



Василий Мышцын

УСТРОЙСТВО
ХРИСТИАНСКОЙ
ЦЕРКВИ
В ПЕРВЫЕ ДВА ВЕКА



**АКАДЕМИЧЕСКИЙ
ПРОЕКТ**

Василий Мышцын

Устройство христианской церкви в первые два века

«Академический проект»
Москва, 2020

УДК 23/28;1/14
ББК 86.37;87
М 96

Редакционный совет серии:

*А.А. Гусейнов (акад. РАН, председатель совета),
В.А. Лекторский (акад. РАН), А.В. Смирнов (акад. РАН),
П.П. Гайдено (чл.-корр. РАН), В.В. Мифонов (чл.-корр. РАН),
Ю.В. Синюкова (проф. РАН)*

Мышцын В.

М 96 Устройство христианской церкви в первые два века. — М.: Академический проект, 2020. — 359 с. — (История религий).

ISBN 978-5-8291-2440-3

В настоящем издании представлено исследование выдающегося отечественного богослова и специалиста по церковному праву В.Н. Мышцына (1866–1936). Автор прошел путь от семьи скромного сельского священника до преподавателя в Симбирской и Рязанской духовных семинариях. Его работа «Устройство христианской церкви в первые два века» принесла ему докторскую степень (1909) после учебы на юридическом факультете Московского университета и путешествия по странам Ближнего Востока (Палестина, Сирия, Греция), а также его поездок в Рим и Неаполь, где Мышцын собрал богатый исторический материал, послуживший, наряду с его глубокими знаниями в области богословия и библеистики, основой для его диссертации.

Книга представляет большой интерес для учащихся и специалистов в области истории, культурологии, философии, религиоведения.

УДК 23/28;1/14
ББК 86.37;87

ISBN 978-5-8291-2440-3

© Составление, оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2020

Две проблемы стоят на пути у того, кто исследует строй христианской церкви в первые века. Одна из них имеет своим предметом происхождение епископата, другая — отношение древних церковных учреждений к учреждениям иудейским и языческим. Хотя обе проблемы тесно связаны между собой, однако каждая из них имеет свое определенное содержание и свои самостоятельные исходные пункты.

Проблема происхождения епископата возникает сама собой при внимательном чтении и сопоставлении некоторых мест из новозаветных писаний. Вот главнейшая из них. В Деяниях Апостолов (20, 17. 28) пресвитеры Эфесской церкви названы ап. Павлом епископами. В послании к Титу, по-видимому, одни и те же лица называются пресвитерами и епископами: апостол предписывает Титу ставить по городам пресвитеров с известными качествами, мотивируя это тем, что епископ должен быть именно подобных качеств (Тит. 1, 5–7). Ап. Павел в послании к христианам города Филипп приветствует всех находящихся там святых с епископами и диаконами (I. 1).

Мы привели здесь лишь немногие места, в которых проблема выступает особенно ярко. Уже их одних достаточно, чтобы было над чем задуматься. На самом деле, что представляют собой упомянутые здесь пресвитеры и епископы? Вполне естественно, хотя и совершенно ненаучно стремление понять эти термины апостольского времени с точки зрения позднейшего их значения, т. е. признать пресвитеров теми, что мы называем теперь священниками, и епископов за теперешних епископов. Но мы сейчас же вынуждены отказаться от такого понимания, как скоро попытаемся дать себе отчет в вышеприведенных местах. Вполне очевидно, что одни и те же лица названы в Деяниях и пресвитерами, и епископами. Следовательно, несомненно, что по крайней мере в некоторых случаях эти названия тождественны. Но допустим, и не без основания, что в древности епископы назывались иногда и пресвитерами, как избираемые из старцев и принадлежавшие к пресвитерскому совету, и что существовали в собственном смысле пресвитеры, не имевшие епископского звания. Но здесь нас ждет новое и еще большее затруднение. Во-первых, весьма нелегко в источниках первого времени отыскать какие-либо следы пресвитеров в собственном смысле (священников). Везде, где говорится о пресвитерах как носителях церковного служения, они, по-видимому, ничем не отличаются от пресвитеров эфесских, названных епископами, и, следовательно, от епископов. Там, где говорится о церковных должностях, обыкновенно называются епископы и диаконы; пресвитеры же рядом с ними никогда не упоминаются (Фил. 1, 1; 1 Тим. гл. 3). Выходит как будто одно из двух: или пресвитеров совсем не было, или они подразумеваются под епископами, т. е. тождественны с ними. Но когда же и как в таком случае возник пресвитерат? Не есть ли он позднейшее явление?

Другое затруднение не меньше. Если пресвитеры эфесские суть в действительности епископы, то очевидно, по-видимому, что в одной церкви было много епископов. Еще очевиднее это из Фил. 1, 1. Если это так, то возникает очень трудный вопрос: каким образом из множества епископов в одной церк-

ви возник единоличный (монархический) епископат? Если бы кто захотел избежать этой трудной проблемы и признал вместе с большинством католиков, что термин «епископы» в апостольское время обозначал не только епископов, но и пресвитеров (священников), тот должен был бы прийти к выводу о полной тождественности этих двух терминов, а следовательно, не имел бы оснований отрицать тождество самих понятий. На самом деле, если пресвитеры были и епископами, а епископы в свою очередь были и пресвитерами, причем где говорится о епископах, там не упоминается о пресвитерах и наоборот, то, по-видимому, у нас не остается никаких научных исторических оснований различать эти термины и должности для апостольского времени. Тогда перед нами встал бы вопрос: когда и каким образом вместо одной церковной степени явились две? Большинство католиков, признав тождество терминов, утверждает в то же время различие «вещи», т. е. степени иерархии. Но это различие для I века в исторических документах не находит для себя ясных подтверждений. Старые и отчасти новые протестантские ученые оказались последовательнее: они отождествили и термины, и понятия, признав существование одного пресвитерата, и напрягают все усилия к тому, чтобы из пресвитерата объяснить происхождение во II веке епископата. Совершенно беспристрастно следует признать, что до сих пор не было дано ни одной удовлетворительной попытки в этом роде. И можно быть уверенным, что такой и не будет. Неразрешимая трудность вопроса для такой точки зрения заключается в следующем. По представлению протестантов, в апостольское время существовала лишь пресвитерская коллегия равноправных членов. С течением времени один из этих членов стал постепенно возвышаться, сначала сделался *primus inter pares*, председателем, а потом путем медленного развития и благодаря различным историческим обстоятельствам, особенно борьбе с гностицизмом, вызвавшим церковную централизацию, превратился в монархического епископа. Конечно, такой переход коллегиального управления в монархическое вполне возможен. Но вот в чем неразрешимое затруднение. Процессы, подобные представленному, совершаются, как показывает история, весьма медленно, не годами, а столетиями или, по крайней мере, в целое столетие. Прежние протестантские ученые, отрицая подлинность посланий Игнатия Антиохийского, имели такое столетие в своем распоряжении. Их попытки носили поэтому вид правдоподобия. Но теперь, с общим почти признанием подлинности посланий Игнатия, несомненно, что к началу II века, т. е. лет через 40 по смерти апостолов Павла и Петра, мы находим монархический епископат в Антиохии и малоазийских церквях, вполне сформировавшийся и установившийся. Несомненное существование единоличного епископата в доброй половине всей Римской империи и притом без всяких признаков своего недавнего рождения показывает, что в действительности если не во всех указанных церквях, то в некото-

рых он явился значительно раньше. Не мог же он сразу возникнуть как по волшебному слову во многих совершенно независимых друг от друга церквях. Ввиду этого означенный сорокалетний период надо сократить еще и, может быть, не на одно десятилетие. Что же останется? Где поместить длинную эволюцию, путем которой коллегиальное учреждение превратилось в монархию и притом без малейших признаков каких-либо переворотов? Ни один древний документ не заключает в себе ни малейших указаний на борьбу епископа с пресвитерами. Выходит так, как будто пресвитеры в одно прекрасное время добровольно решили отказаться от своих прав в пользу епископа. Эта неразрешимая трудность заставила протестантских ученых вновь пересмотреть свою исконную протестантскую теорию и искать новых путей к разрешению труднейшей проблемы. В настоящее время значительная часть солидных немецких ученых признала первоначальное существование епископата, отличного от пресвитерата. Таким образом, учение православной церкви о происхождении всех трех степеней иерархии в апостольское время, хотя и в другой форме, нашло себе признание в новейшей протестантской науке. Однако это еще не знаменовало собой удовлетворительного решения нашей проблемы. Прежние затруднения в значительной доле все еще не устранены: по-прежнему остается малопонятным преобразование коллегиального епископства в единоличное. К этому присоединяются еще новые трудности. Например, по-видимому наиболее блестяще обоснованная и в последнее время очень распространенная гипотеза Гатча и Гарнака, допуская резкое различие между пресвитерами и епископами как представителями мирской и христианской организации, усложняет проблему, внося в нее новый элемент, именно сложный процесс постепенной ассимиляции столь разнородных первоначально организаций. В 3–4 десятка лет гипотеза Гатча–Гарнака помещает два весьма сложных процесса: ассимиляции пресвитерства и епископства и образование монархического епископата. А между тем послания Игнатия Антиохийского считают единоличный епископат уже старым повсеместным учреждением и не заключают в себе никаких воспоминаний о другом порядке вещей, никаких следов какой бы то ни было борьбы, неизбежной при всяком переходе коллегиального устройства в монархическое.

Итак, проблема происхождения епископата до сих пор не получила еще окончательного разрешения. Это обстоятельство и дает нам повод вновь пересмотреть весь древнейший церковно-юридический материал и сделать из него посильный вывод. Разумеется, мы не задаемся целью дать окончательное решение проблемы. В ней слишком много неопределенных величин, чтобы вообще можно было надеяться на полное ее разъяснение хотя бы в далеком будущем. Наша задача — дать наиболее правдоподобное решение, основанное на тщательном анализе источников первых двух веков и на более или менее определенном и твердом принци-

пе. Мы наперед знаем, что наши взгляды могут вызвать возражения. Но мы в то же время думаем, что вследствие крайней запутанности материала всякое трактование избранного нами предмета неизбежно вызывает против себя возражения и что исследователю приходится в этом случае довольствоваться таким решением проблемы, которое сопряжено с меньшими научными затруднениями.

Более посчастливилось в науке другой проблеме, касающейся отношения церковного устройства к иудейскому и языческому. К этому вопросу можно подходить двояко. С одной стороны, можно ожидать, что иудеи и язычники, принимая христианство, не имевшее первоначально твердых внешних форм, естественно принесут с собой в строй церкви формы иудейской и языческой общественной жизни. Но, с другой стороны, христианство по своему нравственному содержанию стояло столь высоко над иудейством и особенно язычеством, что трудно допустить возможность заимствования церковью иудейских и тем более языческих форм. Из этих двух точек зрения в давнее еще время возникли два диаметрально противоположных взгляда, из которых один считал церковную организацию копией иудейской или языческой, другой совершенно отрицал связь между христианским и нехристианским строем. В настоящее время в науке наблюдается больше согласия по этому вопросу. Однако, по нашему мнению, очень важная сторона в нем до сих пор не получила своего разъяснения. Стремясь выяснить исторические отношения между христианскими и нехристианскими учреждениями, исследователи недостаточно обращали внимания на связь в общем ходе развития церковного и государственного строя, поскольку она выразилась, с одной стороны, в первоначальной обособленности и самостоятельности церковных и городских общин, с другой стороны — в общем стремлении их к централизации власти. Этот пробел мы надеемся восполнить в своем исследовании.

Едва ли может быть вопрос о том, какой лучший метод исследования древнецерковной организации. Пытаться прийти к положительному результату путем разбора существующих взглядов было бы бесплодным трудом ввиду бесконечного разнообразия научных построений. Рисовать общую картину церковного строя, лишь по мере надобности пользуясь источниками, — значит рисковать объективностью выводов, т. к. при таком способе изложения научного материала слишком легко может случиться бессознательное замалчивание отрицательных инстанций. При крайней запутанности нашего предмета следует признать единственно плодотворным методом критико-исторический, состоящий в последовательном и тщательном анализе древнейших христианских памятников в их исторической обстановке. Прежде чем воспользоваться данными источника, необходимо установить время и место его происхождения, уяснить заключающийся в нем материал в связи с общим содержанием и духом памятника, необходимо также вскрыть внутреннюю связь между

данными тех памятников, которые принадлежат или к одному времени, или к одному месту. Только таким путем можно дать наиболее точную и полную картину церковного строя в различные периоды и в разных церквях.

Но и при тщательном анализе памятников мы скоро почувствуем неполноту исторического материала, отсутствие многих весьма важных звеньев, необходимых для реставрации древнейшего церковного строя. При вполне естественном при этом желании восполнить недостаток сведений собственными догадками мы, однако, должны всегда стоять на почве текста древних памятников и во всяком случае не можем привлекать для освещения первоначальной эпохи позднейшие документы с тем, чтобы без всяких оценок переносить в нее находимые в этих документах элементы. Мы ни на одну минуту не должны забывать возможности постепенного развития известной церковно-юридической нормы. Но вместе с тем мы должны воздерживаться и от слишком решительных выводов *e silentio*. Последние могут иметь научное значение лишь тогда, когда самое молчание источника необъяснимо из иных причин и когда другие данные говорят против замалчиваемого факта.

ИЗДАНИЯ, ЦИТИРУЕМЫЕ СОКРАЩЕННО

Achelis und Flemming. Die Syrische Didascalia. 1904.

Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Litteratur. B. I. 1902.

Batiffol. Anciennes littératures chrétiennes. 1897.

Dobschütz. Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder. 1902.

Dobschütz. Probleme des apostolischen Zeitalters. 1904.

Ehrhard A. Die altkirchliche Litteratur und ihre Erforschungen von 1889–1900. I Ab. 1900.

Foucart. Associations religieuses chez les Grecs. P., 1873.

Funk. Die apostolischen Väter. 2 Aufl. 1906.

Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 1–2. 1897.

Gebhardt–Harnack–Zahn. Patrum apostolorum opera. I–III. 1876–1877.

Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. 3 Aufl. Freiburg, 1894.

Harnack A. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius: Chronologie. B. I. Leipzig, 1897.

Harnack A. Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. 1884.

Harnack A. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. B. I–II. 1906.

Harnack A. Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung. 1886. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. II. Heft 5.

Hatch E. Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Übersetzung mit Excursen von Harnack. Giessen, 1883.

Julicher. Enleitung in das neue Testament. 1906.

Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavirdynasti, bis zum Ende Hadrians. 1905.

Krüger G. Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten. 1895.

Kühl. Gemeindeordnung in der Pastoralbriefen. Berlin, 1885.

Lightfoot. The Apostolic Fathers. P. I. Vol. I–II (1890); P. II. Vol. I–III (1889).

Liebenam W. Städteverwaltung in römischen Kaiserreiche. Leipzig, 1900.

Liebenam W. Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens. Leipzig, 1890.

Lindsay. The Church and the ministry in the early centuries. 1903. 2 ed.

Loening E. Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums. Halle, 1889.

Loofs. Theologische Studien und Kritiken. 1890.

Lowrie. The Church and ist organisation in primitive and catholic times an interpret. of P. Sohm's Kirchenrecht. 1904.

Marquardt J. Römische Staatsverwaltung. B. J. Aufl. 2. 1881.

Michiels A. (l'abbé). L'origine de l'épiscopat. Etude sur la fondation de l'église, l'oeuvre des Apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiere siècles. Louvain, 1900.

Mommsen. Römisches Staatsrecht. II^s, III.

Monnier. La notion de l'apostolat. Dès origines à Jérénee. 1903.

Pfleiderer O. Das Urchristentum. Seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang. 2 Aufl. 1902. B. I–II.

Reville J. Les origines de l'épiscopat. Etude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'église chrétienne dans l'empire romain. I partie. Paris, 1894.

Ritschl. Entstehung der altkatolischen Kirche. 2 Aufl. Bonn, 1857.

Schürer E. Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit. Leipzig, 1879.

Schürer E. Geschichte des judischeu Volkes im Zeitalter Jesu Cliristi. 2 B. 4 Aufl. 1907.

Seyerlen. Entstehung des Episcopates in der christlichen Kirche Zeitschrift für practische Theologie. 1887. Heft 2. S. 98–143; Heft 3. S. 201–244.

Sobkowski. Episcopat und Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten. Würzburg, 1893.

Sohm. Kirchenrecht: I Die geschichtlichen Grundlagen. Leipzig, 1892.

Weizsäcker. Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 3 Aufl. 1902.

Völter D. Die apostolischen Väter. I Th. 1904.

Zahn Th. Einleitung in das neue Testament. 2 Aufl. 1900. I–II B.

Zahn Th. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. T. III. 1884. VI Theil, 1900.

Ziebarth. Das griechische Vereinswesen. Leipzig, 1896.

Zöckler O. Diakonen und Evangelisten. Zur Entwicklung der Kirchen- und Gemeindegemeinden im Urchristentum. 1893.

C. I. G. = Corpus inscriptionum graecarum, ed. Boeckh. Vol. I. 1828; II. 1843.

C. I. G. Sept. = Corpus inscriptionum graecarum. Graeciae Septentrionalis consilio et auctoritate Academiae Literarum regiae borussicae editum. Vol. I. 1892.

C. I. L. = Corpus inscriptionum latinarum.

I. G. Insul. = Inscriptiones graecae Insularum maris Aegaei. Acad. Bor. Fasc. I. 1895; III. 1898.

Le Bas et Waddington = Inscriptions grecques et latines. T. III. 1870.

Orelli–Henzen. = Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio. Vol. I–II. Edid. Orellius, 1828; Vol. III. Edid. Henzen, 1856.

Глава I. Иерусалимская церковь

Источники

Для истории первоначальной Иерусалимской церкви мы располагаем двумя древнейшими источниками: посланием ап. Павла к Галатам и Деяниями Апостолов. В смысле древности первый источник имеет неоспоримое преимущество перед вторым. В то время как Деяния могли появиться во всяком случае не ранее 63 года, послание к Галатам относится, по всей вероятности, к 53 году¹. В нем апостол рассказывает о своем двукратном посещении Иерусалима, в первый раз через три года после обращения², а во второй раз — спустя четырнадцать лет³. Описание второго посещения отличается большей подробностью и дает весьма ценные сведения о положении христианской иерусалимской общины. Сделанное самим апостолом-очевидцем и притом вскоре после самого посещения, это описание не возбуждает в ученых исследователях никаких сомнений относительно своего исторического достоинства. О полном беспристрастии описания свидетельствует, по их мнению, уже то, что апостол не скрывает в нем самых интимных и теневых сторон в своих отношениях к апостолу Петру.

Иное отношение исторической критики к Деяниям Апостольским. Она ставит их в разряд источников «второго ранга», т. е. таких источников, которыми следует пользоваться с разбором и осторожностью. Находя в них множество драгоценных сведений о первых временах христианской церкви, она в то же время видит во многих местах пользование непроверенными и противоречивыми преданиями и источниками и общее тенденциозное освещение фактов, имеющее целью по возможности сгладить всякие шероховатости в отношениях первохристианской церкви и апостолов, представить их более гармоничными, чем были они на самом деле. Не имея надобности затрагивать сложный вопрос об исторической достоверности книги Деяний вообще, мы скажем лишь о том, насколько основательны подозрения литературной критики в отношении тех частей книги, которые дают нам важные сведения о первоначальной христианской церкви в Иерусалиме.

Главным основанием этих подозрений служит видимое несогласие Деян. 15, 1–30 и Гал. 2, 1–10. Деяния представляют дело таким образом. Споры ап. Павла и Варнавы с иудействующими христианами по вопросу об обязательности обрезания для язычников побудили общину антио-

¹ Так по хронологии Цана. Гарнак относит послание к 52 (51) году. Гольцман, Рюккерт и Вифферт к 54–56 годам, Юлихер к 55–57 годам.

² По Цану в 38 году, по Гарнаку в 33 году.

³ По Цану в 52 году, по Гарнаку в 47 (46) году.

хийскую для выяснения недоразумений отправить в Иерусалим Павла, Варнаву и некоторых других. Состоявшееся по этому поводу в Иерусалиме торжественное собрание, на котором присутствовали апостолы, пресвитеры и вся церковь Иерусалимская, постановило не возлагать на христиан из язычников никакого бремени, обязав их только «воздерживаться от идолжертвенного и крови, удавленины и блуда и не делать другим того, чего не желают себе». О своем постановлении собрание письменным декретом известило христиан Антиохии, Сирии и Киликии. Рассказывая о том же посещении Иерусалима, ап. Павел говорит лишь о своем совещании с апостолами и о том, что «столпы» — Иаков, Кифа и Иоанн — подали ему и Варнаве руку общения, поручив им благовествовать язычникам, а себе предоставив благовестие иудеям. Но апостол не упоминает ни о торжественном соборе, на котором с согласия всей церкви был окончательно решен вопрос об обязательности закона Моисеева, ни о письменном декрете, который формально освобождал христиан из язычников от соблюдения закона, ни, наконец, о пресвитерах, принимавших деятельное участие на соборе. Если бы действительно происходил в Иерусалиме так называемый апостольский собор и если бы существовал означенный декрет, то ап. Павел, доказывая в послании к Галатам необязательность Моисеева закона для христиан ссылкой на апостолов, прежде всего сослался бы на авторитетное постановление всей Иерусалимской церкви и на письменный документ, устранявший всякие сомнения в перетолковании этого постановления. Раз апостол этого не сделал, то, очевидно, не было ни собора, ни декрета.

Поверхностное сравнение обоих документов действительно способно оставить такое впечатление. Но оно рассеивается при более внимательном изучении дела.

Недоразумение происходит главным образом от неправильного понимания основной мысли первых двух глав послания к Галатам. Апостолу известно, что Галаты в его отсутствие перешли к «иному благовествованию», которое, прикрываясь авторитетом истинных апостолов Господа, спутников Его жизни, свидетелей Его смерти и воскресения, проповедовало необходимость для христиан обрезания и закона Моисеева. Борясь со столь высокоавторизованным заблуждением, ап. Павел решительно заявляет, что он сам истинный апостол и его Евангелие истинное. Если бы даже ангел с неба стал благовествовать Галатам не то, что благовествовал он им, да будет анафема! Он принял Евангелие не от человека и научился ему не от людей; так же как двенадцати, оно сообщено ему Самим Господом. Сам Бог открыл ему Своего Сына, чтобы благовествовал он язычникам. Поэтому он не имел нужды советоваться с плотью и кровью; он не ходил в Иерусалим затем, чтобы научиться у предшествовавших апостолов. И в свое последнее посещение Иерусалима, предпринятое по откровению Божию, предлагая знаменитейшим свое благовествование,

он вел себя не как ученик апостолов, а как равный им¹. Он ничего не нашел особенного в знаменитых Иерусалима, т. к. Бог не взирает на лицо человека², а Евангелие, возвещаемое им, одинаково с Евангелием знаменитых; и последние ничего не возложили на него; они не принуждали к обрезанию Тита эллина, спутника Павла; напротив, «столпы» Иаков, Кифа и Иоанн, подав ему и Варнаве руку общения, предоставили им благовествовать язычникам, лишь бы они помнили нищих. Когда же Петр прибыл в Антиохию, то Павел лично противостоял ему, сделав ему упрек в лицемерии. Итак, он такой же истинный апостол и не ниже апостолов иерусалимских.

Ясно, что в таком ходе мыслей не могло быть дано место повествованию о том, что иерусалимские верующие вместе с апостолами и пресвитерами санкционировали дело ап. Павла и сделали авторитетное постановление. Это нарушило бы всю нить доказательств апостола. Если бы он сделал это, он показал бы, что сам нуждается в авторизации со стороны простых верующих, а между тем его постоянной мыслью было то, что он истинный апостол, принявший Евангелие от Самого Господа и потому всегда державшийся наравне с апостолами и не нуждавшийся ни в каком человеческом одобрении. Он во всем равен предшествовавшим апостолам, и его авторитет только с их авторитетом и может быть сравниваем. Иерусалимские же верующие для него не больше, чем галатийские и всякие другие христиане. По этой же причине ап. Павел не имел нужды упоминать и о декрете Иерусалимской церкви. Последний ничего не прибавлял к признанию Павлова Евангелия иерусалимскими «знаменитейшими». Он не требовал обрезания и не возлагал на христиан бремени закона Моисеева, как понимал его ап. Павел.

Но были, по-видимому, и особые причины, почему апостол, как бы игнорируя постановление Иерусалимского собора, требовавшее от христиан из язычников соблюдения четырех известных заповедей, мог сказать, что знаменитые ничего не возложили на него, «только, чтобы мы помнили нищих» (Гал. 2, 6. 10). Дело в том, что означенные в декрете заповеди, по всей вероятности, соответствовали тем требованиям, которые иудеи предъявляли к необрезанным прозелитам и которыми обуславливали свое общение с ними. Уже в Лев. (гл. 17 и 18) некоторые из этих запрещений (относительно крови, удушения и блуда) одинаково отно-

¹ «Подобно тому как тогда, когда он (т. е. ап. Павел) в первый раз приходил из Антиохии в Иерусалим, он приходил не для себя, — потому что он сам ясно знал, что без всякого изменения должно следовать учению Христа, — но для того, чтобы примирить между собой препирающихся, точно так же и ныне он ходил не потому, что имел нужду узнать, не напрасно ли он подвизался, но для того, чтобы вполне убедить тех, которые обвиняли его» (св. Иоанн Злат. на посл. Гал. 2, 2).

² «Слова его (т. е. ап. Павла) имеют такое значение: если они (т. е. апостолы) и допускают обрезание, то они же дадут и ответ Богу. Ведь Бог за то только, что они почитаются великими и верховными, не уважит лица их» (Иоанн Злат. на посл. Гал. 2, 6).

сятся как к рожденным израильтянам, так и к пришельцам, живущим среди них. По всей вероятности, эти заповеди уже исполнялись теми необрезанными φοβεύμενοι или σεβόμενοι τὸν Θεόν, которые прежде всего, разумеется, принимали христианство. Таким образом, в общинах смешанного состава эти заповеди фактически уже существовали, и постановление собора иерусалимского, подтверждавшее эти заповеди, ничего нового не привносило. Отсюда ап. Павел мог свободно умолчать о них. Их цель заключалась в том, чтобы облегчить и скрепить связи язычников с иудеями в тех христианских общинах, состав которых был смешанным (это отчасти выражается уже в словах ап. Павла: «только мы помнили бы нищих» (Гал. 2, 10), т. е. бедных членов Иерусалимской церкви). Вот почему декрет собора направляется не вообще к христианам из язычников, а к общинам Антиохии, Сирии и Киликии, где элемент иудейский был очень значителен. На общины же, основанные самим ап. Павлом лично, собор не простирает действие заповедей декрета¹. Достоинно внимания, что ап. Павел не упоминает о декрете ни в одной из своих речей, передаваемых дееписателем (в 16, 4 лишь самое общее указание). Если бы последний или его источники придумали этот декрет с тенденциозной целью, то наверняка они не преминули бы ввести его и в речи Павла.

Но ап. Павел, очевидно, знал о собрании Иерусалимской церкви и о рассуждениях ее по поводу своей миссии. Он рассказывает о своем втором посещении Иерусалима в следующих словах: «Ходил же по откровению и предложил им (αὐτοῖς) и особенно знаменитейшим (κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦντεσ) благовествование, проповедуемое мною язычникам, не напрасно ли я подвизаюсь или подвизался» (2, 2). Таким образом, он предложил свое благовествование не исключительно знаменитейшим, но и вообще иерусалимским верующим, всей Иерусалимской церкви. И знаменитейшими (δοκοῦντες) апостол Павел называет, вероятно, не одних апостолов, но и старейших из верующих, может быть, бывших свидетелями земной жизни Иисуса Христа и прежде других уверовавших. Иначе апостолу не было бы нужды придумывать этого титула. Замечательно, что, говоря о первом своем путешествии в Иерусалим, он называет просто апостолов. В том и другом случае он вполне согласуется с дееписателем, который при первом посещении Павла упоминает об одних апостолах (9, 27), а при втором — об апостолах и пресвитерах (15, 2. 4. 22. 23). Следует отметить и то, что вполне согласно с описанием так называемого апостольского собора, на котором было принято предложение Иакова (15, 19–20; ср. 28–29), ап. Павел, говоря о «столпах» Иерусалимской церкви, на первом месте называет Иакова (2, 9).

Эти и подобные, как существенные, так и незначительные, однако весьма характерные совпадения Деяний с посланием к Галатам при почти

¹ Ср.: *Wendt. Apostelgeschichte*. S. 266–270. См. разбор возражений против историчности декрета у Цана. *Einleitung*. II. 433–434.

общепризнанном незнакомстве дееписателя с посланиями ап. Павла придают его известиям высокую историческую ценность.

Если бы и была какая-либо разница в передаче дееписателя и ап. Павла, то она заключалась бы не в противоречии фактов, а в различной точке зрения, в различном освещении одного и того же события. И может быть, ни в чем более мы не нашли бы доказательств в пользу глубокой исторической правды известий дееписателя, как именно здесь. Ап. Павел представляет совещание, происходившее в Иерусалиме, как простой обмен мыслей, в котором он, безусловно убежденный в истинности своего Евангелия, полученного от Самого Господа, выступал как равный другим апостолам, не находивший в них ничего особенного с тем, что имел он сам от Господа. Между тем дееписатель, по-видимому, представляет дело так, что апостолы и пресвитеры со всей церковью являлись как бы последней духовной инстанцией, которая, подобно иерусалимскому синедриону, состоявшему из архиереев и пресвитеров, должна окончательно решить дело Павла, т. е. вопрос об обязательности закона Моисеева.

Если действительно есть такая разница в интерпретации события, то не может быть никакого сомнения в том, что дееписатель дает в этом случае то толкование факту, какое придавали ему иерусалимские христиане того времени. Вполне естественно, что Иерусалимская церковь, как церковь-мать, смотрела на христиан из иудеев рассеяния и из язычников, как на младших и низших, и считала своим нравственным долгом предписывать им известные нормы. Дееписатель, как беспристрастный историк, придал Иерусалимскому собору тот именно характер, какой он имел в глазах самого собора¹.

Наконец, сообщаемые в главе 15 Деяний сведения о так называемом апостольском соборе находят себе весьма авторитетное подтверждение в главе 21 Деяний, принадлежащей к так называемым отделам «мы» (т. е. отделам, в которых автор ведет рассказ от своего лица и потому часто употребляет «мы»), которые, по общему признанию, принадлежат самому спутнику ап. Павла и потому заслуживают полнейшего доверия. Здесь между прочим сообщается, что когда ап. Павел пришел с автором этой

¹ Ревиль, во многих случаях недоверчиво относясь к известиям книги Деяний, по этому поводу говорит, однако: «Слишком уже злоупотребляли в истории апостольского века тем, что немцы называют тенденциозными документами. Мне кажется несравненно более правдоподобным, что концепция правящей христианской общины в Иерусалиме и ассимиляция правящего совета Иерусалимской церкви с великим иудейским синедрионом восходит даже до христиан первой церкви в этом городе. Действительно, не забудем, что если принятие прозелитов языческого происхождения апостолами на ограничительных условиях было благоприятно для тезиса автора Деяний, то манера, посредством которой документ главы 15 представляет авторитет иерусалимских христиан превосходящим авторитет других христиан, принужденных быть только верующими второго класса, — совершенно не согласна с идеями священного писателя. Если бы он сочинил документ примирения, он бы его обработал иначе, и можно бы было найти некоторые следы этого в его позднейшем рассказе, чего нет» (*Reville. Origines de l'épiscopat. P. 71–72*).

главы («с нами») к Иакову, то Иаков в присутствии «пресвитеров» сказал Павлу между прочим следующее: «А об уверовавших язычниках мы писали, положивши, чтобы они ничего такого не наблюдали, а только хранили себя от идоложертвенного, от крови, от удавленины и от блуда» (ст. 25). Таким образом, существование апостольского декрета и «пресвитеров» в Иерусалимской церкви засвидетельствовал сам спутник ап. Павла, автор главы 21 (он же и писатель всей книги Деяний). Такое свидетельство очевидца должно стоять вне сомнений.

В новое время, однако, доверие ученых к известиям книги Деяний постепенно увеличивается. Старая тюбингенская школа очень отрицательно относилась к этой книге, видя в ней тенденцию примирить противоположные и враждебные партии: иудейскую и павлиническую. Она исходила из гегельянской философии, по которой за тезисом и антитезисом всегда следовал синтез. Но ясно, что путем извращения истории едва ли могло быть достигнуто объединение обеих партий. Ввиду этого прежнее мнение, будто дееписатель намеренно сообщил неточные сведения, теперь оставлено¹. В настоящее время обыкновенно признают, что дееписатель изобразил начальную историю христианства так, как сам представлял ее. Вместе с этим и уважение к книге заметно увеличивается. В частности, теперь уже находят гораздо более согласия и меньше противоречий между Гал. 2 и Деян. 15, чем прежде. Клемен, например, признает, что в некоторых случаях Деяния восполняют сообщения ап. Павла, и продолжает видеть противоречие собственно в вопросе, были ли даны предписания, продиктованные Иаковом. По мнению Клемена, если бы они были в действительности, то ап. Павел не мог бы умолчать о них². Еще далее идет Реш, в том же году (1905) издавший весьма тщательное исследование об апостольском декрете³. Он пишет: «Представление Баура, что апостольский собор не имел места в описанном Деяниями виде и что вообще вопрос о способе принятия язычников не обсуждался, что, наконец, собор, по Гал. 2, должен рассматриваться как частное совещание σὺλλοι о Павловой миссионерской деятельности, в настоящее время повсюду оставлено, и признается возможным, даже вероятным, что собор происходил приблизительно описанным в Деяниях ходом и что собранные о нем сведения Деяний и данное ап. Павлом представление объясняются различными точками зрения и различным положением»⁴. Теперь считается сомнительным лишь заключительное положение апостольского декрета, заключающее в себе различные заповеди (ст. 28–29). Но и эта часть декрета, по мнению Реша, должна быть признана существенной ча-

¹ Ср.: *Clemen*. Die Apostelgeschichte im Lichte der neuen text-quellen- und historisch-kritischen Forschungen. 1905. S. 35–36.

² *Ibid*. S. 33–39.

³ *Resch*. Aposteldecree (Texte und Untersuchungen XIII (XXVIII). 3 Heft). 1905.

⁴ *Ibid*. S. 2.

стью исторического совещания. Иначе вопрос, поставленный на соборе, был бы оставлен без ответа. За историчность этой части декрета говорит, по мнению Реша, и то влияние, какое, по общему признанию, он имел в истории церкви. Сам ап. Павел в полном согласии с Деян. 15, 5 называет *ψευδάδελφοι* тех, которые желали поработить его, и говорит, что апостолы не принуждали обрезываться Тита (Гал. 2, 3). Следовательно, результатом совещания было не простое: «нам к язычникам», а «им к обрезанным» (Гал. 2, 9), но действительное освобождение христиан из язычников от обрезания и вообще закона Моисеева¹. Доверие ученых к главе 15 Деяний растет параллельно с тем высоким авторитетом, каким пользуются у современных ученых отделы «мы», принадлежащие спутнику ап. Павла. В самое последнее время ученые склоняются к признанию, что автор отделов «мы» и даже последний редактор Деяний был евангелист Лука, спутник ап. Павла. Такое мнение решительно защищает теперь Гарнак². Гильгенфельд в своей последней (посмертной) работе³ отчасти примыкает к Гарнаку. Он также признает, что автор отделов «мы» не отличается от автора «я» в первых двух стихах в обращении к Феофилу и что он есть именно Лука⁴. Если этот взгляд и не приобрел еще общего признания⁵, однако по вопросу об историческом достоинстве отделов «мы» теперь уже нет спора даже среди тех, которые примыкают отчасти к старым взглядам. «Историческая критика Деяний Апостолов, — говорит Клемен, — доказала, что их общее представление и некоторые отдельные известия неисторичны; но при этом и внутри, и вне источников они научают нас столь многим достоверным преданиям, что общее суждение должно звучать теперь гораздо благоприятнее, чем ранее, а именно известия Луки, вопреки всяким сомнениям, оказываются блестяще оправданными»⁶.

Иерусалимская первообщина. Общий характер ее управления

Ученики Господа с того момента, как исполнились Духа Божия⁷, почувствовали себя глубоко обособленными от иудейства. В самый день

¹ *Resch.* Aposteldecret. S. 3.

² В *ero* Lucas der Am (1906).

³ *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.* 1907, статья: Lucas und die Apostelgeschichte. S. 176 и далее.

⁴ *Ibid.* S. 178.

⁵ Юлихер в своей *Einleitung in das Neue Testament* (6 Aufl. 1906) сомневается в том, что автором «мы» был Лука. S. 407.

⁶ *Die Apostelgeschichte.* S. 55.

⁷ В день Пятидесятницы Дух Святой сошел не на одних апостолов, но и на всех верующих (Деян. 2, 2. 4. 17–18). «На одних лишь двенадцать сошел (Святой Дух), а не на остальных? Нет, — Он сошел и на всех сто двадцать человек» (Иоанн Злат. на Деяния Ап. 2, 3).

Пятидесятницы ап. Петр призывал своих слушателей спастись «от рода сего развращенного» (Деян. 2, 40). Объединенные горячей верой и взаимной любовью, они замкнулись в тесную общину, закрытую для посторонних (5, 13). По словам дееписателя, они имели одно сердце и одну душу, и никто из имени своего ничего не называл своим (4, 32). У них были самостоятельные собрания с преломлением хлеба и молитвами, свои особые условия для вступления в их общину (покаяние и крещение), свои собственные руководители в лице апостолов и свой особый авторитет в виде Евангелия Иисуса Христа. Высший духовный авторитет иерусалимского синедриона потерял в глазах их свою безусловность. Воля Бога и Христа стала выше, чем воля верховной иудейской власти (4, 18–20). Даже закон Моисеев был признан ими недостаточным. Вне Христа для них не было спасения. Этот краеугольный христианский принцип был торжественно провозглашен ап. Петром пред самым синедрионом (4, 11–12).

Однако иерусалимские христиане не порвали связей и с иудейством. Можно сказать, что одной ногой они продолжали стоять на почве иудаизма. Они ежедневно посещали храм (2, 46), имели там особое место собрания в портике Соломоновом (5, 12). Они приходили туда не только проповедовать, но и молиться, приносить жертвы и совершать другие иудейские обряды. Они продолжали обрезываться и праздновать субботу¹. Правда, все это имело для них уже не тот смысл, какой для иудеев, но скорее «апокалиптический, как национальные знаки, к которым были привязаны их мессианские ожидания»². Однако с фактической стороны первохристиане Иерусалима не изменяли вере отцов. Они имели два уважаемых ими кодекса, закон Моисеев и благовестие Христа, они принимали и обрезание, и крещение, участвовали в жертвоприношениях при храме и в преломлении хлеба в частных домах. Они повиновались апостолам, но уважали и иудейские власти. Одним словом, они продолжали принимать участие в религиозной и национальной жизни своего народа. Они были не только христианами, но и иудеями, поскольку это прямо не противоречило Евангелию. Благодаря этому с внешней стороны первообщина казалась *αἱρεσις*, т. е. иудейской парией подобно фарисеям и сад-

¹ Уже св. Иринеи обратил внимание на такой характер первохристианской общины. Он пишет: «Бывшие с Иаковом апостолы позволяли язычникам действовать свободно, предоставляя нас Духу Божию. Сами же, зная того же Бога, держались прежних обычаев, так что и Петр, боясь подвергнуться упреку от них, хотя прежде ел с язычниками ради видения и Духа, почившего на них, однако отделился от них и не ел с ними, когда некоторые пришли от Иакова; то же самое делал, по словам Павла, и Варнава. Таким образом, апостолы, коих Господь сделал свидетелями всей деятельности (Своей) и всего учения, — ибо повсюду вместе с Ним оказываются Петр, Иаков и Иоанн, — благоговейно поступали в отношении к распоряжению закона Моисеева, показывая, что он произошел от одного и того же Бога» (Против ересей III, 12, 15). Ср.: Горский А. В. История евангельская и Церкви Апостольской. 1902. С. 254.

² Dobschütz. Probleme. S. 49.

дукеям (24, 5. 14; 28. 22). Это была в глазах иудеев ересь не в нашем смысле слова, как община, стоящая вне церкви, а как известное направление внутри самой церкви¹, терпимое благодаря той великой свободе, какую позволяло иудейство не только в учении, но и в культе (ессеи)². Деяния тем же именем называют партию саддукеев (5, 17) и фарисеев (15, 5; 5)³.

Что так именно обстояло дело, вполне понятно. Божественный Учитель не установил для своих учеников никакого внешнего порядка. Его взор вообще не останавливался на внешней стороне жизни. Он старался вдохнуть в людей новый дух, новую жизнь. Он желал внутреннего преобразования, при котором все формы могли бы быть хорошими. Он посещает храм и изгоняет оттуда торговцев, превративших святое место в вертеп разбойников; он идет в синагоги и по обычаю иудейскому толкует там Библию. Он сохранял в силе все учреждения, стараясь лишь изгнать эгоизм, неверие, страсти. Церковные и политические учреждения все хороши. Их делают дурными лишь злоупотребления. Конечно, можно с помощью некоторых учреждений устранить отчасти злоупотребления. Но Господь желал не этой относительной справедливости, а совершенного нравственного возрождения, при котором злоупотребления были бы немыслимы. Вот почему мы не видим в Его речах попыток изменить формы церковной и политической жизни народа⁴. Его объяснения закона были не отрицанием, а исполнением закона. Он углублял понимание заповедей, но последние оставались в силе. Он пришел не разрушить, а исполнить закон и действительно выполнял его. Верные духу Божественного Учителя, иерусалимские христиане продолжали видеть в Иерусалимском храме храм истинного Бога, в законе Моисеевом — закон Божий.

Но если бы христиане и сознали необязательность для себя закона Моисеева, все-таки им было бы невозможно освободиться от его ига, не порвав всех связей и со своим народом, со своим родным городом, т. е. религиозная жизнь иудеев была неразрывно связана с граждански-национальной. Для иудея гражданская община совпадала с синагогой. Последняя выполняла юрисдикцию и дисциплину над всеми членами общины. Кто не принадлежал к синагоге, тот не принадлежал и к народу⁵. Продолжая оставаться частью нации, не решаясь покинуть отечественного города, иудеи-христиане при всем желании не могли бы вполне освободиться от закона⁶.

¹ Ср.: *Dobschütz*. Probleme. S. 30.

² *Weizsäcker*. Apost. Zeitalter. S. 39.

³ Также и Иосиф Флавий (*De bell.* II, 122, 137), который в другом месте называет их философскими школами (*Antiq.* XVIII, 11).

⁴ См. прекрасные рассуждения по этому предмету у Ревия. *Les origines de l'épiscopat*. P. 24–26.

⁵ Ср.: *Michiels*. L' Origine de l'épiscopat. P. 83; *Dobschütz*. Probleme. S. 34.

⁶ Когда именно окончательно порвалась связь между иерусалимским христианством и иудейской синагогой, на этот вопрос мы не находим в источниках ясного ответа. По всей

Этот легалистический (назовем так в отличие от иудействующего христианства, в котором под влиянием иудейских начал в самую догму христианства вносилось изменение) характер в некоторой степени был присущ Иерусалимской церкви во все время ее существования и имел немаловажное значение для ее организации.

Это последнее сказалось, однако, не сразу. На первых порах жизнь Иерусалимской церкви не успела еще вылиться в определенные формы. Церковь представляла собой одну благодатную семью, которая под всегдашним руководством апостолов сама *in cogroge* вникала во все более или менее важные дела, принимала предложения, соглашалась, избирала должностных лиц, участвовала в обсуждении вопросов веры. Высшее руководство апостолов не устранило ее от собственного самого живого участия в делах. Еще ранее Пятидесятницы ап. Петр обращался ко всему иерусалимскому братству (ἀδελφοί = ὅχλος; Деян. 1, 15, 16) с предложени-

вероятности, процесс этот совершался постепенно по мере развития внутренней жизни Иерусалимской церкви. Решительное свидетельство о полном разрыве иерусалимского христианства с иудейской синагогой мы имеем приблизительно от 100 года в ежедневной иудейской молитве, называвшейся Шмонэ-Эзре. Эта молитва, получившая свой окончательный вид при Гамалииле 2-м (около 100), между 19 прошениями имела одно, направленное против отступников веры и призывавшее на них проклятие. (См. текст ее у Шюрера: *Geschichte Iudischen Volkes*. 2 Teil. S. 539–541.) Древнейшая форма этой молитвы, найденная в Каире (в кладовой одной синагоги), показывает, что между отступниками прямо поименованы назореи (*Dobschütz*. Probleme. S. 35; *Schürer*. Ibid. S. 544). Эту молитву, очевидно, имеет в виду и Иустин, когда говорит Трифону: «Вы проклинаете в своих синагогах верующих во Христа» (Диалог 16; ср. 47. 93 и др.). Но окончательный разрыв христианства с иудейством, по всей вероятности, произошел ранее, в период войны иудейской, когда христиане отказались участвовать в восстании. Уже самая катастрофа, дававшая повод как иудеям, так и в особенности христианам видеть в ней проявление гнева Божия за неверие, должна была увеличить разделявшую их пропасть (*Dobschütz*. Probleme. S. 37–38; *Knopf*. Nachapost. Zeitalter. S. 15–16). Однако этот окончательный разрыв иудейства с иерусалимским христианством подготовлялся и в частных случаях проявлялся, несомненно, гораздо ранее. Уже при жизни Иисуса Христа, по свидетельству евангелиста Иоанна, иудеи угрожали Его последователям отлучением от синагоги (ἡποσυναγώγους ποιῆν — 9, 22; 12, 42). К ученикам Господа эта мера, очевидно, не была применена при Его жизни, т. к. Господь предсказывал их отлучение от синагоги лишь в будущем (Иоан. 16, 2; Матф. 10, 17; Марк. 13, 9; Лук. 12, 11 и далее; 21, 12). Не сразу произошло это отлучение и по образованию иерусалимской общины. Все данные Деяния указывают на то, что христиане стояли в связи с народом (2, 47; 4, 21; 5, 13), участвовали в храмовом богослужении, были подчинены юрисдикции иудейской, выступали в синагогах в разных городах. Однако казнь Стефана и преследование христиан — первое после смерти Стефана, второе в 44 году, когда был казнен Иаков Зеведеев, — показывают, что связь иерусалимского христианства с иудейством в значительной степени была уже подорвана. И если ап. Павел в 52 году в первом послании к фессалоникийцам (2, 15) говорит: «и нас изгнали» (ἐκδιώξαντων — форма аориста указывает на окончательно совершившийся факт); то можно было бы думать, что к этому времени разрыв христиан и иудеев окончательно завершился, если бы мы не имели древнейших преданий об Иакове праведном, в общем согласных с апостольской историей, которые скорее говорят за то, что этот разрыв касался лишь некоторой части христиан (возможно, что в 1 Фес. 2, 15 апостол имел в виду лично себя и Силу), но что в целом Иерусалимская церковь еще продолжала жить в некоторой внешней связи с иудейством. (Ср.: *Dobschütz*. Probleme. S. 36–37; *Knopf*. Nachapost. Zeitalter. S. 13–20.)

ем избрать на место отпавшего Иуды двенадцатого апостола. Братия избрала (ἐστῆσαν подраз. ἀδελφοί) двоих и, бросив жребий, молилась, чтобы Бог избрал одного из двух (1, 15–26)¹. Когда произошла распря между местными христианами и христианами-эллинистами, апостолы предложили всему собранию учеников (τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν) избрать семь человек для служения при столах. Собрание (πᾶν πλῆθος) приняло предложение апостолов и само избрало семь лиц (6, 1–15)². Община³ обратилась с упреком к ап. Петру, когда стало известным, что он благовествовал язычникам, и успокоилась лишь тогда, когда узнала об особом откровении Божиим апостолу (11, 1–18). Вся церковь Иерусалимская (ἐκκλησία οὖσα ἐν Ἱερουσαλὴμ), услышав о насаждении веры Христовой в Антиохии, послала туда Варнаву, чтобы укрепить в вере новообращенных (11, 22). Она, наконец, принимала некоторое участие в обсуждении вопроса об обязательности закона для христиан из язычников (15, 12, 22): декрет собора, посланный в Антиохию, Сирию и Киликию, был написан от лица апостолов, пресвитеров и братии (οἱ ἀδελφοί — 15, 23)⁴, и посланные с де-

¹ «Зачем он советуется с ними? Чтобы это дело не сделалось предметом спора, чтобы между ними не вышло распри. Ведь если это случилось с самими (апостолами), то тем скорее (могло случиться) с теми людьми. Этого он всегда избегает; потому и говорил в самом начале: мужие братие, нужно избрать из нас. Он представляет это на суд большинства, а чрез то и избираемых выставляет достаточными, и от себя отклоняет вражду со стороны других, т. к. подобные дела всегда порождают большое зло» (св. Иоанн Злат. на Деяния Ап. 1, 21).

² «Не по собственному усмотрению они поступают, но сначала оправдывают себя пред народом. Так и теперь надлежало бы поступать... Смотри, они представляют дело на суд их, а сами предугадывают, чтобы это были (мужи) угодные всем и одобряемые всеми. Когда нужно было избрать Матфея, тогда говорили: *подобает от сходящихся с нами мужей во всяко лето* (Деян. 1, 21); но здесь не так, потому что и дело было не таково. Поэтому они и не предоставляют избрания жребия, и сами не совершают его, хотя они, движимые Духом, и могли бы избрать; но настаивают на том более, что окажется по свидетельству народа. Определить число и рукоположить было их дело; но избрать мужей (достойных) они предоставляют всем, чтобы не навлечь на себя подозрения в лицепритии... И в начале, и в конце речи они оправдывают себя... Все одобрили сказанное: так оно было разумно... Отсюда видно, что они отделили избранных от народа и сами привели их, а не апостолы» (Иоанн Злат. на Деяния Ап. 6, 3–5).

³ Οἱ ἐκ περιτομῆς — обрезанные, т. е. все иерусалимские христиане. Выражение выясняет мотив упрека, с которым верующие обратились к ап. Петру. Ср.: Weiss. Die Apostelgeschichte. S. 153.

⁴ В 15, 6 речь идет о собрании одних апостолов и пресвитеров (на основании одного кодекса Влас в тексте β вставляет σὺν τῷ πλῆθει, но все остальные кодексы не имеют этого добавления), тогда как в стихах 12 и 22–23 предполагается присутствие и иерусалимской общины. Это видимое несогласие объясняют различием источников, бывших в руках редактора Деяний. Но гораздо естественнее думать, что в стихе 6 продолжается описание того же собрания, о котором было рассказано в стихах 4 и 5. На торжественном собрании апостолов, пресвитеров и всей церкви Павел и Варнава сообщили о результате своей миссии (ст. 4). Христиане из фарисеев потребовали, чтобы новообращенные язычники были обрезаны (ст. 5). Тогда в обсуждение вопроса вступили апостолы и пресвитеры (ст. 6). Но община, равно как Павел и Варнава, продолжала оставаться на этом собрании (ст. 12). Ср.: Wendt. Apostelgeschichte. S. 259.

кретом Иуда и Сила были избраны (ἐκλεξαμένους) всей церковью¹. Во всех этих случаях с апостолами всегда выступают и верующие². Без участия и согласия этих последних не решается ни одно более или менее значительное дело, касалось ли оно устройства Иерусалимской церкви или дел евангельской миссии и вопросов веры. Они или дают согласие на предложение апостолов, или вместе с ними участвуют в обсуждении возникающих вопросов. И что особенно замечательно, из всей первоапостольской истории мы не знаем *ни одного факта*, имеющего общественное значение, в котором апостолы обошлись бы без деятельного участия всей общины, ни одного случая, где совещание и решение велись бы в кругу одних лишь апостолов. Самостоятельность и самодеятельность иерусалимских верующих проявлялись не только в обсуждении вопросов организации и веры, но и в проповедовании Евангелия. Когда ап. Петр и Иоанн, возвратившись из синедриона, рассказали о происшествиях в синедрионе «своим» (πρὸς τοὺς ἰδίους), т. е., вероятно, не одним апостолам, а вообще верующим, все исполнились Духа Святого, говорили слово Божие с дерзновением (4, 23, 31). Ушедшие из Иерусалима после казни Стефана христиане проповедовали Евангелие по Иудее и Самарию (8, 1–4).

АПОСТОЛЫ

Но «самоуправление» Иерусалимской церкви не было безграничным. Как и все другие христианские общины, она никогда не представляла собой чистой демократии³. Она была ограничена авторитетом апостолов Христа, авторитетом, лежащим вне воли общины, от нее независимым, основанным на божественном призвании и на особенном божественном даре. Это были не представители общины, не выразители ее взглядов и желаний, а посланники Самого Бога и Христа, исполнители божественной воли и возвестители божественной истины.

¹ «Чтобы показать, что не самовластно, что это всем *изволися*, что они пишут это с рассуждением, он (Лука) сказал: *избранные* от нас *мужи*» (Иоанн Злат. на Деяния Ап. 15, 25–26).

² «Послушай, как иногда и апостолы привлекали к участию в своих решениях подчиненных. Так, когда они поставляли семь диаконов, то сообщили об этом прежде народу. Когда Петр избирал Матфея, то предложил о том всем тогда с ним бывшим и мужам и женам. И это потому, что здесь (в церкви) нет ни высокомерия начальствующих, ни раболепства подчиненных, а есть власть духовная, которая находит себе более всего приобретение в том, чтобы принимать больше трудов и заботы о вас, а не в том, чтобы искать больше почестей» (Иоанн Злат. на 2 Кор. 8, 24).

³ Старое протестантское воззрение, повторяемое иногда и до сих пор, склонно было представлять первоначальный строй церкви демократическим в чисто государственном смысле этого слова. В настоящее время с общим почти признанием «энтузиастического» элемента в первохристианстве это воззрение считается устаревшим. Ср.: *Dobschütz. Probleme*. S. 64.

