synonymes. C'est une terminologie que se trouve dans les Evangiles Synoptiques, dans les Actes, chez Paul (au moins, il me semble, dans I Cor. 15 et Gal. 1), et dans l'Apocalypse», (p. 9).

См. статью G. Friedrich «Euaggelisthj» TWNT., B.II, S. 734—735. Отсутствие термина «евангелист» в 1 Кор. 12:28 не может служить доказательством того, что во время написания этого послания не имелось тех лиц, которые в Еф. 4:11 названы «евангелистами». Повидимому, у ап. Павла не было потребности особо обозначать лиц, которые в эпоху написания 1 Кор. совершали служение благовестия. Большей частью они действовали не самостоятельно, а в тесном контакте с ап. Павлом, как его сотрудники и помощники. Обычно он называл ихбратьями; Так к Тимофею, который в II Тим. 4:5 обозначен, как «евангелист», Павел прилагал обычное наименование «adelfoj» (П Кор. 1: 1 ; Кол. 1: 1 : Филим. 1). «Братьями"о Христе называл Павел тех, кто «ton Criston khrussousin» (Филип. 1:15), «ton Criston kataggelousin» (ст. 17), хотя он знал, что некоторые из них делают это из «зависти и по любопрению» (ст. 15), но тем не менее он их рассматривал, как своих сотрудников. Во время написания послания к Ефесянам лица, которые «ton Criston kataggelousin» действовали независимо от ап. Павла или других апостолов. Их благовестие Христа стало особым служением, которое должно было быть обозначено особым термином. Вполне возможно допустить, что они, как предполагает E. Percy, (Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe. Lund, 1946, S. 342), основали церковь или церкви, к которым было обращено послание к Ефесянам.

«Церк. Ист», III,37,1. «thn prothn taxin thj twn apostolwn epecontej diadochj».

Ibid. ст. 2—4.

Ibid. V, 10,2—3.

См. O. Linton, op.cit., а также E. Fascher, «profhthj » Gissen 1927. (71) Цитирую по русскому сиподальиому переводу. (72) См. М. «. 1,айгапйе, «Ер"(ге ацх Воп"аша», Рати 1622, р, 208; Н. ч. Са"преп)"аизеп, «К!гсЫ!"Ьеа Аш!», Б. 66; Н. Огеечеп, ор. с!!., Б. 5. (73) Ц. Ист.», У, 17,4. (74) См. С. Бр!еч, «1 е"ер"ттез раз!ога1ез», р. 48. (75) Е. Регеу, ор. ш!., Б. 379.

207

До настоящего времени остается нерешенным вопрос, идет ли речь в Еф. 2:20 о ветхозаветном или новозаветном пророке. Большинство исследователей (напр. L. Cerfaux, «La th», Par!a 1048, p. 106; M. Oодие1, «1'E61Ье рг1пц!!че», p. 104; E. Регеу, op. e!!. p. 328) склоняются к последнему мнению. Это мнение мне кажется правильным, особенно, если принять во внимание Еф. 3:5.

Цитирую по русскому синодальному переводу.

См. M.J. Lagrange, «Epitre aux Romains», Paris 1922, p. 298 ; H.v. Campenhausen, «Kirchliches Amt», S. 66 ; H. Greeven, op.cit., S.5.

«Ц. Ист.», V, 17,4.

См. C. Spicq, «Les epitres pastorales», p.48.

E. Percy, op. cit., S. 379.

Гл. VII.

Евсесий. «Церк. Ист.», V,16,7.

Ibid., V,17,1.

Ibid., V,17,3.

217

«И духи пророческие послушны пророкам» (1 Кор. 14:32), См. E. Fascher. op. cit., S. 185.

См. P. de Labriolle, «La crise montaniste», Paris 1913; но это не исключает сильного влияния на монтанизм иоанновских кругов. Ср.W. Schepelern, «Der Montanismus und die phrygischen Kulte», 1929, S. 159.

См. выше, стр. 63. Вопреки мнению H. Greeven, op. cit., p. 11—12, который считает, что харизма испытания принадлежала самим пророкам. Этого же мнения держится и H. v. Campenhausen «Kirchliches Amt», S. 67, хотя и признает, что харизма испытания может быть дарована и другим лицам. Тем не менее, он считает, что: «Die Verantwortung fur das, was geschieht, wird der Gemeinde darum nicht abgenommen».

Евсевий, «Церк. Ист.», V,16,8«.

Запов. XI. Ср. Ириней Л. «Против Ересей» III, 24,1: «In ecclesia enim, inquit, posuit Deus apostolos, prophetas, doctores, et universam reliquam operationem Spiritus, cuius non sunt participles omnes qui non concurrunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam». См..г. Р. Аш(е1, «АН1ш(бя Жгегапея е(йос(г(па1ея «йи» «Мапие1 йе В1яс1рНпе», в «Кеч. В1Ы"с(ие», 59 (1952) 2, p. 219—288. (87) «Учение», X1,10. (88) 151й., X1,8.

Гл. XI,1.

См. J. P. Audet, «Affinites litteraires et doctrinales du «Manuel de Discipline», в «rev. Biblique» 59 (1952) 2, p. 219—238. (88) 151й., X1,8.

«Учение», XI,10.

Ibid., XI,8.

Ibid., XI,7.

Ibid., XIII,3.

Ibid., X,7.

Ср. G. Dix, «The Shape of the Liturgy». Глава «The Lord’s Supper, or Agape» стр. 82 sq.

230

«Учение» XV,1.

231

Заповедь XI,12.

Видение III,1.

Лукиан говорит о Перегрине, что он был «пророк и Фиасарх и начальник собрания и все это он один... Они избрали его предстоятелем» (De morte Peregrini, с. 11). И здесь пророческое служение соединяется с другими служениями, но не включает их в себя.

«Учение» IX,4.

Ibid., X,5.

См. K. H. Rengsdorf, «Didaskaloj» в TWNT., B.II, S. 150 sq.; H. Greeven, op. cit.

237

«Строматы», VII,16..

238

Ориген. «Толк. Посл. к Рим.», IX,2.

См. H. v. Campenhausen, op. cit., S. 66. H. Greeven, op. cit., S. 24; «Es ist kaum zu viel gesagt, wenn man feststellt, dass ohne die «didaskaloi » der christlichen Gemeinden die Entstehung einer Uberlieferung und letztlich des Kanons nicht zu denken ist».

См. G. Bardy, «l'Eglise et l’enseignement pendant les trios premiers siecles». R. Sc.R., 22 (1932) p. 1—28.

См. Commentaire de H.I. «A Diognete». SCH. 33, Paris 1931, p. 266.

Послание к Диогнету, XI.

243

Подобие, VIII,11.

«Пр. Ересей» II, 28,3.

Ibid. 28,6.

Ibid., 27,1.

«De Praescriptione» VII.

«Строматы» 1. 9.

249

Ориген, «Против Цельса», VI,40.

Нет никаких оснований всецело отождествлять пастырей и учителей. Если в Еф 4:11 «poimenej» / и «didaskaloi» объеденены одним членом, то это не указывает на идентичность их служений. Учительство входило в служение пастырей, как это следует из требования 1 Тим. 3:2, что епископ должен быть «учителен – didaktikoj». На ряду со служением епископа могло существовать отдельное служение учителя. Еще меньше есть оснований считать, что учительство есть выделение одной из функций апостольства в самостоятельное служение (Ср. K. H. Rengsdorf. op. cit. S. 161).

Классическое выражение этого мнении мы находим у J. Reville, “Origines de l’episcopat”, Paris 1894; A. Sabatier, “Les religions d’autorite et la religion de l’Esprit”. Paris 1903. В настоящее время утверждение о благодатном анархизме первоначального христианства в значительной степени ослаблено, но окончательно не исчезло. M. Goguel, (“L’Eglise primitive”, Paris 1947, p. 160), пишет: «L’apôtre Paul ne s’est pas contenté de créer des Eglises, il les a aussi organisées”. Тем не менее, остается неясным, где и в чем лежал причина организации церквей. См. также: K. Holl, “Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis: zu dem Urgemeinde” in “Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte”’ II. Tübingen 1927, S. 44—67; H. v. Campenhausen, “Kirchliches Amt”, S.62.

Cp. Goguel, Introduction au N. T., t. IV. Paris 1926.

253

Ипполит Римский, «Толк. на кн. Даниила» III, 18.

De fuga XII.

De ieiunio XIII.

256

Ориген, «Толк на Ев. от Матфея, XVI,8.

Термин «oi agioi» у an. Павла продолжает оставаться предметом дискуссии (См. O. Procksch, статья «"agioj» в TWNT., B.1, S.107 sq.). Если допустить, что этот термин прилагался Павлом к христианам из иудеев, то тогда выражение «en pasaij taij ekklhsiaij twn agiwn » означает палестинские церкви. Церковное устройство палестинских церквей должно быть образцом для жизни эллинистических церквей. Таким образом, принцип порядка и строя был принят Павлом в порядке церковной традиции, а следовательно он не мог нарушать этого принципа ради благодатного анархизма, который якобы господствовал в основанных им церквах (См. также E. B. Allo, «Premiere epitre aux Corinthiens», Paris, 1935, p. 371 sq.; W. G, Kümmel. Op. cit. S. 16).

См. O. Linton, «Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung». Uppsala, 1932; F. M. Braun, «Aspects nouveaux du probleme de l'Eglise», Fribourg 1942; (немецкий перевод, «Neues Licht auf die Kirche», 1946). А также статью K. L. Schmidt «ekklhsia» в TWNT., B.III, S. 502—539.

259

См. R. Grosche, «Des allgemeine Priestertum» в сборнике «Pilgernde Kirche», Freiburg im Bresgau, 1938.

См. выше стр. 90 сл.

См. P. Bonnard, «Jesus-Christ edifiant son Eglise», Neuchatel – Paris. 1947.

Речь идет не о разных лицах, но об одних и тех же, имеющих .разные функции исполняемого ими служения. На это указывает член а «touj», объединяющий все три причастия. См. W. Neil, «The Epistle of «»Paul to the Thessalonians», London 1960, p. 121.

О значении «kopiaw» «»см. F. Hauck, TWNT., B.III, S. 827 sq. В новозаветных писаниях «kopian» и производные от него означают «die christliche Arbeit an der Gemeinde und für die Gemeinde». См. также A. Harnack «kopoj (kopian, oi kopiwntej) im frühchristliehen Sprachgebrauch», в Zeitschr. N.T. 26 (1928), S. 1—10.

См. E. Schweizer, «Gemeinde nach dem N. Testament», Zürich 1949, S. 5

См. H. Lietzmann, «An die Korinther I-II», Tübingen 1949, S. 63—64. H. Lietzmann считал, что носители харизм «antilhmyij» и «kubernhsij» не пркнадлежали к харизматикам в точном смысле слова. См. также примечание W. G, Kümmel, op. cit. S. 188.

См. выше, стр. 88.

.См. H. Greeven, op. cit. S. 33. По его мнению «spoudh» имеет почти техническое значение, обозначая «die eifrige Tätigkeit für die Gemeinde».

См. F. Büchsel. «hgeomai» з TWNT., B. II, S, 909—911.

См. Епископ Кассиан Безобразов, «Христос и первое Христианское поколение», Париж 1950, стр. 260. Ср. C. Spicq, «L'origine johannique de la conception du Christ-pretre dans 1Epitre aux Hebreux» в «Aux sources de la tradition chretienne». Melanges offerts a M. Goguel Neuchatel – Paris, 1950, p. 265—266. Вполне возможно допустить, что автор послании жил долгое время в М. Азии, но заимствовать там этот термин он вряд ли мог, т. к. у нас нет никаких сведений, что этот термин был в употреблении в малоазийских церквах. Если же «Послание к Евреям» было обращено в Рим, как предполагает H. Strathmann, («Der Brief an die Hebraer», Das Neue Testament Deutsch, Götingen 1949, S. 65), то составитель послания, повидимому, считался с терминами, имеющими обращение в Римской церкви (23) Посл. Климента; V,i; !X,4; XXXVI),2,3; LV,I. Ср. Ди. 14,12.

Посл. Климента, I,3; XXI,6; «Пастырь», Видение II,2; III,9.

В Деяниях термин «игумен» принадлежит к числу архаических терминов. Если допускать возможность существования «Proto-Lk» (см. H. Sahlin, «Der Messias und das Gottesvolk», Uppsala 1945), то он несомненно содержался в арамейском оригинале. Лука сохранил его в приложении к Иуде и Силе наряду с термином «пресвитер». Термин «игумен» встречается и в Еванг. Луки 22,26.

Я оставляю открытым вопрос об авторстве Послания к Евреям. Об этом см. Еп. Кассиан, op. cit. стр. 260.

Посл. Климента; V,7; IX,4; XXXVII,2,3; LV,1. Ср. Дн. 14,12.

Прем. Сына Сирах XXXIII:19: «hgoumenoi ekklhsiaj». О значении «hgoumenoj» см. C. Spicq, «Alexandrinismes dans Epitre aux Hebreux», Revue Biblique, 58(1951), p. 496—497.

Я склоняюсь к тому, как это следует из текста, что выражение «touj de poimenaj kai didaskalouj» означает две категории лиц, а не одну (см. L. Marchal, «Origine divine des eveques» в Supplement au Dictionnaire de la Bible, T. II, p. 1324; P. Batiffol, «Etudes d'histoire et de theologie positive». Paris 1926, serie II, p. 233). Отсутствие члена при «didaskalouj» не может быть само по себе решающим доказательством в пользу последнего мнения. Отсутствие члена скорее всего может быть объяснено тем, что в функции пастырей входило учительство. Если мы допустим полную тождественность «пастырей и учителей», то мы станем перед неразрешимой проблемой, каким образом возникло служение «дидаскалов», совершенно непричастных к служению предстоятелей. Кроме того, при этом предположении мы станем еще при одном вопросе, почему ап. Павел в I Кор. 12:28 на ряду с учителями упомянул отдельно о служении управления. Как в этом случае, так и в ряде других, мы стоим перед неустойчивостью терминологии новозаветных писаний, отчасти вызванною неустойчивостью служений. Одно и то же лицо могло обладать разными харизмами, из которых одна только была главной, определяющей его служение.

Нет оснований различать игуменов Евр. 13:7 от игуменов Евр. 13:17, подразумевая под первыми евангелистов или апостолов, впервые проповедавших верным Слово Божие. Если бы речь шла об евангелистах, то они не могли быть примером для подражания всех членов церкви, т. к, часть этих членов могла их не знать. Однако, вполне возможно допустить, что выражение «oitinej elalhsan umin ton logou tou Qeou» имеет более широкое значение, обозначая вообще всех лиц, имеющих особое служение в Церкви. В «Учении 12-ти апостолов» мы находим то же выражение «lalountej ton logon tou Qeou» (гл. IV,1), которое обхватывало апостолов, пророков и учителей, т. е. обозначало категорию лиц, исполняющих служение в Церкви на основе особых даров Духа. Если это выражение заимствовано составителем «Учения», что вполне вероятно, из послания к Евреям, то и в этом послании оно должно указывать, что игумены принадлежат к той же группе, что пророки и учители.

Ср. I Тим. 5:17: Тит. 1:9.

См. выше стр. 138.

(29) Ср. Тертуллиан, De praescr. haer. XXI,4: «quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit»; Ириней Лионский, «Пр. Ересей» III, предисловие.

Это толкование подтверждается «Церковными канонами св. Апостолов»: «ибо есть 24 пресвитера, из них 12 стоят по правую сторону и 12 по левую; стоящие по правую сторону принимают от архангела фиалы и приносят владыке, а стоящие по левую сторону обращены к сонму ангелов» (гл. II). Церковное собрание обозначается, как сонм ангелов. Ср, E. B. Allo, «S. Jean. L'Apocalypse». Paris 1921, p. 18—19. Ангелы церквей Апокалипсиса несомненно соответствуют ангелам народов в иудействе. См. O. Cullmann, «Christ et le Temps», Paris-Neuchatel 1947, p. 138. Я не имею намерения решать здесь сложный вопрос об ангелах Апокалипсиса. Очень распространено мнение, что они являются олицетворением епископов. В русской богословской литературе это мнение разделялось таким авторитетным лицом, как митрополит московский Филарет (См. Собрание мнений и отзывов м. Филарета, т. IV, стр. 394). Как это ясно из моего текста, я не вполне примыкаю к этой точке зрения по той простой причине, что епископов в эпоху написания Апокалипсиса не существовало. См. также статью G. Kittel «aggeloj » з TWNT., B.I, S. 88 sq. Вряд ли допустимо видеть в них небесные существа. При таком предположении очень странно звучат слова укора и порицания, с которыми Тайновидец обращается к ангелам.

Термин «kwluein» имеет, как это показал O. Cullmann (см. Le Bapteme des enfants. Appendice. Paris — Neuchatel. 1948, p. 62 sq.) литургическое значение. Поэтому в I Кор. 14:33 речь идет о литургических собраниях. На этом основании мы имеем полное право считать, что и термин «afienai» также имеет литургическое значение.