Иерусалимская церковь знала собственно 12 таких апостолов, соответствовавших 12 коленам Израилевым (Матф. 19, 28)¹. Их отличительный признак был тот, что они все время от крещения Иоаннова до вознесения Господа пребывали с Ним и сопровождали Его, были свидетелями Его воскресения (Деян. 1, 21–22) и получили от Него полномочие проповедовать Евангелие. Одиннадцать из них были призваны самим Господом, 12-й, вступивший на место Иуды, был также избран по указанию Божью (Деян. I, 23–26). Как Бог послал Сына возвестить Евангелие людям (Лук. 4, 43; 10, 16; Матф. 10, 40; Иоан. 17, 18, 21), Который есть поэтому апостол Божий (ср. Евр. 3, 1), так Сын посылает (ἀποστέλλει) теперь учеников (Лук. 9, 2; Матф. 10, 5, 16; Марк. 3, 14; 6, 7; Иоан. 17; 18; 20, 21), дав им и имя апостолов (Лук. 6, 13). Они избраны и призваны не общиной и не собственным решением, но Самим Господом. Они возвещают не свое учение, а учение Христа. Слушающий апостолов слушает Самого Господа, принимающий апостолов принимает Господа. Отсюда авторитет апостолов в учении безусловный. Обязанностью общины было верить по слову апостолов, «пребывать в учении апостолов» (Деян. 2, 42). Но этот безусловный авторитет они предъявляли общине лишь в границах того, что сами слышали и усвоили от Господа. В новых же вопросах веры, решаемых на основании и в духе преданного от Господа, они не считали себя единственными судьями, но совещались с прочими почтенными членами общины и со всей церковью (гл. 15). Когда иерусалимским верующим показалось, что ап. Петр вводит нечто новое в свое учение и в свое поведение, они обратились к нему с упреком и «успокоились» лишь тогда, когда узнали от него о данном ему откровении Божиим. Отсюда видно, что и на апостолах лежала обязанность верно, не превратно возвещать то, что они узнали от Господа, и при малейших признаках отступления от преданного Господом образа действия апостола подвергался обсуждению прочих апостолов и всей церкви. Мы уже здесь видим начало предания, верность которому служила ближайшим ручательством истины. При этом выразителями и хранителями предания являются не одни апостолы, но и все верующие. В силу этого они могут оценивать поведение самих апостолов и судить о вопросах веры². Но и здесь не может быть речи о равенстве между апостолами и прочими членами церкви. Как наученные Самим Господом, как получившие милость быть верными Господу (ср. 1 Кор. 7, 25), они имеют преимущественное значение в решении и новых вопросов

¹ Ср. послание Варнавы, гл. 8: «Их двенадцать для означения колен Израилевых, которых также двенадцать».

² Ап. Павел усвоит верующим *χρίσμι διακρίδεις πνευμάτων* (1 Кор. 12, 10), т. е. дар распознавания духов, дар оценивать и судить о духах и о том, что говорится по вдохновению. Замечательно, что, говоря об упреке, с которым верующие обратились к ап. Петру, деписатель употребляет то же понятие *διακρίνεσθαι* (11, 2).

веры. Поэтому на апостольском соборе при обсуждении вопроса об обязательности закона Моисеева для христиан из язычников им принадлежит главнейшее руководство.

Миссия апостолов отнюдь не ограничивалась, однако, одним возвещением Евангелия. Превыше всех прочих верующих наделенные дарами Духа Святого, апостолы принимали на себя и другие важнейшие служения к созиданию церкви Христовой, требующие особенных благодатных даров. Они предстоятельствовали в общих богослужебных собраниях¹, несомненно совершали евхаристию (ср. Деян. 2, 42, 46) и на первых порах, вероятно, раздавали приношение верующим (ср. 6, 2). Через молитву и возложение рук они сообщали дары Святого Духа верующим вообще (8, 17) и призванным на известное служение в частности (6, 6); с другой стороны, они являлись судьями над преступниками, подобными Анании и Сапфире (5, 1–10). Наконец, в первое время, когда в Иерусалимской церкви не существовало специального служения для наблюдения за внешним порядком, апостолы брали на себя отчасти обязанности и по внешнему управлению общиной². Им передавались пожертвования, из которых каждому выдавалось то, в чем кто нуждался (4, 35–37; 5, 2)³. При возникших между верующими несогласиях по поводу раздела приношений они предлагают общине избрать особых лиц для служения при столах (6, 1 и др.). Как увидим и из последующей истории, апостолы никогда не считали для себя унизительными заботы о материальном обеспечении верующих; напротив, они придавали им важное значение, смотря на них как на дело Христовой любви и назначая для этой цели лиц особо исполненных Духом Святым⁴. В области внешнего управления и материальных

¹ «Мы постоянно пребудем (προσκυτερήσμεν) в молитве (τῇ προευχῇ) и служении слова» (Деян. 6, 4). Здесь разумеется общественная молитва, богослужение, как и в 1, 14: «Все они (апостолы) единодушно пребывали в молитве (προσκυτεροῦντες τῇ προευχῇ) и молитве с женами и Марией, Матерью Иисуса и с братьями Его». Ср.: Weiss. Apostelgeschichte. S. 111–112; Wendt. Apostelgeschichte. S. 143.

² Ср.: Seyerlen Entstehung des Episcopats. S. 99; Reville. Les origines de l'épiscopat. P. 53; Monnier. La notion de l'apostolat. P. 167.

³ «Они не смели отдавать в руки апостолов, но приносили к ногам их и предоставляли им быть распорядителями и делали их господами, так что издержки делались уже как из общего (имения), а не как из своего» (Иоанн Злат. на Деяния Ап. 4, 37).

⁴ Эти факты опровергают мнение многих, которые видят все существенное содержание апостолата лишь в служении слову, считая все остальное — организацию общин, материальные заботы, управление общиной — совершенно несовместимым с апостольским служением и даже противоречащим ему. По мнению Гарнака (Die Lehre. S. 103–104), «административные и юрисдикционные функции совершенно отсутствовали у апостолов, проповедников и учителей; даже малейшего указания на них нельзя найти в источниках. Они прямо исключают административные обязанности для апостолов, как это ясно из рассмотрения самой природы отдельных учительских призваний». (Несколько иначе, однако, в Literatur-Zeitung. 1889. S. 420–421.) Ср.: Loening. Gemeindeverfassung. S. 39. Вейцдеккер говорит (S. 584–585): «Руководство этой впервые возникающей общиной в существенном было ничем другим, как научением». По словам Кнопфа (Nachapost. Zeitalter. S. 149), «пневматики (т. е. апостолы) при учительстве ничего не делали для организации общины в собственном

забот они не усвоили себе того безусловного авторитета, какой приписывали себе, как проповедники Евангелия. Они ограничивались предложениями общине, признавали за ней право самостоятельного решения и не стеснялись вновь возникающие общины в деле их внутренней организации. Посланный иерусалимской общиной в Антиохию Варнава остался вполне довольным тем, что увидел благодать Божию на антиохийских верующих, и, убеждая их искренно держаться веры Христовой (Деян. 11, 22–24), насколько можно судить из молчания деэписателя, не делает никаких попыток внести в новую общину какие-либо определенные формы устройства, подчинить ее в этом отношении иерусалимскому авторитету.

Хотя апостолы и действовали в некоторых случаях, касающихся преимущественно новых вопросов жизни и учения, все в совокупности (6, 2; гл. 15), тем не менее в противоположность учреждениям тогдашнего иудейства и язычества они не составляли нераздельной «коллегии» вполне равноправных и равновлиятельных лиц. Они в большинстве случаев выступают порознь, как самостоятельные деятели и проповедники, причем некоторые апостолы, сначала Петр и Иоанн, особенно первый, потом Иаков, брат Господень, приобретают более руководящее значение сравнительно с другими. Это видно как из Деяний Апостолов, так и из посланий к Галатам. Апостол Павел в первый приход в Иерусалим говорит лишь с одним ап. Петром (Гал. 1, 18), во второй — о деле своей проповеди он рассуждает преимущественно со «столпами» — Иаковом, Петром и Иоанном (2, 9). Таким образом, действительное влияние и авторитет апостолов в значительной степени зависели от личности апостола, а не от одного его апостольского призвания. Равноправные *de jure*, они в действительности с самого начала различались по своему влиянию. И это вполне понятно. Духовный авторитет и нравственное влияние не могут быть заключены в формы того юридического порядка, который был обычен в тогдашних правовых полуреспубликанских институтах. Таким образом, уже в самом начале истории церковной организации мы видим уклонение от тогдашнего почти общепринятого во всех обществах принципа коллегиальности, множественности и юридического равноправия носителей известной должности.

Были ли в Иерусалимской церкви апостолы, кроме двенадцати? На этот вопрос можно отвечать только догадками. Из истории поставления ап. Матфея, а также из описания качеств, требуемых от апостола, видно, что в глазах иерусалимских христиан апостольское звание было недоступно для прочих членов церкви. Деэписатель, очевидно более придерживающийся иерусалимской терминологии, чем ап. Павел, ограничивает титул апостолов собственно двенадцатью учениками Господа. Он ни разу

смысле». Эта ошибка повела, как увидим впоследствии, к не оправдываемому древнейшими документами признанию резкой противоположности различных служений церкви по самой их природе и тем затруднила решение проблемы происхождения епископата.

не называет апостолом даже Иакова, брата Господня, хотя и понимает его под именем апостолов в описании Иерусалимского собора. Он, видимо, избегает называть так и Павла. Во всей своей книге он два раза усваивает имя апостола Павлу и Варнаве (14, 4 и 14, 14)¹, да и здесь они названы в противоположность иудеям и язычникам. Однако есть некоторые косвенные указания на существование в Иерусалимской церкви апостолов в широком смысле. Ап. Павел в 1 Кор. 2, 13–15 говорит о своих иудействующих противниках как лжеапостолах, принимающих вид апостолов Христовых. Едва ли ап. Павел мог выражаться так, если бы в первоначальной церкви не было миссионеров, называвшихся апостолами и действовавших как бы от лица и по поручению двенадцати. Ему не было бы основания опасаться, что коринфская община примет этих апостолов, если бы апостолами были лишь 12 учеников Христовых, известных общине². Эти апостолы получали, по-видимому, полномочие от самих двенадцати и, отправляясь на проповедь, брали от них с собой рекомендательные письма³. На это намекают, кажется, места, где ап. Павел говорит о своем призвании не от человеков (Гал. 1, 12) и о том, что он не имеет нужды в одобрительных письмах (2 Кор. 3, 1). Далее наименование Павла и Варнавы в Деян. 14, 4 апостолами показывает во всяком случае, что это имя не было безусловно исключительной принадлежностью двенадцати. Тот же Лука в отношении к 70 ученикам употребляет выражение ἀποστέλλειν (Ев. Лук. 10, 1) и в отличие от двенадцати обозначает их как «семьдесят других»⁴.

Избрание «семи»

Мы мало знаем, как была организована Иерусалимская церковь до события, описанного в Деян. 6, 1–6. Насколько несомненно, что апостолы в числе 12 имели общее руководство над всеми сторонами жизни иерусалимской общины, настолько неясно, существовали ли в церкви

¹ Это видно из того, что деписатель называет здесь лишь апостолов и пресвитеров, а между тем Иаков не только участвовал, но, может быть, даже председательствовал на соборе.

² Ср.: *Reville*. Les origines de l'épiscopat. P. 130–131; *Weizsäcker*. Nachapost Zeitalter. S. 587–588.

³ Вейцеккер (Ibid. S. 587) на основании послания ап. Павла рисует целую картину формального поставления этих апостолов, условий, требуемых от них. По его предположению, такой апостол должен быть иудеем от рождения (2 Кор. 11, 22), должен видеть Христа (1 Кор. 9, 1; ср. 2 Кор. 5, 11), должен быть Его помощником в деле (2 Кор. 11, 23; ср. Деян. 1, 12). Он должен обладать особенными свойствами духа (2 Кор. 10, 1 и др.), даром речи (11, 6), даром совершать знамения (2 Кор. 12, 2) и даже чудеса, иметь откровения и видения (2 Кор. 12, 1, 12; 11, 23 и др.). Но во всех указанных местах ап. Павел сравнивает себя не с апостолами в широком смысле слова, а с двенадцатью, доказывая свое равенство с ними. Отсюда эти свойства относятся собственно к двенадцати апостолам.

⁴ Ириней (Против ересей II, 21), Тертуллиан (Против Маркиона 10, 24) и другие древние церковные писатели называют и их апостолами.

специальные лица, которым было бы поручено наблюдение за общим имуществом, за ежедневной раздачей пищи, за порядком в собраниях и т. д. Весьма вероятно, что таких лиц совсем не было, и, как бывает в молодых обществах, воодушевленных одной идеей и объединенных глубокими моральными связями, внешний порядок в жизни достигался сам собой, без сознательного юридического вмешательства специальных лиц, при помощи лишь общего руководства апостолов. Последние на первых порах составляли, вероятно, единственную организацию церкви¹. Если и находились люди, оказывавшие общине те или другие заслуги, то это были, вероятно, добровольные труженики, не имевшие никаких особых полномочий и никакого официального положения. К числу таких лиц принадлежали *veóteroi* (Деян. 5, 6), которые брали на себя выполнение низших услуг, как, например, погребение умерших. Некоторые думают², что эти *veóteroi* соответствовали *chassanim*, т. е. служителям иудейских синагог, которые несли низшие обязанности при богослужении, приносили и хранили священные книги (Лук. 4, 20), чистили и освещали синагоги, открывали и закрывали двери и, может быть, учили детей³. В случаях внезапной болезни или смерти при богослужении на них, вероятно, лежала обязанность выносить больных и умерших⁴. Но если и есть сходство между *veóteroi* и *chassanim*, то отдаленное. Мы не знаем собственно ни одной обязанности, которая была бы свойственна тем и другим. Да и едва ли под именем *veóteroi* следует разуметь особый класс должностных лиц, носителей определенных должностных полномочий. Из того, что в другом месте (5, 10) они называются *veánuoi*, видно, что термин *veóteroi* служит здесь для обозначения не должности, а возраста. Это были, вероятно, младшие члены общины, отчасти по скромности своего положения, отчасти благодаря своей физической силе добровольно бравшие на себя выполнение наиболее тяжелого труда.

Однако мирное состояние иерусалимской общины было довольно скоро нарушено вследствие глубокой разнородности ее элементов. В состав первообщины входили не только местные иерусалимские иудеи, но и иудеи рассеяния, называвшиеся эллинистами, причем последние, судя по результатам избрания «семи», составляли большинство. Эллинисты говорили по-гречески, имели свою греческую библию и были чужды иудейского партикуляризма. Обходя строгости закона Моисеева аллегорическим его толкованием, они сумели приспособить к эллинистической культуре как свои обычаи, так и свои верования и вообще

¹ Тогда не было, говорит Иоанн Златоуст, ни диаконов, «ни одного епископа, а только апостолы» (на Деяния Ап. 6. 7).

² *Zöckler*. *Diakonen und Evangelisten*. S. 8–9.

³ *Vitranga*. *De Synagog*. P. 890 и др.; *Schürer*. *Gemeindeverfassung*. S. 28.

⁴ Цёклер предполагает, что юноша Евтих, упавший в Троаде во время воскресного богослужения, был служителем христианских собраний, обязанным, между прочим, возжигать светильники (Деян. 20, 9; ср. ст. 8). Но доказать это предположение ничем нельзя.

по своим привычкам и складу мысли были скорее греками, чем иудеями¹. Местные иудеи, говорившие по-арамейски и строго соблюдавшие отеческие обычаи, всегда чувствовали неприязнь к своим братьям по крови и вообще избегали вступать с ними в тесное общение. Эллинисты и в Иерусалиме имели поэтому свои особые синагоги (Деян. 6, 9). Теперь, когда те и другие вошли в одну тесную общину, скрытая неприязнь вскоре выступила наружу и вызвала нужду в формальной организации общины. Об этом обстоятельстве деесписатель рассказывает таким образом.

«В эти дни, когда умножились ученики, произошел у эллинистов ропот на евреев за то, что вдовицы их были пренебрегаемы в ежедневном служении (ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ)². Тогда двенадцать, созвавши множество учеников, сказали: не хорошо нам, оставивши слово Божие, служить при столах (διακονεῖν τραπέζαις), итак, братия, высмотрите из среды себя семь (ἐπτὰ), засвидетельствованных и исполненных Духа и мудрости. Их мы поставим на эту службу (ἐπὶ τῆς ὑπηρεσίας ταύτης); а мы пребудем в молитве и служении слова (τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου). И угодно было это слово всему собранию; и избрали Стефана, мужа, исполненного Духа Святого, и Филиппа, и Прохора, и Никанора, и Тихона, и Пармона и Николая антиохийца; их поставили пред апостолами и (эти) помолившись возложили на них руки» (6, 1–6).

Что это за учреждение? Есть ли это диаконат?

¹ Harnack. Mission und Ausbreitung. I, 7 и др. Schürer. Lehrbuch d. n. Zeitgeschichte. S. 641.

² Кодекс Безы (Д) после слов ἐν τῇ διακονίᾳ (вдовицы их были пренебрегаемы в ежедневном служении 6, 1) прибавляет τῶν Ἑβραίων, а манускрипт текста β читает в конце стиха еще следующие слова: ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων. На основании этих двух вариантов некоторые ученые (Блас, Хильгенфельд, Бельзер, Роз; см.: Michiels. L'origine de l'épiscopat. P. 110) думают, что ранее учреждения семи диаконов, избранных по инициативе эллинистов, в Иерусалимской церкви существовали уже диаконы из палестинских иудеев, заведовавшие служением при столах. Это предположение они подкрепляют теми соображениями, что, во-первых, невероятно, чтобы вся иерусалимская община избрала в диаконы исключительно эллинистов, невероятно также, чтобы сами апостолы могли допускать небрежность, вызвавшую ропот эллинистов. Упоминание νεότεροι (Деян. 5, 6) также, по мнению их, говорит в пользу существования диаконов ранее избрания «семи».

Все эти аргументы ничего, в сущности, не доказывают. Прибавление τῶν Ἑβραίων есть явная глосса, вставленная для пояснения. Чтение текста β есть не более как дальнейшее распространение этой глоссы, изобличающее свое позднейшее происхождение внесением позднейшего термина διάκονοι. Обе глоссы были, очевидно, вызваны желанием устранить подозрение, что причиной пренебрежения к вдовам эллинистов были сами апостолы. Возможно, что были лица, принимавшие на себя раздачу кушаний, но это еще не значит, что они имели формальное постановление со специальными полномочиями. Νεότεροι Деяний представляют собой молодых людей, бравших на себя услуги общине во всяком случае другого характера. Если все «семь» были эллинисты, то это доказывает лишь то, что Иерусалимская церковь состояла по преимуществу из иудеев рассеяния. Источник говорит об учреждении «семи» как совершенно новом институте, избрание «семи» усваивает всей общине, а не одним эллинистам, жалобы эллинистов направляет не на диаконов, а вообще на евреев. Ср.: Michiels. L'origine de l'épiscopat. P. 110–113; Wendt. Apostelgeschichte. 1889. S. 141.

В строгом смысле слова поставленных семь лиц нельзя назвать диаконами¹. Если их служение в приведенном известии и называется *διακονία* (ср. 6, 1. 2), то этим же термином означаетсЯ здесь и апостольское служение слова (6, 4). Их собственное имя было «семь» (6, 3). Это имя осталось за ними и впоследствии. Один из них, Филипп, в Деян. 21, 8 назван одним из «семи». Можно думать, что число поставленных для служения при столах и их имя были заимствованы из иудейской организации. Как мы знаем из Иосифа Флавия, в малых иудейских городах и деревнях местная власть состояла обыкновенно из семи лиц. Учреждение такой власти Иосиф приписывает Моисею², о чем Пятикнижие, однако, не говорит. Очевидно, это число в иудейской организации было твердо установлено. Сам Иосиф, по его словам, ставил в галилейских городах в начальники семь мужей³. Талмуд также упоминает о семи представителях города, управлявших имуществом общины⁴. «Семь» было у иудеев также известным титулом, как теперь «пять» в Индии⁵. Вводя новые учреждения, вызванные нуждами общины, Иерусалимская церковь бессознательно воспроизводила отчасти некоторые формы иудейского строя, в которых воспиталась и к которым привыкла⁶. Но это не значит, однако, что вместе с именем и числом была заимствована и самая сущность учреждения. В то время как «семь» у иудеев отправляли преимущественно судебные функции и составляли вообще местную власть, «семь» Иерусалимской церкви имели своим специальным назначением служение при столах, ежедневную раздачу пищи и, в частности, попечение о вдовах, причем они не занимали высшего положения в общине, а являлись лишь помощниками апостолов. Следует обратить внимание при этом еще на одно весьма важное обстоятельство. Ежедневные общие трапезы, устраивавшиеся в иерусалимской первообщине, стояли в тесной связи с преломлением хлеба (евхаристией). Как Сам Господь преломил хлеб во время

¹ Иоанн Златоуст по поводу избрания «семи» говорит: «Какой именно сан имели они и какое получили рукоположение, это необходимо рассмотреть. Не диаконское ли? Но эти распоряжения представляются в церквах не диаконам, а пресвитерам; притом тогда не было еще ни одного епископа, а только апостолы. Потому, кажется мне, наименования диаконов к пресвитеров тогда не различались ясно и точно» (на Деян. 6, 7).

² Antiq. IV, 8, 14: ἀρχέτωσαν δὲ καθ' ἑκάστην πόλιν ἄνδρες ἑπτά.

³ Bell. Iud. II, 20, 5: ἑπτά δὲ ἐν ἑκάστη πόλει δικαστὰς (κατέστησεν). Но эти семь судей решали лишь незначительные спорные дела; более важные подлежали ведению учрежденного Флавием совета 70. Ср.: Schürer. Geschuchte. II. 226. Anm. 10.

⁴ Megilla, 26^a. Ср.: Schürer. Geschuchte. II. 226.

⁵ Lindsay. The Church. P. 117.

⁶ Линдсэй (The Church. P. 117) по этому поводу говорит: «Миссионеры церкви шотландской, которые основали организацию туземной церкви в Индии, миссионеры пресвитерианской церкви английской, которые удержали представительную систему деревень в Китае; епископ Patteson, который сделал подобное употребление из природной организации в южном море, — все они бессознательно следовали по стопам апостолов, которые воспользовались иудейским деревенским управлением как базисом для организации примитивной церкви в Иерусалиме».

самой вечери и преподал чашу после насыщения (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι — Лук. 22, 20; 1 Кор. 11, 25), так и апостолы, верные завету Господа, совершали вечерю Господню одновременно и нераздельно с ежедневной братской трапезой. Последняя являлась, таким образом, как бы живым воспроизведением Тайной вечери и потому сама имела богослужебный характер¹. «И каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца» (Деян. 2, 46). Отсюда следует думать, что обязанности «семи» относились не только к трапезе, но и к евхаристии, что они раздавали и разносили верующим не только кушанья, но и евхаристийные дары и вообще оказывали помощь апостолам при богослужении. На это указывает и требование, чтобы избранные для служения при столах лица были исполнены Духа и мудрости (6, 3).

Как не были «семь» Иерусалимской церкви аналогичны по своей сущности гражданской иудейской власти, так мало они стоят в связи и с ранее упомянутыми νεώτεροι. По-видимому, есть основание причислять избранных для служения при столах лиц к молодым членам Иерусалимской церкви. Так, Филипп еще около 58 года жил со своими дочерьми в Кесарии, где посетил его ап. Павел, и умер в Иераполисе, кажется, в эпоху деятельности ап. Иоанна в Малой Азии². Таким образом, в момент избрания Филипп был еще молодым. Точно так же Николай, антиохийский прозелит, не мог быть старым человеком, если согласно древнему преданию³ он был основателем секты николаитов (Апок. 2, 6. 15). Прохор в апокрифических сказаниях выступает помощником и спутником ап. Иоанна в Малой Азии и даже епископом Никомидийским. Хотя это сказание и не исторично, но во всяком случае древнее предание представляет Прохора во время его избрания еще молодым⁴. Может быть, и пылкая энергия и страстность, которыми дышит речь первомученика Стефана, свидетельствует о его молодости. Но хотя избранные семь и были, вероятно, сравнительно молодыми людьми, однако у нас нет никаких оснований отождествлять и даже употреблять их νεώτεροι главы 5. Последние были, так сказать, чернорабочими иерусалимской общины; их обязанности — это обязанности простых служителей, слуг. Напротив, назначение и положение «семи» представляется в Деяниях весьма почетным. Семь являются ближайшими помощниками и сотрудниками апостолов. Столы, при которых служили они, не простые столы для кормления бедных, а столы вечери Господней. Служение их носило богослужебный

¹ *Harnack*. Der christliche Gemeindegottesdienst in apost. und altkirch. Zeitalter, 1654. S. 84: «Благодаря своей связи с молитвой и вечерей Господней эти трапезы носили специфически богослужебный характер, и поскольку они были выражением κοινωνία, как свободное приношение необходимых даров составляли даже богослужебный акт, хотя и более подготовительного и подчиненного рода».

² Евс. V, 24.

³ *Ириней*. Против ересей. I, 26, 3.

⁴ Ср.: *Zöckler*. Diakonen und Evangelisten. S. 20.

и сакраментальный характер и потому требовало лиц, исполненных Духа Святого и мудрости, и особого посвящения через апостольское руково-
зложение.

Напротив, есть веские основания ставить учреждение «семи» в неко-
торую связь с позднейшим диакономатом. За это говорит прежде всего су-
щественное сродство их обязанностей и сходство их положений в общей
организации церкви. В самых древних источниках, содержащих сведения
о функциях дьяконов, первая и главная обязанность последних полагает-
ся в раздаче евхаристических даров верующим¹ и в заботах о вдовах и си-
ротах², именно в том самом, для чего были избраны и «семь». При этом
дьяконы занимали при епископах то же положение помощников, что
и «семь» при апостолах, имевших главное предстояние при общест-
венном богослужении (Деян. 6, 4). Совершенно ошибочно думают, что
избранные для служения при апостолах, в отличие от позднейших дьяко-
нов, занимали в Иерусалимской церкви вполне независимое положение³.
Они вовсе не были главными и единственными руководителями богослу-
жения и совершителями евхаристии, но назначались лишь для раздачи
приношений верующим, т. е. для одной и притом не самой существенной
части богослужения. Уже самый акт рукоположения и передачи полно-
мочий апостолами показывает, что «семь» были их подчиненными по-
мощниками. Уполномочиваемый всегда и повсюду ответствен перед
уполномочивающим⁴. Даже в терминологии, какой пользуется дееписа-
тель при описании функций «семи», можно усматривать первые призна-
ки технического термина «дьякон». Хотя он обозначает словом *διακονία*
не только служение при столах, но и служение слова, однако несомнен-
но, что в первом случае это слово имеет уже значение техническое⁵. Это
ясно из того, что при нем не стоит никакого пояснения. Дееписатель, го-
воря о ежедневном служении (6, 1), счел излишним объяснять, о каком

¹ Иустин, апол. 1, 65: «Так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствую-
щих приобщаться хлеба, над которым совершенно благодарение, и вина и воды, и относят
к тем, которые отсутствуют».

² Ерм. Подоб. IX, 27: камни с пятнами от девятой горы означают «диаконов, которые
худо проходили свое служение, расхищая блага вдов и сирот и сами наживаясь от своего
служения».

³ Зом отрицает связь между учреждением «семи» и позднейшим диакономатом на сле-
дующих основаниях. «Семь» суть мужи, апостольски одаренные даром учения, тогда как
диаконы одинаково с епископами были лишены этого дара. Сверх того, «семь» не стоят
в подчиненном отношении к апостолам, а между тем дьякон с самого начала был простым
помощником епископа (Kirchenrecht. S. 122). Соображения Зомы неубедительны. Что дья-
кон не мог иметь апостольского дара учительства и одаренный этим даром не мог нести слу-
жения дьякона, это ниоткуда не видно, не было правилом даже в позднейшее время и мало
вяжется со взглядом самого Зомы, по которому с управлением имуществом обязательно
связывается учительство. Что касается самостоятельности «семи», то о ней мы ничего не
знаем из Деяний.

⁴ Ср.: Zöckler. Diakonen und Evangelisten. S. 28.

⁵ Weiss. Apostelgeschichte. S. 111.

именно служении идет речь, т. к. этот термин был, очевидно, и без того понятен. Что выражения *διακονία* и *διακονέω* кроме широкого имели еще узкий, специальный смысл — служить при столе, угощать, это видно из двух случаев их употребления у св. Луки, который пользуется этими словами, когда говорит об угощении, предложенном Господу Марфой и тещей Симона (Лук. 10, 40; 4, 39). Таким образом, хотя «семь» и не называются дьяконами, однако служащие для обозначения их деятельности выражения (*διακονέω* и *διακονία*) употреблены здесь не в широком, как в 6, 4, а в специальном, техническом смысле. Наконец, на связь института «семи» и позднейшего диаконата указывает, по-видимому, и тот факт, что в древней церкви был широко распространен обычай ставить в церквях больших городов по семи дьяконов. Напрасно думают, что этот обычай был римского происхождения и что самая мысль о связи диаконата с учреждением «семи» возникла в Римской церкви лишь в середине III века и была как бы дальнейшим развитием теории апостольского преемства епископов¹. Эта мысль была распространена еще во II веке и не только в западных, но и в восточных церквях. Это видно прежде всего из свидетельства Ириней², который, будучи учеником Поликарпа, еп. Смирнского, выражал предание не западных, а малоазийских церквей. В позднейшем Александрийском предании мы слышим о епископе Александрийском св. Марке с тремя пресвитерами и семью дьяконами³. В 15-м, и последнем, правиле собора Неокесарийского в Понте (314–318) со ссылкой на древний канон (*κατὰ τὸν κανόν*) и на Деяния определяется, чтобы в больших городах было по семи дьяконов⁴. Широкое распространение во II и III веках толкования «семи» в смысле дьяконов и обычая поставлять семь дьяконов⁵ говорит за то, что и толкование, и обычай ведут свое начало, вероятно, от первоначальных времен христианской церкви. Все это дает основание думать, что «семь» хотя и не были дьяконами в техническом смысле этого слова, однако были прототипами последующих дьяконов, которые через 25–30 лет, несомненно, уже существовали в церкви Филиппийской (Фил. 1, 1). Трудно сказать, был ли диаконат в церквях, основанных ап. Павлом, простым заимствованием или он явился самостоятельно, вызванный к жизни теми же нуждами, какие имели место в Иерусалиме; во всяком случае, сходство обязанностей «семи» и последующих дьяконов

¹ Так думает Зом, по мнению которого и Киприан, сравнивающий отношения епископов и дьяконов с отношениями апостолов и «семи» (письмо 3), отражал римское предание, представлявшее дьяконов такими же преемниками «семи», как епископов преемниками апостолов (Kirchenrecht. S. 122).

² *Ириней*. Против ересей I. 20, 3: Nicolaitae autem magistrum habent Nicolaum, unum ex septem, qui primi ad diaconium ab apostolis ordinati sunt.

³ Ср.: *Zöckler*. Diakonen. S. 44.

⁴ *Διάκονοι ἑπτὰ ὁφείλουσιν εἶναι κατὰ τὸν κανόνα, καθ' ἅπαντα μεγάλη εἴη ἡ πόλις; πεισθῆσθαι δὲ ἀπὸ τῆς βίβλου τῶν πράξεων*. Hefel. 1, 251.

⁵ См. другие свидетельства: *Zöckler*. Diakonen. S. 45–46.

и другие указанные выше соображения всегда будут говорить о сродстве самих учреждений¹.

История учреждения «семи» является для нас в высшей степени поучительной. Она единственная в своем роде. Нигде не только в новозаветной, но и в послепостольской литературе мы не находим столь подробного известия, которое одновременно знакомило бы нас с обязанностями учреждаемого служения и со способом избрания и доставления его носителей. Поэтому с особенной внимательностью должно отметить в нем существенные черты. Их три.

Из источника видно, что предложение об учреждении «семи» исходило от апостолов как главных руководителей общины. Но принятие предложения зависело от самих верующих. Лишь после того, как обнаружилось согласие общины (ἔδοξεv — обычная утвердительная формула в самоуправляющихся обществах, когда они принимают предложение своих представителей), было приступлено к избранию «семи». Равным образом и самое поставление «семи» было делом, с одной стороны, общины и с другой — апостолов. Собрание избрало по своему усмотрению лиц; апостолы, как высшие руководители общины, рукополагают их в должность. Последний акт был не простым знаком согласия, утверждения, передачей полномочий и т. д., каковой смысл этот обычай имел у тогдашних иудеев², но средством сообщения благодатных даров Святого Духа. По повествованию дееписателя, апостолы, узнав, что самаряне приняли слово Божие, послали к ним Петра и Иоанна, чтобы они приняли Духа Святого. «Тогда возложили на них руки, и они приняли Духа Святого. Симон же, увидев, что чрез возложение рук апостольских подается Дух Святой, принес им деньги, говоря: дайте и мне власть, чтобы тот, на кого я возложу руки, получил Духа Святого» (8, 14–19). Здесь, конечно, надо искать причину того, что избрание на церковные должности было с самого начала пожизненным, в то время как в языческом мире и у иудеев рассеяния оно было обыкновенно временным и даже годичным. Вследствие получения благодати через возложение рук, избранник

¹ Без всяких оснований некоторые исследователи думают, что дееписатель, сообщая об учреждении «семи», сознательно уподоблял их тем, которые носили впоследствии имя дьяконов, комбинируя таким образом древние предания с учреждениями своей эпохи. Ревиль (*Origines de l'Épiscopat*. P. 56–57), например, предполагает, что дееписатель ошибочно видел здесь учреждение позднейшего диакона, верный своей тенденции по возможности уменьшать разницу между иерусалимскими и Павловыми общинами. Если бы так было на самом деле, то, вероятнее всего, он приписал бы им название дьяконов и не обозначил бы в одном и том же месте служение «семи» и апостолов одним словом *diakonia*. Притом он нигде не обнаруживает своего знакомства с позднейшим диаконом.

² Через руковозложение поставлялись в должность иудейские судьи и члены синедриона. Этот обряд, по иудейскому представлению, не сообщал никакой харизмы, но подобно возложению рук на жертвенное животное означал лишь то, что на известное лицо передается полномочие со стороны того, кто возлагал руки. *Schürer. Geschichte*². II. S. 152–153. Anm. 480. Ср.: *Geschichte*⁴. II. S. 251.

общины перестает быть простым ее представителем, единственное отличие которого от других членов общины заключается в возложенных на него полномочиях. Отношение к нему общины естественно теряет характер абсолютной свободы. Она уже не может модифицировать свое представительство в силу своего чисто субъективного настроения с той легкостью, какая возможна в обыкновенных представительствах.

Как увидим впоследствии, в первоначальных христианских общинах были лица, которые добровольно принимали на себя труды по устройению и обеспечению общины. Они жертвовали имущество общине, принимали у себя странствующих проповедников, открывали свои дома для общественных собраний, представляли и ходатайствовали за общину перед языческой властью и т. д. Благодаря этому они, естественно, пользовались известным моральным влиянием на общину. Ап. Павел нередко призывает верующих к почитанию и даже повиновению этим труженикам. Не то мы видим в институте «семи». Избрав по собственному выбору лиц для служения при столах, иерусалимская община тем самым вручила им известные полномочия, формально возложила на них известные обязанности. Это уже не было добровольным служением, ни к чему не обязывающим ни служащих, ни общину, но с самого начала было служением с определенными полномочиями.

Третья особенность в поставлении «семи», которую мы должны особенно подчеркнуть, заключается в том, что обязанности «семи», назначенных для служения при столах, не ограничивались этой задачей. Они являлись вместе с тем и проповедниками Евангелия. Стефан, исполненный веры и силы, совершает великие чудеса и знамения в народе, вступает в спор с учителями иудейских синагог, проповедует в синагогоне (6, 8–7, 60). Филипп проповедует в Самарии, обращает евнуха (8, 5–13; 8, 26–40) и впоследствии получает имя евангелиста (21, 8)¹. Таким образом, мы не видим здесь строгого разделения церковных служений, отделения так называемых административных функций от проповеди и учения. Напротив, мы наблюдаем здесь то же совмещение служений словом и делом, какое отметили уже в деятельности апостолов, особенно в период до избрания «семи». Аналогичный факт мы встречаем в Иерусалимской церкви и несколько позднее. «Начальствующие (ἡγούμενοι) между братьями Иуда и Сила, посланные с иерусалимским декретом в Антиохию, Сирию и Киликию (15, 22), были в то же время и пророками, обильным словом преподававшими наставления братьям (15, 32)². Все эти факты устра-

¹ О других лицах из числа «семи» Деяния не сообщают никаких сведений. В последующее время мы встречаем имя Прохора в апокрифических актах Иоанна (ср.: *Wendt. Apostelgeschichte*. S. 143) и имя Николая как родоначальника секты Николаитов, упоминаемой в Апокалипсисе 2, 6. 15 (*Ириней. Против ересей*. I, 26, 3; III, 12, 1).

² Ниже мы представим основания, почему под ἡγούμενοι в данном месте следует разуметь не наставников, а начальников, руководителей.

няют всякие сомнения в том, как следует понимать противопоставление: «Их поставим на эту службу, а мы постоянно пребудем в молитве и служении слова». Этими словами устанавливается ясное разграничение между учительством (и общественной молитвой), с одной стороны, и управлением или администрацией, с другой стороны. Мало этого, апостолы ясно выражают мысль, что они предпочитают (*ἀρεστόν ἐστίν*) первое служение второму, по крайней мере в том его виде, какой был назначен для «семи» (6, 2). Но это отнюдь не значит, что между этими двумя служениями существует принципиальная, взаимоисключающая противоположность. Их разграничение есть, в сущности, разделение труда, вызванное случайными условиями, именно недостатком времени и сил. Когда условия эти не имели места, то, естественно, эти служения совмещались. Для того чтобы понять, каким образом происходило в древней церкви это совмещение функций, на наш современный взгляд ничего общего не имеющих, функций учительских и административных и даже экономических или финансовых, надо помнить, чем было для древних христиан церковное имущество и чем была для них общая трапеза.

Господь и Его ученики имели все общее. У них была общая сума, которую они носили с собой и в которой хранились добровольные подаяния. Из нее они брали как на собственные нужды, так на нужды нищих (Иоан. 12, 6; 13, 29). Они имели общую трапезу, а на последней великой, незабвенной вечери Господь заповедал Своим ученикам всегда совершать общее преломление хлеба в Его воспоминание. Образ Господа, преломляющего хлеб в единой братской трапезе, так глубоко запал в душу учеников, что по преломлению хлеба они узнавали воскресшего Христа (Лук. 24, 35). Движимые не одной взаимной любовью, но, несомненно, и воспоминаниями о братском общении Самого Господа с учениками, первые христиане также старались иметь все общее¹. Они приносили к ногам апостолов свое имущество, как бы опуская свою жертву в ту суму, которая питала Самого Господа и Его учеников. Совершая братские трапезы, они чувствовали среди себя присутствие Самого Господа и в воспоминание о Нем во время трапезы преломляли хлеб. Кто утаивал из своего имущества, отдавая его апостолам, тот лгал Духу Святому, искушая Духа Господня (Деян. 5, 4. 9). Кто неблагопристойно вел себя на вечери, упивался, спешил есть ранее других, тот ел и пил недостойно, не рассуждая о теле Господнем, тот забывал о том, что сказал Господь в ночь, когда предан был (1 Кор. 11, 20–33). Общая трапеза, соединенная с преломлением хлеба, была для первых христиан богослужением в буквальном смысле этого слова². Приношения верующих для святых соответствовали в глазах их ветхозаветным жертвам. Это были христианские

¹ Ср.: *Harnack*. Christl. Gemeindegottendienst. S. 86.

² В Деян. 2, 46 содержится описание богослужения. Ср.: *Harnack*. Ibid. S. 79.

жертвы (θυσία, Евр. 13, 16; Филип. 4, 18). Вдовы, содержимые на приношения верующих, были жертвенником Божиим¹. Сборы в пользу иерусалимских бедных в церквах галатийских и Коринфе производились, по распоряжению ап. Павла, в воскресенье, в день торжественного совершения евхаристии (1 Кор. 16, 2). И вообще все, что имело отношение к церковному имуществу — сбор пожертвований, расходование их и управление ими, — имело характер религиозный. Это было служением Господу, служением к созиданию церкви Христовой, деятельным (практическим) проповедованием Евангелия. Ап. Павел пишет о вспоможении святым: «Дело служения сего (ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης)² не только восполняет скудость святых, но и производит во многих обильные благодарения (εὐχαριστῶν) Богу; ибо, видя опыт сего служения, они прославляют Бога за покорность исповедоваемому вами Евангелию Христову и за искреннее общение (τῆς κοινωνίας) с нами и со всеми, молясь за вас, по расположению к вам, за преизбыточествующую в вас благодать Божию. Благодарение Богу за неизреченный дар Его» (2 Кор. 9, 12–15). Естественно отсюда, что для дела благотворения с его не только нравственным, но и религиозным характером назначались люди не расторопные, искусные, практичные, финансисты и эконоы, а исполненные веры и духа. «Семь» Иерусалимской церкви избираются из лиц, исполненных Духа Святого и мудрости. Для сбора пожертвований в пользу иерусалимских христиан избирается церквями «восхваляемый во всех церквах за благовествование» (2 Кор. 8, 18–19). До избрания «семи» главное заведование приношениями верующих принадлежало первоапостолам. Они обязали и Павла в своих миссионерских трудах помнить о нищих (Гал. 2, 16). Апостол языков свято исполнял этот завет учеников Господа. Он создал великий план сбора пожертвований по всем церквям, стремясь при посредстве его реально объединить все церкви между собой и с матерью церковью, создать общецерковное общение (κοινωνία). Если мы хотим понять развитие древней церковной организации, мы ни на минуту не должны забывать всего этого. Нигде так грубо не обнаруживается бессилие нашего времени понять ту святую религиозную атмосферу, в какой жили первохристиане и древние христиане, как в перенесении в их историю наших понятий об имуществе и финансовом управлении.

Учреждение «семи» возникло не на палестинской почве и не было собственно палестинским институтом. Оно обязано своим происхождением скорее влиянию эллинистов и должно было удовлетворять прежде всего их требования. Как видно из имен «семи», они если не все, то большей частью были эллинистами, а один из них, именем Николай, антиохи-

¹ Поликарп к Филип. 4.

² Выражение λειτουργία обычно обозначало служение иудейских священников при храме (Исх. 28, 35 и др.; Лук. 1, 23; Евр. 9, 21; 10, 11). В древнехристианском языке оно было перенесено на те различные функции, которые заменили собой иудейский культ.

ец, был даже из язычников. Иудеи палестинские едва ли допустили бы последнего, если бы влияние эллинистов не было преобладающим. Как мало отвечавшее духу христиан из палестинских иудеев, это учреждение скоро потеряло жизнь или, по крайней мере, свое прежнее влияние. Усиление эллинистического влияния в Иерусалимской церкви вызвало гонение на христиан со стороны местных иудеев¹. Гонение было направлено главным образом на христиан-эллинистов. Первой жертвой его был представитель их Стефан, обвиненный в хульных словах на Моисея и Бога (6, 11). Христиане-эллинисты должны были бежать из Иерусалима. Вместе с ними ушли и все «семь». По крайней мере, в последующей истории Иерусалимской церкви мы не встречаем их. Один из них, Филипп, со своими дочерьми-пророчицами живет уже в собственном доме в Кесарии (21, 8). В иерусалимской общине начинают преобладать христиане из местных иудеев², и вместо «семи» выступают теперь пресвитеры.

Пресвитеры

В то время как об учреждении «семи» дееписатель рассказывает подробную историю, о происхождении пресвитеров Иерусалимской церкви он ничего не сообщает. Они являются у него внезапно, без всякого предварительного пояснения. На всем протяжении апостольской истории они выступают всего три раза. В первый раз они принимают пожертвования, присланные с Павлом и Варнавой для иерусалимских бедных антиохийскими христианами (11, 30). Это было в 44 году, т. е. приблизительно через 10 лет после учреждения «семи» и последовавшего за этим гонения на иерусалимских христиан. Затем они выступают как представители иерусалимской общины во время так называемого апостольского собора, т. е. в 52 году. Вместе с апостолами и еkkлезией они принимают ап. Павла с его спутниками (15, 4) и участвуют в последовавшем затем совещании. Хотя при этом присутствовала вся община (15, 12), однако пресвитеры с апостолами имели в совещании руководящее значение (15, 6). Решение, постановленное собранием, усваивается апостолам и пресвитерам со всей церковью (15, 22, 24), но письмо к антиохийским христианам с постановлением собрания составляется, по-видимому, лишь апостола-

¹ Ср.: *Reville*. Les origines de l'épiscopat. P. 48; *Dobschütz*. Gemeinden. S. 109.

² Хотя Деяния говорят, что после казни Стефана из Иерусалима рассеялись «все», кроме апостолов (8, 1), однако это «все», по-видимому, имеет не безусловный смысл. Из того, что в дальнейшей истории мы встречаем в Иерусалиме верующих помимо апостолов (9, 26), и особенно из того, что рассеявшиеся христиане проповедовали не только иудеям, но и язычникам (8, 27 и др.; 11, 19–20), можно заключать, что из Иерусалима вышли главным образом эллинисты. В таком случае понятно, почему апостолы сочли возможным и необходимым остаться в Иерусалиме. Они, вероятно, могли спокойно оставаться там со своей местной паствой. В опасных случаях и апостолы, как, например, Петр (12, 17), уходили из Иерусалима. Ср.: *Monnier*. La notion de l'apostolat. P. 168–169.

ми и пресвитерами (16, 4). Из всего этого видно, что пресвитеры после апостолов являлись главными руководителями Иерусалимской церкви. Наконец, в последний раз мы встречаем их в 21, 18, где они во главе с Иаковом выслушивают сообщения Павла об успехах его миссии и предлагают ему совершить очищение в храме, чтобы показать иерусалимским христианам, что он продолжает соблюдать закон Моисеев. Это происходило в 58 году. Вот все, что мы знаем об иерусалимских пресвитерах.

Сведения эти так недостаточны и неопределенны, что дают повод некоторым ученым отрицать даже существование пресвитеров в первоначальной иерусалимской общине. Один из них рассуждает таким образом¹. Писатель Деяний, во всяком случае, не знает о происхождении этого учреждения. Очевидно, те источники, которыми пользовался он для истории первого времени, ничего не содержали о пресвитерах. Но в таком случае возникает вопрос, имел ли дееписатель в своем распоряжении древнее предание и действительны ли его показания? Правда, старейшины — обычное явление в иудейском строе. Но перенесение этого учреждения в христианскую общину в Иерусалиме вовсе непонятно, т. к. оно принадлежало к гражданской общине и потому имело иную почву, чем собрание верующих, в своей гражданской жизни остававшихся иудеями (ср. Матф. 5, 25). Да и в самом повествовании Деяний они не являются настоящими представителями общины. Они всегда называются вместе с апостолами и, следовательно, являются коллегией не сами по себе, а в формуле: апостолы и пресвитеры. Эта формула близко напоминает собой ту, которой обозначается иерусалимский синедрион: οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι (4, 23; 23, 14; 25, 15). И на деле они поступают совершенно таким же образом, как иерусалимский синедрион, как высшая духовная власть не только для местной общины, но и для всех христианских общин, для всей ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ. Мыслима ли была такая власть в действительности? Ап. Павел ее не знает. Послание к Галатам показывает нам общину иерусалимскую приблизительно в том же положении, в котором она была первоначально под руководством апостолов. Повсюду речь только о собрании верующих, с одной стороны, и об апостолах — с другой стороны. Для постоянного учреждения такой коллегии, как христианский синедрион, здесь нет места. И его не было в действительности².

¹ Weizsäcker. Apostol. Zeitalter. S. 604–606.

² Так же смотрит на дело Лёнинг (Gemeindeverfassung. S. 62). «Что это молчание (ап. Павла) о пресвитерах, — говорит он, — составляет достаточное доказательство несправедливости известий Деяний, не может быть подвергнуто основательным сомнениям. Но, с другой стороны, не может быть сомнения в том, что ко времени, когда писалась книга Деяний, т. е. в последние десятилетия I века, в Иерусалиме, как в многочисленных общинах Сирии и Малой Азии, уже продолжительное время существовала пресвитерская коллегия и что писатель Деяний мог перенести учреждение ее на время ап. Павла».

Однако сомнение в существовании пресвитеров в первоначальной иерусалимской общине нельзя назвать основательным. Они засвидетельствованы в той части Деяний, которая принадлежит самому спутнику Павла, лично видевшему и слышавшему пресвитеров, и потому должна стоять вне сомнений (21, 18). Молчание ап. Павла о пресвитерах относительное. Возможно, что он упоминает о них под именем *δοκῶντες*, хотя и не называет их именем пресвитеров. Последнее обстоятельство может давать повод разве лишь к предположению, что пресвитерская коллегия около 52 года не имела еще характера правильно организованного учреждения с определенной компетенцией¹. Наконец, справедливо замечают некоторые, что трудно себе представить, чтобы один Иаков мог править Иерусалимской и, в сущности, всей иудейской церковью². Что касается молчания дееписателя об учреждении пресвитерия, то оно должно иметь свою причину; но во всяком случае оно не доказывает, что пресвитеров совсем не было. Чем же объясняется это молчание?

Его нельзя объяснять тем, что пресвитеры были тождественны с «семью» и потому не имели самостоятельного поставления³. Правда, такому объяснению, по-видимому, благоприятствует сходство их функций. Как явствует из Деян. 11, 30, пресвитеры подобно «семи» заведовали и материальной стороной в управлении церкви. Однако при ближайшем рассмотрении разница между ними оказывается столь значительной, что не может быть и речи об их тождестве. «Семь» имели специальную задачу — служить при столах на вечерах Господней, раздавать приношения верующим в богослужебных трапезах; но ничто не указывает на то, что они заведовали финансами общины или ведали дисциплинарную часть управления. Далее, как мы видели, по крайней мере некоторые из «семи» принадлежали, по всей вероятности, к числу молодых людей и потому не могли носить имени пресвитеров. Затем, если не все, то большая часть «семи» принадлежала к иудеям-эллинистам, а один из них был даже прозелитом. Нельзя допустить, чтобы по выходе эллинистов из Иерусалима главными руководителями Иерусалимской церкви, состоявшей, по словам Иакова, брата Господня, из ревнителей закона (Деян. 21, 20), были эллинисты и даже прозелит. Наконец, мы имеем положительное известие, что вышедший одновременно с другими эллинистами и, вероятно, с прочими из «семи» Филипп около 58 года жил уже в Кесарии.

Молчание дееписателя о первоначальном учреждении пресвитерия может быть объяснено лишь тем, что такого учреждения, как акта, при-

¹ «Возражения Вейцеккера против существования пресвитеров в древнейшей иерусалимской общине касаются только представления о коллегии определенных должностных лиц» (*Wendt. Apostelgeschichte*. S. 218. Ср.: *Reville. Les origines de l'épiscopat*. P. 58.

² *Holtzmann. Pastoralbriefe*. S. 192; *Seyerlen. Entstehung des Episcopats*. S. 103.

³ Такое отождествление «семи» с пресвитерами мы находим у Ричля (*Entstehung alt. Kirche*. S. 357). В новое время оно повторено Собковским (*Episcopat und Presbyterat*. S. 21–22).

взянного к одному определенному моменту истории иерусалимской общины, не было и что пресвитерий иерусалимский произошел постепенно, а не сразу, вызванный к жизни не каким-либо определенным событием в Иерусалимской церкви, а медленно созревавшими собственными ее нуждами и сторонними влияниями.

Иудеи-эллинисты, жившие в Иерусалиме, рассеялись. Институт «семи» прекратил свое существование. Местные иерусалимские христиане, продолжавшие одной ногой стоять на иудейской почве, чтить закон и иудейские предания, составляли едва ли не всю иерусалимскую общину. Однако они успели уже настолько обособиться от иудеев, что должны были скоро почувствовать нужду в более или менее самостоятельной организации своей общины. Нужны были лица для принятия пожертвований и для обсуждения текущих дел общины. Все собрание верующих во всем своем составе не могло, конечно, исполнять эти обязанности. А большая часть апостолов, по-видимому, отсутствовала в Иерусалиме, посвятив себя делу проповеди. Естественно, мало-помалу должны были выделяться лица, имевшие большее сравнительно с другими влияние. Оно могло обуславливаться различными причинами, родством с Господом, близостью к Нему во время Его земной жизни, давностью принадлежности к общине, более высоким положением среди иерусалимского иудейства¹, возрастом и т. д.

Нет сомнения, что при образовании этого преимущественного состояния в Иерусалимской церкви должны были действовать те привычки, те понятия, среди которых выросли иерусалимляне, вне которых они не могли себе представить социальных отношений. Никогда — ни прежде, ни теперь — иудеи не были демократами в смысле греческом и римском. Через всю их историю яркой чертой проходит особенное уважение к авторитету, привязанному к старшинству. При этом старшинство понималось не только в узком, но и в широком смысле. «Не продолжительность времени, — говорит Филон, — но достойная похвалы и совершенная жизнь делают настоящего старца (πρεσβύτερος). Тех, кто провел многие годы в телесной жизни без добродетели, можно назвать многодетными детьми, не достигшими понимания, свойственного седым волосам, напротив, о том, кто стремится к благоразумию, мудрости и вере в Бога, можно сказать, что он старец (πρεσβύτερος)»². В связи с этой национальной иудейской чертой стояла характерная черта иудейского строя, в котором представительство общины обыкновенно составляли старейшины. Управление иудейских общин, в отличие от греческих и римских, всегда носило аристократический характер. Из Библии мы знаем, что еще в самое древнее

¹ Деяписатель сообщает, что в числе присоединившихся к церкви были иудейские священники (6, 7).

² *De Abrahamo*. 46. Ed. L. Cohn. Vol. IV. P. 59.

время Израилем управляли старейшины¹. Это были не выборные люди в собственном смысле, а главы семейств, родов, племен, представлявшие народ по праву первородства. Старейшинам принадлежал и суд (Втор. 22, 15 и др.), хотя рядом с этим институтом существовали еще и специальные судьи (Втор. 16, 18)². Ту же организацию мы встречаем на пространстве всей иудейской истории³. Из старейшин выделялись должностные лица, судьи, архонты; но сами по себе они не имели определенных должностных функций, а составляли лишь совет, решающий важнейшие дела общины.

Подобным образом, само собой, без всякого сознательного заимствования, просто в силу привычки, и в христианской иерусалимской общине мало-помалу должны были занять преобладающее значение люди, старшие возрастом, испытанные в вере и известные заслугами⁴. Если действительно таким образом возникла пресвитерская коллегия, то вполне понятно, почему дееписатель не упоминает о ней в начале апостольской истории вплоть до 44 года и ничего не сообщает об ее учреждении. Он ничего не говорит об этом потому, что такого учреждения, как единичного и формального акта, похожего на учреждение «семи», может быть, и не было. Были ли рукоположены пресвитеры Иерусалимской церкви? Деяния об этом ничего не говорят, тогда как о пресвитерах Антиохии, Листры, Иконии и Эфеса ясно сказано, что они поставлены Духом Святым (20, 28) и рукоположены апостолами Павлом и Варнавой (14, 23). У нас поэтому нет оснований отождествлять с этими пресвитерами — предстоятелями церквей пресвитеров иерусалимских. Возможно, что на первых порах это были просто наиболее уважаемые в церкви старцы, старейшины. Наш славянский переводчик, всегда обозначающий их как *старцев*, в отличие от *пресвитеров* других церквей, вероятно, смотрел на них именно таким образом. Однако следует помнить, что и иудейские старейшины обычно поставлялись в должность через возложение рук. Отсюда, если иерусалимские пресвитеры возникли отчасти из бессознательного подражания иудейским старейшинам, то это еще не значит, что они не получали посвящения.