282

«Пр. Ересей» III,14,2

До настоящего времени имеются защитники мнения, что единственное число «episkopoj» указывает на лицо, отличное от пресвитера. См. статью A. M. Farrer, «The Ministry in the New Testament» in «The Apostolic Ministry», London 1946. Его построение мне представляется мало убедительным. Еще менее убедительной мне представляется гипотеза, что единственное число «episkopoj» в Пастырских посланиях употребляется для обозначения коллектива (См. Schweitzer, op. cit., S. 109). Более вероятным мне кажется предположение H. W. Beyer, что «der Biыchщf, als Typus gemeint und uber die Zahl der Bischofe an einem Ort ausgesagt» , B. II, S. 614). P. C. Spicq держится, повидимому, средней позиции: «Si les termes de pretres et eveques sont a peu pres synonimes et pouvaient s'appliquer indifferemment a un meme personnage, il semble toutefois que les fonctions exeercees n'aient pas toujours ete identiques... On est done autorise a penser qúa 1'epoque des Pastorales 1'eveque est un pretre jouissant, ici et la, d'une autorite superieure ou mieux, d'un ministere plus particulierement defini une «episkoph» «»(Spicq. Les epitres pastorales. Paris 1947, p. XLVI-XLVII). H. v. Campenhausen («Kirchliches Amt», S. 117) считает, что в Пастырских посланиях мы имеем дело с монархическим епископатом, но он относит их возникновение к первой половине II-го века.

В том же послании 5,17 говорится о «достойно начальствующих пресвитерах (kalwj proestwtej presbuteroi)». Само по себе напрашивается заключение, что «proestwtej presbuteroi» тождественны с епископами 3-й главы того же послания. Если настаивать на том, что епископ и предстоящий пресвитер разные лица, имеющие разные служения, то тогда надо принести в жертву авторство Павла. Но и при этом условии многое останется неясным. Почему автор послания умолчал о требованиях, предъявляемых к пресвитерам, если они разные лица? Единственное предположение, которое можно сделать, заключается в следующем: в эпоху написания I Тим. служение епископов и диаконов, во всяком случае первых, недавно возникло, тогда . как предстоящие пресвитеры существовали давно. Поэтому автору послания не было необходимости говорить специально о требованиях, которые к ним предъявляются. Мы увидим ниже, что отдельное служение епископа возникает ко времени Игнатия Богоносца. Относить к этому времени составление I Тим. очень мало вероятно. J. Jeremias, in «Die Briefe an Timotheus und Titus» (Das Neue Testament Deutsch, Göttingen 1949, S. 32—33) считает, что термин «пресвитеры» в Пастырских посланиях обозначает старцев, т. е. старейших членов местной церкви, не имеющих никакого определенного служения. Это архаическое употребление термина пресвитер, по его мнению, является доказательством автентичности послании, Что касается «proestwtej presbuteroi», то они, как он думает, означают тех старцев, на которых возложены должностные обязанности. Остается неясным, каково отношение этих «начальствующих пресвитеров» к епископам и диаконам. Мнение J. Jeremias'а является до некоторой степени возвращением к гипотезе A. Harnack'а о «харизме старости». С мнением J. Jeremias'а трудно согласиться. К тому же он никаких решительных доказательств в пользу своего мнения не приводит.

Ср. H. W. Beyer, «Episkoph» in TWNT., B.II, S. 602—604.

F. Prat, «La theologie de S. Paul», Paris 1949, t. I, p. 369.

Я решительно отказываюсь примкнуть к мнению, что употребленный Лукою термин «пресвитер» является транспозицией современного ему церковного устройства. Об этом см, ниже.

«Толк. Посл. к Титу», I,5.

Cp. L. Marchal, op. cit., p. 1306.

F. Prat, «La theologie de S. Paul», t П, p. 368; A. Michiels, «L'origine de 1'Episcopat», Louvain 1900, p. 218—230.

Насколько трудна проблема перехода от апостольства к епископству, вызываемая гипотезой апостолов-епископов, показывает недавняя работа G. Dix, «ТЬе Ministry in the early Church» в сборнике «The Apostolic Ministry», London 1946, p. 185 sq. Как ни остроумны его построения, они далеко не являются убедительными. L. Marchal, который придерживается этой гипотезы (Статья «Evêques» in «Dictionnaire de la Bible». Suppl. t. II , p. 1297—1333), принужден был сделать следующее признание: «Quant a la façon dont s'est realise le passage de 1'apostolat a l'episcopat, on en est reduit a des conjectures» (p. 1327).

Надо отметить, что жезл в I Кор. 4:21 (h rabdoj) необязательно должен обозначать символ власти. Согласно Филону (De Poster. Caini, 97) <rabdoj> обозначает символ воспитания ребенка, непосвященного, тогда как «en agaph, pneumati te prauthtoj» применяется к посвященным (см. Goro маяеda, «Le langage et 1'Evangile», Geneve 1948, p. 137). В I Кор. 3:1 Павел указывал Коринфянам, что он не мог «говорить с ними, как с духовными (pneumatikoij), но как с плотскими, как с младенцами во Христе». Ап. Павел мог бояться, что он вновь найдет Кориифян, как «младенцев во Христе», а не как духовных.

R. Knopf, «Das nachapostolische Zeitalter», 1905, S.194 sq; Michiels. op. cit. p. 210 sq.

Cp. J. Reville, «Les origines de l’episcopat», Paris 1894, p. 148 sq.

Умолчание Павла о термине «пресвитер» не может служить доказательством того, что пресвитеров не имелось в церквах, основанных Павлом. Мы не можем отстранить показания Пастырских посланий, независимо от вопроса об авторстве Павла. Ниже мы постараемся показать, что пресвитеры существовали с самого начала в Павловых церквах. Павел имел полное основание избегать употребления слова «пресвитер», так как оно не имело вполне терминологического характера и могло привести к недоразумениям.

J. Reville, op. cit., p. 108; Weizsäcker, «Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche», Tübingen, 1902, S, 604 sq.

Ср. A. Harnack, «Die Quellen der sogennanten Apostolischen Kirchenordnung», T. U., B. II (1886) Heft 5.

«Пастырь» Ермы, Вид. III, 9,7.

299

1-е Посл. Климента, XLII,4.

Ibid, LIV,2. Ср. I Тим. 5:17: «proestwtej presbuteroi».

301

E. Hutch, «The Organisation of the early christian Churches», Oxford, 1880.

«ton Poimena kai Episkopon twn yucwn umwn». «»Вопрос о там, к кому точно в приведенном тексте послания Петра относится наименование Пастырь и Епископ, остается до некоторой степени открытым. Наиболее естественно видеть в Пастыре и Епископе Христа, к чему уполномачивает контекст 21—25 стихов второй главы посланий. В стихе 21-м говорится, что «Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его». Идущие по следам Христа, идут за Ним, как Пастырем. Следующие стихи заимствованы почти дословно из 53-й главы Исаии и описывают искупительный подвиг Христа. Кроме того, образ Христа, как Пастыря, имеет основание в самих словах Христа – Ин. 10:11. Тем не менее, не исключается возможность видеть в Пастыре и Епископе Бога Отца. Через искупительный подвиг Христа блуждающие овцы вернулись к Богу. Образ Бога, как Пастыря, мы находим у Иезекииля: «Я буду пасти овец Моих и Я буду покоить их, говорит Господь Бог» (34,15). Если даже считать, что ап. Петр в ст. 25 говорит о Боге Отце, наши выводы в тексте совершенно от этого не меняются. См. H. W. Beyer «episkopoj» в TWNT., B.II, стр. 611; C. Spicq (op. cit., p. XLVI et p. 86) наименование «Пастырь и Епископ» относит ко Христу.

303

См. стр. 146—7

Евсевий, Церк. Ист. III,23.

. Ориген, «Толк. на кн. Иисуса Навина» VII,6.

306

Ср. Ерма «Пастырь»: «Если какая-нибудь из овец будет потеряна для Господа, то горе пастырям, или самих пастырей господин найдет дурными, что будут они отвечать. Неужели скажут, что измучены стадом? Не поверят им. Ибо невероятное дело, чтобы пастырь мог потерпеть что от овец; и он еще более будет наказан за ложь свою. И я пастырь, и должен дать Всевышнему отчет за вас» (Под. XI,31).

307

См. стр. 154.

См. статью G. Delling. «antilhmyij» в TWNT., B.l, S. 576.

309

Необходимо отметить, что в перечне даров l Кор. 12:8-10 отсутствует дар вспоможения.