¹ Втор. 19, 12; 21, 2; 22, 15 и др.; Нав. 20, 4; Суд. 8, 14; Руфь 4, 2 и др.

² *Schürer. Geschichte* I. II. S. 223–224.

³ 1 Цар. 4, 3; 11, 3; 16, 4; 2 Цар. 19, 11; 3 Цар. 8, 1; 20, 7 и др.; 21, 8, 11; 4 Цар. 23, 1; 2 Пар. 19, 5 и др.; Езд. 10, 14; Юдифь 6, 16, 21; 8, 10; 10, 6; 13, 12.

⁴ Bayr (Das Christenthum und die Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Aufl. 2. 1860. S. 260) думает, что дееписатель предполагает существование пресвитеров по аналогии с иудейской синагогой до избрания «семи». Точно так же и по мнению Вейцзеккера (*Jahrbücher for die Theologie*. 1873. S. 674) для автора Деяний первое поставление пресвитеров лежит по ту сторону истории. То и другое не имеет основания в тексте. Упоминание о *εξέτορι* (Деян. 5. 6. 10) как младших членах общины может указывать лишь на существование *πρεσβυτέρων* в смысле обозначения возраста, но не особенно почетного положения в церкви. Ср.: *Wendt. Die Apostelgeschichte*. 1899. S. 128.

Во всяком случае, иерусалимский пресвитерий не представлял собой простого состояния старцев и не включал в себя всех старейших членов общины. На несколько тысяч верующих Иерусалимской церкви (Деян. 4, 4; 21, 30) должна была приходиться не одна сотня старцев. Невозможно себе представить, чтобы все они приходили в дом Иакова для обсуждения текущих церковных дел (21, 18: «пришли и все пресвитеры»), чтобы апостолы Павел и Варнава передали всем им сборы антиохийских христиан (11, 30), чтобы они противопоставлялись младшим членам общины, как «всей церкви» (15, 22) или как «братии» (15, 23). Очевидно, к пресвитерам принадлежало лишь ограниченное, сравнительно незначительное число старейших членов Иерусалимской церкви. Как происходило это выделение пресвитеров из иерусалимских старцев, мы не знаем. В этом случае можно делать лишь более или менее правдоподобные предположения. Так, например, весьма возможно, что возникновение иерусалимского пресвитерия стояло в связи с древнейшим обычаем составлять частные богослужебные собрания, так называемые домашние церкви (ἐκκλησίαι κατ'οἶκον), в частных домах выдающихся членов общины. Как увидим впоследствии, в общинах, основанных ап. Павлом, такие домашние церкви были довольно частым явлением. Можно думать, что существовали они и в Иерусалиме. Количество иерусалимских христиан исчисляется в Деяниях несколькими тысячами (2, 41; 4, 4; 21, 20). Все это множество верующих не могло, разумеется, собираться для богослужения и научения в одном помещении. Оно, естественно, должно было распадаться на незначительные группы, собиравшиеся в разных домах. Что совершение евхаристии и учение происходило не в одном, а в нескольких домах, на эт. е. прямое указание в Деяниях. Дееписатель говорит, что верующие, ежедневно посещая храм, «преломляли хлеб по домам» (κατ'οἶκον — 2, 46) и что апостолы учили не только в храме, но и по домам» (κατ'οἶκον — 5, 42)¹. Следует думать, что помещениями для таких собраний служили дома наиболее видных членов общины. В 44 году во время Ирода Агриппы в Иерусалиме было несколько подобных мест христианских собраний. Дееписатель упоминает о собраниях в доме Марии, матери Иоанна Марка (12, 12), и в доме Иакова, брата Господня (12, 17). Весьма естественно, что владельцы этих домов, главы семейств и родов, наиболее уважаемые христиане, занимали в частных собраниях христиан, происходивших в их помещениях, руководящее значение. Они заботились о приготовлениях к богослужению, помогали апостолам в вопросах дисциплины и порядка и за отсутствием апостолов, уходивших для проповеди, отчасти заступали на их место. Сначала круг их деятельности ограничивался, вероятно, их домашними собраниями. Но с течением вре-

¹ Должно обратить внимание на сходство употребленного здесь выражения (κατ'οἶκον) с обычным названием домашних церквей (ἐκκλησίῃ ἢ κατ'οἶκον — 1 Кор. 16, 19; Кол. 4, 15; Филим. 2).

мени они стали принимать участие и в управлении всей Иерусалимской церковью, став ближайшими помощниками апостолов. Повторяем, все это — предположения, но предположения весьма правдоподобные.

Возникшие сначала из собственных нужд христианской церкви под бессознательным иудейским влиянием, иерусалимские пресвитеры-старцы с течением времени могли сознательно ставить себя в параллель со старейшинами синедрiona¹. Иерусалимская церковь не только была матерью палестинских христианских общин, но хотела быть ею и в отношении к общинам, основанным ап. Павлом. Узнав, что самаряне уверовали во Христа, апостолы посылают к ним Петра и Иоанна (8, 14). Услышав об успехе проповеди среди антиохийцев, община посылает туда Варнаву, чтобы утвердить в вере новообращенных (11, 22). По поводу миссионерской деятельности ап. Павла среди язычников, она собирается для совещания по вопросу об обязательности закона Моисеева. Она, таким образом, заняла положение, подобное тому, какое имел Иерусалим по отношению к иудеям палестинским и иудеям рассеяния. Вместе с этим и высшее представительство иерусалимской общины естественно облекалось авторитетом, подобным тому, какой принадлежал синедриону иерусалимскому. Сама Иерусалимская церковь могла смотреть на свое духовное представительство, состоящее из апостолов и старейших членов, как на своего рода христианский синедрion, параллельный иудейскому синедриону, состоявшему из первосвященников и пресвитеров (ἄρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι). Внешняя параллель была довольно близкая.

Как известно, иерусалимский синедрion был высшей иудейской властью не только над Иерусалимом, но и над всей Иудеей. Этого мало. Если его собственно гражданская власть простиралась на 11 топархий Иудеи, то в некотором смысле он был синедрином над всеми иудейскими общинами мира и над Галилеей в частности, хотя его власть была духовного характера². Члены его по своему положению и направлению распадалась собственно на три разряда. Одни были представителями иудейского священства и назывались ἄρχιερεῖς³ или ἄρχοντες⁴, как играв-

¹ Едва ли можно согласиться с мнением Добшюца (Gemeinden. S. 114), что пресвитерий иерусалимский возник из сознательного подражания иудейскому или лучше ветхозаветному учреждению, описанному в Числ. 11, 16 и др. Последнее в особенности маловероятно, т. к. слишком далеко стояло от жизни. Против предположения Добшюца можно повторить его же собственное замечание: «Мы должны остерегаться лишь механических представлений о заимствовании: формы — это духовные потенции, которые действуют бессознательно» (Probleme. S. 63).

² Schürer. Geschichte⁴, II, 258–259; Mommsen. Rom. Geschichte 5, 13. S. 512.

³ Упоминаемые в Новом Завете и у И. Флавия ἄρχιερεῖς суть прежде всего бывшие первосвященники и затем члены тех очень немногих знатных фамилий, из которых поставлялись первосвященники. Ср.: Schürer. Geschichte⁴, II, 277.

⁴ Деян. 4, 5; ср. 4, 23. Иосиф Фл. (ср., с одной стороны: Bell. Iud. II, 16, 1; II, 17, 1 и с другой стороны: Bell. Iud. II, 14, 8; II, 15, 2).

шие руководящую роль в управлении. Другие были знатоками закона и носили название *γραμματεῖς* или *φариσαῖοι*¹. Третьи, не принадлежавшие ни к тому, ни к другому разряду членов, назывались *πρεσβύτεροι*². Однако оба последних разряда чаще обозначались одним именем *πρεσβύτεροι* или *γραμματεῖς*. Весь же синедрион обозначался в таком случае как *ἀρχιερεῖς* и *πρεσβύτεροι*³, или *ἀρχιερεῖς* и *γραμματεῖς*⁴.

Смотря на своих духовных руководителей как на своего рода христианский синедрион, иерусалимские христиане легко могли усвоить для своих старших членов и самое имя *πρεσβύτεροι*. Однако оно установилось не сразу, тем более что и для известной части членов синедриона оно не было единственным. И. Флавий вместо названия *πρεσβύτεροι* употребляет *δυνατοί*⁵ или *γνώριμοι*⁶. Могли подобным образом называться и старейшие члены иерусалимской общины. Если ап. Павел под словом *δοκοῦντες* разумеет и пресвитеров, то он был близок к словоупотреблению Иосифа⁷.

Что в происхождении и имени иерусалимского пресвитерия отразилось отчасти влияние иудейское, это можно с большей или меньшей вероятностью заключить не только из сходства в имени и положении христианского пресвитерия и иудейского синедриона, но и из тех представлений о христианском пресвитерате, которые мы находим у Игнатия, епископа Антиохийского. Едва ли может быть сомнение в том, что Игнатий, живший в конце I — начале II века, отразил в своих посланиях взгляды древней Иерусалимской церкви, с которой Антиохия всегда находилась в самых тесных сношениях. Подобно ап. Павлу в 1 Тим. 4, 14, Игнатий Антиохийский очень часто называет христианских пресвитеров *πρεσβυτέρων*, т. е. словом, каким обычно обозначается в Новом Завете иудейский синедрион (Лук. 22, 66; Деян. 22, 5). Подобно иудейской формуле *ἀρχιερεῖς καὶ πᾶν τὸ πρεσβυτέριον* (22, 5), Игнатий употребляет формулу *ὁ ἐπίσκοπος καὶ τὸ πρεσβυτέριον*⁸. Даже более. Вместо *πρεσβυτέρων* для обозначения пресвитерского совета он пользуется нередко термином *συνέδριον*⁹. Замечательно, что он и апостолов называ-

¹ Матф. 21, 45; 27, 62; Иоан. 7, 32; 11, 47 и др.

² Марк. 11, 27; 14, 43, 53; 15, 1; Матф. 27, 41.

³ Матф. 21, 23; 26, 3, 47; 27, 1, 3, 12, 20; 28, 11–12; Деян. 4, 23; 23, 14; 25, 15.

⁴ Матф. 2, 4; 20, 18; 21, 15; Марк. 10, 33; 11, 18; 14, 1; 15, 31; Лук. 22, 2; 22, 66; 23, 10.

⁵ Bell. Iud. II, 2: οἱ δυνατοὶ σὺν τοῖς ἀρχιερεῦσι. Ср.: Bell. Iud. II, 16, 2; II, 17, 3; II, 17, 5.

⁶ Bell. Iud. II, 15, 3: τοὺς τε ἀρχιερεῖς σὺν τοῖς γνωρίμοις. Ср. II, 17, 2; II, 14, 8.

⁷ Достойно замечания, что в рассказе Евсевия (III, 5), неизвестно из каких источников почерпнутом, пресвитеры, управлявшие вместе с Иаковом и получившие по смерти его откровение о выходе из Иерусалима, названы *δοκτοί*. Следовательно, и в предании они не имели еще твердого имени и обозначались почти тождественно с тем, как их назвал ап. Павел.

⁸ Эфес. 2; 4; 20; Магн. 2; Трал. 2; 13.

⁹ Трал. 3; Магн. 6; Филад. 8.

ет то πρεσβυτέρῳ¹, то συνέδριον². Из слов Игнатия «Будем прибегать к Евангелию как к плоти Иисуса, и к апостолам как пресвитерству церкви»³ видно, что, по представлению Игнатия, апостолы составляли синаедрион Иисуса Христа, который был как бы Первосвященником. Так как епископ есть образ Господа, а пресвитеры — образ апостолов, то и пресвитеры составляют синаедрион епископа⁴. Ясно, что в представлениях Игнатия Антиохийского христианский пресвитерий является параллелью иудейскому синаедриону и что такую же параллель составляли даже сами апостолы. Это воззрение мужа апостольского и епископа церкви, стоявшей в самой тесной связи с церковью Иерусалимской, могло явиться скорее всего до разрушения Иерусалима, т. е. во времена апостольские, т. к. после падения Иерусалима менее всего было возможно сближение христианского пресвитерия с иудейским синаедрионом.

Заняв положение, подобное старейшинам иудейских советов и иерусалимского синаедриона в особенности, пресвитеры Иерусалимской церкви после апостолов явились ее главными руководителями. Рядом с апостолами они обсуждают вопросы веры на так называемом апостольском соборе, вместе с Иаковом, под его председательством, судят об образе действий ап. Павла и предлагают ему совершить очищение. В обоих случаях они действуют подобно членам иудейского синаедриона, этого высшего законодательного и судебного учреждения. Но христианский пресвитерий не был простым подражанием иудейскому синаедриону. Он возник из собственных нужд Иерусалимской церкви под бессознательным влиянием иудейских привычек и традиций. Отсюда с самого начала его существования в нем естественно должны были сказаться и индивидуальные черты. В отличие от иудейского синаедриона иерусалимский пресвитерий имел, по-видимому, некоторое отношение и к управлению церковным имуществом. За это говорит тот факт, что пособие, собранное ап. Павлом и Варнавой для иерусалимских христиан, было передано пресвитерам. По первоначальной связи заведования церковным имуществом с христианским богослужением можно предполагать, что иерусалимские пресвитеры несли некоторые обязанности и в последнем⁵. Это тем более естественно, что при многочисленности иерусалимских христиан, доходившей до нескольких тысяч (Деян. 31, 20), совершение евхаристии едва ли было под силу одному Иакову. Однако источники не дают на это никаких прямых указаний. Одно лишь мож-

¹ Филад. 5.

² Магн. 6.

³ Филад. 5.

⁴ Филад. 8.

⁵ Зом (Kirchenrecht. S. 146) предполагает, что факт посылки даров пресвитерам иерусалимским указывает на участие пресвитеров при совершении евхаристии.

но утверждать с некоторой уверенностью, что то влияние, какое имели в церковном управлении пресвитеры, принадлежало им *in corpore*, как целому собранию. Никто из них в отдельности не выступает в истории Иерусалимской церкви¹.

Иаков, брат Господень

Что действительно христианский пресвитерий в Иерусалиме возник отчасти на иудейской почве и занимал положение, несколько аналогичное старейшинам иудейским, это косвенным образом подтверждается и тем особенным значением, которое получил в Иерусалимской церкви св. Иаков, брат Господень. История иерусалимских пресвитеров и история Иакова, брата Господня², тесно связаны между собой. С начала апостольской истории мы ничего не слышим ни о пресвитерах, ни об Иакове. В первый раз в качестве выдающейся личности он выступает в Деяниях одновременно с пресвитерами, именно в 44 году. Освободившийся из тюрьмы и в ту же ночь выбывший из Иерусалима ап. Петр поручает верующим уведомить о своем освобождении Иакова и братьев (12, 17), из чего

¹ Проф. А. Лебедев говорит: «Пресвитерат иерусалимский составлял тесно связанную корпорацию: пресвитеры эти действуют только сообща, и ни один из них не действует единично на свой страх, или же в качестве делегата от целой корпорации. Да и частнейших проявлений воли пресвитерата как корпорации мы не видим. Все дело ограничивается глухими ссылками деесписателя на то, что в том или другом случае принимал участие иерусалимский пресвитерат» (Духовенство древней вселенской церкви. С. 57).

² Иаков, брат Господа (Марк. 6, 3; Матф. 13, 55), как и три других его брата (Иосия, Иуда и Симон), не принадлежали к 12 апостолам и спутникам Христа (Матф. 12, 46–50; Марк. 3, 31–35), а по словам евангелиста Иоанна, они не веровали в Него (7, 5). По воскресении своем Иисус явился Иакову (1 Кор. 15, 7). После вознесения мы уже видим его вместе с братьями и Марией в числе уверовавших во Христа (Деян. 1, 14). Некоторые, впрочем, отождествляют Иакова, брата Господня, с Иаковом Алфеевым, принадлежавшим к числу двенадцати апостолов. Основания к этому приводятся следующие. 1) Ап. Иаков Алфеев, тождественный, вероятно, с Иаковом, младшим сыном Марии Клеоповой, сестры Матери Божией, был двоюродным братом Господа. Родство с Господом и сходство имен говорит о тождестве Иакова Алфеева с Иаковом, братом Господним. 2) Ап. Павел не раз (Гал. 1, 19; 1 Кор. 9, 5; 15, 7) причисляет Иакова, брата Господня, к апостолам. Однако эти доводы не могут иметь решающего значения. Ап. Павел причисляет к апостолам не одного Иакова, но и других лиц, не принадлежавших к двенадцати, себя самого, Варнаву (1 Кор. 9, 5, 7), Сильвана (1 Фес. 2, 7) и, может быть, других (см. ниже). Сходство имени и родства не может много доказывать ввиду распространенности имени Иакова, не говоря уже о том, что не очевидно, был ли Иаков Алфеев сыном Марии Клеоповой. Напротив, против тождества означенных лиц говорят весьма убедительные факты. Ев. Иоанн прямо говорит, что «братья Его не веровали в Него» (7, 5), причем это замечание сделано после повествования об избрании двенадцати (6, 70–71). В Евангелии они всегда представляются стоящими в стороне от учеников Господа и отличаются от них (Матф. 12, 43–50; Марк. 3, 31; Лук. 8, 19–21; Иоан. 2, 12). В начале апостольской истории они также упоминаются отдельно от двенадцати (Деян. 1, 13–14: «Все они (т. е. 12 апостолов) единодушно пребывали... с Марией, Матерью Иисуса, и с братьями Его»). При упоминании о братьях Господа всегда называется не Мария Клеопова, а Матерь Божья (Матф. 12, 47; 13, 55; Марк. 3, 31; 6, 3; Лук. 8, 19; Иоан. 2, 12). Они были сыновьями обручника Иосифа от первой жены, а не Марии Клеоповой.

ясно, что Иаков занимал в это время уже видное положение. На так называемом апостольском соборе ему принадлежит решающее значение. Его предложение принимается собранием и почти без изменений вносится в определение. Согласно с этим ап. Павел в послании к Галатам, называя «столпов» иерусалимской общины, ставит Иакова на первом месте (2, 9)¹. Впоследствии в 58 году мы видим его во главе Иерусалимской церкви вместе с теми же пресвитерами (21, 18).

Так же как возникновение пресвитерия, возвышение св. Иакова совпадает с торжеством легалистического христианства, старавшегося соединить воедино закон Моисеев и Евангелие Христа. Выступление Иакова в качестве главного руководителя иерусалимской общины связывается с новым преследованием христиан, и именно с казнью Иакова Зеведеева (Деян. 12, 1–3), когда наиболее нежелательные для иудеев члены иерусалимской общины, и прежде всего ап. Петр, а может быть, все апостолы² должны были уйти из Иерусалима (12, 17). Как говорит впоследствии сам Иаков, большинство иерусалимской общины состояло из «ревнителей закона» (21, 20). На основании уже этих фактов можно догадываться, что и сам Иаков с великим почтением относился к закону Моисееву, благодаря чему избежал преследования иудеев и приобрел особенное уважение среди иерусалимских христиан. Так действительно и было. Все, что мы узнаем о нем из Деяний и послания к Галатам, рисует его как человека, чтущего закон и следящего за тем, чтобы он выполнялся и другими христианами из иудеев. Он беспокоится, слыша, что Павел учит иудеев отступлению от Моисея, от отеческих преданий и обрезания (21, 21), и уверен, что вся община будет недовольна действиями Павла (21, 22). Иаков вместе с пресвитерами предлагает ему принести очистительную жертву по закону, чтобы показать всем, что он продолжает соблюдать закон (21, 24)³. Люди, окружающие Иакова и приверженные к нему, такие же чтители закона. Сам ап. Петр, принимавший участие в трапезе с антиохийцами, когда пришли они, стал таиться и устранился, опасаясь их. Вместе с ним «лицемерили» и другие христиане иудеи и между ними даже Варнава (Гал. 2, 12–13). В таких же чертах рисуется образ Иакова, брата Господня, и в древнем предании, сохранившемся у Егезиппа в его *Ἰστορίαις*. Егезипп говорит об Иакове: «Управление церковью вместе с апостолами принял брат Господень Иаков, от времен Господа и доселе всеми называемый праведным, т. к. имя Иакова носили

¹ Можно думать, что ап. Петр и Иоанн, упомянутые Павлом рядом с Иаковым, посвящали себя главным образом миссии в стране, предоставив Иакову руководство Иерусалимской церковью (*Dobschütz. Probleme. S. 44*).

² Ср.: *Zahn. Forschungen. VI, 353*.

³ «Слова их (Иакова и пресвитеров) означают следующее: как мы заповедали им это (т. е. освобождение закона), хотя проповедуем иудеям, так и ты, хотя проповедуешь язычникам, поступай здесь согласно с нами... Павел не противится этому, но повинуется» (Иоанн Злат. на Деян. 21, 25. 38).

многие. Он был свят от чрева своей матери¹, не пил вина и сикера, не употреблял в пищу никакого животного, не стриг волос, не умащался елеем и не мылся в бане². Ему одному только позволялось входить во святая³, потому что он носил не шерстяные, а льняные одежды. В храм он вступал один, и его находили там стоящим на коленях и молящимся об оставлении грехов народу. От беспрестанных коленопреклонений во время молитв о спасении народа колени его ожестели, как у верблюда. За сие то превосходство своей правды он и назван праведным и овлиасом, что в переводе на греческий язык означает защиту народа и правду, что и пророки говорят о нем»⁴. Представлен ли здесь более или менее исторический образ Иакова⁵, или мы предположим, что народное воображение вышивает здесь рисунки по действительной жизни⁶, во всяком случае это предание является очень характерным как для самого Иакова, так и для древней Иерусалимской церкви. Мы видим здесь, что Иерусалимская церковь, с тех пор как во главе ее стал Иаков, не только не отдалась от иудейства, но, видимо, еще более подвинулась к нему. По заявлении Иакова и пресвитеров, она состояла преимущественно из «ревнителей закона» (21, 20). При такой близости Иерусалимской церкви к иудейству во время управления Иакова вполне естественно, что и в организации ее отразилось отчасти иудейское влияние, что появившиеся одновременно с Иаковом пресвитеры были в некоторой степени приспособлением к старейшинам иудейским.

Но что такое представляет собой сам св. Иаков как глава иерусалимской общины? Каково было его положение в ней? Деятели не дают ему никакого титула, хотя, по-видимому, понимает его под апостолами. Ап. Павел причисляет его, видимо, к апостолам (Гал. I, 19). Древнее предание, выраженное в Клементинах, называет его епископом⁷. Но более древнее предание, сохраненное Егезиппом, не дает ему этого титула.

¹ Ἅγιος является здесь переводом ναζωραῖος. Ср.: Епифаний: «Иакова, бывшего назореем, что значит “святой”» (Панар. 78, 7).

² Епифаний прибавляет к этому: он был девственником и никогда не менял сандалий (Панар. 78, 14).

³ Все греческие рукописи Евсевия имеют здесь τὰ ἅγια, — Руфин, Сирский текст, Иероним и Епифаний читают: τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, из чего можно заключить, что в IV веке таково было чтение в тексте Евсевия. Опускание τῶν ἁγίων могло быть допущено переписчиками с целью сделать сообщение более правдоподобным (ср.: Zahn. Forschungen VI, 230). Без τῶν ἁγίων Иакову приписывались бы не первосвященнические, а лишь священнические функции. Епифаний (Панар. 9, 4; 78, 14) прибавляет, что Иаков носил на голове золотую диадиму (τὸ πέταλον).

⁴ Евс. II, 23.

⁵ Loening. Gemeindeverfassung. S. 101–105.

⁶ Как с большим основанием полагает Ревиль, Les origines de l'épiscopat. P. 218.

⁷ Clement. Recogn. I, 73: Iacobus archiepiscopus; Epist. Clem. ad Iacob: Κλήμης Ἰακώβου τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ ἐπισκόπῳ. Климент Александрийский у Евсевия (II, 1) говорит: «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

Можно поэтому сомневаться, что Иаков действительно носил имя епископа. Это не доказывает, однако, что положение Иакова от положения позднейшего епископа по существу отстояло слишком далеко. Главную существенную черту апостольского служения составляет возведение Евангелия преимущественно не слышавшим его. Апостол отсюда не имеет постоянного пребывания в одном месте; он принадлежит многим общинам. Этого нельзя сказать об Иакове. История ничего не знает о его миссионерской деятельности вне Иерусалима. И иерусалимская община была основана не им. Он поливал посеянное другими. Мы даже ничего не слышим о его миссионерстве в Иерусалим и знаем лишь о его наблюдении за общиной и приходящими в нее лицами, о его заботах сохранить мир и спокойствие в своей церкви, предания и обычаи среди верующих¹. Не имея имени епископа, он фактически, однако, был скорее епископом, чем апостолом².

Но кто бы он ни был, в его положении во всяком случае были черты, придававшие ему особенный характер. Сознательно или бессознательно высшее представительство Иерусалимской церкви, как мы говорили, составляло собой как бы некоторую параллель иерусалимскому синедриону. Апостолы и пресвитеры иерусалимской общины являлись как бы антитезой *ἀρχιερεῖς* и *πρεσβύτεροι* великого синедриона. Когда из главных руководителей общины в Иерусалиме остался один Иаков, то сама собой напрашивалась для него параллель с иудейским первосвященником. Личные черты св. Иакова и его понимание христианства благоприятствовали такой параллели. В речи, произнесенной на апостольском соборе, он говорил о воссоздании падшей скинии Давида, воссоздании и исправлении всего, что в ней разрушено. Он говорил: «С сим согласны слова пророков, как написано: потом обращусь и воссоздам скинию Давидову падшую, и то, что в ней разрушено, воссоздам, и исправлю ее, чтобы взыскали Господа прочие человеки и все народы, между которыми возвестится имя Мое, говорит Господь, творящий все сие» (Деян. 15, 15–17). Таким образом, в сознании самого Иакова христианская церковь была как бы воссо-

Иакова праведного». Епископом он называется и в Постановлениях Апост. (6, 14; ср. 6, 12) и у Евсевия (II, 23).

¹ Еще менее Иаков мог быть одним из 12, поставленным на место казненного Иакова Зеведеева. К такой догадке Деяния не дают решительно никаких оснований. Напротив, ясно выраженное в 1, 21–22 требование от кандидата на апостольство двенадцати исключает возможность причисления Иакова к первоапостолам. Да и странно было заполнять место, которое в глазах христиан должно было считаться уже занятым. Двенадцать, а не 13 апостолов должны судить мир. В позднейшем предании, выраженном в Клементинах, Иаков всегда выступает как епископ и резко отличается от двенадцати. 12 апостолов собираются в церкви и в доме Иакова (Recogn. I, 44. 66. 71). В споре с первосвященником в храме сначала выступают 12 апостолов (I, 44. 55–65) и лишь на следующий день приходит в храм епископ Иаков со всей церковью и апостолами (I, 66–70).

² Monnier. La notion de l'Apostolat. P. 175: «Он был епископом, прежде чем были епископы». Ср.: Zahn. Forschungen. VI, S. 355.

зданием ветхозаветной скинии и, следовательно, христианские пастыри — как бы священниками или первосвященниками. И другая речь, усвояемая дееписателем Иакову и пресвитерам (20, 20–25), показывает, что мысль Иакова нередко вращалась около храма, жертв и очищений. Таким образом, сам Иаков был, по-видимому, близок к тому, чтобы призвание руководителей христианской общины сближать с призванием священника или первосвященника. Тем легче, конечно, могли это сделать иерусалимские верующие — «ревнители закона». Иаков и пресвитеры были для них тем же, чем для иудеев первосвященник и старейшины (πρεσβύτεροι). Об этом сближении говорит уже сходство выражений: Ἰάκωβος и πάντες πρεσβύτεροι (21,18) — ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάν τὸ πρεσβυτέριον (22, 5). Особенно ясно обнаруживается эта черта в древнейшем предании, записанном Египтом. Из него явствует, что древние иерусалимские христиане видели в Иакове иерусалимского первосвященника. Ему только одному позволялось входить во святая, потому что он носил не шерстяные одежды, а льняные. Он один входил в храм и его находили там стоящим на коленях и молящимся об отпущении грехов народу. От беспрестанных коленопреклонений во время молитвы о спасении народа колени его ожестели, как у верблюда¹. Побиваемый камнями Иаков стал на колени и говорил: «Господи Боже, отче! Молю Тебя, отпусти им; они не знают, что делают»². В сознании легалистического христианства Иаков по той же причине претерпел мученическую кончину, как и Господь³. Как бы ни считали прикрашенным древнее предание позднейшими вымыслами⁴, едва ли можно отрицать, что в основе его лежит исторический характер св. Иакова и его положения. Он вполне совпадает с образом, рисуемым в Деяниях и послании к Галатам. Но если бы даже и не таков был исторический Иаков, то во всяком случае таким он представлялся древним иерусалимским христианам, таков именно был взгляд на него древней Иерусалимской церкви. Для нее Иаков был предстоятелем в смысле ветхозаветного священства. Он — предстоятель, молитвенник, ходатай, посредник между народом и Господом, священнослужитель. Он — служитель восстановленной скинии Давида, первосвященник; он архиерей.

Был и другой весьма важный момент в воззрениях иерусалимского христианства, который создавал св. Иакову совершенно исключительное положение в Иерусалимской церкви. Иерусалимские христиане видели в себе прямых потомков Израиля, которым даны обетования мессианского царства. Из всего народа Божия только они являлись истинными

¹ Евс. II, 23.

² Ibid.

³ Евс. IV, 23.

⁴ Вообще говоря, к преданиям, заимствованным у Египта, мы должны относиться с большим уважением. Египет около середины II века был уже зрелым мужем, по всем признакам происходил из Палестины и был чужд заблуждений иудействующих христиан. См. о нем: *Zahn*. Forschungen. VI. S. 250–254.

наследниками его, т. к. прочие израильтяне отвергли Христа, своего Царя, и лишились участия в новооткрываемом царстве Мессии. Они были «род избранный, царское священство, народ святой, люди, взятые в удел» (1 Петр. 2, 9). Иисус Христос — тот Царь, которому обещан был престол Давида. Ап. Петр в первой же речи своей в день Пятидесятницы напоминает всему дому Израилеву, «что Бог, поклявшийся Давиду воздвигнуть Христа во плоти и посадить на престол его, соделал Господом и Христом сего Иисуса, которого они распяли» (2, 30, 36). Взволнованные рассказом Петра и Иоанна об их пребывании в синагоге, верующие припоминают начальные слова 2-го псалма и восклицают: «Ибо поистине собрались в городе сем на Святого Сына Твоего Иисуса, помазанного Тобой, Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом израильским» (Деян. 4, 27). Небо приняло Господа (Деян. 4, 21), но ненадолго. Он снова явится, чтобы царствовать над своим наследием; и это пришествие Христа ожидалось вскоре. Уже по воскресении Господа ученики спрашивали Его: «Не в сие ли время, Господи, восстанавлиешь Ты царство Израилево» (Деян. 1, 6). Это нетерпеливое ожидание Господа в апостольское время было, по-видимому, очень распространенным¹. Но и до пришествия Христа Его царство не могло остаться без главы, без видимого представителя, наместника Господа. Кто же мог быть таким наместником? Конечно, ближайший родственник Иисуса Христа, потомок Давида, старший в роде. Им должен быть Иаков, брат Господа. Он по праву престолонаследия должен был принять в свое управление Иерусалимскую церковь, тем более что апостолы имели другую миссию — благовествовать Евангелие и призывать в новое царство всех иудеев и язычников.

Что подобным образом, по всей вероятности, смотрели на Иакова иерусалимские христиане, это подтверждается древнейшей историей Иерусалимской церкви и древнейшими иудеохристианскими преданиями. Преемником Иакова был Симеон, также родственник Христа. Он был предпочтен всем, как двоюродный брат Господа². Внуки Иуды, брата Господня, приводятся на допрос к императору Домициану, как потомки Давида и родственники Христа, основателя царства³. Симеон, епископ Иерусалимский, двоюродный брат Господа, был казнен при Траяне, как происходивший из рода Давидова и носивший имя христианина⁴. Родственники Господа назывались по причине родства со Спасителем *дестоси-*

¹ Ср.: «Пришествие Господа приближается, вот судия стоит у двери» (Иоан. 5, 6). «Близок всему конец» (1 Петр. 4, 7). «Время уже коротко» (1 Кор. 7, 29). Пришествие Господа могло быть уже так близко, что не все жившие тогда должны были умереть. Некоторые из них при жизни должны были воскреснуть, подобно умершим (1 Фес. 4, 15; 1 Кор. 15, 51, 52). Ожидание было так нетерпеливо и у языческих христиан, что ап. Павел должен был успокаивать их, чтобы они не смущались духом (2 Фес. 2, 1–2).

² Евс. IV, 22.

³ Евс. III, 19, 20.

⁴ Евс. III, 32.

нами¹, как бы принцы, принадлежавшие к династии Господа. Они смотрели свысока на Ирода, происходившего от служителя алтаря². Подобным образом, конечно, должны были смотреть иерусалимские христиане и на Иакова. Таким именно является он в позднейшем иудеохристианском предании. По представлению Клементин, сам Христос поставил его епископом в Иерусалим³. Он был не иерусалимским только «епископом», но «господином и епископом святой церкви», «господином и епископом епископов»⁴. Все апостолы, не исключая и Петра, обязаны доставлять ему ежегодные сведения о своей миссионерской деятельности и подчиняться его наблюдению⁵. Иаков — *princeps episcoporum*⁶.

Итак, Иаков был для нового Израиля, с одной стороны, своего рода первосвященником, с другой — наместником Христа, как бы Его регентом. Эти обе идеи сливались в одну в сознании иудейского христианства благодаря тому, что в силу особенных исторических обстоятельств первосвященник иудейский издавна был для иудейского народа не только главой культа, но и главой нации. О первосвященниках периода персидского и греческого владычества И. Флавий прямо говорит, что они управляли (*ἐπολιτεύοντο*) народом⁷. Даже с потерей самостоятельности иудейского государства, когда власть перешла к Антипатру и его сыновьям, первосвященник Гиркан II имел, хотя и номинально, *πρόστατον τοῦ ἔθνους*⁸. После ссылки Архелая (в 6 году по Р. Х.) политическое значение первосвященника увеличилось. И. Флавий говорит, что от Ирода до разрушения Иерусалима управляли иудейским престолом 28 первосвященников⁹. Они ведали нужды народа, заботились о его благоустройстве. Через них именно сносилось и делало свои распоряжения иностранное правительство¹⁰, через них требовало дани¹¹. По выражению Флавия¹², «первосвященник хранит законы, судит тяжущихся, наказывает нарушителей закона по справедливости, неповинующегося наказывает как противника Божия». Одним словом, он был для иудеев не только первосвященником, но и князем народа, «доколе не восстанет пророк верный» (1 Мак. 14, 40–45).

К этому сочетанию понятий: первосвященник и князь, иерусалимские христиане настолько привыкли, что легко могли перенести их и на Иако-

¹ Юлий Африкан в письме к Аристиду у Евс. I, 7.

² Там же.

³ *Recogn.* I, 44.

⁴ *Epist. Petri ad. Iac. inscr. Epist. Clem. ad Iac. inscr.*

⁵ *Recogn.* I, 17, 72; IX, 29; *Epist. Petri ad Iac.* I, 3; *Hom.* I, 20; XI, 35.

⁶ *Recogn.* I, 68.

⁷ *Ant.* XX, 10, 2.

⁸ *Ant.* XX, 10, 4.

⁹ *Ant.* XX, 10, 5.

¹⁰ *Ant.* XI, 8, 3.

¹¹ *Ant.* XII, 4, 1.

¹² *Contra Apion.* II, 23.

ва как потомка Давида и брата Господня. Это соединение понятий мы находим весьма ясно выраженным в древних иудейских преданиях, сохранных у Епифания. Последний на основании преданий, записанных у Егезиппа, Климента и др., видит в Иакове как бы земной образ небесного Царя и Первосвященника¹. Разумеется, мы не вправе это позднейшее слишком развитое представление приписывать христианам, современникам Иакова. Но едва ли можно сомневаться, что оно имело свои корни еще в первоначальной Иерусалимской церкви. Без этого предположения трудно понять происхождение иудеохристианских преданий.

Указанные две черты в положении св. Иакова, делавшие его как бы наместником Господа, первосвященником и главой нового Израиля, и были причиной того, что Иаков, не только не принадлежавший к двенадцати апостолам и постоянным ученикам Христа, но и не веровавший в Него при жизни Его, довольно скоро стал во главе Иерусалимской церкви, приобрел авторитет, перед которым считали нужным преклониться апостолы Петр (Гал. 2, 12) и Павел (Деян. 21, 18–26), занял первое место

¹ Панар. 29, 3–4: «Престол Давидов и царское седалище есть священство во святой церкви; сие то царское и первосвященническое достоинство, соединив воедино, Господь даровал святой Своей церкви, перенеся в нее престол Давидов, не переставший пребывать во век; потому престол Давидов существование свое преемственно продолжал до Самого Христа, т. к. не оскудевали князья от Иуды, дондеже пришел Тот, Кому отложено, и Той, сказано, *чаяние языков* (Быт. 49, 10). Ибо в пришествие Христово прекратились до Самого Христа бывшие по преемству вождями князи от Иуды. Прекратился и не продолжался более порядок, когда родился Христос в Вифлееме иудейском, при Александре, происшедшем из священнического и царского рода. Сим-то Александром со времен его и Сааины, называемой и Александрой, пресекался жребий царский, при царе Ироде и Августе, самодержце римском... По падении царского престола и царское достоинство из плотского Иудина дома и из Иерусалима перенесено во Христе в церковь. Водружается же престол в святой Божией церкви во веки, имея достоинство по двоякому праву, и царскому и первосвященническому: по праву царскому от Господа нашего Иисуса Христа — двояко: и потому что Он по плоти от семени Давида царя, и потому что будучи тем, что он есть, от века больший еще Царь по Божеству; по праву же священническому, потому что Он Архидиакон и первостоятель архиереев, после того, как вскоре поставлен Иаков, именуемый брат Господень, и апостол первый епископ, по естеству сын Иосифов, наименование же брата Господня получивший, потому что жил в одном с Ним семействе.

Сей Иаков был сын Иосифа от супруги Иосифовой, но не от Марии, как во многих местах замечено это у нас и яснее изложено. При сем находим, что он, происходя от Давида, как сын Иосифа, соделался Назореем; потому что у Иосифа был первородным и освященным; и даже находим, что он и священнодействовал по ветхозаветному священству; почему и дозволено ему было однажды в год входить во святая святых, как повелевал закон архиереям, по написанному. Так прежде нас повествовали о нем многие: Евсевий, Климент и другие. Позволено ему было также носить на голове дщицу, как засвидетельствовали поименованные перед сим достоверные мужи в записках своих. Посему, как сказано, Господь наш Иисус Христос священник во веки по чину Мельхиседекову (Евр. 6, 20), а вместе и царь по чину выше, чтобы священство перенесено было вместе с законоположением; потому что семья Давидова чрез Марию восседает на престоле во век, и царствию Его не будет конца» (Лук. 1, 33). По словам Епифания, Христос вверил Иакову свой трон (Панар. 78, 7). Этот трон Иакова, считавшийся троном Давида (ср.: *Zabn. Forschungen*. VI. S. 299), показывали еще в IV веке (Евс. VII, 19, 32).

среди столпов церкви (Гал. 2, 9), имел решающее влияние на так называемом апостольском соборе и по уходе апостолов из Иерусалима остался единоличным руководителем церкви¹. Само по себе родство с Господом не может объяснить всего этого. Если бы св. Иаков возвысился в силу одного родства с Господом, то рядом с ним мы должны были бы видеть и других родственников Христа. Однако как при жизни Иакова, так и при преемнике его Симеоне, двоюродном брате Господа, прочие родственники их остаются в тени. Это, естественно, должно было случиться, т. к. первосвященник и регент мог быть только один.

Послание св. Иакова

К сведениям об организации Иерусалимской церкви, какие мы извлекли из послания к Галатам и Деяний Апостольских, некоторое восполнение можно найти в послании Иакова. Это послание написано, по многим признакам, в Палестине² и было направлено к христианам из иудеев³. Естественно, что в нем отразились в известной степени черты палестинской организации. Правда, в датировании послания Иакова между учеными царствует большое разногласие, почти на целое столетие. В то время как Цан, признавая его за подлинное, относит его приблизи-

¹ Для объяснения исключительного положения Иакова в Иерусалимской церкви учеными предлагалось, насколько нам известно, три концепции. Одни, например Гарнак (*Expositor*. 1887. I. 326), Кнопф (*Nachapostel. Zeitalter*. S. 25), думают, что в положении Иакова имела место концепция «царя». Другие, как Ревиль (*Les origines de l'épiscopat*. P. 86), видят здесь выражение священнического принципа. Третьи, как Линдсэй (*The Church*. P. 121), объясняют возвышение Иакова восточным обычаем ставить в религиозных общинах представителей из родственников основателя по той же линии, по какой по восточному обычаю передается наследство. Последнее объяснение едва ли применимо к истории Иерусалимской церкви. Означенный восточный обычай был неизвестен у иудеев. Он стоял в связи с особыми условиями возникновения языческих обществ, основатели которых, завещая свое имущество ферейну, часто налагали на него особые обязательства по отношению к родственникам (*Ziebart. Das griechische Vereinswesen*. S. 7). Древнейшее предание и многие факты указывают в положении Иакова на специфические иудеохристианские черты. Родственники Христа представляются всегда родственниками не религиозного учителя, а основателя царства, Мессии, потомками Давида, лицами царской крови, деспотинами. С другой стороны, Иаков является в древнем предании не преемником основателя религиозного общества, а христианским священником или первосвященником. Ни то ни другое не объяснимо, с точки зрения Линдсея. Напротив, обе другие идеи одинаково имели место в создании исключительного положения Иакова. Да они были, в сущности, неразрывны для иудея времени Христа.

² Послание дает немало характерных указаний на палестинскую природу (знойный ветер — 1, 11; дожди ранние и поздние — 5, 7; соленые источники — 3, 12; смоковница, маслина, виноградная лоза вместе с земледелием — 3, 12; 5, 4. 7). За палестинское происхождение его говорит и общий нравственно-практический характер, сродность с Евангелиями, указание на те же недостатки, которые многократно изобличал Господь в своих соотечественниках, примеры клятв, обычные не у греков и римлян, но у иудеев (5, 12), и т. д. Ср.: *Zahn. Einleitung*. I, 64 и др.

³ Ср. 1, 18; 2, 1. 7; 2, 14–26; 5, 7.

тельно к 50 году, Гарнак помещает его между 120–140 годами, а Юлихер между 125–150 годами. Однако многие особенности послания: отсутствие в оглавлении послания указания на епископство Иакова, которое обыкновенно встречается в подложных произведениях позднейшего времени, почти полное отсутствие догматических умозрений, нравственно-практическое понимание христианства, чрезвычайная сродность послания с речами Господа¹, недостаток всяких указаний на стеснения со стороны языческой власти и многие другие черты послания² благоприятствуют признанию его глубокой христианской древности. Эти особенности настолько сильно говорят в пользу древности послания, что дали повод Спитте признать послание Иакова за иудейское произведение последнего века до Р. Х. или первого по Р. Х., интерполированное христианином³. Гипотеза Спитты опровергается текстом послания, во многих местах носящим очевидно христианский характер⁴, но она показывает на деле, как мало в послании следов позднейшей истории христианства. Вот почему мы считали себя вправе смотреть на послание Иакова как на источник для древнейшей истории иудеохристианской организации. В пользу этого говорят и некоторые детали послания.

Наиболее важное для нас место послания заключается в следующих словах: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας), и пусть помолятся над ним, помазавши его елеем во имя Господне, — и молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (5, 14–15).

Что же такое эти пресвитеры церкви? Приложение τῆς ἐκκλησίας имеет, видимо, целью отличить этих пресвитеров от других πρεσβύτεροι. Последние могли быть или членами иерусалимского синедриона, или вообще представителями пожилого и вместе почетного состояния. Однако употребление термина πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας деесписателем в применении к пресвитерам Эфеса (20, 17) говорит скорее за то, что упомянутые в послании пресвитеры церкви противопоставляются не членам иудейского

¹ Ср.: Иак. 1, 2=Матф. 5, 12; Иак. 1, 4=Матф. 10, 22; 24, 13; Иак. 1, 5 и др., 17=Матф. 7, 7; 21, 21–22; Иак. 1, 22–25=Матф. 7, 21–27; Иак. 1, 26 и др.=Марк. 12, 40; Иак. 2, 5=Лук. 6, 20. 24; 12, 21; Матф. 5, 3; Иак. 3, 10–12=Лук. 6, 43–45; Иак. 4, 4=Матф. 6, 24; Лук. 16, 13; Иак. 4, 9=Лук. 6, 25; Иак. 4, 10=Матф. 23, 12; Иак. 4, 11=Матф. 7, 1; Лук. 6, 37; Иак. 4, 12=Матф. 10, 22; Иак. 5, 2 и др.=Матф. 6, 19; Иак. 5, 12=Матф. 5, 33–37; 23, 16–22; Иак. 5, 17=Лук. 4, 25.

² Ср.: Zahn. Einleitung. 1, 66 и др.; Weiss. Einleitung. S. 883 и др.

³ Spitta. Der Brief des Iacobus. 1896.

⁴ Спитта считает за христианскую интерполяцию лишь 7 слов: καὶ κύριον Ἰησοῦ Χριστοῦ (1, 1) и ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (2, 1). Но несомненно христианский характер носят: мысль о рождении «словом истины» (1, 18), о нравственном законе, который в отличие от закона ветхозаветного называется «законом совершенным», «законом свободы» (1, 25; 2, 12), название заповеди о любви к ближним законом царским (2, 8), опровергаемая Иаковом мысль об оправдании одной верой и вообще все нравственное учение, отличающееся истинно христианской чистотой. Ср.: Zahn. Ibid. S. 104; Иеромонах Георгий. Соборное Послание св. апостола Иакова. 1901. С. 2–8.

синедрiona, а старым и почтенным людям вообще, как лица, имеющие специальные церковные полномочия. Что *πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* указывает не на естественное состояние старцев, а на особое почетное положение в церкви, отчасти может говорить и то соображение¹, что если бы больной приглашал всех старцев общины, то ему пришлось бы собрать пятую или шестую часть ее. Что касается теперь самых функций пресвитеров церкви, то по ним трудно судить о сущности служения пресвитеров, т. к. об этих функциях мы не находим упоминания ни в одном из источников I и II веков. Несомненно, однако, что они носят характер иудеохристианский. Послание усваивает пресвитерам совершение таинства елеопомазания над больным. Если рассматривать это действие с материальной, так сказать, стороны, то оно почти целиком покоится на дохристианской иудейской почве. Помазание елеем больных было обычно на Востоке, и в частности в Палестине², и очень часто совершалось старейшинами и раввинами³. Помазанию елеем придавали столь важное значение, что раввины считали себя вправе совершать его даже в субботу⁴. Хотя оно имело медицинскую цель, однако было обыкновенно соединено с молитвой. Сирах наставляет больных молитвой очистить сердце от всякого греха и дать место врачу, т. к. и «они молятся Господу, чтобы Он помог им подать больному облегчение и исцеление к продолжению жизни» (38, 9–14). Возможно, как предполагает Спитта⁵, что раввины, составлявшие собой класс ученых, были вместе с тем и врачами. И вообще у иудеев существовал обычай, сохранившийся до позднейших времен, приглашать на дом раввинов и старейшин для молитвы⁶. Двенадцать апостолов, посланные на проповедь, многих больных мазали маслом и исцеляли (Марк, 6, 13). Вполне естественно, что иудейский обычай был рано усвоен и освящен христианами из иудеев, причем обязанности раввинов, старейшин и врачей перешли к руководителям общин, «пресвитерам церкви».

Что в представлении автора послания строй христианской общины носит еще черты отчасти иудейские, это видно и из употребления термина *συναγωγή* для обозначения мест христианских общественных собраний (2, 2)⁷. Автор отличает христианские синагоги от иудейских, называя

¹ Ср.: *Knopf*. Nachapost. Zeitalter. S. 176.

² Ср.: *Филон*. De somnis. 2, 8; *Иосиф Флавий*. De bello iud. 1, 33, 5; Antiq. 17, 6, 5; Ис. 1, 6.

³ *Spitta*. Der Brief des Iacobus. S. 144.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. S. 144.

⁶ Ibid. S. 147 и др.

⁷ В 2, 2 под *συναγωγή* ἡμεῖς должно понимать не самое собрание христиан, а скорее места, в которых происходили эти собрания. Как видно из 2, 3, в этих христианских синагогах одни сидели на более почетных местах вблизи того пункта (ὄψε), где происходило чтение и произносились молитвы, другие, напротив, занимали менее почетные места ближе к выходу (ἐκεί) и притом стоял, если же сидели, то у подножия почетных мест. Иаков внушает читателям не быть лицеприятными и не предоставлять первых мест богачам в блестящих одеждах и с золотыми перстнями и последних мест плохо одетым беднякам.

первые συναγωγὴ ὑμῶν. Однако ясно, что для него христианские собрания не стояли еще в резкой противоположности к иудейским синагогам и не вполне освободились от иудейского характера¹.

Хотя св. Иаков уже знает пресвитеров в узком смысле, как носителей известного церковного служения, однако он не ставит еще резкой грани между пресвитерами церкви и прочими верующими. Не одни пресвитеры церкви совершают молитвы веры над больными об исцелении и прощении грехов. В некотором смысле эт. е. право и обязанность каждого верующего. Иаков советует всем верующим «признаваться друг перед другом в проступках и молиться друг за друга, чтобы исцелиться», т. к. много помощи оказывает молитва праведного (5, 16). Праведными, как видно из контекста, являются здесь отнюдь не лица, стоящие в какой-либо церковной должности, но всякий верующий, живущий по закону Христа. Долг каждого члена церкви — наблюдать за своими ближними и предупреждать уклонение от веры Христовой. Если кто обратит к вере уклонившегося от истины², тот спасет свою душу и покроет множество грехов своих (5, 19–20). Таким образом, не только признается право каждого верующего на учительство, но в некоторых случаях, когда это требуется нуждами времени, последнее вменяется в прямую обязанность всякому христианину. Каждый верующий должен быть для своего брата молитвенником, духовником, учителем. Однако Иаков предупреждает верующих не увлекаться учительской миссией, ролью публичного учителя, но соотнобразяться с тем, целесообразна ли в данном случае эта роль или нет.

¹ Слово συναγωγὴ обозначает: 1) акт собрания (Исх. 23, 16; 34, 22; Втор. 10, 4; Сирах. 34, 3; Игнатий к Полику. 4). 2) Конкретно собравшуюся общину (Исх. 12, 3; Числ. 14, 7. 10; 16, 19). Оба эти значения не строго различаются (ср. Деян. 13, 43). В таком смысле оно употреблено о христианских собраниях в Ерм. Запов. XI, 9. 13. 14 и в форме ἐπισυναγωγὴ в Евр. 10, 25. 3) Место собрания (Матф. 6, 2. 5; Лук. 4, 16; 7, 5; Иоан. 18, 20; Деян. 18, 4. 7; 24, 12). В этом же смысле оно употреблено у Иак. 2, 2. 4) Религиозную общину, общество одномыслящих или одноверцев (Исх. 12, 19. 47; 16, 22; Числ. 16, 24; Пс. 22, 17; 1 Макк. 2, 42; 7, 12). Хотя слово συναγωγὴ одинаково с ἐκκλησία соответствует еврейскому kahal, однако очень рано для обозначения христианских собраний стали преимущественно пользоваться словом ἐκκλησία. Обозначения же συναγωγὴ христиане, видимо, избегали. Оно сделалось техническим термином для иудейских собраний. Впрочем, оно было довольно обычным и у иудеиствующих христиан. Так, евиониты называли свою общину на востоке Палестины συναγωγὴ и, кажется, имели должностных лиц с титулом ἀρχισυναγώγου (Епифаний, Панарий, 30, 18). Христианская рецензия Завета 12 патриархов (Веньямин, 11) называет церковь и общины языческо-христианские συναγωγὴ и συναγωγαὶ τῶν ἐθνῶν. Сравнительно редкое слово συναγωγὴ употребляется для обозначения христианских собраний в Новом Завете (Иак. 2, 2; Евр. 10, 25) и у церковных писателей, именно: у Игнатия Ант. (к Полику. 4), Ерма (Зап. XI, 9. 13. 14), Дионисия Алекс. (Евс. VII, 9), Иустина (Диал. 63), Ириней (III, 6, 1; IV, 31, 1. 2), Апост. Постанов. II, 43; III, 6 и др.; но вообще говоря, обозначение συναγωγὴ для христианских собраний встречается в писаниях, возникших преимущественно на иудейской почве. Ср.: Zahn. Einleitung. I. S. 67–68; Harnack. Patrum apostol. opera. III. P. 115–119.

² Πλανάσθαι ἀπὸ τῆς ἀληθείας (ср. ἐκ πλάνης ὁδοῦ) выражает сознательное отпадение от веры Христовой и указывает на заблуждение веры, а не на нравственные проступки. Таким образом, каждому рекомендуется наставлять не только согрешающих, но и отпадающих от веры, т. е. учить.

Иудеи всегда отличались слабостью видеть в себе компетентных и авторитетных учителей, воображать, что они посвящены в тайны веры и закона лучше других. Господь не раз указывал им на этот недостаток (Матф. 7, 3–5; 15, 14; 23, 4. 15 и др.). От этого недостатка предупреждает иудеев-христиан и Иаков. «Братья мои! Не многие делайтесь учителями (διδάσκαλοι), зная, что мы подвержены большому осуждению» (3, 1). Иаков не говорит о том, что верующие не должны выступать в роли дидасков, он советует лишь сообразоваться со своими силами и потребностями ближних. Всякий имеет право учить, но не все одинаково одарены даром учительства. Людей, способных быть действительно полезными в звании учителя, не слишком много. Вот почему немногие должны становиться учителями.