О6 этом см. ниже. Стр. 197 и сл.

См. B. Reicke, «Diakonie, Festfreude u. Zelos», Uppsala 1951, S. 21, sq.

Трал. II,3; III,l; Магн. VI,1. Об этом см. ниже.

313

Пастырь, Подобие IX,26.

«Апостольское предание», IX.

315

Учение, XV, 1.

«Апостол. Постановления» II,44; III,15,19,

«Апостольское предание» XXX.

A. Harnack, «Quellen der sogen. Apostol. Kirchenordnung», S. 11.

На это указывают слова, которые служат связью между письмами к семи церквам и видением: «после сего я взглянул, и вот, дверь отверста на небе... и я тотчас был в духе» (ст. 1—2). Дверь на небо была дверью в Евхаристическое собрание. «И я тотчас был в духе...». Как это видение, так и видение, описанное в первой главе, имело место на Евхаристическом собрании: «Я был в духе в день воскресный (en th kuriakh hmerv) и слышал позади себя громкий голос...» (1,10). Когда появляется учение о небесной церкви, следы которого уже находятся в Апокалипсисе, то земная церковь рассматривается, как икона небесной церкви (Климент Александрийский, «Строматы», IV,8).

320

В нашем распоряжении имеется стенографический оффициальный отчет изъятия церковных ценностей во время гонения Диоклециана из церкви в Цирте (современнаа Константина в Алжире). Сухая стенографическая запись римского чиновника, обязанного присутствовать при изъятии ценностей и книг, по своему трагизму превосходит все благочестивые романы. Церковь помещалась в частном доме, приспособленном для христианских собраний. Извещенный о предстоящем обыске, епископ со своим клиром собрался в церковном помещении. Когда началась передача церковной утвари, весь клир занял свои обычные места: епископ на своем троне, по обеим сторонам его пресвитеры на своих седалищах, а рядом с епископом с одной и другой стороны стали диаконы. Протокол датирован 19 мая 303 г., но мы имеем полное право считать, что этот порядок размещения епископа, пресвитеров и диаконов существовал с самого начала, т. к. он вытекал, как мы увидим, из Евхаристического собрания (Ср. G. Dix, «The Shape of the liturgy», p. 24).

321

Ср. H. Lietzmann, «Histoire de 1'Eglise ancienne. Les commencements». Paris 1950, p. 153—154.

См. A. Loisy, «L'Evangile et l'Eglise», 1902, p, 111: «Jesus a annonce le Royaume de Dieu et c'est l'Eglise qui est venue».

Ср. F. Kattenbuch, «Der Quellort der Kirchenidee». Festgabe für A. Harnack, 1921.

Я оставляю открытым вопрос, была ли Тайная вечеря пасхальной вечерей, как это следует из свидетельства Луки. Как ни важен сам по себе этот вопрос и его решение, для моего исследования он не играет роли. В современной богословской науке по этому вопросу нет согласия. См. Еп. Кассиан, «Христос и первое христианское поколение», Париж, 1950. J. Jeremias, «Golgotha», Leipzig, 1926; M. Goguel, «L'Eglise primitive», Paris 1947.

Я считаю существование Двенадцати историческим фактом, а потому отказываюсь от обсуждения вопроса, были ли Двенадцать созданием первоначальной церкви. См. F. M. Braun, «Aspects nouveaux du probleme de l'Eglise», pp. 68—73; Rengsdorf, «dwdeka» в TWNT., B.II, p. 325 sq.

См. статью G. Kittel, «akolouqew» в TWNT., B.I, S. 210 sq.

В вопросе о «chaburah» я пользуюсь главным оборазом трудом G. Dix, «The shape of the liturgy», p. 50, ssq., где приведена литература вопроса. К указанным там трудам следует прибавить: R. Otto, «Reichgottes und Menschensohn», Muünchen 1934.

О времени сошествия Духа в день Пятидесятницы см. Епископ Кассиан, op. cit., стр. 130—131.

329

Если Феофил, для которого Лука написал свои Деяния, быа язычником, что вполне вероятно, то умолчание Луки относительно порядка совершения Евхаристии ясно само по себе. См. J. Jeremias, «Die Abendmahlsworte», Göttingen 1949, S. 65.

О хронологии Деяний см. статью E. Jacquier в его «Les actes des apotres», Paris, 1926 г., и ряд указаний H. Sahlin в «Der Messias und das Gottesvolk"", Uppsala 1945.

Вопреки E. Jacquier, op., cit. стр, 187. Если апостолы сами исполяли служение столам, то из этого следует, что в Иерусалимской церкви до установления «семи» не было других лиц, которые исполняли аналогичное служение. В силу этого соображения исключается возможность существования особого служения диаконов из иудеев.

Я решительно отказываюсь принять гипотезу, что «ellhnistai» Дн, 6 были христианами из язычников. При этом предположении «ebraioi» были бы просто иудеями, а не иудеями, говорившими по арамейски. (См. H. J. Cadbury, «the Hellinist» в «The beginnings of Christianity», London 1933, vol. V, p. 59—74; Windisch, « ellhn» в TWNT., B.II, S. 508—509). Эта гипотеза не имеет никаких оснований. Она несомненно возникла из стремления показать, что Павел не был первым миссионером язычников и что эллинские религиозные представления имели влияние на христианство в его начальной точке, а в частности, чтобы доказать, что термин о «swthr» , употребленный Петром (Дн. 5,31), эллинского происхождения. (См. W. G. Kümmel, «Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus», Uppsala 1943, S. 12).

Я считаю мало вероятным предположеиие, что «служение столам» на основании Мт. 15,27 заключалось в раздаче денежного вспомоществования нуждающимся членам церкви. Ср. E. Jacquier, op. cit., p. 187.

См. P. Gaechter. «Die Sieben (Apg. 6, 1—6)». Zeitschrift für Katholische Theologie, 74 (1952), S. 134. Он считает, что «ежедневное служение» не означает раздачу вспомоществования на ежедневных трапезах. Основываясь на Луке, 13,3, он думает, что «kaqhmerinh» означает служение «für jeden Tag», а не «an jedem Tag».

Ср. M. Goguel, «La naissance du christianisme», Paris 1946, p. 192.

См. E. Jacquier, op. cit., p. 186.

Обычно принято считать, что конфликт между еллинистами и иудеями произошел внутри самой церкви. В тексте я следую этому обычному пониманию, но хотел бы в примечании высказать другое предположение. Лука вполне определенно указывает, что дело шло относительно всномоществованія вдовам без упоминания о вспомоществовании остальным нуждающимся членам церкви. Между тем, мы знаем, что если не в это время, то очень скоро, в числе членов Иерусалимской церкви было много нуждающихся. Почему о них не упомянул Лука? Второе замечание, которое необходимо сделать, касается самого факта помощи вдовам. Если около этой помощи возник конфликт, то естественно надо предположить, что число их было значительно. Откуда они могли появиться в таком количестве в это время в Иерусалимской церкви2 Были ли они действительно вдовами христиан, т. е. обратились в христианство до смерти своих мужей? Это весьма мало вероятно, т к. мы знаем, что случаев смерти среди первых христиан в это время еще вообще не было, или было крайне мало (См. Ph. H. Menoud, «La mort d'Ananias et de Saphira», in «Mellanges offerts a M. Goguel», p. 146). Или они сами обратились в хрнстианство2 И это очень мало вероятно. Наконец третье замечание относится к терминам «ellhnisthj"и «ebraioj» которых Лука обычно не употребляет по отношению к членам церкви (См. Windisch. « «Ellhn"" in TWNT., т. II, S. 508). Все эти вопросы остаются без ответа при предположении, что конфликт возник среди членов Иерусалимской церкви. Если же предположить, что конфликт между еллинистами и евреями возник вне церкви, то все вопросы просто снимаются. Служение вспомоществования выражалось в Иерусалимской церкви не только в помощи нуждающимся ее членам, но и в оказании помощи нуждающимся вообще и в первую очередь, конечно, в оказании помощи вдовам, что было священной обязанностью ветхозаветных иудеев. Совершенно естественно, что количество нуждающихся вдов в Иерусалиме было значительно, чем и была вызвана необходимость «ежедневного служения». Административное деление Иерусалима на семь частей могло подсказать решение о поставлении семи мужей, с тем, чтобы каждый из них имел в своем ведении определенную часть Иерусалима. Помощь, оказываемая иерусалимским вдовам, имела источник в Евхаристическом собрании, а потому установление «семи» ие могло не повлиять на устройство Иерусалимской церкви. С другой стороны конфликт, возникший в связи с помощью вдовам среди иерусалимских жителей показывает, что состояние Иерусалимской церкви находило свое отражение в обшей иудейской среде, отношение которой к самой церкви менялось в зависимости от тех течений, которые в ней преобладали.