Как видим, послание Иакова не много прибавляет к тому, что мы знаем из Деяний Апостольских. В нем мы не находим ничего такого, что не отвечало бы духу иерусалимских христиан первого времени. С одной стороны, иудейские черты организации, с другой — отсутствие резкой границы между верующими и пресвитерами показывают, что мы имеем здесь дело с древнейшим строем иудейского христианства. Новая особенность, какую дает нам послание Иакова, это указание на специальную функцию пресвитеров, состоящую в помазании елеем и молитве над больными. Здесь, таким образом, пресвитеры являются не только представителями церкви, ведающими ее общими делами, не только совещательным центральным учреждением, но и руководителями отдельных верующих, несущими богослужебно-пастырские обязанности в отношении к частным лицам. Предполагая, что автор-палестинец имел в виду прежде всего порядки иудейской, в частности Иерусалимской церкви, мы можем видеть в послании Иакова существенное дополнение к известиям Деяний. Трудно сказать, составляли ли пастырские функции дальнейшее расширение круга деятельности иерусалимских пресвитеров, вызванное развитием церковной жизни иерусалимских христиан, или, что более вероятно (ср. с. 43–44), они были первоначальными. Но и здесь, как в Деяниях, пресвитеры выступают не единолично, а коллегиально. Больной должен приглашать не одного, а многих пресвитеров (τοὺς πρεσβυτέρους)¹.

История Иерусалимской церкви после смерти Иакова

По более или менее согласному свидетельству Флавия² и Егезиппа³, св. Иаков был казнен по приговору иерусалимского синедриона. По сло-

¹ Ср.: Meyers Kommentar. Über d. Brief des Jacobus. Beyschlag, 1888. S. 228.

² Ant. XX, 9, 1.

³ Евс. II, 22.

вам Флавия, это произошло по смерти прокуратора Феста перед приходом в иудею Альбина, т. е. около 62 года¹. Но возможно, что это случилось позднее, именно в 66 году. По смерти Иакова иерусалимские христиане, как передают неизвестно из каких источников Евсевий² и Епифаний³, незадолго до начала войны иудейской (в 66 г.) под руководством славнейших (δοκτοί) мужей, т. е. пресвитеров, предупрежденные особым откровением (χρησμός)⁴, оставили Иерусалим и поселились в Перее, в городе Пелле⁵. Это был эллинистический город в северной части Перее, недалеко от Иордана. Если не в Иерусалиме, то здесь или в окрестностях Пеллы⁶ иерусалимские христиане, по словам Егезиппа, единогласно выбрали преемником Иакова Симеона, сына Клеопы. Все предпочли его как двоюродного брата Господня (προέθεντο πάντες ὄντα ἀνερπὸν τοῦ κυρίου δεῦτερον)⁷. Однако избрание его не обошлось без раздоров. По свидетельству Егезиппа, некто по имени Февуфис, принадлежавший к одной из семи народных сект, претендовал на место предстоятеля общины и, недовольный неудачей, старался произвести разделение между христианами. Что особенно замечательно в известии Егезиппа, так это то, что Симеон получает у него имя епископа (Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος), какого он не усвоит Иакову. Нельзя категорически решить вопрос, действительно ли Симеон носил титул епископа. Однако это весьма вероятно. Во-первых, этот термин у западных христиан уже существовал в это время, как видно из послания к Филиппийцам, написанного не позднее 63 года. Во-вторых, Симеон, умерший уже во II веке при Траяне, был отделен от Егезиппа слишком незначительным промежуток времени, чтобы можно было недоверчиво относиться к его известиям. В епископе Симеоне, как и в его предшественнике, иерусалимские выходцы продолжали, по-видимому, видеть главу не только иерусалимской общины, но и всего христианства. По преданию палестинских христиан, записанному Евсевием (III, 11), все оставшиеся в живых апостолы

¹ Эта дата принимается большинством ученых. Однако ее нельзя считать вполне установленной. Во-первых, само свидетельство Иосифа об Иакове вызывает некоторые сомнения в своей подлинности. Во-вторых, оно не совпадает с сообщением Егезиппа, который относит смерть Иакова к более позднему времени. Он говорит: «Вскоре (ἐνθῶς) за сим (т. е. за смертью Иакова) последовало нашествие Веспасиана на Иудею и пленение народа» (Евс. II, 23). На основании этого известия Цан относит смерть Иакова к 66 году (Forschungen. VI, 301–305).

² III, 5.

³ Панар. 29, 7; 30, 2.

⁴ Ср.: Марк. 13, 14; Матф. 24, 15–16.

⁵ Об этом Евсевий (III, 5) рассказывает таким образом. «Народ, составлявший Иерусалимскую церковь, вследствие откровения, данного перед войной славнейшим его мужам (κατὰ τινὰ χρησμόν τοῖς αὐτοῖσι δοκίμοις δι' ἀποκάλυψος ἐκδοθέντα), получил повеление оставить город и поселиться в городе Перее, по имени Пелле. Уверовавшие во Христа переселились туда из Иерусалима, так что святые мужи совершенно покинули и дарственный город, и всю иудейскую землю» (σμίψαντες τὴν Ἰουδαίαν γῆν).

⁶ Евсевий (III, 11) помещает избрание Симеона после разрушения Иерусалима.

⁷ Евс. IV, 22.

собрались вместе со многими родственниками Господа и держали совет о том, кто должен быть преемником Иакова и занять престол Иерусалимской церкви. Очевидно, палестинские христиане считали избрание Симеона делом не одной иерусалимской общины, а всего христианства. По преданию их, и самая смерть Симеона была подобна смерти Господа: он был пригвожден ко кресту¹.

Вместе с иерусалимскими христианами в заиорданскую страну переселились, по всей вероятности, христиане других иудейских городов, по преувеличенному выражению Евсевия, «всей земли иудейской». Те и другие оставались там до конца иудейской войны (до 73 года). По окончании войны часть выходцев христиан снова переселилась в Иерусалим, который хотя и был разрушен, однако продолжал быть обитаемым. В нем помещались десять легионов солдат и около них, конечно, немало гражданского населения. Здесь нашли приют и прежние иерусалимские христиане². По словам Епифания, они имели маленькую церковь, построенную на Сионе и сохранившуюся до времени Адриана³.

Когда именно произошло это возвращение в Иерусалим, точно неизвестно. По словам Епифания, оно случилось «после опустошения Иерусалима»⁴. Во всяком случае, епископ Симеон умер уже по возвращении из-за Иордана. По свидетельству Егезиппа⁵, он был казнен в царствование Траяна при консуле Тиберии Клавдии Аттике (107 г.), т. е. когда он жил уже не в Пелле, принадлежавшей к сирийской провинции, а в провинции иудейской, на западной стороне Иордана. После смерти Симеона (107 г.) до 19 года Адриана (136 г.) следовали 13 иерусалимских епископов: Иуст, Закхей, Товия, Вениамин, Иоанн, Матвей, Филипп, Сенека, Иуст, Левий, Ефрес, Иосиф и Иуда⁶. Но иудейская община за это время,

¹ Егезипп у Евсевия III, 32.

² Что действительно часть иерусалимских христиан снова вернулась в Иерусалим после его разрушения, это можно считать установленным историческим фактом. Епифаний (О мерах и весах. Гл. 15) прямо говорит: ἦσαν γὰρ ὑποστρέψαντες ἀπὸ Πέλλης τῆς πόλεως εἰς Ἱερουσαλὴμ. Тот же Епифаний (Ibid. Гл. 14) и Евсевий (Demonstr. Evang. III, 5) говорят о существовании иудеохристианской общины в Иерусалиме во время Адриана. Наконец, факт возвращения иерусалимских христиан подтверждается каталогом иерусалимских епископов до 19 года Адриана (Евс. II и IV, 5) и свидетельством Егезиппа о смерти Симеона (ср.: *Knopf. Nachapost. Zeitalter*. S. 12).

³ О мерах и весах. Гл. 14: «И нашел Адриан весь этот город разрушенным до основания, храм Божий погранным, за исключением немногих зданий и малой христианской церкви... Построена она была на части горы Сионской, оставшись после опустошения города с частью некоторых других зданий, бывших около нее на Сионе, и с семью синагогами, которые одни стояли на Сионе, как палатки».

⁴ Ibid. 15.

⁵ Евс. III, 32.

⁶ Евс. IV, 5. Таким образом, на пространстве 29 лет в Иерусалимской церкви сменилось 13 епископов. Этот факт не может не вызывать некоторого недоумения, которое пытались разьяснить разными способами. Шлаттер на основании хронологических указаний у Епифания (Панар. 66, 20) думает, что первые из языческих иерусалимских епископов правили церковью одновременно с последними иудейскими епископами, причем в списке епископ-

видимо, замирала. Так как иудеи не принимали христианства, то она пополнялась более христианами из язычников. В 136 году, основавшись в построенной на месте Иерусалима Элии Капитолийской, она впервые выбрала епископа необрезанного Марка¹. Община в Элии, как и сам город, долго оставалась незначительной².

По-видимому, вернулась на родину из-за Иордана и часть выходцев из других иудейских городов. Несомненно, по крайней мере, что не только во II, но и в I веке мы встречаем группы христиан-иудеев в Палестине. По рассказу Егезиппа, в существенных своих частях заслуживающему полного доверия, два внука Иуды, брата Господня, были приведены в качестве потомков Давида одним эвокатом к императору Домициану. На вопрос последнего об их происхождении и имуществе они отвечали ему, что владеют тридцатью плетрами земли стоимостью 9000 динариев и сами обрабатывают ее, в подтверждение чего показали свои мозолистые руки. На вопрос подозрительного Домициана о Христе и Его царстве они отвечали, что это царство не земное, а небесное. Отпущенные на свободу Домицианом, они, как пострадавшие за веру, были поставлены предстоятелями церкви в качестве родственников Христа³. Юлий Африкан в письме к Аристиду⁴ сообщает, что он встретил рассеявшихся из Назарета родственников Христа, которым, несмотря на все старания Ирода сжигать родословия еврейских фамилий, удалось сохранить свои родословные записи. Эти лица, как родственники Христа, носили название деспосинов. Наконец, Иустин-мученик говорит, что в восстании Варкохевы участвовали и христиане⁵.

Как мы сказали, одна лишь часть заиорданских христиан вернулась в Иерусалим и Иудею. Другая часть продолжала оставаться в Пелле и мало-помалу распространилась еще дальше на северо-восток по направлению к Дамаску. По сообщению Епифания⁶, другим центром иудеохристиан, кроме Пеллы, была Кохаба по ту сторону Адраи в Батанее.

ском вместе с епископами перечислены и пресвитеры. Но это предположение, не имеющее в истории никакой аналогии, прямо противоречит ясному свидетельству Евсевия и источников, которыми он пользовался, что до 15-го епископа Иуды и до войны Адриана иерусалимская община имела только обрезанных епископов и даже сама состояла из евреев (IV, 5). Что касается пресвитеров, то за время от епископства Иакова до 136 года их, конечно, было гораздо большее количество (ср.: *Zahn. Forschungen* VI. S. 296 и др.). Цан со своей стороны предполагает, что в епископский лист Иерусалима помещены епископы и других городов (Ibid. 300–301). Кнопф видит в этом списке исключительно или главным образом родственников Иисуса Христа, составлявших как бы Его династию, и этим объясняет слишком большое число имен для столь краткого времени (*Nachapost. Zeitalter*. S. 27–28). Все эти объяснения, однако, имеют значение лишь простых гипотез.

¹ Евс. IV, 6.

² *Harnack. Mission und Ausbreitung*. II, 84.

³ Евс. III, 32: προηγουνται πάσης ἐκκλησίας; III, 29: ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν.

⁴ Евс. I, 7.

⁵ Апол. I, 31.

⁶ Панар. 29, 7; 30. 8.

Согласно с этим и Юлий Африкан¹ говорит о выходе родственников Христа из Кохабы, хотя он помещает ее, по-видимому, на западной стороне Иордана. Из Кохабы и Пеллы христиане распространились в Декаполисе, Панее, Батанее, Набатее, Моавитиде, Аравии и в Берое сирийской².

Катастрофа, разразившаяся над иудейством, произвела на иудео-христиан почти то же действие, что и на самих иудеев, заставив их еще более замкнуться в своих легалистических тенденциях. Они еще более чем прежде продолжали оставаться иудеями, исполняя все предписания закона, обрезывая своих детей, совершая омовения и очищения, соблюдая посты, субботу и праздники, посещая синагоги, выступая там в качестве проповедников и совершителей молитв³. Не менее иудеев они занимались казуистическими вопросами и свои раввинистические измышления связывали с именем Иисуса Назорянина⁴. Ко времени Иустина-мученика иудействующие христиане также продолжали обрезываться, соблюдать субботу и вести подзаконный образ жизни (ἐννομος πολιτεία), хотя в своих отношениях к христианам из язычников были неодинаковы⁵. Более чем прежде замкнувшись в иудаизм, выродившись в две иудействующие секты назореев и евионитов, палестинские христиане не только потеряли прежнее руководящее значение, какое имела церковь Иерусалимская при жизни Иакова, но сделались для внепалестинского христианства предметом отрицательного отношения. В лучшем случае к ним относились снисходительно, как к людям со «слабостями духа»; в других же случаях их прямо не признавали⁶.

Сделаем краткое резюме сказанного доселе.

На первых порах своего существования иерусалимская община не знала никакой формальной организации. Для нее существовал лишь один авторитет, авторитет «двенадцати», которые руководили ею как в духов-

¹ Евс. I, 7.

² Епифаний, Панарий, 29, 7: «Находится же эта ересь назореев в стране Верийской, около Келисирии, в Десятоградии, в сопредельности с Пеллою, и в Васанитидской так называемой Кокаве, по-еврейски Хохава. Ибо оттуда произошло ее начало, по переселении из Иерусалима, когда все ученики стали жить в Пелле, по слову Христову, повелевавшему оставить Иерусалим и удалиться, когда будет угрожать ему осада. И по таковому предлогу поселившись в Перее, там, как сказано, начали жить». 30, 18: «Хотя сам этот Евион проповедовал в Азии и Риме, но корни тернистых отраслей имеют еретики большей частью в Ватанее и Панеаде, Моавитиде и Кохавах, в земле Васанитидской, по ту сторону Адров и даже на Кипре». Ср. 18, 1; 40, 1.

³ См. доказательство у Кнопфа: *Nachapost. Zeitalter*. S. 16. Ср.: Епифаний, Панарий, 29 и 30.

⁴ Очень характерный в этом отношении рассказ передается в Талмуде (*Aboda sara* 16 b, 17a и *Midrasch rabba Kohelet* 1, 8). У Кнопфа: *Nachapost. Zeitalter*. S. 16–17.

⁵ Одни требовали от христиан из язычников обязательного исполнения закона Моисеева, отказываясь в противном случае от общения с ними; другие, напротив, не считали закон Моисеев обязательным для них. *Иустин*. Диалог, 47.

⁶ Там же.

ных, так и в материальных нуждах. Воодушевляемая одной верой, объединенная взаимной любовью, она не нуждалась ни в каких других формально установленных органах для поддержания порядка, попечения о слабых, для обеспечения правильного удовлетворения нужд своих членов. Она тем менее нуждалась в них, что ее жизнь текла отчасти по одному руслу с иерусалимским иудейством, вблизи Иерусалимского храма, под сенью закона Моисеева, и, таким образом, выливалась уже в готовые формы. Впервые явилась нужда во внешней организации вследствие увеличения числа верующих и вступления в общину эллинистов, находившихся в вечной вражде с ортодоксальными иудеями. Учреждение «семи» было первым церковным служением с известными должностными полномочиями и правами. Но, как обязанное своим происхождением главным образом влиянию эллинистов, оно было, по-видимому, недолговечно. Вскоре за избранием «семи» последовавшее преследование христиан со стороны иудеев, вызванное, вероятно, усилением эллинистического влияния, заставило эллинистов уйти из Иерусалима; вместе с этим, кажется, прекратил свое существование институт «семи», как мало соответствовавший духу местных христиан. Теперь церковь Иерусалимская состояла почти исключительно из христиан-иудеев, «ревнителей закона». Эта перемена отразилась и на организации иерусалимской общины. Нет сомнения, что и в Иерусалиме, и в прочих христианских общинах церковная организация вызывалась собственными нуждами церкви, которые в существенном повсюду были одинаковы; тем не менее в частных чертах и имени христианских учреждений в Иерусалиме, естественно, должно было отразиться влияние иудейского строя. Это мы и видим в пресвитерии Иерусалимской церкви. По своему имени и своему положению в церкви он явился некоторым бессознательным приспособлением к институту иудейских пресвитеров и возник, по-видимому, постепенно и незаметно. Может быть, год рождения его никому не был известен, но годом первого его выступления в апостольской истории был 44-й. Вместе с апостолами, как их ближайшие помощники, христианские пресвитеры составили высшее предстояние Иерусалимской церкви, которое и по своему имени, и по своему духовному положению настолько напоминало иудейский синедрион, что дает основание предполагать сознательное противопоставление его этой высшей иерусалимской власти. Одновременно с пресвитерами и при тех же условиях, лежавших в характере легалистического христианства, начал приобретать видное положение в Иерусалимской церкви Иаков, брат Господень. Характер св. Иакова, вполне соответствовавший духу иерусалимских христиан ревнителей закона, его родство с Господом, дававшее возможность воплотиться мечте христиан-иудеев о воссоздании духовного царства Израилева, о восстановлении истинного богослужения в возобновленной скинии Давидовой, — все это делает понятным то, что Иаков очень скоро занял первенст-

вующее положение в Иерусалимской церкви и при помощи пресвитерства единолично начал управлять ею. Он был в глазах иерусалимской общины приблизительно тем, кем был для иудеев иерусалимский первосвященник, предстоятель синагоги, т. е. молитвенником, ходатаем, священником и в то же время как бы наместником Самого Господа. Фактически он был единоличным предстоятелем, весьма похожим на то, что представляли собой впоследствии так называемые монархические епископы. Занявший в иерусалимской общине то же самое положение, что и Иаков, и по тем же самым основаниям, двоюродный брат Господа Симеон стал уже в собственном смысле избранным общиной епископом и, по всей вероятности, получил и самый титул епископа.

Вся рассказанная нами здесь история (до избрания Симеона) протекла на пространстве 30–35 лет. И мы видим, как значителен результат, к которому пришла она. Иерусалимская церковь из общины, лишенной внешней организации и знавшей только моральный авторитет 12 апостолов, в этот краткий период превратилась в епископальную церковь с единым епископом во главе. Епископ здесь явился, можно сказать, на наших глазах; мы имели возможность проследить, хотя и не всегда с желательной определенностью, главнейшие стадии его происхождения. В этом отношении история Иерусалимской церкви представляет нам единственное в своем роде явление. При изучении организации внепалестинских христианских общин мы скоро убедимся, как мало мы знаем о первоначальном состоянии этих общин, каким густым туманом покрыто появление в них первых носителей церковного управления и каким уже совсем непроницаемым мраком окутано происхождение монархического епископа. Воссоздавая историю происхождения епископата в этих церквях, все время работаешь в темноте, при самом слабом мерцании звезд. А между тем на Востоке все дали открыты. Весьма понятно, что трудно устоять против соблазна воспользоваться отблеском восточной зари и не прочесть в туманных очертаниях букв знакомые нам слова.

Некоторые исследователи вопроса о происхождении епископата думают, что он родился на иудейской почве, именно в иерусалимской общине, и оттуда был перенесен в Сирию, а затем в Малую Азию и на Запад. Один из наиболее видных защитников этой гипотезы, Лёнинг, рассуждает таким образом. Мы имеем твердое свидетельство об епископальной форме управления у палестинских христиан по их выходе из Иерусалима. Их глава Симеон является фактически монархическим епископом, да и, вероятно, носил это имя, довольно широко распространенное в заиорданской области. Между Палестиной и Сирией были уже в раннее время тесные сношения. Епископат Симеона легко мог служить образцом и для сирийских христиан, и прежде всего для Антиохии. Что так действительно и было, видно из взглядов Игнатия Антиохийского, по которому епископ не людьми поставляется, но любовью Божиею избирается и есть

преемник не апостолов, а Господа. В Палестине был дан исходный пункт для происхождения сирийского и малоазиатского епископата, но развитие его было довершено особенными местными историческими обстоятельствами, и прежде всего распространением гностицизма¹.

Гипотеза Лёнинга мало внушает доверия. Если могла оказывать действительное влияние на внепалестинские общины церковь Иерусалимская, то именно до выхода ее из Иерусалима. Как видно из Деяний, в это время поддерживались непрестанные сношения ее с остальными общинами. Присутствие в ней апостолов, личность апостола Иакова, самое уважение, с которым относились к Иерусалиму не только иудеи, но и христиане, очевидное стремление апостола Павла объединить основанные им церкви с матерью Иерусалимской церковью — все это должно было сильно влиять на внепалестинских христиан и побуждать их смотреть на иерусалимскую общину как на церковь-мать. В этот период, естественно, были некоторые сближения с организацией Иерусалимской церкви, насколько она вытекала из условий, свойственных и остальным общинам. Но разрушение Иерусалима было страшным ударом для Иерусалимской церкви, отнявшим у легалистического христианства, как и у иудейства, внутреннюю силу и разрушившим остатки того обаяния, какое имела она для внепалестинских общин. Сама история показала теперь тщетность надежд легалистов; она показала, что то, чем жило иудейство и чем питалось отчасти иерусалимское христианство, отошло в прошлое, потеряло реальность. Сам Бог очевидным образом показал, что Ветхий Завет кончился и что настало время для Нового Завета. Лишившись своего опорного пункта, вышедшие из Иерусалима христиане как по дальности расстояния, так и особенно по своей внутренней слабости не могли оказывать никакого серьезного влияния на сирийских и малоазиатских христиан. История не сохранила никаких следов ни живых сношений этих общин с общиной, поселившейся в Пелле, ни тем более каких-либо влияний последней. То, что предстоятель иерусалимских христиан Симеон носил имя епископа, распространенное будто в заиорданской области, ровно ничего не доказывает, т. к. несомненно, что в Филиппах еще ранее, именно в 62–63 годах, община уже имела своих епископов. Очевидно, имя епископа занесено не из заиорданской области, куда христиане переселились в 66 году.

Итак, если Иерусалимская церковь имела влияние на устройство внепалестинских церквей, то главным образом, если не исключительно, в период до разрушения Иерусалима. Имело ли место такое влияние и каково оно было, этот вопрос мы можем поставить лишь после тщательного изучения истории организации внепалестинских церквей, к которой и переходим.

¹ Gemeindeverfassung, S. 117, 141–143.

Глава II. Внепалестинские церкви до 63 года

Источники

Сведения об устройстве внепалестинских церквей в самый древний период дают нам большая часть посланий ап. Павла, Деяния и некоторые послания других апостолов. Однако по состоянию современной науки мы не имеем возможности опереться в своих суждениях на все эти источники с одинаковой твердостью. Дело в том, что современная новозаветная критика, признавая подлинность и древность одних посланий, важных для нашей цели (Римлянам, Коринфянам, Филиппийцам и Фессалоникийцам), сомневается в других (Эфесянам) и довольно решительно отрицает подлинность третьих (пастырские послания, послание к евреям, первое послание Петра). Правда, это отрицание отнюдь не представляет собой установленного научного результата. Большое несогласие ученых в вопросе о времени происхождения этих документов, иногда простирающееся более чем до полувека, очевидный логический круг в доказательствах, которые весьма часто извлекаются из указаний источников относительно церковного устройства, т. е. относительно того искомого, которое само может быть установлено лишь на основании определенно датированных источников, и, наконец, признание подлинности их (кроме послания к евреям) даже такими превосходными знатоками новозаветных писаний и солидными учеными, каковы Цан, Вейсс и др., — все это показывает, что отрицание подлинности и первоначальной древности вышеупомянутых источников является еще гипотезой. Тем не менее нам не хочется делать пропасти между нашим исследованием и современным положением науки, ставить признание наших результатов в зависимость от спорных вопросов новозаветной критики. Мы хотим, чтобы наше исследование стояло на твердой, более или менее общепризнанной почве, исходило из фактов более или менее очевидных для беспристрастных исследователей. Не отступая от традиционного датирования спорных источников, мы в то же время не желаем радикально расходиться с современным состоянием новозаветной критики. Мы располагаем для этой цели двумя средствами. Во-первых, согласно общему мнению как ортодоксальных, так и либеральных критиков, мы относим происхождение оспариваемых посланий к более позднему периоду, чем послания, признаваемые за подлинные. В то время как последние явились в периоде от 52 до 63 года, первые написаны, по общему признанию, после 63 года. Таким образом, они знаменуют собой не первоначальную, а дальнейшую ступень в развитии церковной организации. Во-вторых,

мы не будем решительно настаивать на одной точной дате, лично нами принимаемой, но будем условно допускать датирование небольшими периодами до такого *terminus ad quem*, для которого мы располагаем, по нашему мнению, вполне надежными и даже очевидными основаниями.

Что касается теперь послания к Эфесянам, то мы причисляем его к источникам, появившимся до 63 года. Основания для этого следующие. Судьба этого послания обыкновенно тесно связывается с судьбой послания к Колоссянам вследствие глубокого сродства в их содержании. При этом одни ученые думают, что послание к Эфесянам составлено в позднейшее время по подражанию подлинному посланию Павла к Колоссянам¹, другие предполагают, что автор послания к Эфесянам интерполировал и послание к Колоссянам², третьи считают оба послания произведениями II века³. Но все эти предположения следует признать плохо обоснованными. Исторические известия в Кол. 4, 7–17, совершенно необычные в подложных произведениях и составленные, очевидно, не на основании других посланий ап. Павла, служат убедительным доказательством его подлинности. С другой стороны, признание подлинности послания к Колоссянам, на стороне которого в настоящее время стоит большинство ученых, требует признания подлинности и чрезвычайно сродного с ним послания Эфесянам. Если бы действительно позднейший фальсификатор так или иначе приспособлял составленное им послание Эфесянам к посланию Колоссянам, то он, наверное, согласовал бы надписание своего послания с Кол. 4, 16, где говорится о послании церкви Лаодикийской. Главным основанием для отрицания подлинности послания Эфесянам служит употребление выражений *πλήρωσις* и *αἰῶνες*, указывающих будто на связь послания с гностическими движениями II века. Означенные выражения, как известно, составляли основные понятия Валентина и его школы. Однако этот аргумент ничего не доказывает. Историей не засвидетельствовано, чтобы эти понятия играли значительную роль в гностических кругах до Валентина⁴. Следовательно, должно предположить одно из двух: или Валентин заимствовал эти термины из послания к Эфесянам, дав им другое содержание, или составитель этого послания взял их от Валентина. Но возможность последнего решительно исключается тем обстоятельством, что около 145 года Маркион внес это послание, хотя и под другим названием, в канон новозаветных писаний, как подлинное послание Павла. Очевидно, оно не могло появиться не только после Валентина, но и незадолго до него, т. к. в таком случае оно не получило бы общего признания. Но что оно гораздо более раннего происхождения, в этом убеждает нас несомненное знакомство с ним По-

¹ У Цана. *Einleitung*. I. 363.

² *Holtzmann*. *Kritik d. Epheser- und Kolosserbriefe*. 1872. S. 326 и др.

³ *Baur*. *Paulus*. II. 3–49; *Weizsäcker*. *Apost. Zeitalter*. S. 541–545.

⁴ *Zahn*. *Einleitung*. I. 353.

ликарга и Игнатия, как с посланием ап. Павла¹. Цитируя Священное Писание, Поликарп Смирнский в послании к Филиппийцам (в гл. 12, дошедшей до нас в латинском переводе), написанном около 110 года, приводит слова: «гневайтесь и не согрешайте» и «да не зайдет солнце в гневе вашем». Первая половина цитаты взята из псалма 4 (ст. 5), а оба текста встречаются лишь в послании к Эфесеянам (4, 26: «гневайтесь и не согрешайте: солнце да не зайдет в гнев вашем»). Поликарп, очевидно, знал, что первую половину текста ап. Павел взял из псалма, вторая же принадлежит ему, и потому разделил оба текста союзом и (et). Знакомство Поликарпа с посланием Эфесеянам видно также из следующего сравнения.

Поликарп (гл. 1)	Послание Эфесеянам 2, 8–9
Εἰδότες ὅτι χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι Θεοῦ διὰ Ἰ. Χρ.	Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως, καὶ τοῦτο ἐξ ὑμῶν (Θεοῦ τὸ δῶρον), οὐκ ἐξ ἔργων

Выражением εἰδότες Поликарп показывает, что он цитирует здесь всем известное писание.

Знал, очевидно, это послание и Игнатий Антиохийский. В своем послании к Эфесеянам он пишет: «Вы путь для умерщвляемых ради Бога. Вы сотаинники Павла (Παύλου συμύσται)...² Он во всем послании своем (ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ) вспоминает вас о Христе Иисусе» (гл. 12). Само надписание послания Игнатия составлено, видимо, под впечатлением надписания послания ап. Павла.

Послание Игната	Послание ап. Павла
Τῇ εὐλογημένῃ ἐν μέγεθει Θεοῦ πατρὸς πληρώματι, τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμονον... ἐκλελεγμένην ἐν πάθει ἀληθινῷ ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰ. Χρ.	Ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ... ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν εὐλογίᾳ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς... προορίσας καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ... κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (1, 3. 5, ср. ст. 7 и 11).

Ввиду этих фактов современная критика перестает, по примеру старых тюбингенцев, ставить послание Эфесеянам в связь с гностическими движениями и относит его уже к последней четверти I века³. «Но вместе с этим, — справедливо замечает Вейсс, — уничтожается всякий надежный масштаб, с помощью которого можно было бы решить: те отношения, которые вызвали предлежащий здесь процесс павлинизма, не произошли ли уже в павлиническое время и не действовали ли они на личность

¹ Некоторые ученые находят следы пользования посланием к Эфесеянам в послании Климента Римского. Ср.: *Zahn*. Einleitung. I. 349; *Богданевский*. Труды К. Д. Ак. 1903. Февр. С. 259 и др.

² В послании к Эфесеянам ап. Павел часто говорит о тайне Христа (μυστήριον Χριστοῦ — 3, 3–5; 1, 9; 5, 32; 6, 19).

³ Ср.: *Weiss*. Einleitung. S. 255–256.

самого Павла»¹, другими словами, не мог ли написать послания сам ап. Павел. Вот причина, почему даже тюбингенец Юлихер снова склонен признать подлинность послания².

Наконец, в качестве источника для истории организации внепалестинских церквей до 63 года мы пользуемся Деяниями Апостольскими. В своем месте мы укажем основания, почему поступаем таким образом. Теперь же мы постараемся определить *terminus ad quem* появления этой книги, чтобы знать, какую эпоху характеризует она и в том случае, если бы автор вносил в свою историю собственные соображения, передавал речи ап. Павла собственным стилем и т. д.

Происхождение книги Деяний в том виде, как мы ее имеем, никак нельзя отодвигать к концу I века. В то время как писалась эта книга, отношения церкви к Римскому государству и, наоборот, государства к церкви были еще вполне мирными и, так сказать, наивными. Только этим можно объяснить совершенно спокойный тон повествования автора. По рассказу деэписателя, государственные власти относятся к христианам индифферентно и часто прямо благосклонно и дружественно. Народ языческий чужд вражды, ненависти и возбуждения против христиан. То и другое указывает на время до гонений Домициана. Только до 93 года можно представлять себе отношения церкви и государства так, как делает это деэписатель³. За более древнее, чем конец I века, происхождение Деяний решительно говорит также то иначе необъяснимое обстоятельство, что деэписатель не обнаруживает никакого знакомства с новозаветными писаниями и даже с посланиями ап. Павла⁴. Посвящая большую часть своей книги благовестию ап. Павла, сообщая о нем иногда мельчайшие подробности, он не мог бы не воспользоваться его посланиями, если бы они в его время получили распространение и были в его руках. Объяснить полное молчание о них тенденциозной целью скрыть позднейшее происхождение книги — это значит предполагать в писателе хитрость, совершенно несвойственную древним фальсификаторам, тем более что знакомство с посланиями 50-х годов никаким образом не могло бы говорить против происхождения книги в 60-х годах, если бы к этим годам хотел приурочить свою книгу сам автор. А между тем, не говоря об Игнатии, Поликарпе и других писателях II века, уже в послании Климента к Коринфянам, написанном около 96 года, несомненно пользование посланиями ап. Павла. По указанным основаниям Цан относит происхождение книги к 75 году, Гарнак — к периоду 80 (78)–93 годов. «Не вижу

¹ Weiss. Ibid. S. 256.

² Ср.: *Julicher*. Einleitung in d. neue Testament. 1906. S. 120–128. См. обстоятельное доказательство подлинности послания в кн.: *Богданевский* Д. Послание св. апост. Павла к Ефесянам. Труды К. Д. Ак. 1903.

³ *Harnack*. Die Chronologie. 1 B. S. 249–250.

⁴ *Zahn*. Einleitung. II. 434; *Harnack*. Die Chronologie. 1 B. S. 249; Lucas der Arzt. 1906. S. 12.

ничего, — говорит Гарнак, — что не согласовалось бы в книге с этой датой»¹. Ввиду того что дееписатель был спутником ап. Павла значительное время, может быть, даже с 40 года², едва ли можно отодвигать написание книги за 80 год. Но эта дата есть *terminus ad quem*. Возможно, что книга была написана и ранее³.

Из всех посланий ап. Павла первое послание к Коринфянам дает нам более всего сведений о внутренней жизни первоначальной общины, об отношениях ее членов друг к другу и к апостолу. Но, как повсюду, здесь следует опасаться делать слишком большие обобщения и усвоить всем христианским общинам то, что составляет местный или индивидуальный характер коринфской общины. Поэтому прежде чем воспользоваться сведениями этого послания о церковном устройстве, мы должны ознакомиться с обстоятельствами, вызвавшими это послание.

Вероятно, в ноябре 52 года ап. Павел из Афин направился в Коринф и пробыл там 18 месяцев. Этот город, будучи главным посредником торговли между Италией и Азией, состоял из крайне смешанного населения с самыми разнообразными культами и со всевозможными ассоциациями. Кроме главной богини города Афродиты здесь были святилища Изиды, Сераписа, Меликерта. Религиозные братства носили демократический характер. Даже рабы могли быть членами ассоциаций с согласия господ. На братство смотрели как на большую семью. Члены братства называли себя часто братьями и сестрами. Любовь к свободе и крайний индивидуализм были отличительными чертами коринфян. Коринфянин — это человек, который все может и которому ничто не запрещено. Как и во всех важных торговых городах, население отличалось большим пристрастием к разного рода удовольствиям и развлечениям чисто языческого характера. Здесь происходили знаменитые Истмийские игры. И вообще, не было, кажется, развлечений, которые были бы недоступны коринфянам. «По-коринфски жить» было поговоркой⁴.

Результатом 18-месячной проповеди ап. Павла в Коринфе было образование коринфской общины. Апостол считал себя единственным основателем ее (1 Кор. 3, 6–10; 4, 15; 11, 23; 15, 1 и др.)⁵. Однако в ней скоро обозначилась склонность к распадению на несколько маленьких общин с различными взглядами и руководителями. Здесь сказались, вероятно,

¹ Chronologie. I. 250. Ср.: Lucas der Arzt. Ibid.

² Ср.: *Zahn*. Einleitung. II. 334.

³ См. основательный разбор аргументов в пользу позднейшего происхождения Деяний в кн.: *Николин И.* Деяния Святых Апостолов (Опыт историко-критического исследования). 1895. С. 334–350. Автор приходит к выводу: «С полным убеждением мы можем считать Деяния произведением апостольского века, хотя бы второй его половины, отступающей за разрушение Иерусалима» (с. 550).

⁴ *Lindsay*. The Church. P. 125; *Zahn*. Einleitung. I. 184; *Dobschütz*. Gemeinden. S. 18.

⁵ К ней принадлежали христиане и из других мест Ахайи (2 Кор. 1, 1). Порттовый город Кенхрея, по-видимому, составлял даже самостоятельную общину (Рим. 16, 1).

пестрота состава коринфской общины, сильно развитой индивидуализм ее членов и влияние окружающих условий. Об этом разделении сама коринфская община письмом уведомила ап. Павла во время его пребывания в Эфесе через 3 года после ухода его из Коринфа. В ответ на это письмо и пишет апостол свое первое сохранившееся до нас (одно более раннее письмо апостола к коринфянам утрачено — 1 Кор. 5, 9) послание. В большей своей части оно было ответом на письмо самих коринфян, как это видно уже из самой формы изложения: *περὶ δὲ τῶν παρθένων* (7, 25); *περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων* (8, 1); *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν* (12, 1); *περὶ δὲ τῆς λογίας* (16, 1); *περὶ δὲ Ἀπολλῶ* (16, 12).

В послании апостола очень ярко выступает характер коринфской общины. Крайний индивидуализм, чрезмерная любовь к свободе, несдерживаемое стремление к независимости остались характерными чертами коринфян и по принятии христианской веры. Благодаря этим свойствам коринфяне особенно охотно усвоили себе христианское понятие о свободе, но вне связи ее с христианской моралью. Их основным положением было *πάντα ἔξεστιν* (10, 23, ср. 6, 12). Но они не думали о том, что не все дозволенное служит к благу и самому себе, и ближнему (8, 1–3. 7–12; 9, 23–27). Этой свободой они прикрывали удовлетворение физиологических инстинктов (6, 12). Пользуясь этой свободой, они поддерживали дружественные и товарищеские сношения с язычниками (10, 27), весьма свободно относились к языческому культу (8, 1–10), участвовали в торжествах, происходивших в языческих святилищах, иногда, очевидно, оставались членами языческих ассоциаций (8, 10; 10, 21), вели между собой процессы у языческих властей (6, 1–8).

Обилие духовных дарований в тщеславных, свободолюбивых коринфянах вызывало самохвальство, самовозвышение и распри. Каждый гордился своим даром и считал свое служение более высоким сравнительно с другими, забывая о высшем даре любви. Наряду с мужчинами выступали с даром глоссолии и пророчества женщины (14, 33–35), претендуя на полную эмансипацию, забывая о необходимости подчинения мужчине. Да и вообще, все коринфяне страдали излишней самостоятельностью (14, 36). Разделившись на маленькие общины-партии, они пренебрегали связью со всей церковью (10, 32; 4, 17; 7, 17) и были в опасности порвать единство с остальным христианством.

Коринфяне возгордились до того, что некоторые стали подвергать осуждению даже самого ап. Павла (9, 3; 4, 3.19). Одним словом, они чувствовали себя в настоящей жизни как в тысячелетнем царстве; они уже царствовали, и царствовали без апостола, в то время как этот в скорбях и бесчестии, как приговоренный к смерти, проводил свою многотрудную жизнь (4, 8–13). Лишенная внутреннего единства, коринфская община не имела и внешней упорядоченности. Отчасти краткость времени, прошедшего с основания общины до написания послания Павла (оно написано

года через три после выхода его из Коринфа), но главным образом крайний индивидуализм коринфских христиан были причиной того, что община продолжала оставаться еще мало и плохо организованной. Во время общих трапез одни спешили сесть за стол, съесть свои порции, выпить свое вино ранее прихода других, остававшихся поэтому голодными (1 Кор. 11, 21). Одно из двух: или у них не существовало лиц, наблюдавших за порядком в собрании, или эти лица не имели у них должного авторитета. Дисциплинарная область была тоже не упорядочена. Они не предпринимали, например, никаких мер против кровосмешника. Они не сумели или не успели организовать у себя суда для разбора взаимных распрей, продолжая обращаться к суду языческому. Благодаря всему этому коринфская община производила впечатление какого-то анархического общества.

Следует опасаться переносить это впечатление на прочие Павловы общины. Это было бы большой неосторожностью. Сам ап. Павел ставит на вид и упрекает коринфян за беспорядочность и неорганизованность, и, следовательно, нет ни малейшего основания видеть в состоянии коринфской общины обычное и тем более нормальное явление. От этого искушения не устояли многие ученые, на основании состояния коринфской общины рисуящие идиллическую картину почти неограниченного самоуправления всех первоначальных общин¹.

Следует сказать, что в коринфской общине так же мало было самоуправления, как и вообще управления, и что она никаким образом не является типичной для других общин.

Церковная самостоятельность верующих

Но было бы большой ошибкой впасть в другую крайность и утверждать, что в церквях, основанных ап. Павлом, с самого начала господствовал строго установленный порядок, основанный на слепом подчинении церковному авторитету, что управление церковной жизнью общины было делом лишь немногих лиц, носителей известного служения. Напротив, и здесь, как в Иерусалимской церкви, и, может быть, еще в большей

¹ Этим именно объясняются слишком преувеличенные представления Вейцеккера о самоуправлении в первоначальной церкви. Он говорит, что самоуправление в христианских общинах из язычников представляется столь ясным, что исключается управление через правомерные органы и через особенные должности учительства (Apost. Zeitalter. S. 599–600), что принятие управляющей должности противоречит всяким правдоподобиям наших источников (S. 600). По его мнению, равенство членов общества перевешивало все различия даров и призваний и обнаруживалось в полном участии их в упорядочении общих дел, вследствие чего единство общины не нуждалось для своего осуществления в управляющей должности (ibid.). Признание лиц, которые несли общественные служения, по нему, во всякое время зависит от свободного решения членов (S. 601), власть управления во всякий момент покоилась на свободном признании общества (S. 603). Эти преувеличения известного апологета самоуправления древних общин навеяны отчасти впечатлением, которое производит состояние коринфской общины по посланиям ап. Павла.

степени, верующим была предоставлена самая широкая самостоятельность во всех сторонах церковной жизни. Об этом свидетельствуют многие факты из посланий ап. Павла.

Сам апостол обыкновенно писал к целой общине, не обращаясь к посредству специальных лиц. Он употреблял все усилия, чтобы воздействовать на волю и настроение всех верующих. Он просил, умолял, увещевал, предлагал, советовал, причем обычно избегал категорического и требовательного тона. Так поступал он как тогда, когда наставлял их в вере и морали, так и в тех случаях, когда предлагал им те или другие внешние порядки. Это показывает, что центр тяжести в общине составляли для него сами верующие, что в их свободной воле лежало принятие или непринятие советов апостола, что от воли всех или большинства членов во многом зависело течение дел в каждой общине. Из содержания наставлений и советов ап. Павла видно, что все области церковной жизни — богослужение, учение и управление — были открыты для деятельного участия верующих.

Все христиане активно выступали в общественных богослужебных собраниях, с псалмом, поучением, даром языка, откровением, истолкованием (1 Кор. 14, 26; ср.: Кол. 3, 16). За всеми признавалось право учить. Этого мало. В иных случаях учительство вменялось в обязанность всякому верующему. Каждый христианин должен был исправлять, увещевать и назидать ближних (Гал. 6, 1 и др.; 1 Фес. 4, 11). Апостол всех верующих призывает к пророчеству (1 Кор. 14, 1). Даже женщины могли выступать в собраниях с молитвой и пророчеством (1 Кор. 11, 5). Если в другом месте апостол запрещает женщине говорить в общих собраниях (1 Кор. 14, 34), то поводом к тому были, вероятно, злоупотребления. Коринфские эмансипированные женщины, игравшие важную роль в жизни общины, составляли в ней очевидно сомнительный элемент и принадлежали, вероятно, к партии, враждебно настроенной к апостолу. Это заставило ап. Павла ввести в коринфскую общину новый для нее порядок и новое для апостола запрещение — женщине говорить в собрании¹. Что ап. Павел принципиально ничего не имел против учительства женщин, это можно заключать уже из того, что одним из деятельных его сотрудников в деле миссии была Прискилла (Рим. 16, 3–4; Деян. 18, 26).

Но самостоятельность христианина обнаруживалась не только тогда, когда он учил, но и в те моменты, когда он слушал пророка и учителя. Истины веры не могут усвоиться естественным разумом. Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым (1 Кор. 12, 3). Отличать истинное от ложного может только одаренный Духом Божиим. Отсюда дару пророчества и учения, свойственному проповедникам Еванге-

¹ Ср.: *Dobschütz*. *Gemeinden*. S. 35. Гарнак (*Misson*. II. 52) примиряет видимое противоречие у апостола тем, что в первом случае речь идет об экстатической молитве и пророчестве, над которыми никто не имеет власти, во втором — о публичном учительстве.

лия, соответствует дар распознавания духов (*διακρίσεις πνευμάτων* — 1 Кор. 12, 10), дар испытания (1 Фес. 5, 21), принадлежащий христианам вообще. Эти дары не связаны ни с каким определенным служением в церкви, но могут быть присущи и в известной степени всегда присущи всем верующим. Благодаря этому дару испытания и распознавания духов они не пассивно относятся к словам пророка и учителя, но самостоятельно испытывают их, отличают в них истинное от ложного. К такому испытанию апостол призывал всех верующих. Он пишет фессалоникийцам: «Духа не угашайте, пророчества не унижайте. Все испытывайте¹, хорошего держитесь» (I, 5, 19–21)². Такому испытанию и суждению верующих апостол подвергал даже свои собственные предписания и советы. «Я говорю вам, как рассудительным, — пишет он коринфянам, — сами рассудите о том, что говорю» (I, 10, 15). «Рассудите сами, прилично ли жене молиться Богу с непокрытой головой?» (I, 11, 13). «Испытывайте самих себя, в вере ли вы... о нас же, надеемся, узнаете, что мы то, чем быть должны» (2 Кор. 13, 5–6). Благодаря дару испытания сохранялась самостоятельность личности и целой общины. Каждый пророк должен быть подвергнут испытанию, прежде чем принять его слово как слово Духа Святого. Без такого испытания авторитет его был бы безграничен и подавлял бы духовную свободу верующих.

Понятно, что та же самостоятельность и самостоятельность верующих должна была проявляться и в области управления в тесном смысле. Сама община должна была наблюдать за тем, чтобы все в ней было благоприсойной и чинно (1 Кор. 14, 40). Она избирала должностных лиц, назначивала провинившихся членов, вознаграждала достойных тружеников. Спутник Павла и Тита, посланный для сбора пожертвований, был избран самими общинами (*χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν*; 2 Кор. 8, 18–19). Как было установлено в церквях галатийских и как ап. Павел предлагал коринфянам, каждая община, собрав свои пожертвования, сама избирала лиц для доставления сборов в Иерусалим (1 Кор. 16, 1–3). Апостол требо-

¹ «В те времена многие пророчествовали, одни истинно, другие ложно. Об этом апостол упоминает и в послании к Коринфянам, (говоря), что по этой причине даруются *рассуждения духовом* (1 Кор. 12, 10). Именно диавол, будучи лукав, хотел по поводу дара пророчества извратить все в церкви. Вследствие того и тот, и другой предсказывали будущее — и демон и дух, хотя первый ложно, а другой истинно — и неоткуда было взять признака, по которому можно было бы отличать одного от другого; ибо те и другие учили не давать отчета, подобно Иеремии или Иезекиилю. Но с течением времени (живые пророки) были изобличены, и дарована была способность различать духов... *Вся искушайте*, т. е. подлинно ли это пророчество... Испытывайте и ложное, и истинное, чтобы со знанием дела отличать вам одно от другого, и от первого удаляться, а держаться последнего. В самом деле, мы только тогда будем особенно ненавидеть первое и любить последнее, когда станем делать все не просто и без испытания, но после точного исследования» (Иоанн Злат. на 1-е посл. Фес. 5, 19–21).

² Ср.: 1 Иоан. 4, 1: «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они». Ср.: Апок. 2, 2; Матф. 7, 15.

вал, чтобы коринфская община произвела в общем собрании суд над кровосмешником (1 Кор. 5, 3), и удовлетворившись тем наказанием, какое по воле большинства («многих») понес виновник, просил ту же общину простить его (2 Кор. 2, 68). Он предлагал фессалоникийской общине иметь на замечании и не сообщаться с теми, кто не подчинялся слову апостола (2 Фес. 3, 14). Даже гражданские дела, возникавшие между христианами, ап. Павел предлагал общине решать, не прибегая к языческому суду (1 Кор. 6, 1 и др.).

Первоначальные христианские общины пользовались широкой свободой и в заботах о материальных нуждах церкви. Церковные сборы назначались тогда для четырех целей: 1) для общецерковных нужд, 2) для бедных, 3) для лиц, несущих известное служение в церкви, и 4) для иерусалимских христиан. Мы не имеем определенных сведений о том, каким образом производились эти сборы, были ли они частными добровольными подаяниями или самообложениями общины. Вероятнее, однако, первое. В Коринфе, например, было принято, чтобы каждый являлся на общую трапезу со своим приношением (1 Кор. 11, 21 и др.). Следовательно, бедные могли получать помощь лишь от отдельных лиц. Неизвестно также, из каких средств оказывалось вспомоществование апостолам и другим лицам, несшим служение в церкви (2 Кор. 11, 8–9; Фил. 4, 10–18; 1 Кор. 9, 10, 13). Однако из Гал. 6, 6, где внушается каждому наставляемому делиться всяким добром с наставляющим, можно думать, что и эти дары составлялись из добровольных приношений частных лиц. Что касается до сбора в пользу Иерусалима, то в Галатии и Коринфе апостолом был установлен порядок, по которому всякий член общины, смотря по средствам, откладывал свои пожертвования каждое воскресенье (1 Кор. 16, 1–3; Рим. 15, 26). Здесь мы видим, таким образом, нечто похожее на самообложение. Но во всех этих случаях, не исключая и последнего, всегда предполагается добрая воля или целой общины, или отдельных лиц. Ни к первой, ни ко вторым никогда не предъявлялось никаких обязательных требований. Добровольное согласие верующих, напротив, считалось необходимым условием нравственной ценности благотворения. Это вполне отвечало общему духу церковного устройства.

Примечание I. Автор статьи «Об участии паствы в делах церковных по правилам древней церкви и о каноническом значении его» (Христианское чтение. 1861. II. С. 343–410), рассуждая об источнике церковных прав мирян, говорит, что эти права покоятся на естественном, человеческом основании, тогда как права церковной иерархии зиждятся на божественном праве. Церковь, говорит он, получила от Божественного Основателя для осуществления своих целей божественные средства — получила полномочие просвещать своих членов учением веры, освящать благодатью Духа Святого и духовно управлять ими. Но этим духовным

полномочием церковь действует через особо поставленных лиц, получивших через преемство апостольское на это власть от Бога. Их право поэтому есть право божественное, их действие в церкви есть действие божественное. Но средства божественные не исключают, конечно, и средств человеческих, человеческого содействия. Такими именно средствами располагают все верующие. Они также могут содействовать благу церкви. Но их право на такое участие в делах, основанное на естественных силах человека, можно назвать по отношению к особому божественному полномочию иерархов правом человеческим (*jus humanum*). Участие мирян в церковных делах составляет человеческий элемент, действие иерархии — божественный элемент.

Отсюда на соборах голосу пастырей усваивается свойство божественное, а голос пасомых имеет в этом деле важность только внешнюю, человеческую (с. 353–357). Голос пастырей имеет божественный авторитет, голос паствы дает собору лишь внешний, человеческий авторитет (868–870). Приведенные суждения православного богослова никак нельзя назвать точными. Несомненно, что в церкви с самого начала существовали полномочия, присущие не всем членам церкви, а только некоторым избранныкам, получившим на то особые благодатные дары (Деян. 8, 14–17), что эти полномочия получались не от людей, а от Бога, и что, следовательно, не было и не могло быть равенства между носителями особых служений и простыми верующими. Но утверждать, что участие верующих в церковной жизни и управлении покоится на естественном и человеческом праве, значит прямо идти против верований и духа древней церкви. Верующий участвует в жизни церкви не как естественный человек, но как член Тела Христова, участник жизни Самого Господа, как носитель и храм Святого Духа. Отсюда и право христианина на участие в церковных делах есть не естественное, мирское, а благодатное. Если он не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым, если он имеет благодатный дар для распознавания истинного и ложного учения, для испытания духов истинных и ложных, если ему могут быть присущи и многие другие дары, которые апостол ставит наряду с даром апостольства и управления (1 Кор. 12, 28; Рим. 12, 6–8), то действие его в церкви основывается не на естественном только праве, и голос его имеет не внешний только авторитет. Постановление так называемого апостольского собора гласило: «Апостолы и пресвитеры и братия... собравшись единодушно рассудили... ибо угодно Духу Святому и нам» (Деян. 15, 23–28). Истолкователями воли Духа Святого и хранителями веры являются здесь не только апостолы и пресвитеры, но и братия.

Примечание II. Зом высказывает мысль, что в древней церкви не существовало выборов общинным собранием в нашем смысле, но было лишь избрание Божие. Бог избирает нужное лицо через особенное откровение, выражением которого является пророчество одаренного учи-

тельством (Kirchenrecht. S. 81). Зом говорит далее, что акт избрания не имеет никакого правового характера, и потому совершенно безразлично, как велико было собрание в момент избрания и из кого оно состояло (S. 65). Таким образом, Зом не придает ни малейшего значения личной воле членов собрания, отрицает психологическую важность участия в избрании всей общины. Здесь, как и в других случаях, сказывается излишний догматизм Зомы, его неспособность понять жизненный характер церковных отношений. Избрание общим собранием прежде всего имеет целью выяснить достоинство кандидатов. Эта цель, конечно, может быть выполнена и отдельными лицами, особенно наделенными пророческим прозрением. Но была и другая цель такого избрания, которая требовала участия именно всей общины. Она заключалась в установлении и упрочении нравственной связи между избранником и избираемыми, которая служит лучшим залогом блага церкви. Ап. Павел при сборе пожертвований принял в спутники лицо, избранное церквями, «остерегаясь, как говорит он, чтобы нам не подвергнуться от кого нареканию при таком обилии приношений, вверяемых нашему служению; ибо мы стараемся о добром не только перед Господом, но и перед людьми» (2 Кор. 8, 18–21). Из этих слов ясно, что избрание церквями спутника апостолу имело целью обеспечить не столько добросовестное исполнение обязанностей ап. Павлом, сколько доверие всех верующих к делу апостола, устранить всякие недоразумения и сомнения. Центр тяжести избрания лежал таким образом не столько в существе дела, сколько в субъективном отношении к нему верующих. Апостол старался о добром не только перед Господом, но и перед людьми и потому считался с их личной волей, с их личными отношениями. Очень ярко эту сторону избрания выразили св. Григорий Богослов и Лев Великий. Первый обратился к константинопольскому народу со следующими словами: «вы, народ, кипя ревностью и гневом, возвели меня на сей престол, — возвели из любви, нарушив закон... Так как вы сами призвали меня, то и поддерживаете собственным судом, а потому и бережете меня, как свою добычу. И это точно, — в природе нашей, чтобы любить все собственное — имение ли то, или порождение, или слово, и чтобы питать искреннее благорасположение к своим произведениям» (слово 36). «Никто да не поставляется, — писал Лев Великий, — против воли и желания народа, чтобы народ, потерпев принуждение, не возненавидел и не стал презирать нежеланного епископа и не потерял должного благоговения, как скоро ему не позволят иметь епископом того, кого он желал» (Epist. ad Anast. 84). Это соображение было причиной того, что в древней церкви не только считалось необходимым согласие народа на поставление епископа, но иногда признавалось полезным уступить воле народа, когда он отвергал законно поставленного епископа и требовал поставления самовольно или избранного (ср. Апост. пр. 36. Анкир. 18).