P. Gaechter, op. cit., S. 148, считает, что поставление «семи» произошло на собрании эллинистов, а не всей церкви. Это его утверждение не имеет никаких оснований в повествовании Луки, а вытекает нз его предположения, что апостолы, поставив «семь» для эллинистов, имена которых сообщает Лука, поставили «семь» для иудеев. Результатом этого, по мнению P. Gaechter'а, было разделение Иерусалимской церкви на две части, из которых каждая имела свое собрание и свою организацию помощи бедным.

См. E. Jacquier, op. cit., p. 185—186; P. Gaechter, op. cit., S. 147.

E. Jacquier, op. cit., p. 190.

Нет необходимости особенно подчеркивать связь разных течений внутри Иерусалимской церкви с двтмя группами, из которых она была составлена: «еллинистами» и «евреями». Еллинисты далеко не всегда были либеральной частью иудейства. В некоторых случаях они были более ригористичны, чем иудеи Палестины. См. W. D. Davies, «Paul and Rabbinic Judaism», London, 1948.

342

Уже Ириней Лионский рассматривал «семь», как диаконов («Пр. Ересей», I, 26,3; III,12,10).

343

18-ое правило Трулльского собора.

«Толк. на кн. Деяний Апост.» 14.

345

Смирн. VIII,I. Ср. интерполированвыя текст: «...Диаконов же почитайте, как служащих по заповеди Божией».

Магн. VI,1.

347

Тралл. III,1.

Смирн. VIII, I.

Для меня не имеет никакого значения, было ли имя Павла в том источнике, который использовал или точнее перевел Лука (См. H. Sahlin, «Der Messias und das Gottevolks», S. 359—360). Для меня важен факт, что собранное пособие было положено к ногам пресвитеров, а не к ногам апостолов.

См. об этом краткое, но хорошее изложение у P. Bonnard, «L'epitre de saint Paul aux Galates», Paris-Neuchatel 1953, p. 47. См. также W. L. Knox, «The Acts of the Apostles», Cambridge 1948, p. 40 sq; H. Sahlin, op, cit., стр. 361—362.

Эта связь отмечена была уже K. Holl'ем в «Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde» Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. II. Tübingen, 1927, но он не сделал полностью всех выводов, которых можно было бы сделать.

В качестве примера я могу указать на предположение, что 15-ая глава книги Деяний находится не на своем месте. Ее место должно быть перед 12-ой главой. И при этом предположении хронологические факты остаются не выясненными: Апостольский собор мог иметь место в 43-м или самое позднее 44-м году (год смерти Агриппы I), или в какой-то промежуток времени до 50-го года (иачало царствования Агриппы II), а тогда смерть ап. Иакова (12-ая глава) падает на время не Агриппы I, но на время Агриппы II. (См. H. Sahlin, op. cit., p. 359. Cu. также E. Jacquier, op. cit., p. CCLXXXVII, где приведены хронологические даты главных событий книги Деяний, предложенные разными учеными). Еще более радикальная переделка материала Деяний была сделана J. Knox, («Chapters in a Life of Paul», New-York-Nashville, 1950). По его мнению Иерусалимский собор имел место после второго миссионерского путешествия Павла во время его второго посещения Иерусалима, которое падает, по мнению J. Knox на 50—51 год (Дн. 18,22).

Предположение, что «семь» были будущими пресвитерами и будущими диаконами было сделано F. X. Funk, «Lehrbuch der Kirchengeschichte». B. I, S. 83—84.

P. Gaechter, op. cit., S. 153 sq. считает «семь» пресвитерами, которые, по его мнению, были помощниками апостолов. Последние с пресвитерами составляли «совет» иерусалимской церкви, который об единял две ее отдельные части, составленные из иудеев и еллинистов.

Мы не знаем арамейский изи еврейский эквивалент термина «()youl""voi o , как и не знаем тот же эквигалеит термина «пр"пййт"рээ о . Возможно, что ».ьтойр""oi» является переводом термина «parnasim> (от «parnes>, что означает pascere, nutrire, gubernare). В Палестине каждая самостоятельная община имела во главе коллегию из семи чле- нов «рагпаэпп» (Strack – Billerbeck, Kommentar sum Neuen Tes- tament aus Talmud und Midrasch», IV?I, 145; ср. P. Gaechter, op. cit., S. 149—150).

По мнению P. Gaechter'a, op. cit. 159 ап. Петр поставил Иакова (ср. W. L. Knox, «St. Paul and the Church of Jerusalem», Cambridge 1925, p. 159).

См. E. Jacquier, op. cit., p. 368; P. Gaechter, op. cit., S. 157.

Ср. Климент Римский, «I посл. к Кор.», V,7; XXXVII,2,3; LI,5; LV,1; LX,4, где термин «игумен» обозначает лиц, имеющих светское служение.

Этот метод использовал O. Cullman в его работе «Le bapteme des enfants et la doctrine biblique du bapteme», Paris-Neuchatel 1948, в вопросе о крещении детей. Он пишет: «Mais ce n'est pas sous l'angle de l'attestation scripturaire que la question du bapteme des enfants doit se poser. Si nous tenons compte de nos sources, elle ne peut trouver sa reponse qúa partir de la doctrine generale du Nouveau Testament en 1a matiere» (p. 22).

Гипотеза соперничества между «desposunoi» и апостолами не имеет серьезных оснований. Во всяком случае аргумент выдвигаемый, «в пользу этой гипотезы, что Матф. 16:18 возникло в Антиохии, как апология Петра против Иакова (F. J. Foakes-Lake, «The beginnings of Christianity», London 1929, part 1, t. 1, p. 330), в настоящее время не может быть принят, так как совершенно бесспорно, что изречение Христа «Ты -Петр», могло возникнуть только в Палестине, и в частности в Иерусалиме. (Ср. J. Jeremias, «Golgotha», Göttingen 1926, p. 68 sq).

361

О Иакове, брате Господнем, Егизипп сообщает, что он принял вместе с апостолами управление Иерусалимской церковью (Евсевий, Церк. Ист.» II,23,4), но уже Климент Александрийский сообщает, что «Петр, Иаков и Иоанн, хотя от самого Господа предпочтены были (другим ученикам), однако по вознесении Спасителя не стали состязаться о славе, но иерусалимским епископом избрали Иакова Праведного» (Евсевий, «Церк. Ист.» II,1,3). На основании этих сведений Евсевий считал Иакова иерусалимским епископом (Ibid., II,23). Епифаний (Против Ересей, LXXVIII,7) и Иоанн Златоуст (Толк. Посл. к Кор., беседа XXXIII,4) поставление Иакова иерусалимским епископом приписывали прямо Господу.)

Ср. Knopf, «Das nachapostolische Zeitalter», 1905, S. 206; ср. F.M. Braun, «Jean le Theologien et son Evangile dans l'Eglise Ancienne», Paris 1959 p 60.

См. M. Goguel, «L'Eglise primitive», Paris 1947, p. 136—137, а также H. Chirat, «L'assemblee chretienne a l'age apostolique», (Lex Orandi 10), Paris 1949, p. 60.

Вопреки E. Schweitzer'y, op. cit., S. 92, и W. Bauer'y, «Recht- glaubigkeit und Ketzerei», 1934, S. 97.

365

«Пр. Ересей» I,X,2.

Это отметил M. Goguel, op. p. 138.

См. I,3; III,3; XXI,6. Вопреки мнению R. Knopf'a, «Das apostolische Zeitalter». 1905, S. 163; Weizsäcker. «Das apostolische Zeitalter der katholischen Kirche»: Thübingen 1902, S. 615. Тернии «игумен» также употребляется в двойном значении: он обозначает лиц, имеющих церковное служение, или лиц, имеющих светское служение (V,7; XXXVII, 2,3; L1,5; LV,I; LX,4). В тех случаях, когда Климент желает точно указать, что речь вдет о церковных пресвитерах, то он употребляет следующее выражение: «presbuteroi kaqestamenoi» (LIV,2).

гл. XLII,4.

При этом предположении в XXI,6 термин «пресвитеры» означает церковных пресвитеров, а не старейших членов церкви.

XLVII,6.

а Посл. к Филип. XI.

XLIV, 3—4.

Мне представляется мало вероятным предположение M. Goguel'я, что в Риме употребляли термин епископ, а в Коринфе «пресвитер». Впрочем, сам M. Goguel это предположение высказывает в условной форме (L'Eglise primitive, стр. 141).

В виду этого особого характера свидетельства I Петра я приво;у его после послания Климента, а не потому, что я считаю, что оно составлено позже послания Климента. Я оставляю в стороне Пастырские послания, которые, с моей точки зрения, не дают указаний относительно первого пресвитера. Правда, P. C. Spicq считает, что в эпоху написания Пастырских посланий среди пресвитеров имелся «presbuteroj kat' exochn». (Epitres pastorales, p. 94).

Свидетельство о страданиях Христовых и о славе (doxa) Его включает в себе свидетельство о воскресении Христа, которое «explicite» не упоминается. Это отклонение от обычной формулы о свидетельстве апостолов, которую мынаходим в новозаветных писаниях (Ср. Дн. 1,22; 2,32) является несколько странным. Оно не может быть объяснено тем, что страдания являются одной из главиых тем послания. Ср. E. Selwyn, «The first epistle of St. Peter», стр. 228.

Нет никаких оснований преуменьшать реальное содержание слова «sumpresbuteroj», видя в нем выражение смирения ап. Петра или выражение его симпатий к пресвитерам. См. E. Selwyn, op. cit. . стр. 228. Новозаветные писания не уполномочивают нас к такого рода толкованию. Нигде апостолы в силу смирения не отождествляли себя с лицами, неимеющими их служения. Нет места для «смирения», когда речь идет о служениях, на которые поставляет сам Бог.

Еп Кассиан считает, что 1 Петра написано в Риме («Христос и первое христианское поколение» стр. 292). Этим самым он дает ответ на вопрос, какую церковь возглавлял ап. Петр. Он мог в Римской церкви находиться временно, но тогда он не мог быть в ней пресвитером, а если он был в ней пресвитером, то он мог быть только старейшим пресвитером. I Петра, если оно написано Петром в Риме, является одним из аргументов в пользу гипотезы о возглавлении Петром Римской церкви.

Ср.: «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он приидет» (I Кор 11:26).

Евсевий, «Церк. Ист.» V,16,5. К этому свидетельству надо присоединить еще указание, которое мы находим в послании Поликарпа: «Polukarpoj kai oi sun autw presbuteroi». Это есть почти точное воспроизведение формулы послании Петра: «сопресвитер»,

Евсевий, «Церк. Ист.», VII,5,6.

Epist. XLIV, I-II

Epist. XLI и XLV. У Тертуллиана мы не находим термина «compresbyter»,

См. J. B. Lightfoot, «S. Paul''s Epistle to the Philippians». London. 1890, p.p. 96 и 230; H. Achelis, «Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten», Leipzig 1912, B.II, S. 16.

См. выше стр. 97 и сл.

См. W. L. Knox, «St. Paul and the Church of Jerusalem», Cambridge 1925.

387

IIПосл. к Кор.:XLII,4.

Если допустить, что Деяния написаны в конце первого века, то все-таки нет оснований предполагать, что сведения о поставлении «семи» являются транспозицией современной Луке церковной практики. Церковная практика могла сохранить порядок поставления первых пресвитеров, который в это время приобрел характер церковной традиции.

«Апостольское предание» XII.

390

Ibid. XIV

См. выше, стр. 101 и сл.

Тертуллиан, «De praescriptione haereticorum, XLI». См. H. v. Campenhausen, «Kirchliches Amt», S. 100: «Die Annahme, dass die geistlichen Führer und die Lehrer des Gottesdienstes ursprünglich beliebig gewechselt hätten, ist eine willkürliche Hypothese, die, wie wir gesehen haben, schon im paulinischen Bereich wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat».

Климент Римский «I Посл. к Кор.» XLIV, 4—5.

R.Sohm, «Kirchenrecht», S. 157 sq.

«I Посл. к Кор.» XLIV, 6.

Ср. A. Sabatier, «La religion d'autorite et la religion de l'Esprit», Paris 1903.

Смирн. VIII,1.

Филад. IV; Смирн. XII,2.

E. Jacquier, op. cit. p.p. CCXIII и 379.

400

Киприан Карфагенский, Epist. LXXIV, 1,2.

401

П. Соколов, “Русский архиерей из Византии”. Киев, 1913, стр. 167 и сл.

См. перевал C. Spicq'a «L'Epitre aux Hebreux» в серии «La Sainte Bible», Les Editions du Cerf, Paris 1950, p. 40, См также статью O. Procksch, «agiazw» в TWTN., B.I, S. 112—114.

C. Spicq, «L'origine johannique de la conception du Christpretre dans l'Epltre aux Hebreux» в «Aux sources de la tradition chretienne». Neuchatel-Paris 1950, pp. 256 sq, а также H. Sahlin, «Zur Typologie des Johannesevangelium», Uppsala 1950.

404

См. выше стр. 12.

«Implicite» оно, повидимому содержится во многих местах его посланий, в частности Рим. 3:25. Толкование этого стиха см. W. D. Device, «Paul and Rabbinic Judaism», p. 232 sq.

Посл. к Кор. XXXVI:1. На этой точке зрения, повидимому, стоял Игнатий Антиохийский, как эта можно заключить иэ Филад. IX,l, если считать, что термин «архиерей» относится к Христу, а не к ветхозаветному первосвященнику: «хороши священники, но первоссвященник, которому вверено Святое Святых, которому одному вручены тайны Божии, лучше их. Он дверь ко Отцу, которою входят Авраам, Исаак и Иаков, и пророки, и апостолы, и Церковь».

407

Климент Р., “Посл. к Кор.”, XLV,5. Греческий текст: «Tw yar arcierei idiai leitourgiai dedomenai eisin, kai toij iereusin idioj o topoj prostetaktai, kai leuitaij idiai diakoniai epikeintai o laikoj anqrwpoj toij laikoij prostagmasin dedetai».

Я считаю, что термин «o arciereuj"" в Филад. IX,I обозначает скорее всего Христа или иудейского первосвященника. См. P. Th. Camelot, «Ignace d'Antioche. Lettres», SCH. 10, Paris 1081, p. 150.

Филад. VII,2.

Смирн. VIII,1—2.

Филад, IV.

Смирн. IX,I.

Магн. VI,l. (20) W. Bauer (Rechtglaubigkeit, 77) высказал пРедположение, что Поликарп не упомянул епископа Филипп, т. к. он быд еретиком; на эта ии на чем не асдазаиа.

Ефес. III:2.

Ibid., VI,1.

Магн. III,1.

Смирн. VIII,l.

Ефес. III:2.

419

W. Bauer (Rechtgläubigkeit, 77) высказал предположение, что Поликарп не упомянул епископа Филиппа, т. к. он был еретиком; на эта ни на чем не основано.

420

В послании Смирнской церкви о мученичестве Поликарпа (XVI,2) он уже именуется «episkopoj thj en Smurnh kaqolikhj ekklhsiaj».

Надписание его Послания к Римлянам.

1-я Апология LXV,3.

Разговор с Трифоном, XXXIII,2.

Видение II,4,2—3;III,5,1; Подобие IX,27,2 и др.

Видение IV,3.

Евсевий, «Ц. Ист.», V,24.

Ibid.

Мученический Акт Поликарпа, XIV,3; Евсевий, «Церк. Ист.» IV,15,35.

Евсевий, «Церк. Ист.» V,24,2—8.

Евсевий, «Церк. Ист.» II,23,4—5.

Ibid. V, 24,3.

Против Ересей XXIX, 4.

433

De viris ill III,2.

F. Nau, «La didascalie des douze Apotres», Paris 1902.

435

Евсевий, «Ц. Ист.», IV,22,3. На это указывает употребленное Егезиппом слово «epoihsamhn- я составил».

Евсевий, «Ц. Ист.», V,24,14

Пр. Ересей, III,3,1.

Апостольское Предание III,4. Ср. Nicolas Afanassieff. Quelques réflexions sur les prières d'ordination de l'évêque et du presbytre dans la «Tradition Apostolique». dans La Pensée orthodoxe, n 1 (12). Paris, 1966.

а На этой идее о. Николай останавливается в своем неизданном труде. «Церковные соборы и их происхождение» 1936—1939 (готовится к печати). (От ред.).

Смирн. VIII,2: «’ Opou an fanh o episkopoj, ekei to plhqoj estw, wsper opou an h Cristoj‘ Ihsouj, ekei h kaqolikh ekklhsia». Я даю этот текст в русском переводе (Издание Казанской духовной Академии 1857 г., стр. 174), который я считаю наиболее правильным.

441

«Апостольские постановления» VIII,5.