АПОСТОЛЫ

Христианские эллинистические общины, несмотря на более свободный эллинский дух, чем палестинский, никогда не были демократическими обществами в современном смысле слова; они никогда не были суверенными, как их часто называют. Это были общины не столько демократические, сколько теократические; суверенитет их в своем последнем основании лежал вне их воли, в воле Божией, в воле Христа. И если все верующие имели Духа Святого и находились в единении с Христом, то, однако, не все они считались одинаково авторитетными выразителями божественной воли и истины. В церкви были лица, имевшие особенное призвание Божие и соответственно этому особенный авторитет, авторитет, полученный не от людей, но от Самого Господа¹. Авторитет этот в известной степени ограничивал самостоятельность христианской общины. Среди таких лиц первое место занимают апостолы.

Сущность апостольского служения в посланиях ап. Павла и, следовательно, в основанных им общинах понималась так же, как и в церкви Иерусалимской. Апостолы — посланники Христовы, получившие призвание и харизму возвещать Евангелие Христа. Но, оставив в неприкосновенности сущность апостольского служения, Павел расширил понятие апостольства сравнительно с представлением Иерусалимской церкви. Если там необходимым условием апостольства было признано сопутствование Христу в течение всего Его общественного служения (Деян. 1, 21–22), то ап. Павел не считает это условие необходимым. Апостольское призвание могло быть по нему делом и особого чрезвычайного откровения. Апостолом мог быть человек, не сопровождавший Господа во время Его земной жизни, но получивший от Него полномочие в чрезвычайном явлении уже по вознесении Его. Таким апостолом был сам Павел². Он так, как и 12, видел Самого Господа, получил от Него призвание, хотя и чрезвычайным образом, как ёктрѹма (т. е. неправильно рожденный 1 Кор. 15, 8). Поэтому он такой же апостол Христов, как и 12. Так же, как и первоапостолы, он получил свое благовестие не от людей, но от Самого Господа (Гал. 1, 12. 16) Духом Святым (Эфес. 3, 5). Он также избран и призван Иисусом Христом, также имеет Духа Божия (1 Кор. 7, 40) и благодать благовестия (Эфес. 3, 8). Его благовестие так же истинно, как и благовестие первоапостолов, и так же засвидетельствовано знамения-

¹ Справедливо говорит Зом, возражая против старого протестантского предрассудка: «В церкви нет абстрактного равенства всех принадлежащих к христианской общине. Здесь нет атомистического воззрения, которое может лишь считать индивидуумы внутри общины, чтобы всем им вопреки истины приписать равный образ и равные права. Здесь имеет силу превосходство и подчинение, согласно с волей Божией, поскольку Бог каждому сообщает дары для служения в христианстве (С. 26–27). Отдельные члены обладают в церкви как различными дарами, так и различным положением» (27).

² «Не апостол ли я? Не видел ли я Иисуса Христа Господа Нашего» (1 Кор. 9, 1).

ми и чудесами (2 Кор. 12, 12). Поэтому и апостольский авторитет его ничем не ниже авторитета двенадцати.

Таким образом, понятие апостола у Павла потеряло свой первоначальный, так сказать, исторический оттенок, связанный с условиями определенного пространства и времени, и получило характер более духовный. Непосредственное откровение Христа на земле во время Его земной жизни было заменено личным откровением Христа, откровением в Духе¹. Такое расширение понятия апостольского призвания у св. Павла повлекло за собой сглаживание резких границ между апостолами и другими выдающимися миссионерами его времени и даже, по-видимому, причисление их к апостолам. Уже из хода мыслей в 1 Кор. 15, 5–9 видно, что ап. Павел склонен причислять к апостолам тех, кому явился Господь по воскресении, — именно двенадцать, потом пятьсот братьев, затем Иакова — вообще всех апостолов (ст. 7) и наконец самого себя (Павла), наименьшего из апостолов. Варнава (1 Кор. 9, 5–6), Силуан (и Тимофей, 1 Фес. 2, 7), Аполлос (1 Кор. 4, 6–9), Андроник и Юния (Рим. 16, 7) — все это лица, которые на языке ап. Павла, хотя и не прямо, обозначаются апостолами и во всяком случае теснейшим образом примыкают к ним². В сознании св. Павла резкие границы, отделяющие 12 апостолов от других миссионеров, рухнули, и чтобы отличить их от других носителей апостольского служения, потребовался новый термин «высшие апостолы» (ὕπερλιν ἀπόστολοι — 2 Кор. 11, 5; 12, 11). К этим высшим апостолам Па-

¹ Св. Иоанн Златоуст, объясняя, почему апостолы придавали большое значение тому, что они были свидетелями земной жизни Господа, говорит: «Почему он (Лука) не сказал: якоже предаша нам удостоившиеся Духа Святого, но: иже исперва самовидцы бывшие? Потому, что это, т. е. знание от самовидцев, всего более придает достоверность (повествованию)... Вообще (иудеи и язычники) скорее принимали свидетельство людей, которые обращались (с Христом), потому что были еще очень далеки от познания Духа... Конечно, внушения Духа несомненное (свидетельства) зрения, но не у неверных» (на Деяния Ап. 1. 1).

² Вопреки категорическому, едва ли не общепринятому мнению, что все эти лица или некоторые из них называются прямо апостолами, мы должны заметить, что собственно говоря никто из них не носит этого имени вполне определенно. Эта терминология добывается лишь путем умозаключений, не всегда бесспорных. Из выражения «я и Варнава, как прочие апостолы и братья Господни и Кифа» (1 Кор. 9, 5. 7), можно заключать, что Варнава носит имя апостола, но это заключение не бесспорное (против Гарнака Mission. I. 269). В 1 Фес. 2, 7: «Мы могли явиться с важностью, как апостолы Христовы», Силуан, вероятно (как Гарнак — *ibid.*), а не прямо (как думает Вейцзеккер. Apost. Zeitalter. S. 536) называется апостолом. В 1 Кор. 4, 6. 9 («это, братья, приложил я к себе и Аполлосу»... «нам последним посланникам») тоже лишь с вероятностью можно видеть причисление Аполлоса к апостолам. Наконец, в Рим. 16, 7 (Андроника и Юнию — прославившихся между (ἐν) апостолами) можно находить приложение апостольского титула к Андронику и Юнии, лишь переводя (ἐν) как «в числе». Если же переводить «у» или даже «среди», то они исключаются из апостолов (Harnack. Mission. I. S. 269). Второе понимание более естественно. Едва ли апостол назвал их выдающимися, славными из апостолов. Так как они уверовали ранее Павла, то надо предполагать, что они принадлежали к иерусалимской общине и были известны самим апостолам (Zahn. Einleitung. I. S. 296). Нельзя категорически утверждать, что в 1 Кор. 15, 7 слово «апостол» имеет широкое значение. Смысл может быть таков: явился Иакову и потом двенадцати апостолам вместе (а не порознь). Ср.: Zahn. Forschungen. VI. 356.

вел приравнивает и себя самого. Он ни в чем не уступает им и ни в чем не имеет против них недостатка (2 Кор. 11, 5; 12, 11). Он апостол в узком и ограниченном смысле слова подобно первоапостолам. Другие его сотрудники могли быть названы апостолами лишь в ином, более широком смысле. Поэтому если Павел пишет послания не от одного своего лица, но и от лица других своих сотрудников Тимофея и Силуана, то он не называет себя апостолом Иисуса Христа (1 Фес., 2 Фес., Фил., Филимон.), как он именует себя в других посланиях (Рим., 1 Кор., 2 Кор. Гал., Тим. и Титу). Говоря о своем апостольском служении и защищая перед своими противниками свой апостольский авторитет, Павел повсюду понимает апостолство в узком и собственном смысле, как служение посланников Самого Иисуса Христа, возвещающих Евангелие, полученное непосредственно от Самого Господа, а не от людей. В этом случае он вполне сходится в понимании сущности апостолства с иерусалимской общиной.

Но убежденный в истинности своего апостольского призвания и своего благовестия, св. Павел однако ни на одну минуту не забывал о единстве Евангелия Христова, о том, что его благовестие должно быть в полном согласии с благовестием первоапостолов. Чтобы засвидетельствовать это единство, он идет в Иерусалим и предлагает свое Евангелие всей иерусалимской общине и особенно знаменитейшим. И те ничего лишнего не возложили на него; столпы общины Иаков, Петр и Иоанн подали ему руку общения, для всего мира тем удостоверив единство его и их благовестия. Единство благовестия («Разве разделился Христос?» 1 Кор. 1, 13) есть выражение *верности* служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих (1 Кор. 4, 1–2). Как в представлении иерусалимской общины, так и у Павла верность словам Господа является первым признаком истинности благовестия и необходимым условием его единства. Разница между ними лишь в способе восприятия и усвоения Евангелия. В то время как в Иерусалимской церкви единство истины и верность словам Господа обеспечивается главным образом пребыванием в постоянном общении с Иисусом Христом, у св. Павла оно является результатом чрезвычайного личного откровения Господа. Там преимущественно принцип преемственного предания, здесь главным образом начало личного откровения, откровения в Духе. Но и ап. Павел усиленно подчеркивает, что он проповедует не свое Евангелие, а Евангелие, преданное ему Самим Господом, что он не повреждает слова Божия, как многие (2 Кор. 2, 17), что он возвещает то же учение, что и первоапостолы. Идея единства и верности благовестия составляет важный момент в понимании ап. Павлом апостолата. На почве этой идеи уже у него зарождается понятие о церковном предании как выражении верности благовестию Христову, как ручательстве истинности церковного учения.

Это понятие, имеющее важное значение в истории церковной организации, как это можно видеть уже из пастырских посланий, упускается из

виду многими учеными, хотя оно уже очень ясно выражается в первых посланиях ап. Павла. Может быть, ничто так не беспокоило апостола, как нередко случавшиеся между верующими несогласия в мнениях и разделения. «Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, — пишет он коринфянам, — чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях» (1 Кор. 1, 10). Единение в вере всех верующих было предметом самых горячих желаний и молитв апостола. Но где тот путь, которым можно прийти к единству веры? Где тот критерий, который указывал бы среди множества несогласных верований одно истинное? Такой критерий лежит в верности благовестия апостола. Апостол верен откровению Господа, верующие должны быть верны благовестию апостола. Он хвалит и вместе просит коринфян, чтобы они были подражателями ему и содержали предания так, как он предал им (1 Кор. 4, 15–17; 11, 1–2; 1, 10). Он убеждает филиппийцев исполнять все, чему научились они, что приняли и слышали от апостола (4, 9). Он умоляет римлян остерегаться разделений и соблазнов вопреки учению, которому они научились (16, 17). Он внушает фессалоникийцам твердо держаться предания, которому они научены словом или посланием апостола (2 Фес. 2, 15), и угрожает лишением общения тем, которые не слушают слова апостольского и поступают не по преданию, принятому от апостола (2 Фес. 3, 6. 14). Давая полный простор индивидуальному вдохновению и самостоятельности, он всегда ставил для него границы в преподанном верующим учении. «Если бы даже мы, — писал он галатам, — или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема. Как прежде мы сказали, *так* и теперь еще говорю: кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема» (Гал. 1, 8–9). Он не ограничивается одним напоминанием, но предпринимает более реальные меры к обеспечению неизменности усвоенного верующими учения. Он нарочито посылает в Коринф Тимофея, чтобы он напомнил им снова о том, чему апостол учит повсюду и чему научил их (1 Кор. 4, 17). Он не доверяет ни их памяти, ни их вдохновению.

Таким образом, хотя ап. Павел отводит в церковной жизни широкое поле для свободы и самостоятельности верующих, для проявления индивидуальных духовных даров, для откровений в Духе, однако он далек от признания безграничной свободы и индивидуализма в области веры. Он ставит для них границы в зарождающемся у него начале церковного предания. На этом начале покоится главным образом авторитет апостольства.

Сущность апостольского служения заключалась в проповеди Евангелия Христа. Перед этой главной целью апостольской миссии стушевываются все остальные. Св. Павел избегал, например, крестить новообращенных, предоставляя это своим помощникам, и говорил, что он послан не крестить, а проповедовать (1 Кор. 14–17). Но эта проповедь не была

теоретическим раскрытием истин веры, а созиданием церкви (Эфес. 4, 11–12), рождением во Христе (1 Кор. 4, 15), домостроительством тайн Божиих (1 Кор. 4, 1) и потому самым жизненным образом была связана с внутренним и внешним состоянием обращаемых к вере. Здесь лежит причина, почему служение апостола не ограничивалось одним возвещением Евангелия, но включало в себя все, что в данную минуту считал важным апостол для дела созидания церкви. Он был не только миссионером, но и совершителем евхаристии, организатором, судьей; он брал на себя заботы по материальному обеспечению бедных, собирал пожертвования и т. д. Грубая историческая ошибка — мнение тех, которые думают, что апостолу не было никакого дела до внешней организации и до внешних порядков. Это можно утверждать, лишь закрывши глаза на множество фактов, засвидетельствованных в посланиях. По известию Деяний, во время пребывания в Троаде ап. Павел в воскресном собрании верующих, пришедших для преломления хлеба, сам преломляет хлеб (κλάσας τὸν ἄρτον) и, вкусив, беседует с верующими до рассвета (Деян. 20, 7. 11)¹. Апостол предписывает коринфянам определенный порядок на вечерах (1 Кор. 11, 33) и намеревается устроить (διατάξομαι) прочее по прибытии в Коринф (ст. 34). Он вводит известные порядки в богослужебные собрания (1 Кор. 14, 26–33), запрещает женщинам говорить в церквях (ст. 34) и требует, чтобы все было благопристойно и чинно (εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν — ст. 40). Он предписывает, чтобы в каждом собрании выступало не более двух или трех пророков и двух, самое большее трех глоссалалов вместе с толкователями, один после другого. Если другой получит откровение, то первый должен замолчать (1 Кор. 14, 27–30). Он организует (διέταξα) сбор для святых в церквях галатийских и коринфской (1 Кор. 16, 1–3), склоняет коринфских христиан к пожертвованиям (2 Кор., гл. 8 и 9) и, собирая последние, принимает особые меры, чтобы не подвергнуться нареканиям (2 Кор. 8, 18–20). Он пишет коринфянам, что уже решил (κέκρικα) в собрании верующих предать сатане грешника (1 Кор. 6, 3) и повторяет свое требование — извергнуть его из среды их (ст. 13). Он предписывает фессалоникийцам иметь на замечании (σημειοῦσθαι) и не сообщаться (συναναμίγνυσθαι) с тем, кто не послушает слов апостольского послания (2 Фес. 3, 14). Он внушает коринфянам образовать собственный суд для мирских тяжб членов общины и запрещает обращаться к языческим судьям (1 Кор. 6, 1. 5). Все эти стороны жизни имели в глазах апостола важное значение по своей тесной связи с самым существом христианской веры, и потому он неустанно следил за ними и, насколько мог, вводил в них порядки, соответствовавшие духу его Евангелия.

¹ Слово «вкусив» (γεύσασθαι) указывает, вероятно, на следовавшую за евхаристией вечерю любви. Ср.: Weiss. Die Apostelgeschichte. 1893. S. 238.

Под какой именно формой и с какой степенью обязательности предлагал апостол свои наставления, и каким образом примирялся в его глазах авторитет апостола и самостоятельность общины?

Сам апостол своим установлениям придавал не одинаковый авторитет и неодинаковую степень обязательности. Когда он возвещает слово Самого Господа, например, запрещающее развод мужа и жены, он дает повеление — *diatagē* (1 Кор. 7, 10 ср. ст. 6 и 25), имеющее характер безусловно обязательного закона. В таком случае он не считается с суждением и волей общины. Она может, конечно, принять и не принять слово апостола, но он не изменит своих требований и не перестанет считать их заповедями Божиими. «Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да разумеет, что я пишу вам, ибо это заповеди Господни; а кто не разумеет, пусть не разумеет» (1 Кор. 37–38). Если же апостол говорит от своего лица, не имея прямого повеления от Господа, как например о девстве, он выражает лишь суждение — *γνώμη* (1 Кор. 7, 25). В области таких наставлений верующим предоставляется свобода принять их или не принять, вообще поступить по своему усмотрению. Здесь апостол открывает как для отдельных лиц, так и для общин широкое поле самостоятельности. Каждое лицо и каждая частная церковь сама применительно к своим особенностям и потребностям может устанавливать для себя внешний *modus vivendi*. Отсюда в христианских общинах возможно и вполне естественно разнообразие внешних порядков. Против такого разнообразия апостол принципиально не возражал. Если он и указывал иногда на пример прочих церквей (1 Кор. 11, 16; 14, 33–34), то и в этих случаях он обыкновенно исходил из самого существа дела, а не из принципа однообразия; он выяснял целесообразность известных порядков, их согласие с самым существом христианской веры. В других же случаях он предоставлял христианам и целым общинам свободу выбора и находил естественным разнообразие во внешнем строе. Давая совет, апостол допускал в некоторых случаях целесообразное отступление от него. «Желаю, — писал он коринфянам, — чтобы все люди были, как и я; но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе» (1 Кор. 7, 6). «Призван ли кто обрезанным, не скрываясь; призван ли кто необрезанным, не обрезываясь. Обрезание ничто, и необрезание ничто, но все в соблюдении заповедей Божиих. Каждый оставайся в том звании, в каком призван» (ст. 18–21). Он предоставляет самим христианам решить в каждом данном случае вопрос о браке и девстве, и если по обстоятельствам времени рекомендует девство (ст. 8), то не считает грехом и брак (ст. 36), а в иных случаях считает его целесообразным (ст. 9). «Пусть делает, как хочет, — не согрешит» (ст. 36).

Зом, признавая различие между повелениями и советами апостола, в то же время утверждает, что апостол требовал однообразного строя во всех общинах. Хотя о таких внешних предписаниях, относительно кото-

рых не дано непосредственного повеления Господня и возможен по апостолу спор, однако во всяком случае лишь *одно* решение вполне будет отвечать духу Господа (1 Кор. 11, 16; 14, 37 и др.). Решающим обстоятельством является в таких случаях соображение об однообразии порядков во всех общинах. «Как бывает во всех церквях святых, жены ваши в церквях да молчат» (1 Кор. 14, 34). Апостол придает большое значение соблюдению общих обычаев и, вводя повсюду в своих общинах одинаковый внешний строй (1 Кор. 4, 17; 7, 17), он желает, чтобы строй его общин согласовался со строем всех остальных церквей. Основная мысль апостола та, что строй общины должен быть согласным с волей Божией (1 Кор. 14, 33), а потому только *одно* решение, для всех общин одинаковое, согласуется с таким строем. С другой стороны, к этому однообразию побуждает и заповедь о любви, избегающая подавать повод к соблазнам (1 Кор. 10, 32). Итак, по мысли апостола лишь часть церковного порядка (относительно крещения, евхаристии, учительства) покоится непосредственно на словах Христа, в прочих же частях слово Божие лишь *посредственно* может дать указания относительно внешнего строя. Это различие было рано забыто и тем подготовлен католицизм. Уже к концу I века выросло убеждение, что на весь строй, установленный в церкви, должно смотреть как на строй, непосредственно основанный на слове Божиим. Это мы видим в послании Климента Римского (гл. 42–44), в Учении 12 апостолов, в Дидаскалии и других памятниках. Является воззрение, сохраненное до сих пор католической церковью, что весь церковный строй апостольского и потому божественного происхождения и составляет часть христианского вероучения. Однообразие не только в вере, но и в церковном строе (не косвенно, как у ап. Павла, а непосредственно) было признано необходимым условием принадлежности к христианству. Требование единства в дисциплине становится этическим требованием, обязательным для всех. Диктуемое первоначально любовью, оно становится теперь *обязательным*, т. к. в нем видят непосредственное божественное установление. Отсюда развилось в конце концов правовое законодательство, противоречащее самому существу церкви (Kirchenrecht. S. 23–26).

Как и в некоторых других случаях, Зом, стараясь раскрыть ложь католицизма, в сущности оправдывает его. Необходимость однообразия внешнего строя по первоначальному пониманию христианства обуславливается у Зом не только мотивом любви (это у него другое основание), но и тем, что только один определенный порядок вполне соответствует учению Христа. Он говорит: «Основная мысль апостола... в том, что строй общины, как строй христианства и Тела Христова, во всех своих частях должен мыслиться, как согласный с волей Божией, и что потому только одно решение (следовательно, для всех однообразное) может быть в полном согласии с этим строем» (S. 24). Если в вопросах внешнего порядка мыслимо лишь *одно* решение, согласное с учением Христа, впол-

не соответствующее Его слову, и если лишь один определенный строй является согласным с волей Божией (*gottgewollte*), и всякое другое решение, всякий другой порядок не соответствует ни слову Христа, ни воле Божией, то очевидно, что и те церковные порядки, которые лишь косвенно основываются на слове Христа, также этически и догматически обязательны, как порядки, непосредственно установленные Христом. Различие между порядками, основанными непосредственно и косвенно на слове Христа, у Зомы, в сущности, исчезает. Требование единообразия в тех и других внешних порядках является одинаково решительным, неотменяемым, безусловным. Изменивший внешнему церковному порядку, во всяком случае, становится отступником от *единственно* согласного с волей Божией и учением Христа решения. Таким образом, Зом, осуждая католицизм за догматизирование внешнего строя, сам становится на ту же догматическую точку зрения. Чрезмерный догматизм составляет существенный недостаток в построении Зомы.

Главная его ошибка в данном случае в том, что согласным с учением Христа в каждом случае он признает лишь *один* порядок. Нет сомнения, что весь христианский строй покоится так или иначе на известных догматических или этических началах. Но он отнюдь не составляет прямого логического вывода из них, а служит лишь применением их к условиям различного времени и места. Отсюда что в одном случае и в отношении к одним людям является целесообразным в христианском смысле, то для других может быть не полезным. Одна цель, один принцип может осуществляться в зависимости от исторических, этнографических, политических, индивидуальных особенностей до противоположности разнообразными средствами, порядками, *«решениями»*¹.

Но и в области необязательных советов апостол придает своим наставлениям особый вес, как наставлениям того, кто получил особенную милость от Господа быть Ему верным и говорить в духе слова Господня. Хотя он выражает собственное суждение, однако он считает себя более способным сравнительно с другими сделать определение в духе учения Христа. Да и сами верующие, смотря на апостола, как на посланника Божия, как на вестника Самого Христа, преимущественно одаренного Духом Святым, должны были относиться ко всем его наставлениям с точки зрения веры в его апостольское призвание. «Уважение к апостолу имело характер веры»². «Отношение общины к учительствующему есть прежде всего отношение благоговения»³.

Кроме этого, так сказать, объективного основания особенные личные отношения апостола к основанным им общинам дают ему особенные

¹ См. мой сборник «По церковно-общественным вопросам». Вып. 2. Ст. «Насколько обязателен авторитет церковных канонов?».

² *Weizsäcker*. Apost. Zeitalter. S. 589.

³ *Sohm*. Kirchenrecht. S. 56.

права на уважение к его наставлениям. Он привел их ко Христу. Он родил их во Иисусе Христе благовествованием (1 Кор. 4, 15). Они его возлюбленные дети (ст. 14), ради которых он был в постоянных трудах, изнурении (1 Фес. 2, 9), терпел голод, жажду, наготу, побои, бесчестие (1 Кор. 4, 10. Ср.: 2 Кор. 11, 23–27). И по принятии благовестия он продолжал переживать ради них новые муки рождения (Гал. 4, 19), болея за каждое их отступление от слова Господня. Эти труды и заслуги, эта великая любовь апостола дает ему право говорить со своими детьми властным и авторитетным тоном. Он может явиться к ним с любовью и духом кротости, но может прийти и с жезлом, если некоторые возгордятся (1 Кор. 4, 18–21). Он просит их не подавать ему повода прибегать к твердой смелости (θαρρῆσαι τῇ πελοιδίῃ), которую намерен употребить против думающих, что он поступает по плоти (2 Кор. 10, 2). Он предупреждает, что он не пощадит (οὐ φοίσομαι) их (2 Кор. 13, 2). Он был тих и нежен с фессалоникийцами, как кормилица с детьми, но мог бы явиться с важностью (δυνάμειοι ἐν βάρει) как апостол Христов (1 Фес. 2, 7).

На этих отношениях, имеющих характер отчасти религиозный, отчасти личный, на отношениях апостола Христова и отца к его ученикам и детям покоился авторитет апостола в сфере и его личных суждений, и здесь он находил свое примирение с индивидуальной свободой верующих и с самостоятельностью целых общин.

Отсюда само собой понятно, что авторитет апостола носит отчасти так сказать местный характер. Как посланник Самого Христа, получивший от Него полномочие проповедовать Евангелие, и по преимуществу одаренный Духом, апостол является таковым по отношению ко всем верующим во Христа, независимо от того, кем они были просвещены первоначально. Ап. Павел обращается с наставлением не только к общинам, основанным им самим, но и к тем, которые приняли веру через других проповедников. Так он пишет послание римлянам и в послании к Коринфянам обращается с наставлением ко всем верующим «во всяком месте у них и у нас» (1 Кор. 1, 2). Но те личные отношения между апостолом и верующими, которые дают ему право на особенное уважение даже в сфере его личных суждений, могут существовать очевидно лишь между апостолом и общинами, им основанными. «Если для других я не апостол, то для вас (апостол), ибо печать моего апостольства — вы в Господе», — пишет Павел коринфянам (1 Кор. 9, 2). Лишь к своим детям во Христе апостол считает себя вправе допускать властный и требовательный тон. В отношении к другим общинам, не им просвещенным, он говорит иначе. Он просит у них взаимного общения (Рим. 1, 11 и др.) и как бы оправдывается за свои увещания (15, 15), говоря, что он писал с некоторой смелостью, как бы в напоминание им, по данной ему от Бога благодати. Если апостол в идее является одинаково для всех апостолом, то фактически как его служение, так и его особенный авторитет связаны отчасти с опре-

деленным местом, с известными общинами. «Нам к язычникам, а им к обрезанным» — так формулирует кратко решение столпов Иерусалимской церкви ап. Павел (Гал. 2. 9).

Ознакомившись со свойствами апостола, мы можем теперь задать себе вопрос, есть ли христианский апостолат явление оригинальное, или он имел какие-либо исторические прецеденты?

По мнению Гарнака, некоторым прототипом христианских апостолов служили иудейские апостолы, которые существовали ранее распространения христианства. Он рассуждает таким образом. «Иудейских должностных лиц мы встречаем с этим именем в первый раз после разрушения Иерусалима и утверждения палестинского патриархата: однако, было бы совсем невероятно думать, что ранее никаких апостолов не было; после появления христианских апостолов иудеи едва ли бы учредили должность с таким же именем. Самое дело — уполномоченные лица, собиравшие среди иудеев рассеяния денежную подать на храм и поддерживавшие связь общин с Иерусалимом, — существовало и ранее, значит, а также и имя. Противодействие христианской миссии, почти систематически организованное в Иерусалиме еще во времена ап. Павла, исходило, по свидетельству Иустина, от первосвященников и учителей (Диал. 17, 108, 117), пославших во всю землю избранных мужей (ἄνδρας χεῖροτονήσαντες ἐκλέκτους), которые повсюду должны были сообщить истинные сведения об Иисусе, следовательно, «апостолов»; иначе говоря, они доверили эту задачу «апостолам», поддерживавшим общение Иерусалима с общинами рассеяния.

Что упомянутых у Иустина избранных мужей следует отождествлять с «апостолами», в этом помогает нам Евсевий (в толк. на Ис. 18). «Мы нашли, — пишет он, — в древних рукописях, что живущие в Иерусалиме иереи и пресвитеры народа иудейского, изготовивши грамоты, послали их во все народы, к находящимся повсюду иудеям, оклеветывая учение Христово как новую и чуждую Бога ересь, повелевая не принимать его... разносчиками тех папирусных писем (были) апостолы... они обошли всю землю, разбрасывая клеветническое слово о Спасителе нашем; у иудеев и теперь (значит, это отнюдь не новое какое-либо учреждение) существует обычай называть апостолами разносящих окружные грамоты по начальникам их». По Евсевию, следовательно, главной функцией иудейских апостолов его времени была доставка окружных письменных известий из центрального места в области иудейского рассеяния. Неудивительно, если в Codex Theod. XVI, 8, 14 указана другая сторона их деятельности: здесь говорится об архисинагогах, или пресвитерах иудеев, и тех, которых они сами называют апостолами и которые в определенное время посылаются патриархами для взыскания золота или серебра. Эту же сторону, судя по связи речи, отмечает Юлиан, когда он говорит «о так называемом у нас апостольстве (ἀποστολή)». Иероним

свидетельствует, что и «ныне патриархи иудеев посылают апостолов» (в толк. на Гал. 1, 1). Несравненно больше мы узнаем от Епифания: он (Наег. 30, 4), рассказывая об известном Иосифе, пишет: «он был причислен у них к досточтимым мужам, т. е., после патриарха так именуемым апостолам, которые неотступно пребывают при патриархе и часто вместе с патриархом проводят постоянно дни и ночи для совещаний и доклада ему, о чем нужно по закону»; и (в гл. 11) «после того, как Иосиф сделался апостолом, он отправляется с посланиями в киликийскую землю, пришедши туда, в каждом киликийском городе с состоящих в ведомстве его иудеев потребовал десятины и начатки... и т. к. апостол (ибо так у них, по сказанному, называется это достоинство), будучи весьма строг в установлении благочестия и ведя себя чисто, на то и посланный, чтобы так действовать, многих людей худых, но поставленных архисинагогами, иереями, пресвитерами и азанитами низложив и лишив сана, ненавидим стал многими».

Соединяя эти все функции иудейских апостолов вместе, получаем следующее: 1) они были лица посвященные и занимали высокое положение; 2) они посылались к иудеям рассеяния и взыскивали с них подати для центрального места; 3) они приносили с собой окружные письма, поддерживали связи с центром, извещали о намерениях центральной власти, т. е. патриархов, отдавали приказания касательно угрожающих опасностью движений и распоряжения относительно борьбы с ними; 4) в областях рассеяния они пользовались известной дисциплинарной и распорядительной властью; 5) при возвращении в отечество они составляли род совета при патриархах, надзиравшего над исполнением закона.

«На основании этих данных, — говорит Гарнак, — едва ли можно отвергать всякую связь между христианскими и иудейскими апостолами»¹.

Доводы Гарнака нельзя назвать убедительными. 1) Тот факт, что иудейские и христианские источники умалчивают о существовании иудейских апостолов до разрушения Иерусалима и что первое упоминание о них мы встречаем в IV веке, через три столетия после начала деятельности христианских апостолов, — период весьма достаточный как для сложной исторической эволюции, так и для образования больших наслоений в иудейском предании, всегда будет говорить не в пользу мнения Гарнака. Делегаты, избиравшиеся для отнесения пошлин иерусалимскому храму, по свидетельству Филона², назывались *ἱεροποῖτοι*, а не апостолы. Последнее имя было дано позднее лицам, посланным иудейским патриархом для сбора податей. Между теми и другими была суще-

¹ *Harnack. Mission.* 2 Aufl. 1906. I. S. 274–277. Место приведено в переводе А. Спасского (Религиозно-нравственные основы христианства. 1907. С. 203–205), сделанном с 1-го издания книги Гарнака. Во 2-м издании оно осталось без изменений.

² *De Monarchia.* II. 3.

ственная разница, которая, может быть, вызвала и перемену имени. В то время, как *ἱεροπόλοι* были избираемы иудейскими общинами рассеяния¹, апостолы иудейские были делегатами иудейской метрополии. Вполне естественно, что последние явились лишь после разрушения Иерусалима. Так как по разрушении храма прежняя подать теряла свой смысл, то для поддержания ее могли быть организованы особые должностные лица. Священный характер пожертвований исчез. На место священников во главе иудейской нации стали раввины. Сборщики пожертвований были уже не добровольными избранными общин, а делегаты иудейской власти. Вместе с этим слово *ἱεροπόλοι* могло быть заменено *apostoli*².

2) В самых свидетельствах об иудейских делегатах, какие дает нам позднейшее время, есть указание на сравнительно позднейшее происхождение этих должностных лиц. По свидетельствам Иустина и Евсевия, иудейские делегаты сами были вызваны деятельностью христианских апостолов и, следовательно, не предшествовали, а следовали за ними. Их роль была отрицательного и разрушительного характера. Они не распространяли веру, а препятствовали христианской миссии. При этом в известиях Епифания этот институт теснейшим образом связан с иудейским патриархатом, и влияние, какое им приписывается у Епифания, могло иметь место именно в более поздний период. Если в позднейшем иудейском апостолате мы находим некоторые черты, напоминающие христианский апостолат, то это могло быть следствием влияния последнего. Что же касается имени *ἀπόστολοι*, то Евсевий легко мог приписать его древнеиудейским делегатам потому, что они носили это имя в его время. Это тем легче могло случиться, что толкуя Ис. 18, 1, где говорится об *ἀπόστολοι*, он мог видеть здесь указание на будущий иудейский апостолат³.

Наконец главный существенный признак христианского апостола — миссионерство — совершенно отсутствовал у иудейских апостолов. В то время, как первые имели главным призванием проповедь среди неверующих, последние были лишь простыми посредниками между иудеями и прежде всего сборщиками податей⁴. Кроме того, апостолы иудейские были делегаты людей, избранные иудейскими властями, апостолы христианские — посланники Самого Бога, призванные не людьми, а Христом. Эта разница в миссии христианских и иудейских апостолов, с одной стороны, и теснейшая связь христианского апостолата с самым су-

¹ De Monarchia. II. 3.

² Ср.: *Schürer. Geschichte. I. 554; Monnier. La notion de l'apostolat. 4. 18.*

³ Место из Ис. 18, 1 читается у LXX так: *ἀποστέλλον ἐν θαλάσῃ ὄμηρα καὶ ἐπιστολάς βιβλίας ἐπάνω τοῦ ὕδατος*. Симмах вместо *ὄμηρα* ставит *ἀποστόλους*, употребляя это слово подобно Геродоту и Платону в смысле «корабли». Ср.: *Monnier. La notion de l'apostolat. P. 1. 3.*

⁴ Если христианский апостол был миссионер, то иудейский апостол, говорит Монье, был всем, прежде чем был этим (*La notion de l'apostolat. P. 22*). Гарнак из сборщика сделал миссионера. Ему не было труда сделать из него и апостола (*Ibid. P. 18*).

ществом Евангелия Христа — с другой, скорее говорит за независимое происхождение христианского апостолата¹.

Пророки, учителя и евангелисты

С большей уверенностью можно говорить о связи двух других классов служителей слова — пророков и учителей — с иудейскими традициями. Пророки рядом с Моисеем составляли основоположение иудейской религии. Просвещенные Духом Божиим, они сообщали народу израильскому высшее ведение, открывали волю Иеговы, разъясняли тайны прошлого и будущего, своими обличениями и увещаниями призывали к вере и истинному исполнению закона. Хотя пророчество после Малахии прекратилось, однако у иудеев всегда жила уверенность, что оно возобновится ко времени Мессии (ср. Матф. 16, 14; Марк. 6, 15; 8, 28; Лук. 9, 8). Иоанн креститель и пророчица Анна (Лук. 2, 36) явились подтверждениями этого ожидания². Сам Господь говорил, что именем Его явятся пророки и будут свидетельствовать о Нем (Матф. 10, 41; 23, 34), причем ставил их в прямую связь с древними пророками иудейскими (Матф. 23, 34–37). В сошествии Св. Духа на первообщину в Иерусалиме апостолы видели исполнение слов пророка Иоила: «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши» (Деян. 2, 16 и др.).

Христианские пророки были весьма частым явлением в первенствующей церкви. Они существовали в коринфской (1 Кор. 14, 29–39), римской (Рим. 12, 6. 7), фессалоникийской (1 Фес. 5, 20) и иерусалимской (Деян. 11, 28; 21, 10) общинах. Деятели сохранил нам имена некоторых христианских пророков: Агава (11, 28; 21, 10), Иуды, Силы (15, 32). Упомянутые в 13, 1 Варнава, Симеон, Нигер, Луций Кириенянин, Манаил и Савл были или все, или отчасти пророками³. Сам ап. Павел говорит о своих видениях и про-

¹ Монье так отзывается о гипотезе Гарнака. «Чтобы обосновать свою теорию, Гарнак берет текст из Иустина и подкрепляет его текстом Евсевия. Таким образом он доказывает существование учреждения I века текстом II века и толкует этот текст с помощью писателя IV века. Это очень легко!» (La notion de l'apostolat. P. 18). Фридберг настаивает на оригинальности христианского апостолата, даже допуская существование древних иудейских апостолов. «Хотя имя апостолов, — говорит он, — принадлежит дохристианскому времени, и иудейство признавало апостолов, тем не менее христианский апостол не представляет собой никакого заимствования из прошедшего. Слишком разнородна деятельность иудейских и христианских апостолов, чтобы можно было найти между ними связь» (Lehrbuch des Kirchenrechts. § 5).

² Вера в восстановление пророчества была присуща как ессеям (Ant. XIII, 11, 2; XV, 10, 5; XVII, 3, 3; Bell. I, 3, 5; II, 7, 3; II, 8, 12), так и иудеям, как о том свидетельствует появление множества апокалиптических иудейских произведений и предупреждения новозаветных писаний против лжепророков (Матф. 7, 15; 24, 11; Марк. 13, 22; 1 Иоан. 4, 2; 2 Петр. 2, 1).

³ Трудно сказать, носят ли все перечисленные лица имя пророков и учителей одновременно, как думает Лёнинг (Gemeindeverf. S. 39), Зом (Kirchenrecht. S. 49), или одни из них были пророки, другие учителя. Некоторые (Harnack. Die Lehre. S. 99; Mission, 1906. I.

рочествах (2 Кор. 12, 1 и др. Ср. Кор. 14, 6). Даром пророчества владели не только мужчины, но и женщины (Деян. 21, 9; 1 Кор. 14, 34). Район пророческой деятельности был различен. В то время как одни пророки действовали в одной определенной общине, как это мы видим в Коринфе, другие, как Агав, Иуда, Сила и Варнава, подобно апостолам, были странствующими проповедниками. Но миссия и тех и других совершалась не столько среди неверующих, сколько среди христиан (Деян. 11, 28; 21, 10; 15, 32).

Подобно ветхозаветным и новозаветным пророки отличительной чертой имели то, что говорили в Духе. Они не только разъясняли учение веры, но и сообщали нечто новое, полученное ими через особенное откровение и видения. Вдохновляемые Духом, они говорили с особым воодушевлением и энтузиазмом и иногда выступали одновременно в одном и том же собрании, внося таким образом некоторый беспорядок, как это было в Коринфской церкви (1 Кор. 14, 29–30). Но и в эти моменты экстатического воодушевления они действовали с сознанием и не переставали владеть собой. «Духи пророческие послушны пророкам», — говорил ап. Павел (1 Кор. 14, 32), требуя и от пророков подчинения известному внешнему порядку. Посвящая свои пророческие речи, как и в Ветхом Завете, главным образом «назиданию, увещанию и утешению» (1 Кор. 14, 3. 31; 11, 3), т. е. нравственному воспитанию верующих, пророки с особенной проницательностью и прозорливостью умели обнаруживать тайны человеческого сердца (1 Кор. 14, 25) и благодаря этому господствовать над душами не только верующих, но и неверующих (там же). Своими видениями и откровениями они воодушевляли и утверждали новообращенных в вере, укрепляли в новосоздаемых общинах сознание, что в них живет и действует Дух Святой; они были живыми свидетелями того, что община действительно есть церковь Христова, что вера ее есть вера истинная. Услышавший пророка в собрании «поклонится Богу и скажет: истинно с вами Бог» (1 Кор. 14, 25). Отсюда их важное значение для церкви Христовой. Подобно апостолам, пророки являются посланниками Самого Христа. Кто принимает пророка, тот принимает Самого Господа (Матф. 10, 40–41). Созидание церкви как тела Христова совершается, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками (Эфес. 4, 11; 1 Кор. 12, 28). Святым апостолам и этим пророкам открыта тайна Христова, чтобы сделать сопричастниками обетований и язычников (Эфес. 3, 5–6). На апостолах и пророках утверждены верующие, имея краеугольным камнем Самого Иисуса Христа (Эфес. 2, 20). Как Ветхий Завет покоился на Моисее и пророках, так в Новом Завете апостолы и пророки являются основоположениями церкви Христовой.

S. 282–283; *Wendt*. *Apostelgeschichte*. S. 225–226; *Monnier*. *La notion de l'apostolat*. P. 177) на основании различных союзов, связывающих пять имен, именно: те-кай-кай и те-кай, допускают, что первые три лица (Варнава, Симеон и Луций) были пророками, последние два (Манаил и Савл) — учителями.

Естественно, что при том высоком авторитете, каким пользовались в первоначальных общинах пророки, их служение не ограничивалось одним учительством. Подобно апостолам, они оказывали значительное влияние и вообще на церковную жизнь. Общины смотрели на них, как на органы Духа Святого, и потому, естественно, должны были относиться с величайшим уважением к их слову и руководству, чего бы оно ни касалось. Пророкам было предоставлено совершение общественного богослужения и евхаристии. О пророках и учителях Антиохийской церкви деесписатель говорит, что они служили Господу (λειτουργούντων τῷ κυρίῳ) и постились (Деян. 13, 1)¹. По указанию пророка были произведены сборы в пользу иерусалимских христиан в Антиохии (11, 28–30). По внушению пророков Варнава и Савл отделяются на апостольское служение (13, 1–3). Весьма возможно, что позднейший взгляд, по которому тяжкие грехи могли быть прощены лишь по особому откровению Божию, т. е. чрез пророков², получил свое начало уже в первые времена. По крайней мере, ап. Павел свое увещание об исправлении согрешающих обращает собственно к духовным (πνευματικοί, Гал. 6, 1), к которым прежде всего конечно принадлежат говорившие ἐν πνεύματι, т. е. пророки. Иногда пророки были ближайшими руководителями местной общины и в известной степени управляли ею. Об Иуде и Силе пророках сказано, что они были начальствующими между братьями (ἡγουμένοι ἐν τοῖς ἀδελφοῖς) в Иерусалиме (Деян. 15, 22, 32)³. И в последующие времена пророки являются иногда во главе общины⁴.

Третий класс служителей слова, следующий за апостолами и пророками, составляют учителя (διδάσκαλοι 1 Кор. 12, 18). Родословие христианских учителей еще легче проследить, чем генеалогию христианских пророков. Их предки — иудейские книжники и учителя, которые со времени плена вавилонского приобретают в иудействе все большее и большее значение. Их главной профессией было изучение и объяснение закона и священных писаний. Но это не были лишь ученые знатоки. Они стоя-

¹ Выражения λειτουργία и λειτουργεῖν обычно обозначали служение иудейских священников при храме (Исх. 28, 35 и др.; Лук. 1, 23; Евр. 9, 21; 10, 11). В древнехристианском языке оно было перенесено на те различные христианские функции, которые заменили собой иудейский культ (2 Кор. 9, 12; Рим. 15, 16, 27; Фил. 2, 17, 25, 30; Эфес. 8, 2, 6; Учение 12 апостолов. XV, 1). Так как при слове λειτουργεῖν здесь стоит τῷ κυρίῳ, то следует разумеать не вообще служение общине, но богослужение, общественную молитву. Как увидим, и позднее пророки сохраняли право совершения евхаристии (ср.: Учение 12 апостолов. X, 7).

² Тертуллиан (De pudic. 21, 22) говорит об отпущении грехов пророком. В монтанистских кругах обычно признавалась за пророками власть разрешать грехи. Противник монтанистов Апполоний (конца II века) писал: «Кто же кому прощает грехи, пророк ли исповеднику его грабежи или исповедник пророку его корыстолюбие» (Евс. V. 19).

³ Слово ἡγουμένοι согласно со своим значением и с употреблением в Деян. 7, 10; 14, 12 выражает понятие руководства, начальства, управления.

⁴ Ср.: Учение 12 апостолов, X, 7; XI, 7–12; XIII, 3. Лукиан говорит о Перегрине (De morte Peregrini. Cap. 11): «пророк и фисарх и начальник собраний (ἐπιταυρούς) и все это он один... Они избрали его предстоятелем (προστάτην)... почитали как Бога и имели своим законодателем (νομοθέτη)».

ли в самых жизненных отношениях к народу, выступая проповедниками в синагогах, в которых по иудейскому обычаю имел право слова всякий иудей, образуя школы и кружки и свободно преподавая учение отцов повсюду, где представлялся случай. От иудеев ветхозаветные писания перешли к христианам. Не только христиане из иудеев, но и принявшие веру язычники признавали божественность писаний Ветхого Завета и широко пользовались ими. Вместе с ветхозаветными писаниями должен был перейти к христианам и институт учительства¹. Но естественно, конечно, что деятельность христианских учителей не ограничивалась уже объяснением писаний; они являлись истолкователями и христианской веры. Апостол внушает колоссянам учить друг друга псалмами, славословиями и духовными песнями во благодати воспевая Господу (Кол. 3, 16). Что таково было происхождение христианских учителей, мы видим на примере Аполлоса. Иудей, родом из Александрии, муж красноречивый и сведущий в писаниях, он был наставлен в Эфесе истинам веры и, прибыв затем в Ахаию, много содействовал уверовавшим, в споре с иудеями доказывая писаниями, что Иисус есть Христос (Деян. 18, 24–28). Однако проповедь христианских жителей существенно отличалась от проповеди апостолов и пророков. В отличие от апостолов они сосредоточивали свою учительскую деятельность среди уже обращенных, подготавливая христиан к более совершенному ведению, объясняя непонятное в писаниях и в вопросах веры. Они были продолжателями миссии апостолов, завершали их дело. Если апостолы насаждали, то учителя поливали (1 Кор. 6, 6). Поэтому они могли навсегда оставаться в одной общине и фактически принадлежать только ей. Вот почему апостол ставит их иногда рядом с предстоятелями (пастырями) и даже позади их (Эфес. 4, 11)². В этом отношении они сходны с пророками, которые действовали также среди христиан и нередко в одной общине. Но была между ними и существенная разница. В то время как пророки говорили в Духе, излагая видения и откровения, потрясали сердца слушателей своими вдохновенными речами, учителя вели дело наставления методическим путем, приравниваясь к потребностям и степени понимания слушателей. Направлялась ли их учительская деятельность на целую общину или на отдельных лиц (κατὰ τοὺς λόγους Гал. 6, 6), она ограничивалась уже ранее данными рамками, приспособляясь или к священному писанию, или к христианскому преданию. Учитель не приносил с собой нового учения, новых откровений, он лишь тщательно излагал, пояснял, систематизировал ранее преданное³. Его за-

¹ Сам Господь видел в христианских учителях прямых преемников иудейских книжников. «Вот Я посылаю к вам, — говорит Он, — пророков и мудрых, и книжников; и вы иных убьете, и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город» (Матф. 23, 34).

² Ср.: *Harnack. Mission. I. S. 283.*

³ В этой особенности служения дидаскалов лежит причина того, что они продолжали существовать и по исчезновении апостолов и пророков, сделавшись с течением времени членами клира.

дача, подобно иудейскому раввину или книжнику, была напомнить христианам то, чему научены они изначала (1 Кор. 4, 17), выяснить τύπος τῆς διδασκῆς, преданный апостолами (Рим. 6, 17), παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε (2 Фес. 2, 15). Отсюда учителя всегда стоят ниже не только апостолов, но и пророков¹. В перечне служителей слова они обычно занимают место после тех и других (1 Кор. 12, 28) и даже после пастырей (Эфес. 4, 11)².

Тем не менее дидакалы являются существенным дополнением апостолата. Подобно апостолам и пророкам они служат делу созидания церкви (1 Кор. 28; Эфес. 4, 11). Подобно им они одарены особым благодатным даром (1 Кор. 14, 26; Рим. 12, 7). Существенное сродство всех этих служителей слова обнаруживается уже в том, что одни и те же лица являются иногда апостолами, пророками и учителями. Апостол мог выступать как пророк (2 Кор. 12, 1 и др.) и как учитель (1 Кор. 14, 6; 4, 17). Пророки были естественно учителями, хотя не все учителя были и пророками. Возможно, что в Деян. 13, 1 одни и те же лица названы пророками и учителями. Двое же из них, Варнава и Павел, становятся апостолами. Отсюда ясно, что между разными классами проповедников слова трудно провести резкую границу.

Кроме трех названных классов служителей слова первоначальная церковь знала еще евангелистов (Эфес. 4, 11). Это были лица с апостольским призванием, но без апостольского звания и достоинства. Это были те же апостолы, только менее почетного ранга. Необходимое условие апостольского звания, даже по ап. Павлу, составляло лицезрение Господа (1 Кор. 9, 1; 15, 5–8). Отсюда те проповедники Евангелия, которые не видели лично Иисуса Христа и не получали от Него непосредственного полномочия, были уже не апостолами, а евангелистами. Они могли быть названы апостолами лишь в несобственном смысле³. Одним из таких евангелистов был Филипп из числа «семи», служивших при столах в иерусалимской общине (Деян. 21, 8)⁴. Он благовествовал в Самарии, по дороге в Газу, в Азоте и Кесарии (Деян. 8). О нем деэпи-

¹ Ср.: Ерм. Вид. III. 5. В учении 12 апостолов пророкам отводится большое место, напротив, учителям — незначительное. В псевдоклиментовом письме о девстве (*De virginitate*. I. P. 11) учителя (*doctores*) обязываются служить своим даром пророкам (*inserui fratribus pneumaticis, prophetis, qui dignoscant Dei esse verba ea*), умеющим отличать слова Божии.

² «Не напрасно он говорит здесь: во-первых, во-вторых, но поставляет превосходнейший дар выше, а потом указывает на низший. Потому сначала он именует апостолов, которые имели в себе все дары... Пророчествующий говорит все от Духа, а учащий говорит иногда и от собственного разума... Потому и поставил (апостол) учителя после пророка, т. к. дело последнего есть всецело дар, а первого и труд человеческий; он говорит многое и от себя, хотя конечно согласно с божественными писаниями» (Иоанн Злат. на 1 Кор. 12, 28).

³ Такое название дает нам Учение 12 апостолов (XI, 3–6).

⁴ Близость понятий апостола и евангелиста была причиной смешения в последующее время апостола Филиппа и евангелиста Филиппа (Евс. III, 39; Поликрат Эфесский у Евс. V, 24).

сатель сообщает между прочим, что, обратив ко Христу самарян, он, однако, не возлагал на них рук для сообщения им Духа Святого (8, 16). Отсюда видно, что в сознании древних христиан евангелисты стояли ниже апостолов¹.

Все перечисленные классы служителей слова имели одну общую черту. Они не были обязательно привязаны к одному месту, к определенной общине, но в большинстве случаев были странствующими проповедниками. Их влияние и авторитет простирались поэтому на многие общины. Они служили для последних связующим звеном, укрепляя в сознании и жизни верующих великую идею единства христианской церкви и внося однообразие в строй местных церквей². Даже и в тех случаях, когда они бессменно жили на одних местах, за ними всегда оставалась возможность перейти в другие общины и проповедовать там с подобным же авторитетом, как у себя дома. Ничто не обязывало их непременно ограничивать район их действий одним местом. Чем были они в одном месте, тем легко могли быть и в другом. Пророк иерусалимский, придя в Антиохию, продолжал оставаться пророком (Деян. 11, 27–28). Учитель эфесский родом из Александрии продолжал быть учителем и тогда, когда приходил в Ахаию (Деян. 18, 24–28).

Эта черта в проповедниках слова имела свою причину в том, что самое служение их было вполне свободно. Они выступали в качестве учителей (в широком смысле) по призванию Божию или по собственной инициативе, но во всяком случае не по назначению и избранию от лю-

¹ Вейцеккер, отрицающий подлинность послания Эфессянам, в 4, 11 видит указание на «величины» позднейшего времени, времени послания, и считает евангелистов не современниками и сотрудниками апостолов, а их преемниками (Apost. Zeitalter. S. 593). Так как свидетельство о существовании евангелистов в первоначальные времена мы находим в тех частях Деяний, которые принадлежать спутнику Павла и менее всего могут возбуждать сомнение в своем историческом достоинстве (отделы «Мы»), то предположение Вейцеккера следует считать неосновательным. Оно тем более произвольно, что сам ап. Павел называет свою миссионерскую деятельность словом *εὐαγγελίζειν*. Ср.: *Zahn. Einleitung*. I. S. 359. Упоминание о евангелистах лишь в одном послании к Эфессянам объясняют тем, что это послание было адресовано в действительности не эфессянам, но другим общинам, основанным не Павлом, а благовестниками. Ср.: *Harnack. Mission*. I. S. 269.

² «Рассеянные и разделенные пространством христиане I и II века, еще не успевшие сплотиться в цельную организацию, находили для себя в этих лицах объединяющую связь. Апостолы, пророки и дидакалы, переходившие с одного места на другое, от одной общины к другой, пользовавшиеся во всех общинах высоким почетом, — уже фактом своей деятельности объясняют нам, каким образом различные провинции, принимавшие христианство при различных условиях, когда еще не существовало новозаветного канона, однако ж имели так много общего между собой в строе жизни и воззрений. Христианские общины организовались в то время с большой самостоятельностью; в выработке форм жизни, в религиозной мысли еще не было создано никакой стесняющей униформы; и тем не менее наблюдатель видит в них (общинах) замечательное единство развития. Можно с уверенностью полагать, что такое единство развития обуславливалось деятельностью странствующих апостолов, пророков и дидакалов, руководивших общины в одном направлении». Проф. А. Лебедев. Духовенство древней вселенской церкви. С. 8–9.

дей. Отсюда они не вступали ни в какие взаимно обязательственные отношения с общинами. Не получая от них полномочий, они не брали на себя в отношении к ним никаких постоянных обязательств. Они проповедовали по своей свободной воле и потому могли проповедовать там, где хотели. Ничто не прикрепляло их к одной общине; ни одна община не могла предъявлять на них своих исключительных прав. Но если проповедники чувствовали себя совершенно свободными в отношении к общинам, в которых действовали, то в свою очередь и общины не связывали себя в отношении к ним никакими обязательствами. Взаимные отношения тех и других были совершенно свободны. Кто хотел, тот делал; кто хотел, тот подчинялся. Как проповедники не были обязаны учить ту, а не другую общину, так и община не была обязана признавать авторитет того или другого проповедника. Это было ее свободным делом. Совершенно свободные, чисто нравственные и личные отношения связывали тех и других.

Но было бы, однако, исторической неточностью сказать, что эти служители слова фактически принадлежали всей церкви. Не говоря уже о пророках и учителях, живших оседлой жизнью в определенных общинах, и странствующие проповедники действовали, конечно, лишь в некоторых христианских областях. С другой стороны, единая церковь была в то время еще идеальной величиной. Конкретное же сознание мыслило обыкновенно множество самостоятельных отдельных церквей. Отсюда служение не одной, а нескольким (но не всем) общинам не могло представляться со всей ясностью служением всей церкви. Сам Павел называет себя апостолом язычников (Гал. 2, 9; Рим. 15, 16) и свой апостольский авторитет преимущественно предъявляет в отношении к тем, кого он лично обратил к вере. В тех же сравнительно редких случаях, когда сознание апостола охватывало все христианские общины в идее целой нераздельной церкви, то служителями этой единой церкви являлись у него не только странствующие проповедники, но и те, которые действовали на пользу одной общины. По словам апостола, Бог поставил для дела созидания церкви не только апостолов, пророков, евангелистов и учителей, но и пастырей (Эфес. 4, 11). В теле Христовом, т. е. в единой церкви, различные члены имеют разные служения, одни являются пророками, другие учителями, третьи увещателями, четвертые предстоятелями и т. д. (Рим. 12, 6–8). Бог дал церкви Христовой апостолов, пророков, учителей и дарования исцелений, вспоможения, управления и разные языки (1 Кор. 12, 28). Таким образом, то резкое различие между апостолами, пророками и учителями, с одной стороны, и местными служениями — с другой, какое устанавливают почти все современные протестантские ученые, признавая первых служителями церкви, вторые — служениями частной общины, следует признать относительным, но не безусловным.

Местные служения управления

По самой природе своей служение апостолов, пророков и учителей было случайным и временным моментом в жизни общины. Они приходили и уходили, предоставляя общину самой себе. В некоторых общинах апостол проводил лишь несколько недель. Странствующие пророки и учителя поступали, вероятно, так же. В некоторых посланиях Павла мы не замечаем никаких следов их присутствия. Мы не можем быть уверены, что все общины удостаивались их посещения. Ясно, что община не могла руководствоваться исключительно указаниями миссионеров; она нуждалась в лицах, которые были бы ее постоянными руководителями, к которым как община, так и отдельные члены могли бы обращаться с вопросом каждую минуту.

Необходимость в таких лицах должна была чувствоваться в общинах на самых первых порах их существования. Нетрудно себе представить, чем она вызывалась. По уходе апостола из общины нужно было напомнить, объяснить его слова, внедрить их в сознание как всей общины, так и отдельных ее членов, поддержать в вере тех, которые сознательно или бессознательно отступали от нее, предотвратить ссоры между братией, примирить враждующих, навестить больных, научить молодых и новообращенных, совершать евхаристию и другие таинства, руководить общинами богослужениями и деловыми собраниями, вести сношения с другими общинами, иметь попечение о материальных нуждах верующих, об отведении места для собраний, о приобретении святых писаний, о приготовлении для вечери, для крещения и т. д. Для удовлетворения всех этих потребностей общине необходимы были лица со специальными служениями, и притом такие, которые постоянно и неотлучно находились бы в ней, посвящая ей одной свое время и свой труд, лица с общепризнанным авторитетом, способные поддержать внутренний и внешний порядок в общине, руководить и в той или иной мере управлять ею.

Такие лица действительно существовали. Мы встречаем их в общинах, основанных ап. Павлом, уже в первое время их существования. Как они назывались, каковы были их обязанности и каким образом они возникали, обо всем этом, хотя и неполные, но весьма ценные сведения дают нам послания ап. Павла.

Самое древнее послание ап. Павла, в котором впервые встречается указание на существование органов управления, есть первое послание к Фессалоникийцам. Через несколько месяцев после так называемого апостольского собора (вероятно, около сентября 52 года) апостол прибыл в Фессалонику и, в течение трех суббот проповедуя в синагоге, обратил к вере незначительное количество иудеев и множество язычников, среди которых было немало знатных женщин (Деян. 17, 1–9). Вынужденный уйти из Фессалоник вследствие интриг иудеев, Павел вскоре послал

туда своего сотрудника Тимофея для утверждения их в вере. По прибытии в Коринф Тимофея (вероятно, около апреля 53 года), сообщившего радостные вести о состоянии церкви фессалоникийской, апостол пишет ей свое первое послание (1 Фес. 3, 1–6) менее чем через год по уходе своем из Фессалоник.

В пятой главе своего послания апостол убеждает солунян увещевать друг друга и назидать один другого (ст. 11). Вслед за тем он непосредственно делает переход к предстоятелям общины, очевидно, как к лицам, на обязанности которых особенно лежало увещание и назидание общины. «Просим же вас, братие, уважать (εἰδέναι) трудящихся у вас и предстоятелей ваших в Господе и вразумляющих вас (τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊστάμενους ὑμῶν ἐν Κυρίῳ καὶ νοουθετοῦντες ὑμᾶς) и почитать (ἡγεῖσθαι) их преимущественно с любовью за дело их (διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν)» (ст. 12–13). Три причастных формы, соединенных одним общим членом, указывают не на три, а на один класс лиц, в отношении которых внушается уважение и любовь. Они характеризуют служение с трех различных точек зрения. Это были лица, усиленно трудившиеся на пользу общины как словом, так и делом (κοπιῶντες)¹, стоявшие во главе общины, управлявшие и руководившие ею (προϊστάμενοι ὑμῶν)², обязанные посредством увещаний и наставлений воздействовать на настроение верующих (νοουθετοῦντες)³. Еще подробнее и яснее обязанности предстоятелей раскрываются в следующем стихе (14), в котором апостол обращается с речью очевидно к самим предстоятелям⁴. «Умоляем также вас, братие, вразумляйте (νοουθετεῖτε) бесчинных, утешайте малодушных, поддерживайте слабых, будьте долготерпеливы ко всем». И здесь главная обязанность предстоятелей полагается в нравственном исправлении отдельных членов общины, в заботах о духовном созидании их, поддержании и укреплении — одним словом, в попечении о душах верующих. Итак, через несколько месяцев после образования христианской общины в Фессалониках мы уже видим в ней лиц, стоящих во главе общины, предстоятелей, главной обязанностью которых было увещание и наставление.

Второе послание к фессалоникийцам указывает на те рамки, в которых должны были происходить увещания как вообще членов общины, так преимущественно ее предстоятелей (3, 15). С увещаниями должно обращаться к тем, которые поступают бесчинно, а не по преданию (τὴν παράδοσιν), принятому от апостола (3, 6), к тем, которые не слушают сло-

¹ Словом κοπιᾶω апостол очень часто обозначает свое дело проповедания Евангелия (Фил. 2, 16; Кол. 1, 29; Гал. 4, 11; 1 Кор. 15, 10), иногда вообще труд, включая и физический (Эфес. 4, 28; 1 Кор. 4, 12), и в частности труд на пользу церкви (Рим. 16, 6. 12).

² Προϊστάμενος с родительным — становиться во главе кого, управлять, начальствовать, повелевать, командовать; отсюда προϊστάμενοι — стоящие во главе, начальники, вожди, предводители, руководители.

³ Νοουθετέω собственно внедрять в сердце, полагать на сердце.

⁴ Ср.: Св. Иоанн Злат. к 1 Фес. 5, 14.

ва апостола, выраженного в этом послании (3, 14). Следовательно, предание апостола, устно или письменно сохраняемое в общине, должно было служить руководящими началами и для предстоятелей. Последние не являются самостоятельными руководителями общины в вопросе веры и жизни; их деятельность связана преданием апостола. Каковы же были отношения между этими предстоятелями и верующими? По мысли апостола, они должны быть проникнуты нравственным характером. Верующие обязаны почитать и ценить¹ своих предстоятелей, последние, в свою очередь, обязаны не повелевать и господствовать, а терпеливо увещевать, утешать, поддерживать, одним словом, приспособляться к состоянию каждого члена общины и чисто нравственными средствами воздействовать на него. Было ли так в действительности, мы не знаем. Есть некоторые основания, впрочем, думать, что фессалоникийская община в этом отношении оставляла желать лучшего. Апостол упоминает об ἀτάκτους (ст. 14), т. е. лицах, вносивших беспорядок в общину. Во втором своем послании он считает нужным прибегнуть в отношении к ним к крутой мере: он требует, чтобы те, которые поступают не по слову послания, были на замечании и исключались из братского общения (2 Фес. 3, 14; ср. 6). С другой стороны, апостол закликает лиц, которым должно быть передано послание, очевидно, предстоятелей, прочитать его всем братьям (1 Фес. 5, 27). Возможно, что к ним относится и увещание апостола: «духа не угашайте, пророчества не унижайте» (1 Фес. 5, 19–20), увещание, предостерегавшее их от стеснения свободных служений в церкви. Таким образом, апостол по-видимому предполагает не вполне нормальные отношения между предстоятелями и верующими. Стоящие во главе фессалоникийской общины лица по-видимому не успели еще приобрести в ней должного авторитета к поставить себя в правильные отношения к ней. И это было неудивительно. Слишком мало прошло времени, чтобы организация фессалоникийской церкви успела окрепнуть.

Первое послание к фессалоникийцам написано, вероятно, около мая или июня 53 года, т. е. приблизительно 8–9 месяцев после прихода Павла к фессалоникийцам. Но о существовании προῖστατέων в этом городе апо-

¹ Неправильно Ревиль понимает слово εἰδέναι в смысле узнавать. Он говорит: «Если бы было председательство или патронат, правильно установленные, то не было бы ни малейшего колебания относительно лиц, кому поручены эти должности. Напротив, Павел просит фессалоникийских христиан, так же, как и своих коринфских учеников, не быть неблагодарными, уметь узнавать, каковы те, которые действительно являются их руководителями и достойны быть их начальниками, благодаря проявленному ими усердию, заботливости и труду, — он просит этой благодарности не для того или другого определенного лица, но для всех, которые работали для целых семей» (Les origines de l'épiscopat. P. 143–144). Слово προῖστατέων указывает, что речь здесь не о тех незначительных тружениках и скрытых благодетелях, которых должны стараться разыскать, а о лицах, стоящих на верху общины и потому, конечно, всем известных. Слово εἰδέναι значит здесь признавать, ценить, уважать. В 1 Кор. 16, 15–18 в аналогичном случае стоит глагол ἐπιτιμώσκεσθαι, который заменяется в другом месте ὑποτασσέσθαι, т. е. повиноваться.

стол мог знать, если не из личных наблюдений, то от Тимофея, который был послан туда Павлом из Верии (Деян. 17, 14–15; ср. 1 Фес. 3, 6) и возвратился к нему в Коринф, вероятно, в апреле 53 года. Таким образом, *προϊσταμένοι* существовали в фессалоникийской общине никак не позднее, чем месяцев через пять по уходе ап. Павла. Такое быстрое появление *προϊσταμένοι* в фессалоникийской общине дает большие основания думать, что это учреждение возникло во время пребывания там ап. Павла и во всяком случае не без его содействия. Но как именно оно возникло, через поставление ли апостолом или через избрание общиной или другими путями, из послания мы не видим. Этот пробел восполняет нам отчасти история Коринфской церкви.

В коринфской общине, как видно из послания к ней ап. Павла, написанного через 4 года после послания к фессалоникийцам и через 3 года по уходе его из Коринфа, при всем состоянии анархии существовали лица, руководившие общиной. В 12, 28–30 апостол, рассуждая о духовных благодатных дарах, служащих к созиданию церкви, говорит: «И иных Бог поставил в церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, (иным дал) силы (чудодейственные), также дары исцелений, вспоможения (*ἀντιλήψεις*), управления (*κυβερνήσεις*), разные языки. Все ли апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя? Все ли чудотворцы? Все ли имеют дары исцелений? Все ли говорят языками? Все ли истолкователи?» Допущенная здесь апостолом некоторая непоследовательность в конструкции, в которой скачала говорится о лицах (апостолах, пророках, учителях), а затем о дарах (чудотворения, исцеления, вспоможения, управления и глоссалии), объясняется отчасти тем, что предметом речи апостола были собственно не лица, а дары, отчасти же тем, вероятно, что некоторые из носителей этих даров, например дара управления, не имели еще технического обозначения¹. Однако самое слово *κυβερνήσεις* показывает, что в коринфской общине уже существовали лица, которым вверено было руководство общиной и положение которых можно было сравнить с положением кормчего или командира на корабле². Эти коринфские *κυβερνῆται* соответствовали очевидно фессалоникийским *προϊσταμένοι*. В чем заключались их обязанности в коринфской общине, из этого места мы не можем делать никаких выводов. Но в 16 гла-

¹ Гарнак объясняет эту разницу тем, что в глазах Павла апостольство, пророчество и учительство принадлежали к высшим званиям в церкви, тогда как служение другими дарами не создавало особого положения в общине (ср.: *Harnack. Mission. I. S.* 283). Мы считаем это объяснение маловероятным. В послании к римлянам, написанном около 58 года, апостол наоборот говорит о пророчестве (дар) и *προϊστάμενος* (лицо) рядом (12, 6, 8), а в послании к ефессянам он ставит *ποιμένες* выше *διδάσκαλοι* (4, 11).

² *Κυβερνήτης* от *κυβερνάω* — быть кормчим, править кораблем, быть рулевым и вместе командиром корабля; *κυβερνήτης* — управление кораблем, управление; *κυβερνήτης* — кормчий, который не только правил рулем, но и командовал всем кораблем, правитель, глава государства.

ве даются некоторые указания относительно и этого пункта. «Прошу вас, братия, вы знаете семейство (τὴν οἰκίαν) Стефаново, что оно есть начаток (ἀρχή) Ахаии, и что они посвятили (ἑτάξαν) себя на служение (εἰς διακονίαν) святым; будьте и вы почтительны (ὑποτάσσησθε) к таковым и ко всякому содействующему и трудящемуся (τῷ συνεργῶντι καὶ κοπιῶντι). Я рад прибытию Стефана, Фортуната и Ахаика: они восполнили для меня отсутствие ваше, ибо они мой и ваш дух успокоили. Почитайте таковых» (16, 15–18). Едва ли может быть сомнение в том, что Стефан и его родственники, вероятно, Фортунат и Ахаик¹, занимали в коринфской общине положение аналогичное тому, какое имели προϊστάμενοι у фессалоникийцев. Стефан с родственниками приходят к апостолу по поручению общины, как ее представители. Те и другие трудятся словом и делом (κοπιῶντι ср. κοπιῶντες) на пользу общины, служат общему делу (συνεργῶντι ср. τὸ ἔργον αὐτῶν — 1 Фес. 5, 13), ободряют дух верующих (1 Кор. 16, 18, ср. 1 Фес. 5, 14). Те и другие заслуживают поэтому особенно почтительного отношения со стороны общины. Но здесь дана новая черта, бросающая свет на происхождение предстоятельства в общине. Мы узнаем отсюда, что Стефан с семьей был первым плодом апостольской проповеди в Коринфе, и что он как первенец веры добровольно посвятил себя новосозданной общине, отдал ей свои духовные силы и, может быть, материальные средства и таким образом содействовал упрочению Коринфской церкви². Сначала будучи свободным и добровольным, служение семейства Стефана скоро получило характер некоторой правильности, систематичности, характер установленного порядка (ἑτάξαν). С другой стороны, прежнее свободное принятие общиной услуг со стороны Стефанова семейства налагало на нее нравственные узы, обязывая общину к подчинению его авторитету (ὑποτάσσησθε). Вследствие этого добровольное служение естественно должно было перейти в общественное полномочие и должностную деятельность. Итак, первое послание коринфянам знакомит нас с происхождением церковного предстоятельства. Последнее возникло по нему из добровольного служения первенцев веры, посвящавших свои силы и средства на пользу молодой общины, к ее духовному и внешнему утверждению.

Однако нельзя представлять дело так, что это преобразование свободного служения в официальное происходило медленным путем и было результатом простой естественной эволюции. Стефан со своим домом пользовался авторитетом, обязывающим общину к повиновению, уже че-

¹ Добшоц предполагает, что эти лица были рабами Стефана и разумеются именно в понятии «дома», т. е. фамилии Стефана в римско-юридическом смысле слова. Как рабы, они сспровождали Стефана к ап. Павлу в Эфес (Gemeinden. S. 33).

² Из Рим. 16, 26 («Приветствует вас Гай, странноприимец мой и всей церкви») можно заключать, что Гай давал помещение для собраний коринфских христиан. Следовательно, услуги Стефана и его дома были скорее духовного, чем материального характера.

рез три года по основании Коринфской церкви. Фессалоникийская община призывалась к почитанию своих предстоятелей в первый же год своего существования. Очевидно, переход добровольного служения в должностное не был делом естественного развития. Увещания, с которыми ап. Павел обращается одинаково к фессалоникийцам и коринфянам, прося их почитать и повиноваться предстоятелям, не оставляют никакого сомнения в том, что этот переход происходил при содействии самого апостола, что предстоятельство родилось не только из свободного служения, но и из специальных апостольских полномочий. Каким образом в возникновении церковного предстоятельства одновременно действовали активное участие ап. Павла, согласие общины и добровольное служение, об этом некоторое понятие могут дать наблюдения из жизни современной христианской миссии. Известно, что и в настоящее время первые, принявшие веру, обыкновенно берут на себя заботы об устройении новой общины, предоставляют свои дома для общих собраний, председательствуют на них и почти сразу становятся естественными руководителями новообращенных. Миссионеры со своей стороны внушают общине в отношении к ним уважение и послушание, стараются поднять в ее глазах их авторитет и действовать через их посредство¹. Так же приблизительно происходило дело и в миссии Павла. Первенцы веры, которые становились в особо близкие отношения к апостолу и в которых он находил себе помощников по устройению новой общины, естественно приобретали в ней руководящее значение. Апостолу оставалось своим авторитетом лишь санкционировать их преимущественное положение.

Так возникли *κυβερνήσεις* Коринфской церкви. Но кроме этого служения апостол называет другое, именно *ἀντιλήψεις*, состоящее в содействии, вспомоществовании, поддержке. Апостол не объясняет, в каком отношении это второе служение стоит к первому. Но ясно, что он различает их. Конечно, слишком смело считать «управления» и «вспоможения» абстрактными выражениями конкретных понятий «епископы» и «диаконы»². Так рано едва ли могло явиться столь определенное разграничение служений, тем более что понятие *ἀντιλαμβάνεσθαι* в милетской речи ап. Павла применяется к пресвитерам (Деян. 20, 25)³. Но что уже здесь мы вправе видеть начало разграничения местных служений, в этом едва ли можно сомневаться⁴. Оба эти служения входили, вероятно, в содержание той диаконии, которой посвятила себя семья Стефана. У нас

¹ Lindsay. The Church. P. 122–123. Линдсей сам трудился в миссии и хорошо знаком с ее порядками.

² Как это делает Зейерлен (Entstehung des Episcopats. S. 110).

³ «Надобно поддерживать слабых». Сущ. *ἀντιλήπτορ* (помощник) прилагается к Богу (Юд. 9, 11; Клим. 59, 4).

⁴ Замечательно, что у Ерма (Вид. III, 9) понятие *ἀντιλαμβάνεσθαι* является дополнением к *ἐπισκέπτεσθαι*. «Итак, теперь послушайте меня, имейте мир между собою, надзирайте (ἐπισκέπτεσθε) друг за другом, поддерживайте (ἀντιλαμβάνεσθε) себя взаимно».

нет никаких оснований утверждать, что дар управления принадлежал самому Стефану, дар же вспомоществования — его родственникам или рабам. Но мы должны подчеркнуть здесь на наш взгляд весьма важное обстоятельство. Руководство коринфской общиной принадлежало целому дому Стефана, т. е. нескольким лицам. Но нет сомнения, что в этой небольшой группе руководителей должны были сохраняться отчасти естественные семейные отношения. Кто бы ни были остальные члены дома Стефанова, родственники ли его или рабы, во всяком случае Стефан как глава дома должен был иметь руководящее значение и пользоваться преимущественным влиянием в делах общины. Другие члены его дома, конечно, не могли заявлять претензии на равный с ним голос, касалось ли дело материальных трат в пользу общины или нравственного руководства. При существовании одного собрания (ἐκκλησία) в коринфской общине (1 Кор. 11, 18) едва ли мог быть вопрос о том, например, кто должен председательствовать при совершении евхаристии. Также едва ли могли спорить о том, кому поручить главную роль при представительстве коринфской общины перед апостолом Павлом в Эфесе. Общиной были посланы к Павлу три лица: Стефан, Фортунат и Ахаик. Но из самого послания Павла видно, что Стефан имел и здесь первенствующее значение. Он упомянут апостолом три раза (1 Кор. 1, 16; 16, 15. 17) и в числе трех лиц назван первым.

Подобную фессалоникийской и коринфской организацию находим мы и в Римской церкви. В послании к римлянам, написанном приблизительно через год после первого послания к Коринфянам (т. е. ок. 58 г.), апостол в числе других одаренных харизмой называет предстоятельствуящего с усердием (ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ)¹. В чем заключается сущность предстоятельства, апостол не объясняет; но указание на главное свойство предстоятеля — «усердие» естественно переносит нашу мысль на ту же самую черту, которую в послании к фессалоникийцам он обозначил словом κοπιῶντες. Очевидно, апостол и здесь разумел тех самых предстоятелей (προϊστάμενοι), посвящавших свой труд благу общины и попечению о душах верующих, о которых он писал фессалоникийцам. Разница заключается в том, что в послании к римлянам этот термин употреблен в единственном числе. Апостол говорит не о предстоятелях, а о предстоятеле. Невозможно с уверенностью решить, есть ли это случайное обстоя-

¹ «И как, по данной нам благодати, имеем различные дарования, (то имеешь ли) пророчество, (пророчествуй) по мере веры, (имеешь ли) служение (διακονία), (пребывай) в служении; учитель ли — в учении; увещатель ли, увещевай; раздаватель ли, (раздавай) в простоте; начальник ли (προϊστάμενος), (начальствуй) с усердием; благотвори с радушием» (Рим. 12, 6–8). Едва ли вместе с Зейерленом (Entstehung. S. 120–121) можно видеть в διακονία служение дьякона в отличие от предстоятеля. Этому не благоприятствует место, занимаемое словом διακονία в Рим. 12, 6–8, как и вообще употребление его у ап. Павла (см. ниже). Διακονία обозначает здесь, вероятно, родовое понятие, которое обнимает собой различные виды служения. Ср.: Weizsäcker. Apost. Zeitalter. S. 610.

тельство или нет, обозначает ли здесь *προϊστάμενος* родовое понятие или единичное лицо с самостоятельными полномочиями. В последнем случае апостол представлял бы предстоятелей не как целую коллегия, а как самостоятельных и единоличных руководителей общин или частных собраний (домашних церквей).

Обращаясь теперь к заключительной части послания, мы мало находим в ней материала по нашему вопросу, несмотря на обилие личных исторических указаний¹. Особенность ее в том, что Павел приветствует здесь римских христиан по группам, причем из каждой группы называет лишь несколько человек, занимавших, очевидно, более видное положение сравнительно с другими. Первую группу составляет домашняя церковь Прискиллы и Акилы (ст. 3–4)², вторую — Асинкрит, Флегонт, Ерм, Патров, Ермий и другие с ними (*τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφοῦς* — 14), третью — Филолог, Юлия, Нирей, его сестра, Олимпан и все с ними святые (*τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους* — 15). Если бы апостол просто хотел назвать по имени некоторых римских христиан, то он приветствовал бы всех прочих не поименованных верующих вместе, после перечня собственных имен. Очевидно, бывшие с первыми пятью названными лицами и все святые, бывшие с другими пятью, составляли более или менее самостоятельные группы, названные же лица образовали собой центр этих двух групп. Может быть, такие же самостоятельные группы указаны в ст. 10 и 11: *τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου* и *τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου τοὺς ὄντας ἐν Κυρίῳ*. По мнению некоторых ученых³, имена Аристовула и Наркисса обозначают здесь предстоятелей этих двух собраний. Но это было бы правдоподобно в том случае, если бы все собрание каждого из них состояло из христиан. Но *τοὺς ἐκ τῶν Ἀρ.* и особенно *τοὺς ἐκ τῶν Ν.* *τοὺς ὄντας ἐν Κυρίῳ* ясно показывает,

¹ Следует заметить, что многие ученые считают 16-ю главу послания к римлянам, в которой ап. Павел шлет приветствия отдельным лицам, за отрывок не дошедшего до нас послания к Эфессянам, совершенно случайно занявший теперешнее свое положение (см.: *Weiss. Einleitung. S. 235–236*). Основанием для этого мнения служит главным образом то, что апостол приветствует здесь Акилу и Прискиллу, живших тогда в Эфесе, как это видно из 1 Кор. 16, 19, и Епенета, который был начатком Азии (почти все рукописи имеют *Ἀσίας*, а не *Ἀχΐας*, как в русском переводе). Однако эти данные не обязывают непременно к указанному выводу. Как известно из Деяний гл. 18, Акила и Прискилла были родом из Понта, жили в Риме, потом поселились в Коринфе, где дали приют ап. Павлу, а затем с миссионерскими целями (ст. 26) остановились в Эфесе. Весьма естественно, что, узнав о намерениях апостола отправиться в Рим, они переселились туда, чтобы приготовить помещение для Павла и содействовать ему (ср.: *Zahn. Einleitung. I. S. 275*). На странствующий образ жизни этой четы указывает и замечание апостола, что им благодарен не только он, но и все языческие церкви (Рим. 16, 4). То же могло случиться и с Епенетом (ср.: *Zahn. Ibid. S. 295*).

² Заслуживает внимания, что ап. Павел ставит Прискиллу на первом месте и после нее уже ее мужа Акилу (ср.: 2 Тим. 4, 19). Он называет их своими сотрудниками в проповедании Евангелия. Это относится одинаково к Прискилле и Акиле. Деян. 18, 26 представляют их обоих в роли миссионеров. Вполне естественно, что оба они руководили своей домашней церковью.

³ *Weizsäcker. Apostol. Zeitalter. S. 610.*

что не все лица, группирующиеся около Аристовула и Наркисса, были христиане, а лишь некоторые из них. Отсюда естественнее видеть в этих двух лицах знатных господ, рабы или вольноотпущенники которых были отчасти христианами¹. Но если так, то возможно, что и в двух ранее упомянутых группах христиан мы имеем рабов или вольноотпущенников каких-либо знатных домов, может быть даже дома самого императора. Последнее предположение тем правдоподобнее, что многие из названных здесь имен довольно часто встречаются в древних надписях среди слуг императорского двора², а между тем известно, что христианство очень рано нашло себе доступ среди рабов императорского дома. Апостол шлет филиппийцам особое приветствие от святых из кесарева дома (Фил. 4, 22).

Трудно с уверенностью сказать, составляли ли означенные группы римских христиан или по крайней мере некоторые из них самостоятельные собрания (ἐκκλησίαι). Однако это надо считать весьма возможным³. В пользу этого уже говорит самостоятельное существование домашней церкви Акилы и Прискиллы. Далее обширность площади Рима, с одной стороны, и подозрительность римского правительства и римских властей ко всяким новым обществам, с другой, не могли благоприятствовать объединению частных групп в одну общину с центральным управлением. Это обстоятельство оказало свое влияние даже на организацию иудеев, почти всегда пользовавшихся особыми привилегиями со стороны римского правительства. Как показали римские надписи, найденные при новейших раскопках, иудеи, жившие в Риме, имели множество самостоятельных синагог без всяких признаков какого-либо объединяющего центра. По мнению Шюрера, этот факт объясняется политикой римского правительства, не терпевшего около себя никаких больших ассоциаций⁴. То же явление могло найти место и среди римских христиан в первые времена. Они также могли иметь несколько центров и собраний, и эти собрания своих руководителей. Следует заметить, что в послании к римлянам Павел приветствует не церковь, а всех находящихся в Риме святых (1, 7). Каково было отношение собраний между собой и положение их руководителей, было ли у них общее предстояние, на эти вопросы, к сожалению, источники не дают ответов.

¹ В конце 54 года умер в Риме Наркисс, всемогущий вольноотпущенник императора Клавдия. При Клавдии же жил в Риме, по крайней мере временно, близко стоявший к императору Аристовул, брат Ирода Агриппы I. Так как рабы таких знатных лиц удерживали и по смерти господ их имя, то возможно, что эти именно лица и имеются в виду в Рим. 16, 10–11. Это тем более правдоподобно, что между ними называется христианин с иудейским именем Иродиона (ст. 11), указывающим на принадлежность к дому Иродова принца. Ср.: *Zahn. Einleitung*. I. S. 276; *Harnack. Mission*. 1906. II. S. 34–35.

² *Zahn. Einleitung*. I. S. 277.

³ Ср.: *Dobschütz. Probleme*. S. 67.

⁴ *Schürer. Geschichte*². II. S. 516; *Gemeindeverfassung*. S. 15.

Домашние церкви христиан не были исключительной принадлежностью римской общины. Они существовали и в других местах. Мы знаем о домашней церкви Акилы и Прискиллы в Эфесе (1 Кор. 16, 19), Нимфана¹ в Лаодикии или Колоссах (Кол. 4, 15) и Филимона в Колоссах (Фил. 2). Кажется, такие церкви находились в Филиппах и Коринфе (Деян. 16, 15. 33; 18, 7–8; 1 Кор. 1, 12. 14). Происхождение домашних церквей объясняется очень просто. Св. Павел открывал евангельскую проповедь по обыкновению в синагогах на субботних собраниях. Но скоро двери синагоги закрывались для него, как только обнаруживались для иудеев его верования. Тогда он должен был устраивать собрания верующих в школах (Деян. 19, 9) и еще чаще в частных помещениях неопитов. С увеличением верующих в городе одно такое помещение, конечно, не могло уже вместить всех христиан. Частные дома были обыкновенно очень малы и с трудом могли поместить две дюжины людей². Отсюда естественно явилась необходимость составлять несколько собраний в одном городе. Так явились домашние церкви. Частные помещения были местами собраний христиан еще во II веке. На эт. е. довольно ясное свидетельство в мученических актах Иустина (Acta Iust. С. 3). На вопрос префекта Рустика: «Где вы собираетесь?» Иустин ответил: «Где кто хочет и может; разве ты думаешь, что все мы собираемся в одном месте? Нет, Бог христиан не ограничивается каким-либо местом, но, невидимый, Он наполняет небо и землю и повсюду принимает от верующих поклонение и славу»³. Лишь от конца II века имеем мы исторические свидетельства о построении христианами особых зданий для своих собраний. Древнейшее церковное здание, о котором мы знаем — это церковь эдесская, разрушенная в 201 году. Но и специально для христианских собраний предназначенные здания строились по образцу частных домов. Основной план ранних римских церквей, найденный в 1900 году на Форуме в Риме, есть снимок не с базилики или публичного зала, но приемного зала богатых римских граждан⁴. Очевидно, воспоминания об этих фамильных домашних церквях давали архитектору образец для христианских храмов. Поэтому до

¹ Как следует читать: Нимфан (мужчина) или Нимфа (женщина)? После имени Νύμφαν (вин. п.) стоит в ватиканском кодексе αἰτῆς; в других кодексах αἰτοῦ. Некоторые ученые (например, Гарнак в Mission. 1906. II. S. 53) отдают предпочтение ватиканскому кодексу, т. е. разумеют женщину Нимфу, предполагая, что позднейший переписчик изменил женское имя в мужское, т. к. считал неудобным поставить во главе домашней церкви женщину. Это, конечно, возможно. Однако было бы странно, каким образом к тому времени могла сохраниться дорическая форма обычного женского имени (Νύμφα вместо Νύμφη). Поэтому более вероятным следует признать, что чтение αἰτοῦ было первоначальным, но переписчик, не зная редкого имени Νύμφας (однако оно встречается в надписях, например С. I. Gr. 269. 1240), принял Νύμφαν за часто встречающееся женское имя Νύμφη и потому поставил αἰτῆς. Ср.: Haupt. Die Gefangenschafts-briefe. 1902. S. 174.

² Harnack. Mission. II. S. 67.

³ Ср.: Harnack. Mission. II. S. 68, 208–209.

⁴ Lindsay. The Church. P. 42; Harnack. Mission. II. S. 68–69.

времени Галлиена они были малы¹ и не всегда могли вместить христиан целого города. Вследствие этого естественно удержался прежний обычай иметь в одном городе несколько церквей. Богослужения в них совершались пресвитерами; церковь, в которой служил епископ, имела выдающееся значение². Так было во II и III веках. Но как обстояло дело в апостольское время, каково было отношение домашних церквей и их руководителей и было ли у них общее предстояние, на эти вопросы, повторяем, источники, к сожалению, не дают ответов.

В главе 16 послания к римлянам апостол рекомендует римским христианам некую Фиву, которую называет *διάκονος* и *πρόστατης* (ст. 1–2). Последний термин не может быть понят по аналогии с *πρόϊστάμενοι*, т. к. Фива является *πρόστατης* в отношении не только вообще к верующим, но и к самому ап. Павлу. Очевидно, *πρόστατης* означает здесь человека, оказывающего внешние услуги христианам, помогающего тем, кто имеет нужду (ср. ст. 2)³. Что касается теперь выражения *διάκονος*, то, вообще говоря, оно имеет у Павла очень широкий смысл. Сам Иисус Христос, как возвестивший спасение прежде всего иудеям, называется у него *διάκονος περὶ τοῦ* (Рим. 15, 8; ср. Гал. 2, 17). Все христиане суть *διάκονοι Θεοῦ* (2 Кор. 6, 4). Существуют даже *διάκονοι σατάνης* (2 Кор. 11, 15). Сам апостол называет себя *διάκονος* (Кол. 1, 25; Эфес. 3, 7) благовествования и церкви Христовой и придает это же имя своим спутникам и сотрудникам: Тихику (Эфес. 6, 21; Кол. 4, 7), Тимофею (1 Фес. 3, 2; ср. 1 Тим. 4, 6), Аполлосу (1 Кор. 3, 5). Мирской начальник есть *διάκονος Θεοῦ* (Рим. 13, 4). Очевидно, *διάκονος* имеет у апостола общее значение служителя, слуги, помощника, человека, посвятившего себя известному служению. В этом широком смысле могло быть усвоено это имя и Фиве как лицу, оказавшему большие услуги христианской общине, посвятившему ей свои силы и средства. Однако в обозначении Фивы обращает на себя внимание то обстоятельство, что она названа не просто *διάκονος* или *διάκονος Θεοῦ*, *Χριστοῦ* и т. д., а *διάκονος τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεϋχρεαίς*⁴. В такой связи слово

¹ Евс. VIII. 1.

² Harnack. Mission. II. S. 68.

³ Этот термин разъясняется самим апостолом: «помогите (*παριστῆται*) ей, в чем она будет иметь нужду у вас, ибо и она была помощницей многим и мне самому». Следовательно, быть *πρόστατης* в данном случае значит помогать в чем кто нуждается. Вейнгартен (Histor. Zeitschrift. 1881. Н. 2. S. 441 и др.) понимает выражение *πρόστατης* в узком значении патрона и единственно на этом основании думает, что первоначальный христианский строй покоился на принципе патроната, на отношениях патрона и клиентов. Но едва ли можно отношение Фивы к апостолу Павлу представлять как отношение патрона к клиенту в тогдашнем смысле этих слов. Во всяком случае, если и признать, что *πρόστατης* в применении к Фиве означает патрона, то *πρόϊστάμενοι* не имеют с ней ничего общего, т. к. их главная функция душепопечение, что совершенно не приложимо ни к Фиве в отношении к Павлу, ни к патронам греков и римлян (ср.: Seyerlen. Entstehung. S. 119–120).

⁴ Напрасно Ревиль, возражая против узкого понимания выражения *διάκονος* в применении к Фиве, говорит: около ап. Павла «она конечно не могла исполнять специфических

διάκονος встречается лишь однажды. Правда, и апостол называет себя διάκονος церкви по домостроительству Божию (Кол. 1, 25; ср. 24). Но очевидно, здесь оно имеет более общий и абстрактный смысл. Диакон же церкви кенхрейской напротив выражает нечто вполне определенное и конкретное. Если мы не имеем права видеть в этом обозначении указание на определенную церковную должность — диакона женщины или диакониссы, т. к. в других источниках этого и раннейшего времени мы не имеем никакого указания на нее, то мы не можем равным образом слишком обобщать это вполне определенное выражение ввиду того, что не более как через пять лет уже находим в Филиппах диаконат как более или менее определенную и установленную должность рядом с епископатом. Скорее всего, мы имеем здесь зародыш того специального служения, из которого впоследствии возник женский диаконат. Помощь всем нуждающимся членам общины, как и приходящим в нее, какую оказывала Фива, составляла впоследствии одну из главных обязанностей диакона и диакониссы.

В позднейших своих посланиях ап. Павел перестает называть предстоятелей общин *τροῖστάτῃνοι*. В послании к ефесянам, написанном, вероятно, в 62 году из Рима, они получают у него новое имя — пастырей. «Он поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (4, 11–12).

Образ пастыря был хорошо известен иудеям по ветхозаветным писаниям. Особенно часто встречается он у пророков. Пастырем называется Сам Бог (Исаии 40, 11; Еккл. 12, 11), т. к. Он обличает, вразумляет, поучает и обращает, как пастырь стадо свое (Прем. I. С. С. 18, 13). Пастырями называются и те, которым вверил Он попечение о Своем народе, т. е. прежде всего священники иудейские. Эти пастыри оказались не на высоте своего призвания. Они отпали от Бога (Иер. 2, 8), сделались бессмысленны и не искали Господа (10, 21), губили и разгоняли овец паствы Божией (23, 1), совратили их с пути (50 [27], 6). За это на них воспылал гнев Божий (Зах. 10, 3); они будут унесены ветром (Иер. 22, 22). Сам Бог будет пасти Свое стадо (Зах. 11, 7–9), Он будет брать агнцев на руки Свои и носить на груди Своей (Исаии 40, 11); Он поставит пастырей по сердцу Своему, которые будут пасти народ с рвением и благоразумием (Иер. 3, 15; ср. 23, 4). Особенно ярко и полно представлен образ пастыря в пророчестве Иезекииля, обращенном к пастырям израилевым. «Так говорит Господь Бог: Горе пастырям израилевым, которые пасли себя самих! не стадо ли должны пасти пастыри? Вы ели тук и волною одевались, откормленных овец закалали, а стада не пасли. Слабых не укрепляли, и больной овцы не врачевали и пораненной не перевязывали, и угнанной не возвращали и потерянной не

функций диакониссы» (Les origines de l'épiscopat. P. 147). В отношении к Павлу она называется *τροῖστάτης*; диаконом же является в отношении церкви кенхрейской.

искали, а правила ими с насилием и жестокостью. И разсеелись они без пастыря и рассеившись сделались пищею всякому зверю полевому... Посему пастыри выслушайте слово Господне... вот Я сам отыщу овец Моих и осмотрю их... Я буду пасти овец Моих и Я буду покоить их, говорит Господь Бог. Потерявшуюся отыщу и угнанную возвращу, и пораненую перевяжу и больную укреплю, а разжиревшую и блудную истреблю; буду пасти их по правде» (Иезек. 34, 1–16). В этих образах ясно выражаются обязанности пастыря. Он должен слабых укреплять, больных врачевать, израненных перевязывать, угнанных возвратить, потерянных найти, неустанно осматривать и поверять их, не править ими с насилием и жестокостью. Для этой цели он должен обличать, вразумлять, поучать, обращать (ср. Сир. 18, 13). Из Ветхого Завета идея пастырства была перенесена в Новый Завет и получила здесь особенно глубокое содержание. Она обнимает собой здесь как все дело спасения человечества Господом Иисусом Христом, Который есть Пастырь Добрый, полагающий душу Свою за овец (Иоан. 10, 11. 14), так и служение Его апостолов, которым Он заповедал пасти агнцев Своих (Иоан. 21, 15–17).

Представленный в Ветхом Завете и Евангелии образ пастыря настолько ярок и выразителен, что не может быть никакого спора о том, почему апостол назвал предстоятелей общин словом ποιμένες. Очевидно, сущность служения предстоятелей апостол полагает в пастырстве, в религиозно-нравственном руководстве пасомых, в неусыпном наблюдении за каждым верующим, в постоянном утверждении их в вере и доброй нравственности, в обличении и вразумлении заблуждающихся, поддержании слабых, поощрении добрых и т. д. В таком именно виде представлял апостол служение предстоятелей и ранее. Ново слово, но содержание не ново. Предстоятели фессалоникийцев, обязанностью которых было вразумлять бесчинных, утешать малодушных, поддерживать слабых, быть долготерпеливыми ко всем, — в сущности, также пастыри. Итак, предстоятельство по существу своему есть не что иное, как пастырство. Предстоятель есть прежде всего пастырь.

Самую замечательную особенность послания к ефесянам составляет то, что оно ставит пастырей в очень тесную связь с учителями и дает им более высокое место, чем учителям. Апостол пишет: «Он (Бог) поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных (τοὺς δέ) пастырями и учителями». В то время как каждое из других служений образует особый класс проповедников (апостолы, пророки, евангелисты), пастыри и учителя составляют одну группу, один разряд (τοὺς δέ) служителей церкви. При этом объединение их в одну группу может быть понято двояко: или пастыри и учителя — одни и те же лица, рассматриваемые с разных сторон их служения¹, или это разные лица, но сродные

¹ Seyerlen (Entstehung d. Episkopats. S. 140–141); пастырство и учительство — два атрибута одной должности. Ср.: Ritschl. Entstehung d. a. Kirche. S. 358; Weizsäcker. Jahrb. 1873. S. 664.

по своим функциям и потому составляющие один класс служителей церкви¹. Так как не только во время написания послания к ефесянам, но и значительно позднее существовали еще учителя, отличные от пастырей, то второе понимание имеет преимущество. Благодаря существенному родству своих функций пастыри и учителя образуют один разряд лиц, служащих к созиданию церкви Христовой. То, что мы знаем об обязанностях пастырей, объясняет нам это сближение их с учителями. Главная цель пастырства — увещание. Но увещание есть несомненно часть учительства. Оно входит и в содержание апостолата и пророчества. Сам ап. Павел свою учительскую деятельность выражает в терминах, весьма близких к тем, в которых он говорит о предстоятелях-пастырях. «Мы проповедуем, вразумляя (νοῦθετοῦντες) всякого человека» (Кол. 1, 28). «Вы знаете, — писал он фессалоникийцам, — как каждого из вас, как отец детей своих, мы просили и утешали (παράμυθούμενοι) и умоляли поступать достойно Бога» (2, 11. 12). Все послания ап. Павла и других апостолов в весьма значительной доле состоят из увещаний. Преподав такие увещания римлянам в главах 12–15, апостол ссылается на сообщенный ему благодатный дар учительства (12, 3; 15, 15). Он вменяет увещание в обязанность своим сотрудникам евангелисту Тимофею (1 Тим. 6, 2; 2 Тим. 4, 2) и Титу (2, 15). Увещание было предметом и пророчества: «Кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание (παράκλησιν) и утешение (παράμυθίαν 1 Кор. 14, 3). Таким образом, пастырей в известном смысле можно назвать учителями; тем более можно включить их и учителей в один разряд служителей церкви как представителей теоретического и практического учительства (ср. Кол. 3, 16: διδάσκοντες καὶ νοῦθετοῦντες).

Труднее понять, почему апостол ставит пастырей выше учителей, когда в послании к коринфянам дар управления помещается не только ниже учительства, но и среди частных даров исцелений, языков и т. д. Лишь одно объяснение можно дать в этом случае. К тому времени, когда писалось первое послание к коринфянам (через 4 года по основании общины), руководители их не успели еще создать себе прочного авторитета, напротив, к 62 году, в который, вероятно, было написано послание к ефесянам, за 10 лет существования общины пастыри успели приобрести в ней высокий авторитет и пользовались большим влиянием, чем учителя.

Немного позднее, вероятно в 63 году, ап. Павел обозначает предстоятелей опять новым именем, тем самым, которому суждено было стать собственным именем их на все времена. В послании к филиппийцам он приветствует всех святых, находящихся в Филиппах, с епископами и диаконами (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις). Филиппы были, может быть, первой родиной имени «епископ». Это был город почти совершенно латинский²

¹ Zahn. Einleitung. I. S. 359; Harnack. Mission. I. S. 286; Knopf. Nachapost. Zeitalter. S. 151.

² Harnack. Mission. 1906. I. S. 286; Dobschütz. Gemeinden. S. 65.

(Деян. 16, 21), поддерживавший самые живые связи с Римом (Фил. 4, 22). Здесь была весьма немногочисленная иудейская община, которая не имела своей синагоги, но владела вне города молитвенным домом, нередко посещавшимся язычниками, «чтущими Бога». Вероятно, осенью 52 года образованная ап. Павлом и его сотрудниками христианская община в Филиппах состояла преимущественно из язычников (ср. Деян. 16, 10. 14–15. 20–21. 33)¹. Христиане Филипп были, по-видимому, одарены практическим смыслом и более других считались с потребностями жизни. Они постоянно оказывали материальную помощь ап. Павлу (Фил. 4, 10. 15, 18; ср. 2 Кор. 11, 8–9) и, подобно другим македонским церквям, при своей бедности и испытаниях «по силам и сверх сил» помогали иерусалимской братии (2 Кор. 8, 1–4; ср. Рим. 15, 26). Думают, что в этой церкви раньше, чем в других, была признана необходимость правильной организации и правильного разделения труда с более или менее определенными формами и терминами².

До сих пор мы встречали обыкновенно одну категорию лиц, посвящавших себя служению общине, ее руководству и воспитанию. Это были *προϊστάμενοι, κοπιῶντες и ποιέμενες*. Теперь, в 63 году, после десятилетней давности филиппийской общины мы видим уже дифференциацию местного церковного служения. Из общего класса служителей местной церкви выделились две категории лиц. Не может быть никакого сомнения в том, что словом «епископы» обозначаются здесь высшие предстоятели, словом «диаконы» — низшие. За это говорит самый порядок, в каком эти термины стоят в приветствии, их лексическое значение, — из них одно указывает на положение начальника, другое на более служебное положение (ср. Матф. 20, 26; 23, 11; Марк. 9, 35) — и наконец вся история этих терминов.

Что же такое представляли собой филиппийские епископы и диаконы? Нигде апостол ни одним словом не говорит об их обязанностях. Он исключительно ограничивается одним упоминанием о них. Поэтому ответить на поставленный вопрос категорически мы не можем.

Многие думают, что апостол приветствует епископов и диаконов, отступая от своего обыкновения обращаться в приветствии ко всем верующим, побуждаемый благодарностью за присланные филиппийцами приношения, и заключают отсюда, что одной из главнейших или главнейшей из обязанностей епископов было управление церковным имуществом. Возможно, что благодарность за дары побудила Павла приветствовать епископов и диаконов. Это было высказано еще Иоанном Златоустом в его толковании на Фил. 1, 1. К сожалению, это предположение никогда не получит значения более чем простой догадки, т. к. в действительности у апостола могло быть много и других поводов к тому, о которых мы

¹ Ср.: *Dobschütz*. *Gemeinden*. S. 66.

² Ср.: *Reville*. *Les origines de l'épiscopat*. P. 148–149.

знать не можем. Стараются подкрепить эту догадку стихом 3: «благодарю Бога моего ἐπὶ πάσῃ τῇ δρεΐᾳ ὑμῶν», переводя последние слова: «за всякую память вашу» (разум. о мне), т. е. за всякий дар ваш¹. Но этот перевод нельзя признать удовлетворительным. Прежде всего было бы странно, если бы апостол в самом начале послания, ни слова не сказав о религиозном состоянии общины, стал благодарить Бога за полученные им дары. Но главное слово δρεΐα в тех немногочисленных местах Нового Завета, где оно встречается, обыкновенно имеет при себе род объекта, а не субъекта, т. е. обозначает память о ком. В таком смысле употребляет его и ап. Павел в надписании своих посланий, именно: 1 Фес. 1, 2; Рим. 1, 9; Эфес. 1, 16; Филим. 4. Так поняли это выражение греческие толкователи. Так должны были понять и филиппийцы. Чтобы они истолковали его в ином смысле, апостол должен был бы выразиться иначе².

Итак, предположение предположением и остается. Если оно верно, то оно говорит, конечно, о том, что управление церковным имуществом подлежало ведению епископов. Но значит ли это, что экономия общины была главной или исключительной функцией епископов? Такой вывод был бы легкомысленным. Для него дано не больше оснований, чем для подобного же заключения о функциях первоапостолов (Деян. 4. 35–37), иерусалимских пресвитеров (Деян. 11, 30), самого ап. Павла с его сотрудниками (Деян. 11, 30; 1 Кор. 16, 1–3; 2 Кор. гл. 8 и 9), нередко принимавших на себя материальные заботы. Как мы уже выяснили ранее, в духе первоначальной церкви было, что управители церковным имуществом были в то же время духовными руководителями верующих и прежде всего руководителями богослужбных собраний. Если в начале своего послания апостол благодарил Бога за дары филиппийцев, то, как видно из ст. 5, он смотрел на эти дары, как на «участие в благовествовании» (ср. 2 Кор. 9, 12–13).

В каком же отношении епископы стоят к названным ранее предстоятелям общин, προϊστάμενοι, ποιμένες и др.? Для точного ответа на этот вопрос рассмотренные нами послания ап. Павла не дают материала. Тем не менее одно обстоятельство решительно говорит против полного отождествления тех и других. Когда апостол говорит о προϊστάμενοι и ποιμένες, он имеет в виду общий класс местных служений, не подразделяя его ни на какие категории. Напротив, говоря о епископах, он ставит рядом с ними диаконов. Здесь, таким образом, он понимает не общее предстояние церкви, не всю совокупность лиц, которым вверено попечение об общине, а лишь носителей специального служения, специальной должности, которая имеет, так сказать, свое pendant в диаконах; он понимает предстояние в той ее стороне, которая соприкасается со служением диаконов.

¹ Harnack. Liter. — Zeitung. 1889. S. 419.

² Ср.: Meyers Kommentar. Die Gefangenschafts-briefe. E. Haupt. 1902. S. 4–5.

С другой стороны, едва ли может быть сомнение в том, что епископы филиппийской общины, *вообще говоря*, такие же предстоятели ее, какими являлись *προϊστάμενοι* в фессалоникийской и римской общинах, *κυβερνῆται* в Коринфе и *ποιμένες* в послании к эфесянам. Если местные условия могли породить некоторые различия в характере их положения, то едва ли можно сомневаться, что предстоятели всех общин как вызванные одними и теми же нуждами христиан в существенном были сродны. Поэтому хотя апостол видимо суживает понятие предстоятельства в термине «епископы» через прибавление «и диаконы», тем не менее мы имеем право предполагать у них функции, подобные тем, какие имели предстоятели прочих общин. Трудно себе представить, чтобы предстоятели филиппийцев были совершенно другой натуры, чем предстоятели соседней, тоже македонской общины в Фессалониках и общин римской и ефесской. Самое имя епископа не шло в разрез с описанными выше обязанностями предстоятельства. Ἐπίσκοπος в эллинском языке выражало два понятия: понятие начальствования и наблюдения. В переводе LXX епископами названы, с одной стороны, начальники войск (Числ. 31, 14; 4 Цар. 11, 15), Зевул — начальник Авимелеха (Суд. 9, 28), Иоиль — начальник над сыновьями Венямина в Иерусалиме (Неем. 11, 9), Завуил — начальник над священниками (Неем. 11, 14), Уззий, начальник над левитами (Неем. 11, 22), и с другой стороны — Елеазар, сын Аарона, которому поручено наблюдение за скинией и ее принадлежностями (Числ. 4, 16), наблюдатели над домом Господним, поставленные Иодаем (4 Цар. 11, 18), некоторые левиты, приставленные для надзора за рабочими и передававшие деньги в уплату рабочим (2 Пар. 34, 12. 17), надзиратели, поставленные Антиохом над народом иудейским для наблюдения за принесением жертв (1 Мак. 1, 51). Сам Бог не раз называется епископом, то как Вседержитель, управляющий судьбами людей и наказывающий грешников (Иов. 20, 29), то как свидетель внутренних чувств и истинный зритель (ἐπίσκοπος) сердца человека и потому не оставляющей без наказания богохульника (Прем. Солом. 1, 6). Возвещая о будущих временах, Бог говорил у Исаии (60, 17): «поставлю правителем твоим мир и надзирателями (ἐπίσκοποις) твоими правду». От того значения, какое придано слову «епископ» в переводе LXX, не отступало и мирское употребление этого выражения в изучаемую нами эпоху. Как увидим впоследствии, оно не служило обозначением какой-либо определенной должности, но выражало собой вообще понятие наблюдения, надзора, управления и потому применялось к должностям разного рода.

Если мы припомним теперь то, что говорилось ранее о функциях *προϊστάμενοι* и *ποιμένες*, то поймем, что наблюдение над членами общины должно было составлять один из самых важных моментов их деятельности. Пастырское руководство верующими, попечение о душе каждого отдельного христианина, забота о том, чтобы слово, преданное апостолом,

не оставалось втуне, но вошло в душу каждого и принесло плод, — все это прежде всего требует постоянного неусыпного наблюдения, не ослабевающего религиозно-нравственного надзора. В пророческой речи Иезекииля Бог говорит: «вот я Сам отыщу овец Моих и осмотрю (ἐπισκέψομαι) их. Как пастух поверяет свое стадо в тот день, когда находится среди стада своего рассеянного, так Я пересмотрю овец Моих» (Иезек. 34, 11–12). «Вы были, как овцы блуждающие, но возвратились ныне к Пастырю и Епископу душ ваших» (τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν — 1 Петр. 2, 25). Мы видим, что сознанию как иудейских, так и христианских писателей понятия пастырства и наблюдения казались сродными. Таким образом, в самом термине «епископ» мы уже находим некоторое указание на его пастырские функции. Но что действительно епископы были по своим обязанностям прежде всего пастырями, на это имеется ясное свидетельство древнейшего времени, по всей вероятности, свидетельство самого ап. Павла. Разумею его милетскую речь. Но прежде чем перейти к ней, мы должны остановиться на одном довольно темном, но для нас не безразличном месте из того же послания к филиппийцам.

Апостол пишет: «Умоляю Еводию, умоляю Синтихию мыслить то же (τὸ αὐτό) о Господе; ей, прошу и тебя, искренний сотрудник, помогай им (σὺλλαμβάνου αὐταῖς), подвизавшимся в благовествовании вместе со мною и с Климентом и с прочими сотрудниками моими, имена которых в книге жизни» (4, 2–3). Из этих слов ясно, что две женщины (ср. αὐταῖς), по имени Еводия и Синтихия, занимавшие очень видное положение в филиппийской общине, обнаружили некоторое несогласие в вопросах веры. Предположение некоторых ученых (Баура и Шwegлера)¹, что под образом двух женщин здесь представлены две христианские партии: иудео-христианская (Еводия) и языческо-христианская (Синтихия), и что под «искренним сотрудником» следует разуметь ап. Петра, является простой фантазией, имеющей лишь исторический интерес². В первоначальной истории македонских церквей женщины играли видную роль. Первыми слушателями проповеди ап. Павла в Филиппах были женщины; первая обратилась к вере Фиатирь, торговавшая багрянницей (Деян. 16, 13–14). Деесписатель подчеркивает, что среди уверовавших в Фессалониках и Верии было немало знатных женщин (17, 4; 17, 12). Вполне естественно, что эти женщины и в последующее время занимали в церкви особенно почетное положение. К числу их принадлежали, очевидно, Еводия и Синтихия, разделявшие с апостолом благовестнические труды. Были ли они диаконаиссами, мы не знаем. Труднее сказать, кого следует разуметь под γυνήσδε σὺνζυγῇ.