Идея топологического первосвященства епископа наиболее ясно выступает из тех мест посланий Игнатия, в которых встречается термин «sunedrion», конечно, при условии, что этот термин употребляется Игнатием в его специфическом иудейском значении, а не в обычном греческом. Первое предположение наиболее вероятно. Так, в послании к Филадельфийцам он обозначает пресвитериум, как «sunedrion tou episkopou» (VIII,1). Тем же самым термином он обозначает собрание апостолов (sunedrion twn apostolwn, Магн. VI,1), указывая этим, что пресвитериум занимает в Евхаристическом собрании его место, а в послании к Филадельфийцам он говорит об апостолах, как пресвитериуме церкви (wj presbuterion ekklhsiaj, V,1). Термин «sunedrion», как обозначающий иерусалимский синедрион, включает в себе мысль о первосвященнике. Топологическое значение пресвитериума, как синедриона, предполагает топологическое первосвященство епископа.

443

Магн. IX,1

Смирн. VIII,1.

Ibid. VII,1.

Ibid. VII,2.

Магн. IV.

Это совершенно ясно выступает из молитвы поставления епископа, которую мы находим у Ипполита Римского: “Боже и Отче Господа нашего Иисуса Христа... даруй рабу Твоему сему, его же Ты избрал для епископства, чтобы он пас стадо Твое святое и служил, как Твой первосвященник, исполняя свое служение беспорочно ночью и днем и чтобы он умилостивлял беспрестанно Твое лицо и чтобы он приносил Тебе дары Твоей святой Церкви; чтобы он силою первосвященнического духа мог отпускать грехи согласно Твоему повелению, давать клиры согласно Твоей заповеди, развязывать каждые узы согласно власти, которую Ты дал апостолам...” (Апостольское Предание, III). Все священнодействия, которые здесь перечислены, проистекают из первосвященнического духа. Епископ поставляется, как первосвященник своей церкви, а потому епископ есть первосвященник, а, как первосвященник, он предстоятель своей церкви. Власть приносить благодарение, давать клиры, развязывать узы и отпускать грехи принадлежит ему лично, как первосвященнику. В эпоху Ипполита епископ не мог пользоваться этой властью самостоятельно. Она дана была ему в Церкви, а потому пользоваться ею он мог только в Церкви, когда весь народ сослужит ему, как своему предстоятелю.

Филад. IV.

Посл. к Филиппийцам. Ср. H. de Genouillac, «L’eglise chretienne au temps de Saint Ignace d’Antioche» Paris 1907, p. 157. «Autour de l’eveque il avait un petit groupe de collaborateurs, attendant de lui le mot d’ordre...» Я считаю это толкование неправильным, так как оно не отвечает фактическому положению Поликарпа в Церкви.

451

Тралл, II,2.

Магн.VI,1.

Если наше толкование термина (sunedrion) в посланиях Игнатия правильно, то оно является свидетельством того, что Игнатий был еще далек от мысли об особом священстве пресвитеров. (О составе Иерусалимского синедриона см. экскурс у E. Jacquir, «Les Actes des apotres», p. 772). Вместе с тем этот же термин свидетельствует, что у Игнатия не было мысли об особом священстве или первосвященстве апостолов.

Апост. Предание,VIII.

455

См. выше стр. 257.

a См. F. Cabrol, «Fermentum et Sancta», dans Dict. d’Archeologie Chretienne et de Liturgie, t. V, 1371—74.

См. Elie Bikermann, «La chaine de la tradition pharisienne», в R.B., 59(1952) 1, p. 44—45.

У Евсевия, “Ц. Ист.” II,1,4.

“Строматы”, VI,7. Ср. P. Th. Camelot, «Foi et Gnosë Introduction a l’etude de la mystique chez Clement d’Alexandrie», Paris, 1945, p. 90 sq.

См. J. Danielou, «Origene», Paris 1948, p. 52 sq.

Идея пророческого преемства была известна иудаизму. См. E.Bikermann, op. cit., p. 50—51.

«To yar profhtikon pneuma to swmateion estin thj profhtikhj taxewj, o estin to swma thj sarkoj Ihsou Cristou to migen th anqrwpothti dia Mariaj» (Grenfell-Hunt, «Oxyrhynchus Papyri», London 1898; cp. Pierre de Labriolle, «La crise montaniste», Paris 1913).

Евсевий, “Церк. Ист.”, V,17,4.

“Посл. к Кор.”, гл. XLII,1.

Ibid. 2.

Ibid. 3—4. Греческий текст: «Paraggeliaj oun labontej kai plhroforhqentej dia thj anastasewj tou Kuriou hmwn Ihsou Cristou kai pistwqentej en tw logw tou Qeou, meta plhroforiaj pneumatoj aggiou axhlqon, euaggelizomenoi thn basileian tou Qeou mullein erceisqai. Kata cwraj oun kai poleij khrussontej kaqistanon taj aparcaj autwn, dokimasantej tw pneumatic, eij episkopouj kai dikonouj twn mellontwn pisteuein». В этих словах Климента содержится почти целое учение об апостольстве. Мы имеем у него все отмеченные нами выше моменты, определившие апостольское служение: избрание Двенадцати во время земной жизни Христа, и их научение, явление им Воскресшего и, наконец, сошествие на них Духа в день Пятидесятницы.

Cp. G. Bardy, «La Théologie de l’Eglise de saint Clément de Rome a saint Irénée», Paris 1945, p. 44.

Гл. XLIV. Греческий текст: «Kai oi apostoloi hmwn egnwsan dia tou Kuriou hmwn Iisou Cristou, oti erij estai epi tou onomatoj thj episkophj. Dia tauthn oun thn aitian prognwsin eilhfotej teleian katesthsan touj proeirhmenouj kai metaxu epinomhn dedwkasi, opwj, ean koimhqwsin, diadexwntai eteroi dedokimasmenoi andrej thn leitourgian autwn. Touj oun katastaqentaj up ekeinwn h metaxu uf eterwn ellogimwn andrwn suneudokhsashj thj ekklhsiaj pashj, kai leitourghsantaj ememptwj tw poimniw tou Cristou meta tapeinofrosunhj hsucwj kai abanauswj, memarturhmenouj te polloij cronoij upo pantwn, toutou ou dikaiwj nomizomen apoballesqai thj leitorgiaj». Это место обычно используется защитниками гипотезы апостолы-епископы. Они толкуют следующим образом это место: поставив начатки верующих в епископы и диаконы, апостолы присовокупили закон, что после их смерти другие испытанные лица приняли бы на себя их служение. Поэтому нельзя смещать со служения тех, кто были поставлены апостолами или их преемниками (Ср. A. Michiels, «L'origine de l'episcopat», Louvan, 1900). Совсем недавно, к такому толкованию вернулся G. Dix, («The Ministry in the early Church», in «The Apostolic Ministry», p. 253 sq.). Таким образом, Климент утверждал не преемство служения епископов и пресвитеров и порядок их замещения, а апостольское преемство в точном смысле слова. По словам Климента как-будто выходит, что апостолы дали закон, чтобы их преемники поставляли епископов и диаконов. Если принять такое толкование, то естественно встает вопрос, зачем об этом писал Климент? Какое отношение могло иметь преемство апостолов к делу Коринфской церкви? Единственный ответ на это недоумение заключается в том, что сам Климент был таким преемником апостолов (G. Dix, op. cit., p. 265). Тогда все дело Коринфской церкви приобретает иное освещение. "Скандал" состоял не в том, что коринфяне сместили пресвитеров, но в том, что они нарушили права Климента, поставив без него новых пресвитеров. Это предположение надо решительно отбросить, т. к. оно не имеет никаких оснований в церковной традиции. Кроме того, текст самого Климента не уполномачивает к такому толкованию. В нем термин «leitorgia» то не означает служение апостолов, а служение епископов-пресвитеров. Поэтому подлежащим выражения «ean koimhqwsin» являются епископы, а не апостолы. Нет оснований считать, "испытанных мужей" и "достоуважаемых мужей" за преемников апостолов. Во всяком случае относительно "испытанных мужей" не может быть сомнения, что это были епископы. Что касается "достоуважаемых мужей", то это были либо епископы, либо лица, которые одновременно с апостолами основывали церкви по их поручению. Наконец, еще одно замечание: нельзя быть вполне уверенным, что «metaxu» которое два раза употреблено Климентом, в 44-й главе означает "после". В первом случае: «kai metaxu epinomhn dedwkasin» явно не значит, что после поставления начатков верующих апостолы установили закон об апостольском преемстве. Это логический non sens.

Гл. XLIV,2.