¹ Schwegler. Nachapost. Zeitalter. II. S. 135.

² Haupt. Die Gefangenschafts-briefe. 1902. S. 157.

Некоторые комментаторы на основании обычного в светской литературе значения неупотребительного в Новом Завете слова σύνζυγος, разумеют здесь мужа одной из упомянутых женщин¹. Но в таком случае апостол едва ли употребил бы обращение: «возлюбленный сожитель». При этом неизвестное лицо по посланию стоит к обеим женщинам в одинаковых отношениях. Все три лица связывает лишь общее дело благовествования. Ясно, что σύνζυγος — человек, занимающий выдающееся положение в общине, обязывающее его предупреждать уклонение от веры, примирять несогласных и т. д. Некоторые считают это слово за собственное имя² может быть руководителя филиппийской общины. Однако такое имя ни в литературе, ни в надписях никогда не встречается. С другой стороны, апостол нередко употребляет слова с приставкой συν, например: συνεργός, συνστράτης (Фил. 2, 25; Филим. 1. 2). Естественнее поэтому понимать это слово в смысле сотрудника, товарища. Так как при этом обозначении не стоит никакого имени, то очевидно, что в филиппийской общине было лишь одно такое лицо, к которому апостол мог обратиться с этим эпитетом. В противном случае многие из сотрудников апостола (Фил. 4, 3) могли бы принять на свой счет обращение Павла, и филиппийская община была бы в недоумении, к кому обращены слова апостола. Таким лицом мог быть или миссионер, сотрудник Павла, поселившийся в Филиппах, или первый предстоятель филиппийской общины. Что вернее, мы не знаем. Думают, что апостол обращается здесь к Епафродиту, своему сотруднику (ср. Фил. 2, 25). Но когда писал св. Павел свое послание, Епафродита не было еще в Филиппах. Апостол просит лишь принять его с радостью (29). Но если это и был миссионер, сотрудник ап. Павла, то во всяком случае его деятельность получает здесь особенный характер, не публичный, а индивидуальный. Он должен следить за настроением отдельных лиц и подать им руку помощи (συλλαμβάνου), поддерживать их в случае нужды. Его апостолат превращается здесь в пастырство. Самое замечательное в этом факте то, что при существовании нескольких епископов в филиппийской общине поручение такого характера возлагается на одно какое-то лицо, которое нельзя было смешать с другими.

По-видимому, аналогичный с приведенным факт наблюдаем мы в Колосской церкви. Апостол просит колоссян передать некоему Архиппу: «соблюдай служение (βλέπε τὴν διακονίαν), которое ты принял (ἦν παρέλαβες) в Господе, чтобы исполнить его» (4, 17). Из этих слов ясно, что Архипп нес в колосской общине ответственное служение. Какое именно? Едва ли он был диаконом в собственном смысле. Апостол никогда не употребляет слова διακονία в узком смысле диаконата. Гораздо вероятнее, что Архипп был руководителем общины, подобным Стефану с его

¹ Ср.: *Harnack*. Mission. II. S. 53.

² Ср.: *Haupt*. Gefangenschafts-briefe. S. 159.

семьей. В том и другом случае апостолом употреблено почти тождественное выражение (ср. *παρέλαβες διακονίαν — εἰς διακονίαν ἔταξαν ἑαυτοὺς*). Что Архипп был не диакон, а скорее главный руководитель общины, следует уже из того, что в послании к Филимону апостол называет его своим сподвижником (*συνστράτιώτης* ср. *σύνζυγος*). Не был он и странствующим миссионером, т. к. на это нет никаких указаний. В обоих посланиях (колосьянам и Филимону) он представляется постоянным жителем Колосс. В качестве же временного миссионера апостол послал в Колоссы вместе со своим посланием Тихика (Кол. 4, 7–8). Следует отметить, что в Колоссах существовала и домашняя церковь, принадлежавшая Филимону (Филим. 2). Однако в послании к общине колосской апостол упоминает лишь о служении Архиппа. Филимону же он шлет частное письмо.

Проанализированные нами места из двух посланий, кажется, дают основание думать, что в первоначальных общинах при многочисленности предстоятелей существовали, по крайней мере иногда, единичные лица с особенно ответственным служением и с более видным положением. Чем они отличались от других предстоятелей, об этом приведенные места не говорят.

Вернемся теперь к милетской речи ап. Павла, переданной дееписателем. В ней апостол говорил предстоятелям эфесским: «Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святый поставил (ἔθετο) вас епископами (ἐπισκόπους) пасти (ποιμαίνειν) церковь Господа и Бога» (Деян. 20, 28). Если бы даже выраженная в этих словах связь понятий епископства и пастырства принадлежала самому составителю книги Деяний, писавшему не позднее 80 года, т. е. не более как через 17 лет после послания к филиппийцам, то и в таком случае этому сочетанию понятий мы должны усвоить апостольскую древность. Дееписатель не приписал бы его самому Павлу и той эпохе, в которой была произнесена милетская речь, если бы идея пастырства епископов родилась в те самые дни, когда он писал эту книгу. Таким образом, значение этой речи уменьшается мало, если мы припишем ее в том виде, в каком она изложена в книге Деяний, самому дееписателю. Но есть весьма серьезные основания думать, что дееписатель, передавая речь апостола, в существенных чертах сохранил ее содержание и даже самый стиль.

Как известно, она помещена в тех частях, которые принадлежат несомненно спутнику ап. Павла и в которых он ведет рассказ от своего лица (отделы «мы»). Помещенная между двумя отделами «мы» (20, 15: «мы остановились против Хиоса... прибыли в Милет, ибо Павлу рассудилось миновать Эфес» — 21, 1: «когда мы расставшись с ними, отплыли»), она связана с ними неразрывно. Предшествующее и последующее без этой речи непонятно. Это обстоятельство совершенно устраняет предположение, что речь вставлена между отделами «мы» другим писателем. Очевидно, она написана самим спутником ап. Павла, свидетелем его свидания

с эфесскими предстоятелями, слушателем его речи, имевшим, таким образом, полную возможность более или менее точно воспроизвести ее. В самой речи мы видим признаки стиля не дееписателя, а самого Павла. Дееписатель никогда не употребляет имени епископа, встречающегося в посланиях ап. Павла. Даже тех самых лиц, которых Павел в речи называет епископами, дееписатель согласно своей обычной терминологии (ср. 14, 23) именует пресвитерами (20, 17)¹. Идея пастырства также находится у Павла (Эфес. 4, 11), но не встречается у дееписателя. Далее мы находим хорошо знакомое нам из посланий ап. Павла и характерное для него выражение *κοιλίῳ* (Деян. 20, 35; ср. 1 Фес. 5, 12; 1 Кор. 16, 16; ср. 1 Тим. 5, 17), которым он обозначает труд предстоятелей, и понятие *ἀντιλαμβάνεσθαι*, соответствующее *ἀντιλήμψεις* в 1 Кор. 12, 28). Самый оборот «Дух Святый поставил (ἔθετο) вас епископами» (20, 28) очень близок к обычному у ап. Павла выражению: Бог поставил (ἔθετο) апостолов и проч. (1 Кор. 12, 28; ср. Эфес. 7, 11). Да и вообще такие вдохновенные речи, полные искреннего чувства и необычайной красоты, какова милетская, не сочиняются задним числом с пером в руке. Только при отсутствии критического чутья можно допустить это.

Итак, мы имеем все данные усвоить идею пастырства епископов самому ап. Павлу, тем более что эта идея выражена им уже в посланиях. Мысль, что пастырство составляет существенное содержание епископского служения, в самое древнее время стала общим достоянием церкви. Очень скоро епископ и пастырь, епископский и пастырский стали синонимами².

В милетской речи ап. Павла следует отметить и некоторые детали. Апостол внушает эфесским предстоятелям беречь вверенную им паству от лютых волков, не щадящих стада (20, 29), т. е. от лжеучителей. Защита от лжеучителей не может быть иная, как посредством слова наставления и назидания, и потому необходимо предполагает в пастыре деятельность словом. Апостол предвидит далее (20, 30), что и некоторые из предстоятелей будут учить (*λαλοῦντες*) превратно, чтобы увлечь за собой учеников. Посему, побуждая их к бдительности (31), он предает их Богу и слову благодати Его (*τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ*), могущему назидать (*οἰκοδομῆσαι*) и дать наследие во всех освященных (32). Обязанность охранять пасомых от лжеучителей и опасность, которой подвергаются сами пастыри, в этом случае так велики, что требуют особенного содействия Бога и слова благодати, которым и поручает апостол эфесских пастырей. Если первоначально их пастырские обязанности состояли главным образом в увещании и назидании, т. е. преимущественно в практическом руководстве, то теперь, вследствие распространения лжеучений с одной стороны и прекращения учительства миссионеров (апостол предвидит свое скорое за-

¹ Ср.: Проф. Лебедев. Духовенство. С. 51–52.

² 1 Петр. 2, 25; 5, 2–4; 1 Клим. 44, 3; 54, 2; Игн. Рим. 9, 1; Филад. 2, 1; Церк. Канон. 6.

ключение) с другой — им предстоит взять на себя и обязанности учительства в собственном смысле. В милетской речи мы видим, таким образом, первые, хотя и не вполне ясные признаки официального учительства пастырей. Наконец, следует отметить еще новую черту в требовании апостола. Ссылаясь на собственный пример бескорыстия (ст. 33), апостол завещает им помнить слова Господа: «блаженнее давать, нежели принимать» (ст. 35). Это увещание апостола содержит указание на то, что епископы, пришедшие в Милет, имели поводы поддаться искушению корыстолюбия, что они получали приношения верующих и имели некоторое отношение к имуществу общины.

Прежде чем кончать анализ милетской речи, мы должны сказать несколько слов по поводу множественности эфесских пастырей. Принадлежали ли они все к одной общине? Очень вероятно, но не безусловно очевидно. Предположение, сделанное еще Иринеем, что здесь речь о епископах и пресвитерах не только Эфеса, но и других местностей, не кажется вполне произвольным. Дело в том, что довольно сильные основания предполагать уже в то время существование в окрестностях Эфеса и вообще в Асийской провинции, главным городом которой был Эфес, нескольких общин. Как известно, ап. Павел пробыл в Эфесе более двух лет, приблизительно с февраля 55 года до Пятидесятницы 57 года. В течение столь долгого пребывания апостола проповедь о Христе распространялась за пределы города. «Это продолжалось, — говорит дееписатель о проповеди ап. Павла в Эфесе, — до двух лет, так что все жители Азии слышали проповедь о Господе» (19, 10). Серебряник Димитрий, жалуясь на Павла, говорил своим товарищам: «Не только в Эфесе, но и во всей Азии этот Павел своими убеждениями совратил не малое число людей» (26). Это происходило в 57 году. Что к этому времени в Асийской провинции, в окрестностях Эфеса образовалось уже несколько общин, это со всей очевидностью засвидетельствовано самим апостолом в первом послании к коринфянам, написанном в том же году из Эфеса. Он пишет: «Здесь приветствуют вас церкви асийские» (αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας — 16, 19). Так как ап. Павел все время пребывал в Эфесе и т. к. приветствия от асийских церквей он шлет из Эфеса, то ясно, что эти церкви, находясь в окрестностях Эфеса, примыкали к нему. Если теперь, приблизительно через год, именно в 58 году, желая миновать Асийскую провинцию с Эфесом, апостол послал в Эфес за пресвитерами церкви, то всегда останется возможность видеть в этих пресвитерах предстоятелей не одной эфесской общины, но и других соседних асийских церквей. Если уже держаться точного смысла выражений, то следует обратить внимание на то, что дееписатель собственно не называет означенных лиц пресвитерами Эфеса, но говорит лишь: «Из Милета послав в Эфес (πέμψας εἰς Ἐφεσον), он призвал пресвитеров церкви» (20, 17). Достоин замечания и то, что в речи, обращенной к ним апостолом Павлом, он напоминает им о своем

приходе не в Эфес, а в Асию (18). Сам апостол, по-видимому, намекает на то, что пресвитеры, пришедшие в Милет, жили не в одном городе. Он говорит, что он переходил среди них (ἐν οἷς διήλθον), проповедуя (20, 25). Выражение διήλθον благоприятствует предположению, что пресвитеры жили в разных местах, и потому, проповедуя им, апостол должен был переходить с места на место¹.

Все эти данные, по нашему мнению, не дают права с полной уверенностью утверждать, что в Деяниях (гл. 20) речь идет о многих пресвитерах-епископах одной эфесской общины. Всегда есть некоторая возможность допускать здесь собрание пресвитеров нескольких общин.

Кроме посланий и милетской речи ап. Павла сведения о предстоятелях внепалестинских общин до 63 года дают нам Деяния Апостолов. Но сведения эти весьма незначительны. Они исчерпываются двумя сообщениями дееписателя, именно о поставлении пресвитеров Павлом и Варнавой в Листре, Иконию и Антиохию (Деян. 14, 21–23) и о приходе в Милет пресвитеров Эфеса (Деян. 20, 17–18). Бросающаяся в глаза особенность этих сообщений заключается в том, что они называют нам предстоятелей общин именем, какого мы до сих пор ни разу не встречали в посланиях ап. Павла. Другое несогласие сведений книги Деяний с посланиями ап. Павла находят в том, что в то время как по представлению апостола предстоятельство в общинах образовалось само собой чисто историческим путем из добровольного служения некоторых лиц, преимущественно первенцев веры, по Деяниям Апостолов эти предстоятели формальным образом поставлялись ап. Павлом и Варнавой². Обе эти особенности дают некоторым ученым повод сомневаться как в верности сообщений дееписателя, так и в самом существовании пресвитеров в Павловых общинах в первые десятилетия их жизни. Но затруднения не так серьезны, чтобы эти выводы казались сколько-нибудь необходимыми.

Мы видели, что даже в тех общинах, где предстоятельство развивалось из добровольного служения первенцев веры, оно было обязано своим происхождением и апостольской санкции. С другой стороны, мы знаем, что пресвитеры, рукоположенные Павлом и Варнавой, были поставлены не сразу, а во второе посещение Павла, когда уже естественным образом в самой общине могли обозначиться люди с особым авторитетом и особыми заслугами. Поставление их апостолами было не большей узурпацией прав общины, как требование апостола повиновать-

¹ Что пресвитеры являются пастырями одного «стада» и церкви, не доказывает, что они принадлежали к церкви одного города (как думает *Michiels*. *L'Origine de l'épiscopat*. P. 224), т. к. апостол говорит о «церкви Господа и Бога, которую Он приобрел Себе кровию Своею», т. е. вообще о церкви Христовой.

² По мнению многих ученых (*Baur*. *Christenthum*. S. 253; *Seyerlen*. *Entstehung*. S. 113; *Weizsäcker*. *Apost. Zeitalter*. S. 606 и др.; *Knopf*. *Nachapost. Zeitalter*. S. 178; *Reville*. *Les origines de l'épiscopat*. P. 168 и мн. др.), формальное поставление пресвитеров Павлом является позднейшим представлением.

ся семейству Стефана, почитать фессалоникийских предстоятелей и т. д. Апостолы лишь санкционировали естественным образом совершившийся выбор предстоятелей. Мы знаем из посланий самого апостола, какое живое участие принимал он во внешней организации общины, в устроении внешнего порядка, и потому санкция его избранию общин представляется делом вполне естественным. Да и трудно себе представить, чтобы сами верующие не дорожили в данном случае указаниями и мнениями своего апостола. Отсюда нет никаких оснований отрицать достоверность сообщений дееписателя о поставлении пресвитеров апостолами¹.

С другой стороны, в самом слове, которым дееписатель обозначает поставление апостолами пресвитеров, заключается мысль о том, что это поставление происходило с согласия самих верующих. Слово χειροῦνέω в древнейшей христианской литературе имеет двоякое значение. Первоначальное значение этого глагола: избирать поднятием руки, голосовать. Первоначальным смыслом его предполагалось всегда участие в акте многих лиц. Но иногда этот глагол употреблялся и в том случае, когда лицо избиралось не многими, а только одним субъектом. В таком случае он значил собственно: назначать, поставлять и являлся синонимом καθίστημι. В этом двояком значении глагол χειροτονέω употребляется у Иосифа Флавия. Он, например, пользуется им, когда говорит об избрании царя народом² и о назначении царем Александром первосвященника Ионафана³. В последнем случае χειροτονέω он ставит вместо имеющегося у LXX καθίστημι (1 Мак. 10, 18–20). Такое же двоякое употребление глагола наблюдается и в древней христианской литературе. Он прежде всего значит здесь «избирать». Ап. Павел во 2 Кор. 18, 19 говорит об избранном церквями (χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν) своем спутнике, назначенном для сбора пожертвований. Подобным образом Игнатий Антиохийский три раза⁴ говорит об избрании (χειροτονέω) местной церковью лица для принесения приветствий сирийской церкви. В обоих случаях глагол может значить лишь «избирать». Но он очень рано получил значение «поставлять, назначать» как синоним καθίστημι. В этом смысле он употреблен в Деян. 14, 23. Он значит здесь не столько «избирать посредством поднятия руки», сколько «поставлять через возложение рук, посвящать»⁵. Но и в этом случае в понятии поставления заключается идея избрания мно-

¹ «Если во всяком случае некоторые из основанных Павлом общин имели твердую общественную должность, то совершенно произвольно в заботах о поставлении и целесообразном замещении общественной должности видеть признак послепостольского происхождения» (Weiss. Briefe Pauli an Timotheus und Titus. 6 Auflage. 1894. S. 30).

² Ant. Iud. VII. 206.

³ Ibid. XIII. 45.

⁴ Филад. 10; Смирн. 11; Полик. 7.

⁵ Ср. с Деян. 14, 23: χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν пресβυτέρους προσευξάμενοι μετὰ νηστεῶν παρέθετο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ и Деян. 13, 3: τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς.

гими через голосование, по крайней мере идея согласия на поставление со стороны самой общины. Весьма точно передал это понятие в применении к данному случаю Климент Римский в словах οἱ κατασταθέντες ὑπ' ἐκείνων... συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, т. е. «поставленные ими... с согласия всей церкви» (1 Клим. 44, 3; ср. 42, 4).

Не представляется серьезным и другое видимое несогласие Деяний с посланиями ап. Павла, именно разница терминов для обозначения предстоятелей. Степень несогласия книги Деяний с посланиями Павла существенно зависит от того, будем ли мы видеть в пресвитерах тех самых предстоятелей, какие выступают и у Павла под именем προῖστάμενοι, ποιμένες и ἐπίσκοποι, или совершенно иной институт. В первом случае несогласие сводится к различию в терминологии и никакого серьезного значения не имеет. Во втором случае действительно остается непонятным, почему апостол нигде не упоминает о пресвитерской организации общин, хотя, конечно, и это обстоятельство еще не дает прав решительно отрицать ее существование. Но известие об эфесских пресвитерах не оставляет сомнения в том, что одни и те же лица были для дееписателя пресвитерами, для ап. Павла — пастырями, епископами. Здесь, таким образом, имеет место разница не органов управления, а терминов. Поскольку дело касается эфесских предстоятелей, то термины «пресвитер» и «епископ» были равнозначны. Положение пресвитеров, поставленных Павлом и Варнавой в Листре, Икони и Антиохии, по-видимому, было подобно положению эфесских пресвитеров. Рукоположенные для каждой церкви, они также являются предстоятелями общин. Следовательно, и в этом случае у нас нет оснований думать, что мы имеем дело с особым институтом, совершенно неизвестным ап. Павлу. Эти пресвитеры Листры, Икони и Антиохии, вообще говоря, соответствовали упоминаемым у Павла προῖστάμενοι, ποιμένες и ἐπίσκοποι.

Если пресвитеры Деяний были теми же самыми лицами, которых ап. Павел назвал епископами, то вопрос о том, было ли имя пресвитеров действительным титулом этих лиц или оно впоследствии применено к ним дееписателем, воспользовавшимся позднейшей терминологией, теряет особенную важность. Дело сводится в таком случае единственно к терминологии, именно к вопросу о времени появления термина «пресвитер». Мы не считаем решительными те основания, которые приводятся против свидетельства Деяний о довольно раннем употреблении этого термина. Не следует забывать, что известие о пресвитерах Эфеса заключается в отделах «мы», принадлежащих спутнику Павла. Если сам автор присутствовал при свидании Павла с эфесскими пресвитерами, то он имел возможность назвать их именем, которое уже тогда было в употреблении. Но раз «пресвитеры» существовали в Эфесе, то нет причин оспаривать, что они были в Листре, Икони и Антио-

хии¹. Свидание в Милете происходило в 58 году, поставление пресвитеров в Листре, Икони и Антиохии — в 50–51 годах. Промежуток времени не столь велик, чтобы имя, правдоподобное в одном случае, казалось неправдоподобным в другом. То обстоятельство, что Павел не пользуется термином «пресвитер», не может решительно говорить против существования этого термина в его время. Если он не назвал пресвитеров Иерусалимской церкви, то он также мог умолчать об этом имени и в применении к предстоятелям своих общин. Сам Павел едва не в каждом послании дает предстоятелям новые названия. Очевидно, имен было много, но все они имели еще описательное значение, технического же, общеупотребительного термина еще не существовало. Если бы на основании молчания ап. Павла мы совершенно отвергли существование термина «пресвитер» для предстоятелей внепалестинских церквей апостольского времени, мы на тех же основаниях должны были бы отрицать существование пресвитеров иерусалимских. Но в таком случае мы пошли бы против ясного свидетельства очевидца (Деян. 21, 18) и крайне затруднили бы себе объяснение быстрого распространения термина «пресвитер» в очень раннее время, засвидетельствованное Деяниями, первым посланием Петра, посланием Иакова. Если же признать существование иерусалимского пресвитерия, начиная с 44 года, то нет причин не допускать, что уже в 50–51 годах имя «пресвитеры» мало-помалу стало прилагаться и к предстоятелям внепалестинских общин. Однако нельзя совершенно игнорировать молчание ап. Павла о пресвитерах до 63 года. Апостол, как мы видели, нередко касался в своих посланиях предстоятелей основанных им церквей, приискивал различные описательные названия для них и тем не менее ни разу не назвал их пресвитерами. Отсюда следует заключать, что до 60-х годов этот термин во внепалестинских общинах не приобрел права гражданства и, может быть, даже был вообще неупотребителен, и что к предстоятелям этих общин он применялся лицами, хорошо знакомыми с иудеохристианской терминологией и пользовавшимися слоупотреблением иерусалимских христиан.

Мы сказали, что одни и те же эфесские предстоятели носили имена пресвитеров и епископов. Значит ли отсюда, что оба этих имени тождественны и обозначали одно и то же церковное положение? Конечно, нет. Делать такой вывод столь же неосновательно, как из того, что одному лицу усвоятся два титула, заключать о тождестве обоих титулов и обозначаемых ими званий. Из того, что предстоятели эфесские названы в одном случае пресвитерами, а в другом епископами, вовсе не значит, что и всегда оба термина означали одних и тех же лиц, что все пресвитеры были обязательно епископами и все епископы пресвитерами. Правда,

¹ См. замечания по этому поводу у Ревия (Les origines de l'épiscopat. P. 169, 172).

Деяния не дают нам материала для вопроса, было ли различие между пресвитерами и епископами вообще. Но это не значит, что такого различия не было. Деяния говорят нам исключительно о пастырских функциях пресвитеров. Но, несомненно, кроме этих были и другие; все ли они одинаково принадлежали пресвитерам и епископам, из Деяний мы не знаем. Однако нельзя не обратить внимания в этом случае на одну специфическую особенность. Когда дееписатель говорит о поставлении пресвитеров, то он после глагола (χειροτονήσαντες) употребляет один винительный *πρεσβυτέρους* (14, 23). Когда же, передавая речь Павла, он говорит о поставлении (ἔθετο) епископов, то он ставит два винительных *ὁμᾶς ἐπίσκοπους*¹. В первом случае следует перевести: «рукоположивши (поставивши) пресвитеров» (а не в пресвитеры), во втором «поставил епископами или в епископы» (ср. апостолами, в апостолы и т. д.). Там предполагается возможность, что пресвитеры могли носить это имя до своего поставления, здесь титул епископа дается лишь по поставлении. Таким образом, термин «пресвитер» по своему объему шире, чем термин «епископ»; он обнимает больший круг лиц, чем последний. Вот все, что можно предполагать на основании Деяний.

Мы кончили анализ тех сведений, которые дают нам первоисточники относительно церковной организации до 63 года.

К чему же мы пришли?

Если иметь в виду тот краткий период времени, который обнимает изученные нами источники (около 10 лет), то можно удивляться быстроте процесса, каким шло развитие организации Павловых общин. Уже в первые годы их существования мы встречаем в них хотя и не вполне определенные группы лиц, стоявших на вершине общины и предъявлявших право на особое почтение и даже повиновение. Через 10 лет вместо этой неопределенной группы мы встречаем уже две вполне определенные категории лиц церковного управления: епископов и диаконов. Вместо прежних описательных и разнообразных обозначений для них к 63 году устанавливается вполне определенная терминология, усвоенная всеми последующими веками. Мы видим далее, что уже в этот период среди группы лиц, руководивших общиной, там и здесь появляются единичные лица с особенным авторитетом, с преобладающим влиянием, с наиболее ответственным служением. Мы не имеем никаких оснований думать, что это развитие шло правильно и одновременно во всех общинах. Напротив, разница терминологии в посланиях ап. Павла, относящихся к одному приблизительно времени, показывает, что в разных общинах организация развивалась неодинаково. Но не надо идти слишком далеко в этом отношении. Разница в строе общин не касалась и не могла касаться само-

¹ Ср.: Οὓς μὲν ἔθετο — ἀποστόλους (1 Кор. 12, 28).

го существа дела. Церковная организация возникла из насущных потребностей христиан, которые существенно были, конечно, одинаковы. Отсюда и формы организации в главных чертах должны были быть тождественными. Это мы и видим на самом деле. При всем разнообразии терминов для обозначения предстоятелей функции последних повсюду представляются весьма сродными. Они заключались главным образом в пастырстве. Последнее одинаково составляло сущность служения и *πρόστατοι*, и *ποιμένες*, и *ἐπίσκοποι*.

Нельзя суживать понятие пастырства. Это не была лишь простая дисциплинарная деятельность, простое надзирательство за внешним порядком. Оно обнимало всю индивидуальную духовную жизнь верующих. Можно сказать, что пастырь был в отношении к своей общине и, еще точнее, к отдельным членам ее тем, чем был апостол в отношении ко всем общинам. Пастырь был продолжателем дела апостола. Он доводил до последних углов человеческого сердца и до самых внешних обнаружений воли христианина те искры веры, какие успевал забрасывать в душу верующих апостол. Он старался взрастить семья, посеянное апостолом. Пастырство, по прекрасному выражению одного ученого¹, было, в сущности, местным, индивидуальным апостолатом². Как такое, оно выражалось преимущественно в практическом учительстве, увещаниях и наставлениях. Но при нужде и потребностях времени оно могло легко превратиться в публичное и официальное учительство.

Но если в пастырстве служение сближалось с апостольством и вообще со служением слова, то в другом отношении между этими двумя служениями была значительная разница. Последняя состояла не в том только, что служение слова было общецерковным, служение управления — местным. Как мы уже говорили, если смотреть с фактической точки зрения, то и служение слова нередко было местным, если же рассуждать идеально, то и служение управления было служением всей церкви. Разница тем более не в том, что первое служение было харизматическим, второе — нехаризматическим. Это довольно распространенное различие совершенно не отвечает духу первоначальной церкви и представлениям первоисточников. Последние считают управление таким же благодатным служением, как и проповедание. Как существует харизма апостольства, пророчества и учительства, так есть харизма управления, предстоятельства, служения при столах и т. д. (1 Кор. 12, 28; Рим. 12, 6–8; Деян. 6, 3. 6)³.

¹ *Reville*. Les origines de l'épiscopat. P. 293.

² Это сродство апостольства и пастырства (предстоятельства) выражается между прочим в том, что служение апостола называется *ἐπίσκοπῇ* (Деян. 1, 17), сущность его полагается в *ποιμαίνειν* (Иоан. 21, 15–16), апостол в соответствие, *πρεσβύτεροι ἐπίσκοποι* называется *συντρεφεῖς* (1 Петр. 5, 1).

³ Справедливо возражает против Гарнака Линдсей: «Было бы ошибкой это служение слова называть харизматическим, как будто оно одно исходило от Духа Святого, т. к. вся-

Но что полагает грань между обоими служениями — это момент власти, присущей управлению. Мы видели, что служение слова было совершенно свободным. Ни проповедники, ни община не брали на себя никаких взаимных обязательств. Их отношения были исключительно личного и нравственного характера. Если община повиновалась проповеднику, то единственно в силу того нравственного авторитета, который имела в глазах общины самая его личность. Не таково служение управления. Оно непременно предполагает взаимные обязательства. Правам и обязанностям предстоятеля здесь соответствуют обязанности и права общины. Как бы ни были одухотворены и нравственно возвышенны их взаимные отношения, по природе своей они все же являются отношениями начальников и подчиненных. На такие отношения указывают уже термины, какими апостол обозначил предстоятелей. Слова *πρωτόκλητοι* и *κυβερνήσεις* прямо выражают понятие власти. Оно предполагается и в требовании повиновения (*ὑποτάσσεσθαι*) предстоятелям. Происхождение момента власти в церковном управлении представляется вполне естественным и понятным. Никакое земное общество немислимо при абсолютной свободе его членов вне определенного порядка. Последний же обязательно предполагает существование известных норм и установленной власти. Как не осуществим на земле анархизм вообще, так же невозможен анархизм христианский в частности. Тот и другой могли бы иметь место лишь среди людей, дошедших до состояния психологической невозможности нарушать интересы других. Но до тех пор, пока интересы людей будут сталкиваться, необходим порядок, необходимы нормы и власть. Необходимы такие руководители общества, которые имели бы авторитет не только в силу своего личного обаяния — в таком случае, в сущности, сохранялась бы абсолютная свобода членов общества, — но уже в силу своего положения, в силу особенных возложенных на них полномочий. От такой необходимости порядка и власти не были свободны и христианские общины.

Исходной точкой для первоначального времени была духовная свобода верующих. Ее принцип устанавливался уже верой, что все христиане одарены Духом Святым и в каждом из них действует Дух Божий. Однако этот принцип неминуемо должен был привести к безграничному индивидуализму, при котором немислимо никакое общество. Отсюда с ранних пор рядом с признанием духовной свободы был установлен в церкви и принцип порядка, ограничивающий свободу верующих. Этому принципу должны подчиняться даже проявления даров духовных (1 Кор. 14, 27–32). Но порядок в церкви не может быть поддерживаем лицами в силу лишь их личного авторитета. В таком случае не могло бы быть ни-

кий род служения исходит из того дара, будет ли это служение — уход за больными и бедными или подавание советов и руководство общиной посредством мудрых наставлений. Они точно так же харизматичны» (The Church. P. 70).

какой гарантии порядка, никакого ограничения абсолютной свободы. Каждый член христианской общины мог бы сам претендовать на такой авторитет и не признавать никакого стороннего авторитета. Существование общины как общества было бы в таком случае невозможным. Необходимо, следовательно, чтобы авторитет был привязан не только к личности совершенно случайно, но и к известному положению, к известной должности. Вот здесь-то заключается существенное отличие служения управления от свободного служения слова.

Нельзя согласиться с довольно распространенным в настоящее время взглядом, будто в апостольские времена и даже до конца I века не было церковной должности, а существовало лишь добровольное служение, авторитет которого покоился на чисто личных отношениях христиан к носителям служения¹. В своем месте мы уже говорили, что этот взгляд навеян главным образом картиной той анархии, которую переживала, судя по посланию ап. Павла, коринфская община. Но в защиту его ссылаются и на самого ап. Павла. По взгляду апостола, говорят, управление есть благодатный индивидуальный дар и, следовательно, принадлежит не должности, а лицу. Однако ясно, что для апостола не было сомнений относительно того, кому принадлежит управление (*κυβερνήσεις*), и кому должно повиноваться. По мнению апостола, христианам вовсе не приходится искать и испытывать, кто именно одарен харизмой управления. Для него очевидно, что это были *προϊστάμενοι*. Харизма управления для него совпадает с носителями управления. Отсюда самое изречение апостола о харизме управления означает не столько то, что этот дар есть совершенно случайный и может быть присущ каждому члену общины, сколько то, что служение управления, как и всякое другое служение, имеет в своем основании благодатный дар Божий. Отсюда харизма управления и должность у него совпадают. Признание харизмы со стороны верующих становится в то же время постоянным повиновением². С таким воззрением Павла стоит в полном согласии представление деэписателя, по которому благодатный дар сообщается при самом поставлении на должность (6, 6; 14, 23; 20, 28).

Но не противоречит ли момент власти христианскому понятию *служения*, как оно выяснено Самим Господом в словах: «Кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий, как служащий» (Лук. 22, 26)? Ни-

¹ Наиболее резко этот взгляд проведен Вейцзеккером. См. выше.

² Ср.: *Ritschl. Entstehung d. a. Kirche*. S. 384. «В способе рассмотрения Павла, — говорит Ричль, — не находит еще применения дилемма, следует ли повиноваться носителю должности вследствие его должности или должности вследствие личности ее носителя. Ибо божественное происхождение дара управления общиной обосновывает неразрывное взаимоотношение между лицом и его функцией. Итак, хотя Павел управление общиной, подобно дару исцелений и дару языков, рассматривает как харизму, однако этим не исключается, что служение обществу воплощается в определенных лицах и фиксируется как должность, тогда как другие харизмы по существу своему не могут стать должностью» (*Ibid.* S. 349).

сколько. Заповедь Спасителя касается нравственной, психологической, а не юридической стороны отношений людей. Господь не устанавливал никаких новых форм правовых отношений, т. к. в Его очах существующие формы были плохи не сами по себе, а вследствие того нравственного содержания, которое вносилось в них¹. Он хотел лишь изгнать из социальных отношений все нечистое, эгоистическое, деспотическое. Поэтому, заповедуя начальствующему быть как служащим, Он отнюдь не хотел сказать, что начальствующий должен отказаться от своих прав и передать их самому младшему или что совсем не должно быть начальников. Точно так же и в церкви должны остаться в силе юридические отношения. Лица, снабженные известными полномочиями, отнюдь не обязаны в силу заповеди Господа отказываться от своих прав. «Пока я буду сидеть на этом престоле, — говорил Иоанн Златоуст, — я не откажусь ни от одного из прав его. Если кто низвергнет меня, я буду уже не виновен» (на Деян. 3, 12).

Из особого характера, присущего авторитету должностного лица, объясняется и способ его поставления. Если отношения общины к нему не исключительно личные и чисто нравственные, но и обязательственные, то, конечно, принятие полномочий не может зависеть от собственной воли кандидата, как это в свободном служении слова, где каждый следует лишь призыванию Божию и голосу собственного сердца. Носитель должности должен быть избран и получить признание от других лиц.

Естественно, что с возникновением должностного служения практически выступила величайшая проблема отношений между свободой и порядком. Установить нормальные границы между этими двумя факторами церковной жизни крайне трудно. Неизбежно было столкновение между стремлением к свободе и требованиями порядка. Христиане стремились отстоять возможно больший простор для церковной свободы. Напротив, представители церковного управления, естественно, старались ограничить эту свободу и подчинить ее определенному внутреннему и внешнему строю. Те и другие одинаково переходили свои границы уже в апостольское время. Послания апостольские с одной стороны призывают верующих к повиновению своим предстоятелям, с другой внушают этим последним не заражаться духом господства. Эта борьба между стремлением к церковной свободе и стремлением к порядку проходит через всю историю церковной организации в I и во II веках.

Но вместе с общей церковной свободой в столкновение с должностным управлением пришли и свободные служения. Возник вопрос об отношении свободных и должностных служений. Разумеется, служению слова не могла быть предоставлена абсолютная свобода. Уже ап. Павел ставил принцип: «духи пророческие послушны пророкам» (1 Кор. 14, 32).

¹ См. выше.

Он требовал, чтобы и пророчество было подчинено известному порядку (1 Кор. 14, 27–32). Но где границы свободы и требования порядка? И в теории трудно указать их, еще труднее провести их в жизни. Столкновения были неизбежны. Следы этих столкновений можно заметить почти во всех источниках II и III веков. Чем дальше шло время, тем более суживались границы церковной свободы и свободных служений, тем более укреплялась и расширялась церковная власть. С течением времени свободное служение отчасти умирает естественной смертью, отчасти подчиняется церковной власти.

Нелегко ответить на вопрос, что служит причиной и что следствием в истории роста церковной власти и упадка свободных служений: естественное ли падение свободного служения и вообще церковной свободы вызвало возвышение и упрочение церковной власти, или наоборот, развитие последней служило причиной исчезновения свободных служений и сокращения церковной свободы. Но вообще говоря, можно согласиться с мнением одного ученого, который причину возвышения церковной власти видит в естественном упадке свободных служений. «Разве, — говорит он, — община в Филиппах, которая из всех Павловых общин впервые имела должностных лиц, со своими епископами и диаконами стояла гораздо ниже переполненной энтузиазмом общины Коринфа, при необузданном индивидуализме которой все шло всегда вверх дном? Более внимательное рассмотрение положения вещей в позднейшее время прежде всего показывает нам, что не свободный дух вытесняется должностью, но что эта последняя занимает место, которое уже покинул дух. Я не отрицаю, конечно, что конфликт между носителями духа и церковной должностью существовал, вспомним Ерма, монтанизм; но это были запоздалые носители энтузиазма в такое время, которое к нему не было более способно. В целом оправдывается тезис: появление твердой церковной организации скорее есть следствие, чем причина исчезновения энтузиазма»¹.

¹ Dobschütz. Probleme. S. 65–66.

Глава III. Состояние церковной организации в период от 63 года до конца I века

Для истории церковного устройства за время от 63 года до конца I века мы владеем следующими источниками: первым посланием Петра, пастырскими посланиями, посланием к евреям, третьим посланием ап. Иоанна, Апокалипсисом и, наконец, посланием Климента Римского. Из них первые три источника относятся к началу или во всяком случае к первой половине означенного периода, последние три — к концу его. Однако при изучении источников мы не будем строго придерживаться их хронологического порядка. Как увидим, между писаниями, появившимися в одном и том же месте или адресованными в одно место, хотя и на значительном пространстве времени, оказывается гораздо более сродства, чем между писаниями, принадлежащими к одному приблизительно времени, но к разным местам. В этом отношении указанные источники распадаются на два разряда: одни из них появились в Риме, каковы — первое послание Петра, послание к евреям и послание Климента, другие адресованы в малоазийские церкви, именно: пастырские послания, третье послание Иоанна и Апокалипсис. Обзорение каждой группы источников в отдельности даст нам возможность следить за постепенным развитием церковной организации и ее принципов на Западе и в Малой Азии. Мы начнем с первой группы писаний, т. е. она ближе, чем вторая, примыкает к рассмотренным уже нами источникам.

Первое послание ап. Петра

Место, где было написано первое послание ап. Петра, называется Вавилоном (5, 13). Но это, конечно, не древний Вавилон на Евфрате, от которого оставались одни развалины и который не имел тогда никаких сношений с Малой Азией, а также и не Вавилон на дельте Нила. Ни тот, ни другой никогда не считались в древнем предании местом пребывания ап. Петра. Предание всегда локализовало апостольскую деятельность Петра и литературную деятельность св. Марка (5, 13) в Риме. Этот именно город и разумеется под Вавилоном¹. Такое аллегорическое или символическое обозначение Рима вполне отвечало духу послания, которое смотрит на христиан как на род избранный, призванный заменить собой израиля (ср. 2, 9–10), рассеянный и странствующий по чужбине (1, 1. 17; 2, 11), подобно древнему израилю подчиненный языческой власти, седалище которой в Риме, этом втором Вавилоне.

¹ Рим разумели под Вавилоном и древние христиане. Евс. II. 15.

Так как ап. Павел, написавший из Рима несколько посланий, ни одним словом не упоминает об ап. Петре, то мы не имеем никаких оснований предполагать появление первого послания Петра ранее 64 года. Это одинаково признают как католические, так и протестантские ученые. Что же касается *terminus ad quem*, то в определении его между учеными царствует большое несогласие. Многие из них относят послание к концу I и даже ко II веку (чаще всего к 98–117 годам). Однако мы думаем, что разногласие ученых должно уступить перед вполне надежными и по нашему мнению очевидными внешними свидетельствами за древнейшее происхождение послания. Как заметил уже Евсевий, первым посланием Петра пользовались апостольские мужи, Папий Иерапольский¹ и Поликарп Смирнский². Сравнивая послание Петра и послание Поликарпа к филиппийцам, мы действительно находим в последнем ясные следы пользования первым. Это видно из следующего сравнения.

Поликарп	1 Петр
1, 3. ὃν οὐκ ἰδόντες πιστεύετε χαρᾷ ἀνεκκλήτῳ καὶ δεδοξασμένῳ	1, 8. ὃν οὐκ ἰδόντες... πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκκλήτῳ καὶ δεδοξασμένῳ
2, 1. διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας ὑμῶν... πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον ἡμῶν I. Χρ. καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν	1, 13. 21. διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ἡμῶν... πιστοὺς εἰς θεὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα
2, 3. μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας ³	3, 9. μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας

Приведенное сравнение не оставляет никакого сомнения в том, что послание Петра было известно Поликарпу, епископу смирнскому, родившемуся, как известно, в 69 году (а может быть и ранее)⁴ и писавшему послание около 110 года. Но есть весьма серьезные основания утверждать, что еще ранее пользовался им Климент Римский. В этом убеждают следующие совпадения обоих посланий.

1. Клим. 49, 5. ἀγάπη καλύπτει πλεῖθος ἁμαρτιῶν	1 Петр. 4, 8. ἀγάπη καλύπτει πλεῖθος ἁμαρτιῶν
30, 2. Θεός γαρ, φησίν, ὑπερηφάνοις ἀντασσεταί, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν ζῆριν	1 Петр. 5, 5 (и Иак. 4, 6). Θεός ὑπερηφάνοις δὲ δίδωσιν ζῆριν ⁵
59, 2. ἐκάλεσαν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς. 36, 2. ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναφάλλει εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς	1 Петр. 2, 9. τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς

¹ Евс. III. 39.
² Евс. IV. 14.
³ Ср. еще Полик. 8, 1 с 1 Петр. 2, 22–24; 4, 14. 16; 2, 21.
⁴ См. об этом ниже.
⁵ У LXX в Притч. 3, 34 стоит Κύριος вместо Θεός. Поэтому текст Климента скорее взят из новозаветных писаний.

Влияние первого послания ап. Петра на послание Климента сказывается и во многих незначительных оттенках речи. Так, выражение *παροικῶσα*, дважды употребленное в приветствии Климента, воспроизводит основную мысль 1 Петр. (1, I. 17; 2, II). Приложение *τις* к понятию «кровь Христа» (Клим. 7, 4; 1 Петр. 1, 19), *κρῖταί* к выражению «рука Божия» (Клим. 28, 2; 60, 3; 1 Петр. 5, 6), обозначение общины христианской словом *κοινωνίαν* (Клим. 16, 1; 57, 2; 1 Петр. 5, 3), приложение к имени Иисуса Христа эпитета *ὁ πολυράκιος* в связи с цитатой из пророка Исаии 53 (Клим. 16, 17; 1 Петр. 2, 21), особенное употребление слова *ἐπισκοπή* в смысле пришествия царства Христова (Клим. 50, 3; 1 Петр. 2, 12) — все это составляет характерные особенности посланий ап. Петра и Климента Римского и убедительно говорит о зависимости последнего от первого.

Но если Климент, пресвитер-епископ римский, видевший и слышавший апостолов¹, знал и около 95 года пользовался посланием, появившимся несомненно в Риме и носившим имя ап. Петра, то можно ли допустить, что это послание не принадлежало ап. Петру и явилось в Римской церкви лишь в конце I века? Это неправдоподобно. Если даже предположить, что Климент был жертвой фальсификации, то и в таком случае должно было пройти много лет, прежде чем подложное послание могло приобрести церковный авторитет. За более раннее происхождение послания, чем конец I века, говорит и доверчивое отношение послания к языческой власти и к римскому императору. Слова *βασιλέα τιμᾶτε* (2, 17) и такие выражения, как в 2, 13 и др., едва ли могли быть сказаны без всякого ограничения в конце I века. Как справедливо заметил Вейсс, при объяснении первого послания Петра «трудности увеличиваются, если со многими допустить написание послания после нероновского гонения»².

С внешними и внутренними свидетельствами в пользу глубокой древности послания гармонирует его содержание, поскольку в нем отражаются черты церковного строя. В послании Петра так же, как в посланиях ап. Павла, все верующие представляются деятельными членами церкви не только в частной жизни, но и в общих церковных собраниях. Все они владеют дарами Святого Духа (*χαρίσματα*) и являются таким образом экономами (*οἰκονόμοι*), т. е. распорядителями многообразной благодати Божией (4, 10). Поэтому все приглашаются к деятельному служению друг другу (*εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες*) сообразно с полученным даром: или словом (*λαλεῖ*), проповедуя слова Божии, или действием (*διακονεῖ*) по силе Божией (4, 11) служа благу церкви. Хотя апостол в приведенном месте говорит о дарах, свойственных всем верующим, однако он допускает обычное разделение их, указанное еще первоапостолами при учреждении «семи», именно на дары слова и дары служения. Отсюда видно, что

¹ Ириней. Против ересей. III. 3, 3. Ср.: Евс. V. 6.

² Einleitung. S. 415. См. доказательства подлинности послания у Цана (Einleitung. II. S. 28–42) и Вейсса (Einleitung. S. 407–419).

в его время учение и служение не были еще соединены нераздельно, напротив, то и другое чаще имели своих специальных носителей. Ясно также, что проповедание и служение не были еще связаны с должностным положением в церкви, но были доступны каждому верующему. Мы видим здесь, таким образом, то же состояние церковной жизни, какое рисуют нам послания ап. Павла и другие древнейшие источники¹, без той резкой грани между верующими и предстоятелями, которая имела место в позднейшее время.

Но хотя все верующие одарены харизмами и могут словом и делом служить ко благу церкви, однако над ними возвышается авторитет особых руководителей, которому они должны подчиняться (ὑποτάγητε — 5, 5). Эти руководители носят в послании имя пресвитеров (πρεσβύτεροι — 5, 1. 5). Их положение и их обязанности изображаются в тех же самых чертах, в каких представил пастырей эфесских ап. Павел в своей милетской речи. «Пасите Божие стадо, какое у вас (ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ), надзирая (ἐπισκοποῦντες) не принужденно, но охотно, богоугодно, не для гнусной корысти (αἰσχροκερδῶς), но из усердия и не господствуя (κατακυριεύοντες) над наследием (τῶν κληρῶν), но подавая пример (τύποι γινόμενοι) стаду; и когда явится Пастыреначальник (τοῦ ἀρχιποίμενος), вы получите неувядающий венец славы» (5, 2–4). Как в милетской речи ап. Павла, так и здесь пресвитеры являются пастырями верующих. Уже это положение пресвитеров как пастырей стада ясно говорит о том, что в послании Петра речь идет не о старейших членах общины вообще², о пастырских обязанностях которых мы ниоткуда не знаем, но о предстоятелях церкви. Еще яснее видно это из дальнейших наставлений к пресвитерам-пастырям. Так, наставление пасти *не принужденно*, но по доброй воле, не имело бы смысла, если бы апостол Петр говорил о свободном служении лиц. Очевидно, речь идет о лицах с формальным призванием к определенным обязанностями. Увещание «*не господствовать* над наследием» показывает, что пресвитеры занимали положение, в силу которого могли превратиться в обыкновенных светских начальников. Они не только имели попечение о душах верующих, но и владели административной и дисциплинарной властью³. Далее, увещание пасти *не для гнус-*

¹ Ср.: Иак. 5, 14–15 и 16–20; 1 Фес. 5, 11 и 12; Гал. 6, 1; Евр. 3, 13; 10, 24–25 и др.

² Как думает Вейцзеккер (Apost. Zeitalter. S. 617).

³ Под κληρῶν нельзя разуметь здесь особое церковное состояние, клир в позднейшем значении слова и понимать выражение κατακυριεύοντες τῶν κληρῶν в смысле «распоряжаясь церковными должностями», господствуя посредством должностных лиц. В таком значении слово κληρῶс в древнейших христианских источниках не встречается. Оно означает жребий (Деян. 1, 17) и то, что получено по жребию, удел, приобретение, собственность. В Ветхом Завете словом κληρῶс τοῦ Θεοῦ назывался весь израиль (Втор. 9, 29). В Новом Завете это название стало прилагаться к принявшим веру Христову. Об уверовавших фессалоникийцах деписатель выразился, что они προσεκληρόθησαν (Деян. 17, 4), т. е. стали наследием, приобретением Павла и Силы. И в 1 Петр. 5, 3 оно очевидно служит синонимом ποίμνιον. Апостол говорит: не господствуя над κληρῶн, но будучи образцами для стада. Если не господ-

ной *корысти* во всяком случае указывает на то, что пресвитеры за свои пастырские обязанности пользовались вознаграждением от общины, и, вероятно, на то, что они принимали участие в управлении церковным имуществом. Ни то, ни другое не приложимо к простым старцам и к старейшим членам общины. Наконец, пресвитеры представляются здесь ответственными за свое стадо. Они получают похвалу в зависимости от того, как пасли свою паству. Таковыми могут быть лишь лица со специальными церковными полномочиями. Все эти черты, усвояемые *πρεσβύτεροι*, указывают на то, что это были не просто старцы или старшие члены общины, а предстоятели церквей, высшие руководители их, подобные *τροιτάμενοι* и *ποιμένες* ап. Павла.

Но были ли эти *πρεσβύτεροι* в собственном смысле епископами? По-видимому, да. Они характеризуются совершенно теми же чертами, с какими в милетской речи выступают епископы эфесские. Сверх того, к ним применяется эпитет *ἐπίσκοποι*, который, по-видимому, прямо говорит об их епископских функциях. Однако ни то ни другое на самом деле не доказывает еще тождества пресвитеров в 1 Петр. 5, 1–5 с епископами. Пастырские обязанности принадлежали не только епископам, но и всем вообще предстоятелям церквей. В этом отношении между епископами и вообще предстоятелями не было существенной разницы. И ап. Павел, говоря о епископах эфесских, характеризовал их с той стороны, которой они не отличались от прочих предстоятелей, почему деэписатель и назвал их пресвитерами церкви. Что касается теперь эпитета *ἐπίσκοποι*, то не только он, но и самое слово *ἐπίσκοπος* во времена ап. Петра в Римской церкви еще не получило, по-видимому, значения исключительно технического термина. Это видно из встречающегося у него термина *ἄλλοτριεπίσκοπος* (4, 15), означающего, по всей вероятности, похитителя чужого¹ и во всяком случае человека, виновного в преступлении, караемом законом. Тем более, конечно, не успели еще получить технического значения *ἐπίσκοπῃ* и *ἐπίσκοπεῖν*. *Ἐπίσκοπῃ* означает у него пришествие Господа (2, 12). *Ἐπίσκοπεῖν* в послании к евреям, написанном приблизительно в одно время с посланием Петра и тоже в Риме, прилагается в том же смысле ко всем верующим: «Старайтесь иметь мир со всеми и святость, без которой никто не увидит Господа, наблюдая (*ἐπίσκοποι*ντες), чтобы кто не лишился благодати Божией» (12, 14–15). Если *ἐπίσκοποι*ντες могло быть сказано о всех христианах в то время, как писалось первое послание Петра и именно в том же городе, то, конечно, тем более оно могло быть

ствовать над *κλήρον* значит быть образцами для стада, то, следовательно, *κλήρος*, скорее всего, и есть именно стадо, т. е. все верующие, вверенные попечению пресвитеров. И самое выражение *κατακυριεύοντες* (ср. Матф. 20, 25–27) указывает на то, что пресвитеры занимали в отношении к *κλήρον* господствующее положение, какого не могли иметь простые старцы или старшие члены общины в отношении к церковным должностям и должностным лицам.

¹ Проф. И. Корсунский. Перевод LXX. С. 595.

применено ко всем вообще предстоятелям, папство которых прежде всего заключалось в наблюдении за верующими.

С другой стороны, мы не имеем права при отсутствии твердых оснований суживать значение *πρεσβύτεροι*. Как мы не можем отождествлять *προϊστάμενοι* и *ἐπίσκοποι* у ап. Павла, так не вправе без всяких околнностей приравнивать к епископам пресвитеров *ἐπίσκοποι*. Нам запрещает это делать прежде всего различие терминов. Есть основание думать, что ап. Петру был известен термин *ἐπίσκοπος* для христианских предстоятелей. Он называет Иисуса Христа Пастырем и Епископом душ наших (2, 25). Как справедливо замечает один ученый¹, «обозначая Христа как *ποιῦν καὶ ἐπίσκοπος*, автор думает, вероятно, о пастырях и епископах земных общин, среди которых живет он. Следовательно, он имел понятие о существовании *ἐπίσκοπος*». И в последующее время, как увидим, не только в I, но и во II веке в той же Римской церкви христианские писатели, хотя и хорошо знали термин епископ, однако обычно говорили вообще о предстоятелях, называя их *ἡγουμένοι* и *πρεσβύτεροι*. Это, можно сказать, составляло характерную особенность Римской церкви. Употребление означенных терминов рядом с именем епископа должно иметь свою причину в том, что один из этих терминов не вполне покрывал собою другой. Еще решительнее говорит против отождествления пресвитеров (1 Петр. 5, 1–5) с епископами отсутствие упоминания о диаконах как обычного pendant епископов. Это обстоятельство показывает, что автор говорит о предстоятелях вообще, не выделяя специальных должностных лиц, обязанности которых стоят обыкновенно в одном поле зрения древних источников с обязанностями диаконов.