Epist. CXLVI,1.

Cp. E. Caspar, «Geschichte des Papstums», Tübingen 1930, t. 1, s. 10 sq.

Ср. H. Lietzmann, «Histoire de l’Eglise ancienne», Paris 1937, t. II, p. 57.

См. выше стр. 255, прим. 42.

В послании к Римлянам и в послании к Траллийцам Игнатий противополагает себя апостолам, но это противоположение скорее чисто литературное, чем реальное. Я имею в виду прежде всего известное место из первого упомянутого послания: “Я не даю вам приказания, как Петр и Павел: они апостолы, а я осужденный; они свободные, а я еще доселе раб” (4,3). Для меня не имеет никакого значения, связывал ли Игнатий имена Петра и Павла с Римом или Антиохией. Когда он писал эти строки, скорее всего он думал об одном и о другом. для меня важно следующее: Игнатий как-будто желал указать, что он, будучи осужденным, не может говорить с тем же авторитетом, как апостолы. За литературным противоположением кроется мысль о преемстве от апостолов. Ту же мысль, причем в той же форме, мы находим и в по слании к Траллийцам (я даю в переводе P. Th. Camelot, «Ignace d’Antioche. Lettres», SCH. 10, p. 115): «Je n’aurais pas le pensée, étant un condamné, de vous donner des orders comme un apôtre» (III,3). Здесь мысль Игнатия, может быть, даже яснее выражена: он мог бы давать распоряжения с авторитетом апостола, но он не желает этого делать, будучи осужденным. Во всяком случае в сознании Игнатия имелась мысль об апостольском преемстве, конечно, топологическом, его служения, как епископа Антиохии.

475

См. M. Goguel, «Les premiers temps de l’Eglise», Paris-Neuchâtel, 1944, p. 212; H. v. Campenhausen, op. cit., S. 181.

Евсевий, “Ц. Ист.”, IV,22,3.

См. Einar Molland, «Le development de l’idée de succession apostolique», в Rev. d’Histoire et Philosophie Religieuses, 34 (1954) 1, p. 19—20.

Топологическое преемство не могло перейти в конкретное апостольское преемство на основе служения управления, которое передавали апостолы поставляемым ими пресвитерам. Эта передача была тесно связана с предстоятельством на Евхаристическом собрании. Между тем, в пределах местной церкви, самое позднее к середине III-го века, появляется несколько Евхаристических собраний, из которых только одно возглавляется епископом, а остальные пресвитерами.

Пр. Ересей III,3,1.

Ibid. IV,26,2.

Ibid. О значения «charisma veritatis certum» см. Van den Eynde, «Les norms de l’enseignement chrétien aux trois premiers siècles», Paris, 1933, p. 186 sq.

Пр. Ересей III,4,1.

Как правильно указывает E. Lanne в своей статье «Le ministère apostolique dans Saint Irénée», в Irénikon 25 (1952), p. 130, для Иринея «ce sont les Eglises qui ont la succession apostolique, et dans la pensée de S. Irenée les évêques successeurs des apôtres la détiennent en tant qu'ils dirigent une Eglise».

Пр. Ересей III,3,i.

485

Пр. Ересей III,3,2

Ibid.

E. Caspar, «Die älteste römische Bischofsliste», Berlin, 1926, S. 426—472; H. v. Campenhausen, op. cit., S. 184. Даже у Евсевия список Римских епископов не начинается с апостолов. См. Церк. Ист. III,2; IV,1.

Для Иудейского сознания первосвященство включало в себе идею преемства. См. Иосиф Флавий, “Иудейские древности” XIII,3,4 § 78; E.Bikermann, op. cit. p. 54.

489

Philosoph. I,1. Греческий текст: «Tauta de eteroj ouk elegxei h to en ekklhsia paradoqen agion pneuma, ou tucontej proteroi oi apostoloi metedosan toij oroqwj pepisteukosin wn hmeij diadocoi tugcanontej thj te authj caritoj metecontej arcierateiaj te kai didaskaliaj kai frouroi thj ekklhsiaj lelogismenoi...»

E. Caspar «Geschichte des Papstum», t. I, S. 26—27.

491

См. выше, стр. 188.

Попытки найти богословские основания права, до сих пор были неудачными. В лучшем случае они ограничиваются Ветхим Заветом, т.е. старым эоном. Ветхозаветное основание права, если даже допустить, что право существовало в нашем современном понимании, не может быть основанием для существования его в Новом Завете. См. J. Ellul, «Le fondment théologique du Droit», Paris-Neuchâtel 1946.

In Ps. 55,2.

In Ps. 26. En. 2,13.

См. А. П. Лебедев, “Исторические очерки состояния Виз.-Вост. церкви”, Москва, 1902 г., стр. 106—107.

“Пользуясь настоящим правилом (т. е. 12-м правилом Анкирского собора) святейший патриарх господин Полиевкт прежде извергнул из священной ограды святейшей Божией великой церкви императора господина Иоанна Цимисхия, как убийцу императора господина Никифора Фоки; а напоследок принял. Ибо вместе со святым синодом в состоявшемся в то время соборном деянии, хранящемся в архиве хартофилакса сказал, что, как помазание святого крещения изглаждает соделанные прежде того грехи, каковы бы и сколько бы их ни было, так, конечно, и помазание на царство изгладило совершенное прежде его Цимисхием убийство”. Вальсамон, Толкование 12-го правила Анкирского собора. (Русский перевод. “Правила св. поместных соборов с толкованиями” Москва, 1880 г. вып. 1., стр. 35).

Cp. J. Bonsirven, «Théologie du Nouveau Testament», Paris, 1951, p.91 : «L'Eglise serait donc la réalisation, sociale et terrestre, du Royaume de Dieu, réalisation imparfaite puisqu'elle comprend des bons et des mauvais, réalisation incomplète également puisq'elle n'embrasse pas les justes qui n'appartiennent au corps de l'Eglise qu'au for interne...»

Я оставляю в стороне вопросы о происхождении права и об его полном содержании, т. к. эти вопросы требуют исследования специального характера. Что касается вопроса, является ли целью права индивидуум или общество (см. Roubier, «Théorie générale du droit", 1946), то мне представляется, что вопрос ставится не вполне правильно. Целью права является личность, но не взятая сама по себе, а в своих отношениях с другими личностями. Поэтому охраняя личность, право охраняет общество, а охраняя общество, оно охраняет личность, если общество признает личность.

499

Регулируя отношения людей, право охраняет порядок. Это указание не предрешает вопроса создает ли право порядок или порядок создает право.

500

Существование права в Церкви отрицается с точки зрения юридической и богословской. Для меня здесь эти основания не имеют значения. Само собою разумеется, что отсутствие правовых норм в Церкви не означает отсутствия в ней каких либо правил регулирующих ее жизнь. Вопрос идет не о существовании норм в Церкви, а об их природе.

501

См. выше стр. 198.

6-е правило Сардикийского собора. См. мою статью «Неудавшийся церковный округ», «Православлая Мысль» 9 (1953), стр. 7—30.

503

De Civ. Dei 19,15

504

В истории христианской мысли слова Павла о власти часто были использованы для оправдания того, чего сам Павел никогда не думал оправдывать. Современная бартианская школа рассматривает слова Павла, как оправдание государства (хотя государство не требует оправдания) и его власти меча, включая сюда и смертную казнь. См. наприм., Fr. J. Leenhardt, «Le Chrétien doit-il server l'Etat? Essai sur la théologie politique du Nouveau Testament», Genève 1939.

См. Еп. Кассиан, “Царство Кесаря перед судом Нового Завета”, Париж, 1949.

Толк. Ев. от Матф. XVI:8.

507

Ап. Постановления, II,26.

См. выше стр. 140 и сл.

Цитирую по русскому синодальному переводу. Об этом гимне см. L. Cerfaux, «Le Christ dans la théologie de saint Paul», Paris 1951, p. 283 sq., и указанную там литературу.

Ср. Еф. 5:25-27.

511

Если правильно предположение M. E. Boismard («Dans le sein du Père» (Jn 1,18). RB, 59 (1952) N 1, p. 34), что в основе понятия «carij» лежит понятие «hesed» Ветхого Завета, которое «identique pratiquement à l'amour», то Ин. 1:14 надо перевести следующим образом: «Слово стало плотию, и обитало в нас полное любви и верности». В этом случае Ин. 1:14 является подтверждением того, что сказано в тексте.

Ср. Филип. 2:7.

Ориген. Толк. Ев. от Матф. XVI:8.

*

Жирным шрифтом обозначены ссылки, мелким – страницы на стоящей книги.