С представленным пониманием выражения *πρεσβύτεροι ἐπίσκοποι* в странном контрасте стоит, по-видимому, дальнейшее наставление послания: «Также (ὁμοίως) младшие (νεώτεροι) повинуйтесь (ὑποτάγητε) пресвитерам (*πρεσβυτέροις*); все друг другу» (5, 5). Как бы мы ни понимали выражение *νεώτεροι*, в смысле ли молодости или недавнего обращения в христианство, во всяком случае странно противопоставлять всю общину верующих, как *νεώτεροι*, незначительному числу предстоятелей. Пресвитеров предстоятелей по самой природе их обязанностей не могло быть много. Большое количество руководителей не может пасти одну и ту же паству, тем более они не могут занимать в общине положение, которое легко может превратиться в мирское господство. Таким образом, за исключением весьма немногих лиц вся община представляется у ап. Петра как *νεώτεροι*. Невозможно себе представить, чтобы целая община за исключением одних предстоятелей состояла из молодых по возрасту или по вере членов. К разъяснению указанного недоумения могут служить следующие три предположения: 1) или *νεώτεροι* противопоставляются во-

¹ *Reville*. Les origines de l'épiscopat. P. 380.

обще старцам, и таким образом *πρεσβύτεροι* в 5, 5 имеет другой смысл, чем в 5, 1–4, обозначая просто старых по годам или вере лиц, 2) или увещание обращено к *νεώτεροι* как к такой части общины, которая особенно нуждается в напоминании о повиновении предстоятелям, 3) или, наконец, под *νεώτεροι* должно разуместь должностных лиц церкви низшей степени, диаконов¹. Какое же из них вернее?

Последнее объяснение 1 Петр. 5, 5 не находит для себя ясных аналогий ни в одном из древнейших источников. Все места, на которые ссылаются в защиту толкования *νεώτεροι* в смысле должностных лиц, в сущности ничего не подтверждают². Нигде мы не находим указаний на то, что *νεώτεροι* были диаконами или вообще должностными лицами. В 1 Тим. 5, 1–2 они служат *pendant νεώτεραι*, т. е. молодых женщин. Поэтому мы не можем суживать понятие *νεώτεροι* и в 1 Петр. 5, 5. Напротив, оба других объяснения подтверждаются аналогиями из древнейших источников. В послании Климента Римского (гл. 3 и 54) и первом послании к Тимофею (5, 1 и 17) слово *πρεσβύτεροι* несомненно употребляется в двояком смысле для обозначения то старцев, то предстоятелей. Возможно, что и у ап. Петра оно имеет два смысла. Однако это маловероятно. Едва ли на пространстве нескольких строк он мог изменить смысл одного слова. Правда, пресвитеры в предшествующих стихах называются *ἐπισκοποῦντες*, как бы в отличие от простых пресвитеров — старцев. Но это *ἐπισκοποῦντες* вовсе не является отличительным эпитетом пресвитеров. Сказано: не пресвитеров же ваших *ἐπισκοποῦντας* умоляю и т. д., но: «пресвитеров ваших умоляю... пасите стадо, надзирая, (*ἐπισκοποῦντες*) не принужденно». Апостол противопоставляет не пресвитеров *ἐπισκοποῦντες* просто пресвитерам, а пресвитеров, надзирающих непринужденно, пресвитерам, наблюдающим с принуждением. Поэтому следует считать более вероятным то объяснение, по которому в 1 Петр. 5, 5 дается наставление специально младшим членам общины как

¹ Гольцман (*Pastoralbriefe*. S. 238 и др.) на основании Лук. 22, 26, где *νεώτεροι* стоит в противоположность к *ἡγούμενος* и в параллель с *διάκονος*, а также Деян. 5, 6, 10, где под *νεώτεροι* или *νεώτεροι* разумеются несомненно «служащие» лица, думает, что в основе различия между старейшими и молодыми 1 Петр. 5, 5 и 1 Тим. 5, 1 лежит различие не только в возрасте, но и в должностном положении. Как избранные из естественных стариков становятся пресвитерами (или епископами), так выборные из молодых являются носителями диакона. Подобным образом и Кюль (*Gemeindeordnung*. S. 128 и др.), основываясь на послании Поликарпа к филиппийцам (5, 3), под *νεώτεροι* в 1 Петр. 5, 5 разумеет диаконов. Если пресвитеры составляют отбор из естественных стариков, то и коррелят к ним — *νεώτεροι* должен означать выделенное из большей части молодых людей небольшое число юношей, подчиненных пресвитерам. Также и Добшюц (*Gemeinden*. S. 138) видит в *νεώτεροι* низшую ступень клира, которым пресвитеры доверяли исполнение некоторых служений.

² *Νεώτερος* в Лук. 22, 26, и Деян. 5, 6, 10 означает вообще молодых людей и младших членов общины, обязанных подчиняться и служить старшим. В 1 Тим. 5, 1 *νεώτεροι* составляют прямую противоположность старцам и старицам и параллель юным женщинам (*νεώτεραι*), несомненно таким образом обозначая молодых людей. В таком же смысле употреблено слово *νεοί* в Клим. 1–3 и гл. 21.

наиболее нуждающимся в призывах к повиновению предстоятелям¹. Подобный случай мы встречаем в послании Поликарпа к филиппийцам. Сказав об обязанностях диаконов, он продолжает: «подобно (ὁμοίως) и юноши (νεώτεροι) должны быть непорочны во всем, преимущественно же заботиться о целомудрии и удерживать себя от всякого порока... Посему им должно воздерживаться от всего этого, повинаясь (ὀποτασσομένων) пресвитерам и диаконам, как Богу и Христу; а девам (παρθένους) жить с непорочной и чистой совестью (гл. 5). Под νεώτεροι, которые ставятся в параллель девам и «преимущественною» добродетелью имеют целомудрие, разумеются, очевидно, молодые люди. Здесь, таким образом, увещание о повиновении пресвитерам и диаконам обращено лишь к младшей части общины. То же, вероятно, имеет место и в 1 Петр. 5, 5.

Все, что было извлечено нами до сих пор из послания Петра, в существенном не дает ничего нового в сравнении с посланиями Павла и его милетской речью. Но есть в нем и такие черты, которые хотя и намечаются уже в рассмотренных нами посланиях Павла, однако выражены здесь яснее и прямее, благодаря чему лучше уясняют идеи, лежавшие в основе древней церковной организации.

Уже в ранних своих посланиях ап. Павел нередко ставил в близкое отношение христианскую церковь и ее установления с ветхозаветными учреждениями. Для него ветхозаветные иудеи были образами новозаветных верующих (1 Кор. 10, 6. 11); сами христиане были детьми обетования (1 Кор. 9, 8; Гал. 4, 28), т. е. истинным израилем. Смерть Господа была жертвой очищения (ἱλαστήριον Рим. 3, 25), и жизнь верующих благоугодной жертвой (θυσία Рим. 12, 1). Христиане имеют свой Иерусалим, духовный, отличный от «нынешнего» Иерусалима. Этот Иерусалим — мать всем верующим (Гал. 4, 25–26). Еще яснее проводится это сближение Нового и Ветхого Заветов в послании Петра. Верующие называются здесь не только родом избранным, народом святым и Божиим, т. е. израилем, но и царственным священством (ἱεράτευμα 2, 9). Они призываются устроить из себя дом духовный, священство (ἱεράτευμα) святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу через Иисуса Христа (2, 5). Итак, христиане — это священники, заменившие собой священников ветхозаветных и «сами» приносящие жертвы духовные взамен жертв вещественных. Но, с другой стороны, хотя апостол и называет всех верующих экономами благодати Божией и приглашает их к служению словом и делом ко благу церкви, однако он ставит над ними авторитет пресвитеров, которым верующие должны повиноваться. Эти пресвитеры стоят в подобных же отношениях к стаду Божию, как и Сам Иисус Христос. Христос есть Пастырь (Пастыреначальник 5, 4) и Епископ (2, 25), пресвитеры пасут стадо Божие и надзирают (ἐπισκοποῦντες) над ним. Отсюда, если христиа-

¹ Ср.: *Reville*. Les origines de l'épiscopat. P. 387; *Knopf*. Nachapost. Zeitalter. S. 175–176.

не суть священники, то, очевидно, и их пресвитеры должны носить тоже священническое достоинство и даже в высшей степени. Этого вывода в послании Петра не сделано, но он уже дан отчасти в идее всеобщего священства. Еще определеннее и яснее идея священства в христианской церкви выступает в другом новозаветном писании, написанном тоже в Риме, именно в послании к евреям.

Послание к евреям

Послание к евреям, подобно первому посланию Петра написанное в Риме или по крайней мере в Италии (13, 24), как видно из содержания, было направлено к христианам из иудеев¹. Раскрывая основную мысль, что смерть Иисуса Христа заменила собой все ветхозаветные жертвы, послание преследовало не теоретическую, а жизненно-практическую цель предупредить отпадение христиан в иудейство. Ввиду наступающего дня пришествия Христа оно предостерегает их от греха тех, которые попирают Сына Божия, не почитают за святыню Кровь Завета (10, 25–29) и убеждает их не оставлять своего упования (10, 35). Само собой понятно, что опасность возвращения к иудейскому культу и вере, от которой предупреждает читателей послание, действительно могла угрожать христианам лишь в период существования иудейского культа. Отсюда послание к евреям естественнее всего могло явиться до разрушения Иерусалима. За происхождение послания в апостольское время убедительно говорит и тот факт, что оно было известно уже Клименту Римскому, который обильно пользуется им в своем послании². Это видно из следующего сравнения.

Климент	Послание к евреям
17. Μιμηταὶ γενώμεθα κάκεινων οἵτινες ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μηλοταῖς περιεπάτησαν	6, 12. Γένησθε, μιμηταὶ δέ. 11, 37. Περιήλθον ἐν μηλοταῖς ἐν αἰγείοις δέρμασιν
36. Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν... ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ, τοσοῦτῳ μείζον ἐστὶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν	4, 14–16. Ἰησοῦν... οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθεῖσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν... βοήθειαν. 8, 2. Ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρα. 1, 3. ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης... ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα

¹ См. доказательство у Вейсса (Einleitung. S. 320 и др.).
² Это обстоятельство не ускользнуло от внимания уже древних христиан. Во времена Оригена некоторые думали, что Климент был редактором послания к евреям (Евс. VI, 25). Вслед за другими Евсевий высказывает предположение, что Климент перевел послание Павла к евреям, написанное на еврейском языке (III, 38), чем и объясняет сходство двух посланий. О нем он говорит: «Климент приводит много мыслей из послания к евреям, даже заимствует оттуда слово в слово целые выражения» (III, 38).

За последними словами у Климента следуют цитаты из пс. 103, 4; пс. 2, 7–8; пс. 109, 1 именно те, которые приведены в послании к евреям (1 гл.)¹.

Трудно себе представить, чтобы Климент мог так легко довериться писанию, да еще в таком ответственном документе, как послание к церкви Коринфской, если бы послание к евреям явилось незадолго до 95 года и не носило на себе печать апостольского времени. Однако легко заметить, что послание принадлежит и не первым годам апостольской деятельности Павла. Сравнительно с посланиями, написанными им до 63 года, оно знакомит нас с дальнейшей стадией развития церковной организации, когда практическое руководство пастырей стало превращаться по нуждам времени в публичное и теоретическое учительство. Это можно видеть из главы 13 послания.

На вершине христианских общин послание к евреям ставит ἡγοῦμενοι (13, 7. 17. 24). Этот термин выражает понятие власти, начальства, управления. Таково именно его всегдашнее употребление.

Слово ἡγοῦμενοι (от ἡγεῖσθαι — вести, руководить, предводительствовать, управлять) значит собственно «те, которые руководят, управляют» и прилагается обыкновенно к предводителям войск, правителям и царям. Редко встречаясь у классиков², ἡγοῦμενος весьма часто употребляется в переводе LXX для обозначения вождя или предводителя³, военачальников⁴, начальников колен⁵, начальников вообще⁶, правителей, глав и царей⁷. В смысле мирских начальников употребляется слово ἡγοῦμενος или προῡγοῦμενος и в Новом Завете (Деян. 7, 10, ср. Лук. 22, 26, Деян. 14, 12), а также в послании Климента Римского. Последний называет этим именем римских военных и гражданских начальников (5, 7; 51, 5; 55, 1; 60, 4) и начальников иудейских общин (32, 2). Подобное же значение имеет оно в надписях этой эпохи. Так, в надписи из Прузы (в Вифинии) προῡγοῦμενος означает председателя герусии⁸. Подобный смысл имеет προῡγοῦμενος и в одной надписи из Томи⁹.

Перенесение этого термина на носителей христианских служений произошло, по-видимому, в Риме. Древнейшее употребление его в хри-

¹ Говоря о Раави блуднице (12, 1), он дважды называет принятых ею людей словом κατὰ σκόλον, которое находится лишь в Евр. 31, но не встречается ни у Иак. 2, 23, ни у И. Нав. Он называет Моисея верным служителем во всем доме Божиим (17, 5. Ср. Евр. 3, 2. 5; Числ. 12, 7). Ср. еще: Клим. 21, 9 с Евр. 4, 12; Клим. 27, 2 с Евр. 6, 18; Клим. 56, 2–4. 16 с Евр. 12, 5–11. См.: *Zahn. Geschichte Kan. I*, 964. *Gebhardt-Harnack*. Р. Ар. Op. I. Р. 146–147.

² Корсунский. Перевод LXX. С. 217.

³ Быт. 49, 10; Нав. 13, 21; 1 Цар. 22, 2; 25, 30; 1 Мак. 13, 8. 42.

⁴ 3 Цар. 16, 16; 1 Пар. 12, 2.

⁵ Втор. 1, 13; 5, 23.

⁶ 3 Цар. 14, 27; 2 Пар. 11, 11. 22. Сир. 10, 2; Иезек. 26, 6.

⁷ 1 Цар. 15, 17; 3 Цар. 9, 5; 10, 26; 14, 7; 16, 2; 4 Цар. 20, 5; 1 Пар. 7, 40. 2 Пар. 9, 26, Сир. 9, 17; Мих. 3, 9; Иер. 4, 22 и др.

⁸ Le Bas — Waddington III, n. 1112.

⁹ Ср.: *Löning. Gemeindeverfassung*. S. 57.

стианском смысле встречается в писаниях, вышедших из Римской церкви, именно в Деяниях, послании к евреям, в послании Климента Римского (гл. 1 и 21) и в пастыре Ерма (Вид. II, 2; Вид. III, 9). Что касается двух последних произведений, то почти вне всякого сомнения, что ἡγούμενοι (προηγούμενοι) означает здесь предстоятелей церквей. Тот же смысл оно имеет, по всей вероятности, и в Деян. 15, 22 в применении к Иуде и Силе. Деяписатель, назвав этих лиц ἡγούμενοι, в 15, 32 говорит о них: «будучи также и пророками (καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες), обильным словом преподали наставление братьям». В этих словах очевидно дается новая черта, новая характеристика Иуды и Силы, с целью объяснить их проповедническую деятельность. Если бы они наставляли братию, как ἡγούμενοι, то не было бы нужды в пояснении «будучи также пророками». Да и самое сочетание слов ἐν τοῖς ἀδελφοῖς (начальствующие между братьями), совершенно не благоприятствует пониманию ἡγούμενοι в смысле «проповедники». В позднейшей христианской литературе слово ἡγούμενοι обыкновенно применялось то к пастырям, то к епископам¹, то безразлично к епископам и пресвитерам², причем второе, т. е. более широкое значение древнее первого.

Едва ли можно сомневаться, что и в послании к евреям ἡγούμενοι означает не учителей или наставников, а предстоятелей, не странствующих проповедников или миссионеров, но постоянный местный руководящий орган. Послание шлет приветствие всем святым и их ἡγούμενοι (πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους — 13, 24). Как адресаты послания, ἡγούμενοι ὑμῶν были очевидно местными и постоянными руководителями церквей. Они принадлежали определенным общинам (ὑμῶν) и постоянно жили в них. Их главнейшая обязанность — неусыпное попечение о душах верующих (ἀγρυπνοῦσιν ὑμὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν — 13, 17). В то время как от миссионера и учителя требуется главное всего проповедование слова Божия и забота о христианском настроении и жизни каждого отдельного верующего не входит в их прямую обязанность, ἡγούμενοι послания к евреям обязаны дать отчет (λόγον ἀποδώσοντες) о каждой душе (13, 17). Это, очевидно, пастыри, которым вверено стадо и которые отвечают за каждую овцу и получают похвалу на небе в зависимости от того, как пасли они стадо (1 Петр. 5, 4). В отношении к этим руководителям послание внушает верующим повиновение (πεῖθεσθε) и покорность (ὕψικετε — 13, 17). Такое требование обычно характеризует отношения верующих к своим предстоятелям (1 Фес. 5, 12–13; 1 Кор. 16, 15–16), но не

¹ Евсевий называет Поликарпа τὸν Σμυρναίων ἐκκλησίας προηγούμενον (III, 36). Апостольские постановления также употребляют это слово в значении епископа II, 26: ὁ ἐπίσκοπος... ἄρχων καὶ ἡγούμενος ὑμῶν.

² Климент Александрийский говорит: οἱ γὰρ ποιμένες ἔσμεν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος (Paedag. I, 6, 37). Так как Климент был пресвитером александрийским, то под προηγούμενοι и ποιμένες он понимает, очевидно, не только епископов, но и пресвитеров. Ср.: Апост. Постановления, II, 46; III, 5.

к учителям и проповедникам. Подобно тому, как пресвитеры по 1 Петр. 5, 3 должны быть типами для стада, и ἡγούμενοι послания к евреям должны служить верующим образцом для подражания (13, 7). Из всего этого ясно, что ἡγούμενοι послания к евреям, вообще говоря, это те же пастыри милетской речи, пресвитеры первого послания Петра, προϊστάμενοι фессалоникийской общины и т. д. Сущность их служения в пастырском руководстве, в душепопечении о верующих¹.

Во всем сказанном доселе послание не дает ничего нового сверх того, что мы знали из других апостольских посланий. Но есть в нем и некоторая особенность. Внушая верующим поминать умерших предстоятелей (ἡγούμενοι), оно характеризует их как проповедовавших слово Божие верующим (οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ 13, 7). Таким образом, в функции пастырей-предстоятелей послание вводит и проповедование слова Божия. Есть ли, однако, это совершенно новая функция? Уже из древнейшего послания ап. Павла (1 Фес. 5, 12–13) мы видели, что одной из важнейших обязанностей предстоятелей служит увещание, составляющее элемент учительства. Правда, проповедническая деятельность пастырей по самой природе пастырства должна была отличаться от учительской деятельности миссионеров, апостолов, пророков и учителей. В то время как последние раскрывали истины веры и нравственности более или менее теоретически и систематически, являясь, таким образом, катехизаторами, по преимуществу теоретиками, пастырь, имея попечение о спасении каждого отдельного верующего, проповедует с ближайшей практической целью воздействовать или на отдельных лиц, или на всю общину в определенном отношении, вызвать определенные результаты. Их проповедь исходит и подсказывается всегда нуждами и недочетами

¹ До сих пор еще ученые не пришли к согласию в том, кого следует разуметь под ἡγούμενοι в послании к евреям. Большинство их понимает выражение в смысле предстоятелей. Ср.: *Weizsäcker*. Apost. Zeitalter. S. 614, 620; *Reville*. Les origines de l'épiscopat. P. 388 и др.; *Zahn*. Einleitung. II, 125, 146; *Löning*. Gemeindeverfassung. S. 56. Зейерлен в ст. 17 и 27 видит предстоятелей, в стихе же 7 — умерших учителей (Entstehung des Episcopats. S. 139). Кнопф (Nachapost. Zeitalter. S. 181–182) под ἡγούμενοι понимает и проповедников слова, и предстоятелей. Но никаких действительных оснований для этого он не приводит. Объединение в одном термине двух разнохарактерных служений в древнейших источниках нигде не встречается. Впрочем, в примечании на стр. 196 он сам «вопреки сказанному» ранее допускает понимание ἡγούμενοι в смысле одних должностных лиц. Линдсэй (The Church. P. 72) считает их за проповедников. Гарнак не один раз менял свое понимание этого термина. В *Analekten* (Gesellschaftsverfassung, Hatch 1833. S. 230) он считает ἡγούμενοι в послании Климента и Пастыре Ерма пастырями. В *Prolegomena* (Die Lehre 12 Apost. 1884. S. 95–96) он относит этот термин исключительно к проповедникам. В *Theologische Literatur-Zeitung* 1889 (S. 419) он пишет: «что ἡγούμενοι обозначает только апостолов, пророков и учителей, я более не утверждаю». В *Dogmengeschichte* (3 Auflage 1894. S. 204) под ἡγούμενοι в собственном смысле разумеются апостолы, пророки и учителя. Наконец, в *Mission und Ausbreitung des Christentums* (1906. S. 280) Гарнак говорит: «Выражение ἡγούμενοι, προϊούμενοι (см. послание к евреям 13, 17) — в древнейшее время не было техническим, отсюда в отдельных случаях часто невозможно с уверенностью установить, кого следует разуметь под ним, учителей или епископов».

их пасомых. Они учат тому, что в данную минуту необходимо пастве. Поэтому характер, содержание и так сказать размеры их проповеднической деятельности стоят в тесной связи с состоянием общины и со случайными обстоятельствами. Направляя главное внимание на практическую сторону в жизни верующих, пастырь, как скоро видит опасность, угрожающую самым верованиям своих пасомых, естественно должен касаться и теоретической стороны вероучения. Апостол Павел в милетской речи внушает предстоятелям эфесским беречь паству от лжеучителей, что они могли сделать, лишь борясь со лжеучениями. Да это разумелось само собой. Не могли же они в таких случаях оставлять на произвол судьбы своих верующих и ждать случайных проповедников и миссионеров. Но т. к. опасности лжеучения существовали с самого начала образования христианских общин, то надо полагать, что не только увещание, но и теоретическое, публичное проповедование Евангелия не могло быть чуждым предстоятелям. Если все верующие могли свободно проповедовать слово Божие, то неужели этого права лишены были их руководители? Не в том особенность первоначальной организации христианских общин, что предстоятели не имели учительских функций, но в том, что последние не были прикреплены к предстоятельству, не были его исключительной принадлежностью, но были правом, а иногда и обязанностью каждого верующего (ср. Евр. 3, 13; 10, 24–25). Однако верно и то, что учительство предстоятелей выходило всегда из практической нужды общины и потому носило более или менее практический, приспособительный, назидательный характер. Таким образом, если и есть что-нибудь новое в изображении предстоятелей в послании к евреям, то только указание на то, что учительская деятельность их выступает в более широком объеме и получает более общий характер проповедования слова Божия. Чем было это вызвано, некоторое разъяснение дает милетская речь ап. Павла, который, предчувствуя свое скорое заключение и появление лжеучителей, убеждает пастырей эфесских быть бдительными. Точно так же и послание к евреям, внушая поминать *ἡγουμένους* (13, 7), вместе с тем убеждает верующих не увлекаться чуждыми учениями, т. к. Иисус Христос один и тот же вчера и сегодня, и во веки (13, 9). Очевидно и здесь опасность лжеучений и учительская деятельность предстоятелей ставятся в прямую связь.

Итак, на основании послания к евреям следует признать, что уже в конце апостольского времени, и во всяком случае в период между 64–80 годами, предстоятели были вместе и проповедниками слова Божия.

Еще большую важность для понимания истории развития церковной власти имеют теологические представления, раскрываемые в послании к евреям, именно учение об Иисусе Христе как Первосвященнике. Основная мысль послания та, что Иисус Христос в своей искупительной смерти явил Себя одновременно и первосвященником, и жертвой, искупившей

человечество от грехов и смерти. Принесши вечное искупление за всех, Он тем самым положил конец ветхозаветному священству и ветхозаветным жертвам. Теперь нет надобности в первосвященниках и жертвах, т. к. Христос навсегда сделал совершенными освящаемых. Это учение, по-видимому, должно было исключать из христианского культа идею священства, исключать всякую мысль о священническом посредстве людей, перенести его на служение Одного Иисуса Христа, Вечного и Единого Первосвященника. Но это лишь по-видимому. В действительности учение о Христе как Первосвященнике именно и переносило идею священства, хотя и в новом преобразованном виде, в христианскую церковь. Если Христос есть первосвященник, Его служение — служение первосвященническое, Его жизнь и смерть — великая жертва, то вместе с этим и все дело спасения получает сакраментальный характер, и отношение верующих ко Христу — характер таинственный, литургический. У христиан есть свое святилище, совершеннейшая скиния (9, 11), созданная Христом; у них есть свой Первосвященник, но вечный, жертва, но единая, свой Иерусалим, но не земной, а небесный (12, 12). Все верующие участвуют в священстве Христа и Его жертве. И они являются священниками, приносящими жертвы через Иисуса Христа и в Иисусе Христе, как в богослужении, так и в благотворении (13, 15–16). Они получили доступ в святилище посредством крови Иисуса Христа, куда должно приступать с полной верой, кроплением очистивши сердца (10, 19–22). Одним словом, жизнь церкви есть как бы продолжающееся жертвоприношение Христа Первосвященника.

Вместе с этим и все учреждения церкви, все формы ее устройства запечатлеваются характером священства, жречества. Если пастыри исполняли служение Христа, если они были как бы посредниками между Христом и верующими, обязанными дать отчет о пасомых, то и они должны в своем служении быть образами первосвященнического служения Христа, они должны быть священниками во Христе. Жертва Христа — единая и вечная — должна изображаться в них, чтобы верующие могли стать участниками ее. Это применение идеи священства к церковному предстоятельству в послании не сделано, но оно скрывается уже в учении о Христе как Первосвященнике, точно так же, как в учении ап. Петра о всеобщем священстве. Несколько лет спустя она довольно ясно была выражена в послании Климента, вышедшем подобно посланию к евреям из Рима. Но она не была здесь новостью, а *implicite* дана уже в послании к евреям и послании Петра и принадлежала, таким образом, апостольскому времени.

Если мы припомним теперь, что говорили о положении Иакова в Иерусалимской церкви, то нам сразу бросится в глаза сходство в понимании предстоятельства в Иерусалиме и Риме, едва не на двух концах тогдашнего культурного мира. Правда, есть довольно существенная разница меж-

ду иерусалимским и римским пониманием христианского священства. Там оно носило более вещественный, здесь более духовный характер. Там оно близко примыкало к иудейскому культу и совмещало одновременно и уважение к храму, и веру в новосозданную скинию; здесь оно порывает с вещественным иудейским культом, оставляет лишь его идею и видит единственное истинное воплощение его в христианстве. Там служение закону является хотя низшим сравнительно со служением Христу, но реальным, здесь же оно лишь тень, образ новозаветного служения. Однако несомненно, что в Иерусалиме и Риме прежде всего было понято сродство новозаветного культа с ветхозаветным и яснее, чем где-либо, предстоятели выступали в ореоле ветхозаветного первосвященства. Чем объяснить это совпадение между Иерусалимом и Римом? Было ли оно независимым?

Есть основание думать, что между римским и иерусалимским христианством с самого начала существовали живые и глубокие связи. Римская община была основана не Павлом, апостолом языков, а миссионерами, ранее его пришедшими в Рим и вышедшими, по крайней мере отчасти, из самого Иерусалима, может быть после смерти Стефана¹. Ап. Павел в своем послании к римлянам приветствует между прочим своих сродников Андроника и Юнию, уверовавших во Христа ранее Павла и прославившихся между апостолами (16, 7). Уже одно это обстоятельство могло быть причиной особенного сродства в духе и формах Иерусалимской и Римской церкви. Но еще важнее то, что громадная часть ее состояла из иудеев и лишь меньшинство из язычников. Это видно из всего содержания послания к римлянам, где за исключением нескольких мест, обращенных к язычникам, повсюду имеются в виду природные иудеи, читатели закона, знающие Ветхий Завет, где обо всех читателях говорится, что они были под законом (7, 1–6; 8, 15; 6, 16)². Особенности исторические условия побуждали иудеев-христиан, с одной стороны, по возможности ближе держаться к иудеям и, с другой стороны, обособляться от прозелитов и христиан из язычников. Римское правительство, вообще говоря, благоволило к иудейству, но неблагоприятно относилось ко всяким новым обществам. Отсюда христиане из иудеев, не желая лишиться своего привилегированного положения, не имели поводов порывать своих связей с иудейством. С другой стороны, ввиду императорского запрещения принимать иудейство и начавшихся преследований христиан иудеи-христиане не могли сочувствовать сближению с язычеством. Все эти обстоятельства объясняют, почему римские христиане были проникнуты более дру-

¹ Первые исторические следы христианства в Риме мы находим в сообщении Светония, по которому император Клавдий *impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* (Claud. 25; ср. Деян. 18, 2). Ср.: *Weiss. Einleitung*. S. 215.

² См. обстоятельное доказательство этого у Zahn'a. *Einleitung*. I. 299 и др. Иначе, но со слабыми доказательствами: *Weiss. Einleitung*. 1897. S. 216 и др.

гих внепалестинских христиан духом ветхозаветного иудаизма. Об этом ясно свидетельствует древнейшая христианская литература, вышедшая из Рима, таковы: послание Климента и Пастырь Ерма, весьма богатые ветхозаветными идеями¹. Эта близость Римской церкви к духу ветхозаветного иудаизма объясняет нам то, почему идея священства пастырей, скрытая в апостольском учении о Христе как о Первосвященнике и о всеобщем священстве христиан и потому составляющая достояние всего первоначального христианства, однако со всей ясностью раскрыта была прежде всего в Римской церкви, и почему в этом отношении сродство Иерусалимской церкви с Римской выступает более ясно, чем с церквями, основанными ап. Павлом и состоявшими по преимуществу из язычников.

Послание Климента Римского

Так называемое послание Климента Римского в надписании значится посланием церкви Римской к церкви Коринфской. Древние свидетельства дают возможность довольно точно датировать это послание и с большой вероятностью назвать его редактора. Егезипп в своих *Υπομνήματα* писал о послании Климента к коринфянам², и о том, что во время Домициана в Коринфе произошло возмущение³. Так как, говоря о послании, он вместе с тем рассказывает о своем посещении Коринфа по пути в Рим (около 150 года) и о своей беседе с коринфянами⁴, то можно думать, что он получил или по крайней мере проверил свои сведения о послании Климента и времени его составления у самих коринфян. Несколько позднее Дионисий Коринфский в письме своем к римскому епископу Сотеру (около 170 года) упоминает о послании Климента к коринфянам и сообщает, что оно по древнему обыкновению читалось в церкви. «Сегодня мы провели, — пишет он, — святой воскресный день и прочитали ваше послание, которое для собственного назидания всегда будем читать, как

¹ «Климент и Ерм вместе доказывают, что община в Риме, хотя и языческо-христианского происхождения, однако еще в начале II века в своей большей части стояла на точке зрения, которая во многом напоминает точку зрения иудейских прозелитов» (*Völter. Die Apostolische Väter. 1 Th. 1904. Предисловие*).

² Евсевий (IV, 22) говорит об Егезиппе: «Поговорив о послании Климента к Коринфянам, он продолжает так: “Коринфская церковь удержала правильное учение до Приска, бывшего епископом в Коринфе”». Имя автора послания (Климента) принадлежит здесь, строго говоря, самому Евсевию, а не Егезиппу. Возможно, что Егезипп говорит о послании, не называя его автора. Фельтер, однако, находит это неправдоподобным и не сомневается, что Егезипп называл послание Климентовым (*Apost. Väter I. S. 137–138*). Иначе думает Крюгер (*Geschichte d. a. Literatur. S. 15*).

³ Евс. III, 16. При κατὰ τὸν δηλοῦμενον у Евсевия следует подразумевать не Κλήμεντα, но Δομντιανόν, т. к. иначе у Евсевия была бы странная тавтология: возмущение, против которого писал Климент, было во времена Климента. Ср.: *Harnack. Chronologie. I. 9; Bardenhewer. Geschichte a. Literatur. B. I. S. 102; Völter. Apost. Väter, I. S. 139* и др.

⁴ Евс. IV, 22.

и написанное еще прежде Климентом»¹. Наконец, Ириней в списке римских епископов читал, что при Клименте (ἐπὶ τοῦ Κλήμεντος) в Коринфской церкви было великое возмущение, и что тогда Римская церковь отправила послание к коринфянам². Упомянутый список был снабжен хронологическими указаниями. По нему Климент-епископ был третьим епископом в течение 9 лет, именно 88–97³. Что в этот именно период возникло послание Климента, решительно свидетельствует послание Поликарпа, который, очевидно, пользуется им⁴. С приведенными внешними свидетельствами вполне согласуются и внутренние признаки послания⁵. Те и другие указывают на 93–96 годы как на время составления послания Климента.

Хотя прямое усвоение послания Клименту принадлежит собственно Дионисию Коринфскому, писателю второй половины II века, однако обстановка, при которой явилось послание и по свидетельству других вышеуказанных писателей, та уверенность, с какой Евсевий приписывает послание Клименту, может быть, основываясь на документах, не дошедших до нас, все это говорит за весьма большую вероятность, что послание было действительно написано или отредактировано Климентом. Это подтверждает косвенным образом и Пастырь Ерма, в котором Клименту усвоены сношения с внешними⁶. Что это была за личность, вполне достоверных сведений об этом мы не имеем⁷. Несомненно лишь, что он занимал выдающееся положение в Римской церкви, если только не был ее епископом. О нем Ириней сообщает следующее весьма важное известие: «После него (т. е. Анаклита) на третьем месте от апостолов получает епископство Климент (ἐβρακός), видевший блаженных апостолов и общавшийся (συμβεβληκός) с ними, и еще имевший проповедь апостолов в ушах своих и предание их перед глазами своими»⁸. Известие это в высшей степени правдоподобное и заслуживает большой веры. Если Климент занимал выдающееся положение в Римской церкви около 95 года, и если он имел к этому времени 60 лет, то он уже 30-ти лет был современником последних дней апостолов Павла и Петра. Это косвенным образом подтвержда-

¹ Евс. IV, 23.

² Против ересей, III, 3, 3. Ср.: Евс. V, 6.

³ Harnack, Chronologie, I, S. 251, стр. 191. По Евсевию (III, 15, 34), епископат Климента падает от 12 года Домициана до 3 года Траяна (92–101).

⁴ См.: Gebhardt–Harnack. Patr. Apost. op. I. P. XXIV и др.

⁵ За происхождение послания не позднее царствования Домициана говорят следующие признаки: 1) Гл. 44, 3 предполагает, что еще существуют пресвитеры, поставленные апостолами. 2) Автор не знает гностических движений. 3) Писателю известно только Нероново преследование. Домициановское гонение, по-видимому, не закончено. См. подробнее: Harnack. Chronologie. I. S. 252–255; Lightfoot. The Ap. Fathers. P. I. Vol. I. P. 345–358; Bardenhever. Geschichte altk. Literatur. I. S. 102 и др. Krüger. Geschichte a. Literatur. S. 16.

⁶ Вид. II, 4. Ср.: Völter. Apost. Väter, S. 139.

⁷ Против отождествления его с консулом Флавием Климентом, казненным Домицианом в 96 году, см.: Harnack. Chronologie. I. S. 253; Reville. Les origines de l'épiscopat. P. 395–396; Funk. Abhandlungen. I. S. 308–329; Ebrbard. Altk. Litteratur. I. S. 71.

⁸ Ириней, III, 3, 3. Евс. V, 6.

ется свидетельством послания о том, что некоторые современники Климента были в то же время современниками апостолов. Из главы 44 («почитаем несправедливым лишить служения тех, которые поставлены (κατασταθέντας) самими апостолами (ὑπ' ἐκείνων) или после них другими достоуважаемыми мужами») явствует, что в Коринфе еще жили и проходили свое служение пресвитеры, поставленные апостолами. В главе 63 Климент пишет: «Посылаем вам мужей верных и разумных, от юности до старости безпорочно живших у нас» (ἀπο νεότητος ἀναστραφέντες ἕως γήρους ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν). Если посланные Римской церковью мужи, бывшие старцами около 95 года, приняли христианство в юности, т. е. лет 30–40 тому назад, то они должны были быть христианами еще при жизни Павла. Возможно, что оба посла Римской церкви, Клавдий Ефеб и Валерий Витон, принадлежали к числу тех римских христиан, которые некогда через ап. Павла посылали приветствие филиппийцам (Фил. 4, 22)¹. Еще более правдоподобно, что сопровождавший их в Коринф Фортунат был тот самый, который вместе со Стефаном и Ахаиком в 57 году прибыл из Коринфа в Эфес к ап. Павлу с известиями о церкви Коринфской и с которым апостол отправил туда свое первое послание (1 Кор. 16, 17)². Если ему тогда было около 30 лет, то в 95 году он имел 68 лет, возраст вполне правдоподобный. Если Климент счел нужным отметить их престарелость и продолжительную их принадлежность к христианской церкви, то можно предполагать, что он сам был их современником³. Его свидетельство об установлении церковного порядка апостолами было бы не столь убедительным для коринфян, если бы он не был свидетелем ранних времен⁴. Здесь, таким образом, дается некоторое подтверждение свидетельству Ириния о том, что Климент видел и слышал апостолов⁵.

¹ Лайтфут (The apostolic Fathers. 1890, p. I. Vol. I. 27 и др.), а за ним Гарнак (Mission. 1906. II. S. 35) на основании имен *Клавдий* и *Валерий* предполагают, что они принадлежали к штату императорского дома и носили имя своих господ, т. к. супруга *Клавдия* происходила из рода *Валерия*. Таким образом, они были современниками ап. Павла и, может быть, посылали приветствие, когда ап. Павел писал послание филиппийцам.

² «Посланных от нас Клавдия Ефеба и Валерия Витона с (σύν) Фортунатом немедленно отпустите к нам». Предлог σύν указывает, что Фортунат не был одним из легатов от Римской церкви, а лишь сопровождал их. Сам он был по всей вероятности из Коринфа, откуда и принес сведения Римской церкви. См.: *Zahn. Einleitung*, I. S. 193; *Geschichte Kanon* I. S. 811; *Bruders. Verfassung*, S. 59. Гарнак (Patr. Apost. Op. I. P. 108) ранее считал Фортуната за посла не Коринфской, а Римской церкви. Но в Mission. II. S. 35 он говорит уже о двух посланных Римской церковью.

³ *Harnack. Chronologie*. I. S. 253.

⁴ Ср.: *Bruders. Verfassung*, S. 75.

⁵ В древних римских списках Климент является третьим епископом римским после Петра (Петр, Лин, Анаклет (или Клит), Климент). Так у Ириния. Но вследствие древнего предания; что Климент был учеником апостолов, может быть основанного на Фил. 4, 3 и Клим. 5, стали пододвигать его к Петру; и таким образом он оказался вторым преемником Петра (Ипполит. Постановления Апостол.) или даже епископом, поставленным через самого Петра (Клементины). Ср.: *Völter. Apost. Väter*. S. 140; *Bardenhewer. Geschichte alt. Literatur*. I. S. 99.

Содержание послания Климента вкратце таково¹.

¹ В недавнее время Фельтером была высказана гипотеза, что теперешнее послание Климента представляет собою позднейшую переработку первоначального послания Климента, сделанную в Коринфе представителями церковной власти в интересах своего влияния (Die Apost. Väter. I. 1904. S. 164). Подлинное послание Климента носило иудаистический характер. Христианский элемент большей частью внесен в него позднее. Фельтер дает и текст предполагаемого первоначального послания, в котором опущены; 12, 8; 16; 36; 42; 43, 1а, 44, 1, 2; 46, 5–7а, 49, 6 и некоторые незначительные фразы в других главах, носящие специфически христианский характер (ibid. S. 49–84). Единственным основанием к признанию позднейшей переработки послания Климента служит у него отсутствие твердой логической связи между выше приведенными отделами и особенно между главой 42 и главами 40–41. К этому приводит и то соображение, что в главе 42 впервые речь об ἐπισκοποι, тогда как первоначальный писатель постоянно употребляет ἡγούμενοι (ibid. S. 36–39). Эту гипотезу Фельтера нельзя признать серьезно обоснованной. Оба основания, приводимые им, слабы. Употребление терминов «епископы» и «диаконы», не встречающихся в предшествовавших главах, где речь идет о пресвитерах и ἡγούμενοι, ни в каком случае не может говорить о разных авторах. Подобная смена терминов для обозначения предстоятелей христианской общины составляет прямо обычное, хотя для нас может быть и не вполне ясное, явление. Мы наблюдаем его не только здесь, но и в 1 Тим. 3 и 5 гл.; Ерм. Вид. 3, 5, 9; Тит. 1, 5–7. Другой довод, отсутствие логической связи между главой 42 и предшествующими, самостоятельное обоснование мысли в главе 42 независимо от глав 40–41, также ничего не доказывало бы, если бы и действительно было так. Для самого поверхностного читателя не может ускользнуть давно отмеченная учеными литературная особенность послания Климента, состоящая в том, что автор более следовал законам ассоциации, чем логическому развитию мыслей. Эта особенность посланий Климента давно уже обращала на себя внимание ученых. Ее объясняли различными способами. Из новейших более основательных попыток в этом роде следует упомянуть объяснения Кнопфа и Вехофера. Кнопф (Der erste Clemensbrief, 1899. S. 176 и др.) объясняет эту литературную особенность послания тем, что послание представляет собой не письмо, а гомилию в форме письма. Оно не было вызвано какими-либо историческими обстоятельствами, а было написано просто с назидательной целью, как гомилия. Что писатель зависел от гомилистических традиций, это весьма правдоподобно. Но заключать отсюда об отсутствии исторического повода к посланию нет еще оснований, т. к. подобная особенность стиля свойственна и другим древним христианским посланиям, например посланию Иакова, 1 Петра, 2 посланию Климента, евреям и Варнавы.

Иначе объясняет конструкцию послания Климента Вехофер (Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie in Sitzungsberichten der kais. Academie der wissensch. philohistor. Classe. CXLIII Band XVII Abh. 1900). Он находит в послании Климента пророческую композицию. Древнехристианские писатели, как автор Пастыря Ерма, послания Варнавы, обоих посланий Климента, по Вехоферу, были пророки, которые как последователи ветхозаветных пророков усвоили и их стилистические приемы в их греческой рецензии. Они перенесли, таким образом, семитические законы стиля на греческую прозу. Эти стилистические законы вместе с Мюллером Вехофер находит в вопросной форме, в заключениях, в concantation. Семитическая художественная проза не следует строго силлогистическому развитию мыслей. Она движется в строфах, т. е. в группах мыслей, из которых две или более по закону респонсии соединяются в виде параллелизма или антитезиса. Связанные респонсией мысли посредством заключения ограничиваются от других подобных же групп, а через конкантенацию вступают в связь и с ними. По этому закону составлена и композиция послания Климента, подобно посланию Варнавы и второму посланию Климента.

Оба эти объяснения в сущности не противоречат друг другу, а, напротив, взаимно дополняются. Гомилистическая форма древних христианских писаний создавалась главным образом под влиянием еврейской литературы. Верны ли эти объяснения или нет, во всяком случае остается несомненным тот факт, что отсутствие строгой логической связи и последовательного однолинейного развития мыслей составляет особенность нашего послания.

Коринфская церковь пользовалась почетной и заслуженной славой. Она была исполнена твердой веры, кроткого благочестия и великой щедрости. Все ходили в заповедях Божиих, повинаясь своим предстоятелям (ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν), воздавая должную честь своим пресвитерам (τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῶν πρεσβυτέροις), юношам (νέοις) внушая скромность, женам любовь, повиновение и целомудрие (гл. 1). В церкви царил глубокий мир, и Дух Святый в изобилии изливал на всех дары. Все были чужды разделений (гл. 2). Но подобно древнему израилю, разжиревшему, отолстевшему и сделавшемуся непокорным, коринфяне нарушили свой мир раздорами и возмущениями. Люди бесчестные восстали против почтенных, бесславные против славных, глупые против разумных, молодые (οἱ νέοι) против пресвитеров (πρεσβυτέρους гл. 3). Зависть, честолюбие и в древнее время произвели множество зла; смирение и покаяние напротив всегда спасали людей (гл. 4–19). Бог создал гармонию в мире и любит мир и согласие (гл. 20). Поэтому надлежит повиноваться воле Божией; лучше воспротивиться глупым и хвлящимся своим красноречием людям. Будем благоговеть перед Господом, бояться предстоятелей (τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν), почитать пресвитеров (τοὺς πρεσβυτέρους τιμῶμεν), юношей (νέους) воспитывать в страхе Божиим, жен направлять к добру (гл. 21). В надежде на будущее воскресение будем смиренны, непорочны (гл. 22–29). Итак, присоединимся к тем, кому дана благодать от Бога (гл. 30). Верой и добрыми делами будем снискивать себе благословение Божие (гл. 31–36). Будем соблюдать порядок в церкви. Как в войске необходимы вожди (τοῖς ἡγουμένοις), как там не все эпархи, тысяченачальники, стона начальники и пятидесятина начальники, но каждый в своем чине исполняет приказания царя и полководцев (гл. 37), так и в церкви каждый пусть повинуетя ближнему своему сообразно с тем, как он поставлен благодатью (χαρίσματος) Божиею (гл. 38). Человек не должен гордиться (гл. 39). Мы должны в порядке совершать все, что повелел Господь совершить. Он по-

Отсюда из того, что глава 42 дает «самостоятельное обоснование» мысли, а не вывод из глав 40–41, с таким же правом можно заключать о неподлинности ее, как и большей части глав в первой половине послания. При этом должно заметить, что между главами 40–41 и главой 42 связь более тесная, чем в других частях послания. Верный своему обычному приему приводит сначала подтверждение своей мысли из Ветхого Завета, а потом из Нового Завета (ср. гл. 4 и 5; 6 и 7; 12 и 13; 15 и 16; 35 и 36), автор в главах 40–41 подтверждает необходимость церковного порядка постановлениями Ветхого Завета, в главе 42 установлениями Нового Завета. Самое содержание главы 42 свидетельствует, что она была не случайным добавлением, а неразрывной частью целого. Многие частные мысли этих глав встречаются и в других главах, особенно — в 44-й. Это обстоятельство побудило Фельтера без всякого основания вырвать из середины фраз несколько слов и выражений, именно в одной фразе слово ἐπισκοπή, в другой выражения ὑπ' ἐκείνων... ἀνδρῶν, вследствие чего фразы получили странный, видимо незаконченный вид. Впрочем, сам Фельтер не уверен еще в том, не есть ли слово первоначальное (он ставит под ним вопрос S. 72). Но если так, если слово ἐπισκοπή могло стоять в главе 44, то почему в главе 42 не могло быть слова ἐπισκοπῆ?

велел, чтобы жертвы и священнодействия совершались не случайно и не без порядка, но в определенные времена и часы и теми, через кого они должны совершаться. Первосвященнику (ἀρχιερεῖ) дано свое служение (λειτουργία), священникам (ιερεῦσιν) назначено свое место (τόπος), левитам свои служения (διακονίαι). Мирской человек связан постановлениями для мирян (τοῖς λαϊκοῖς προτάγμασιν) (гл. 40). Каждый должен быть доволен своим положением и не переступать правил своего служения (τὸν τῆς λειτουργίας κανόνα). Не повсюду приносятся жертвы, но только в Иерусалиме и по известному порядку. Жертва должна быть осмотрена первосвященником и прочими служащими (гл. 41). То же и в церкви Христовой. Христос послан от Бога, а апостолы от Христа. То и другое было в порядке по воле Божией. Апостолы, проповедуя по разным странам и городам, первенцев (τὰς ἀπαρχάς) из верующих по духовном испытании (δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι) поставили (καθίστανον) в епископы и диаконы» (гл. 42). Понятно, что сами апостолы поставляли их. Когда возникла распря у израильтян из-за священства, то Моисей чудесным образом указал, кому должно было принадлежать священство (гл. 43): «И апостолы наши знали чрез Господа нашего Иисуса Христа, что будет раздор о епископском достоинстве (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς). По этой самой причине, получивши совершенное предведение, они поставили означенных лиц и потом присовокупили закон (ἐπινομήν), чтобы когда они починут, другие испытанные (δεδοκισμένοι) мужи принимали на себя служение (λειτουργίαν) их¹. Итак, считаем несправедливым лишить служения (λειτουργίας) тех,

¹ Михиэльс (L'origine de l'épiscopat. 1900. Р. 197, 222, 230) 44, 2 понимает таким образом: «По этой причине они (т. е. апостолы), получивши совершенное предведение, поставили вышеозначенных (т. е. епископов и диаконов) и потом присовокупили закон, чтобы когда они (т. е. сами апостолы) починут, другие испытанные мужи принимали на себя их (т. е. апостолов) служение». Смысл этих слов, по мнению его, тот, что апостолы, рукоположив епископов и диаконов, не дали им, однако, полномочия ставить своей властью себе преемников, других епископов и диаконов, а оставили эту власть за собой, пока были живы, и перед смертью передали это право (λειτουργίαν) другим испытанным мужам, не вышеозначенным епископам, а своим преемникам и наместникам Тимофею, Титу и другим. Эти именно испытанные мужи и суть, по мнению Михиэльса, настоящие епископы, а те, которые названы в послании Климента, как и во всех новозаветных писаниях, епископами, на самом деле не епископы, а пресвитеры — священники, вторая степень иерархии. Так разрешает Михиэльс всю сложную проблему происхождения епископата. Интерпретацию Михиэльса следует признать весьма неудачной. Она насилует текст и полна внутренних противоречий. 1) Служение (λειτουργία) у Климента обычно означает служение епископов и пресвитеров или ветхозаветных священников (40, 2, 5; 41, 1; 44, 3, 6), а не апостолов. В той же главе несколькими строками ниже оно применяется к епископам и пресвитерам. 2) Другие испытанные (δεδοκισμένοι) мужи суть те же епископы, о которых в главе 42 говорилось, что их по испытанию (δοκιμάσαντες) поставили апостолы. 3) По объяснению Михиэльса испытанные мужи принимают служение апостолов, т. е. власть ставит пресвитеров (что тоже епископов), лишь после смерти апостолов (ἐν κοίτῃσιν). Следовательно, при своей жизни апостолы никому этой власти не передавали. Но мы знаем из пастырских посланий, что ап. Павел при жизни своей поручал Титу и Тимофею ставить пресвитеров и епископов. Следовательно, в словах ἐν κοίτῃσιν ни в каком случае не может идти речь о смерти апостолов. Они могут относиться лишь к епископам, по смерти которых (а не ранее) их служе-

которые поставлены самими апостолами или после них другими достоуважаемыми (ἐλλογίμων) 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. И не малый будет на нас грех, если неукоризненно и свято приносящих святые дары (τὰ δῶρα) будем лишать епископства (τῆς ἐπισκοπῆς). Блаженны предшествовавшие нам пресвитеры, которые разрешились от тела после многоплодной и совершенной жизни: им нечего опасаться, чтобы кто мог свергнуть их с занимаемого ими места (τόπου). Ибо мы видим, что вы некоторых (ἐνίους), похвально провождающих жизнь, лишили служения (λειτουργίας), безукоризненно ими проходимого» (гл. 44). «Итак присоединимся к невинным и праведным» (гл. 46). Постыдное дело: твердейшая и древняя церковь Коринфская из-за одного или двух человек возмутилась против пресвитеров (гл. 47). Должно прекратить это и покаяться (гл. 48–53). Кто из вас благороден и добродушен, пусть скажет: если из-за меня мятеж, раздор и разделение, я отхожу, иду, куда вам угодно, и исполню все, что велит народ, только бы стадо Христово было в мире с поставленными пресвитерами (τῶν καθεσταμένον πρεσβυτέρων — гл. 54). Итак, вы, положившие начало возмущению, покоритесь пресвитерам (τοῖς πρεσβυτέροις). Лучше вам быть в стаде малыми и достоуважаемыми, нежели казаться чрезмерно высокими и лишиться упования (гл. 57).

Послание Климента отмечает в высшей степени важный момент в истории церковной организации. Оно нам рисует те условия, при которых развивалась и крепла церковная власть, ту борьбу, которую пришлось ей выдержать с противоположными течениями, вышедшими из стремления к церковной свободе. В каждой фразе мы чувствуем, что времена уже переменялись, что церковная власть сравнительно с временем ап. Павла приобретает большее значение и большую твердость, что община чаще и настойчивее, чем прежде, призывается к установленному порядку, к подчинению церковному авторитету. Церковный авторитет, так сказать рассеянный в прежнее время между носителями различных служений свободных и должностных, сосредоточивается теперь в представителях церковной власти.

Было бы в высшей степени поучительно знать, по каким действительным причинам произошло в Коринфе возмущение против пресвитеров. К сожалению, Климент мало уясняет нам эту сторону дела. Он не исто-

ние принимают другие подобно им испытанные мужи. 4) По взгляду Михиэlsa выходит, что при жизни апостолов настоящих епископов, которые могли бы совершать ординацию, совсем не было. Следовательно, епископы всех церквей, не исключая и Климента Римского, если он был поставлен апостолами, были в сущности не епископы, а пресвитеры. 5) По мнению Михиэlsa, и Ерм под епископами понимает собственно пресвитеров (простых священников). Таким образом, в 140 году римский христианин по нему еще не знал настоящего титула епископа. Настоящие епископы не носили этого имени; а те, которые так назывались, были священниками!

рик. Он моралист-проповедник и не столько знакомит нас с историческими фактами, сколько с нравственной оценкой их, с теми нравственными побуждениями, которые, по его мнению, вызывали всегда, вызвали и теперь возмущение против власти и порядка. Однако некоторые черты указаны им. Бунт коринфских христиан выразился тем, что они по-видимому лишили служения некоторых должностных лиц, долгое время занимавших свой пост и, по словам Климента, безукоризненных пресвитеров (гл. 44). Что же касается причин их отставления от должности, то о них можно лишь догадываться. По-видимому, коринфские христиане не желали подчиняться тем порядкам, какие поддерживались пресвитерами, не сочувствовали тем установленным пресвитерами правилам, которые определяли время, место, порядок богослужения (гл. 40–41), не хотели признавать исключительных прав пресвитеров в этой, а может быть, и в других областях и, не проникнувшись в достаточной степени христианским смирением и скромностью, желали играть в церковных делах более активную роль. Они признавали за собой право как на избрание должностных лиц церковных, так и на их отрешение. По-видимому, было несколько лиц, которые были во главе этого движения и отвечали больше, чем отрешенные пресвитеры, желаниям коринфских христиан (гл. 47; 54). Кажется, этим лицам предполагалось дать ответственное служение (гл. 57). Их было не много: один или два лица (гл. 47). Они славлись, кажется, своей высшей мудростью, даром красноречия и аскетизмом¹. Целя эти дары их, община хотела предоставить им церковные обязанности, особенно участие в совершении евхаристии (гл. 44). Таким образом, коринфяне противопоставляли авторитету своих предстоятелей дар глубокого познания и аскетизма. В сущности, у них происходит тот же спор о преимуществе даров, какой имел место в Коринфе при жизни Павла: с одной стороны — дар управления, фиксированный в постоянной должности, а с другой стороны — дар воздержания и гнозиса. Во всяком случае ясно, что борьба коринфян со своими пресвитерами разыгралась не на почве доктринальной, уклонения от ортодоксии и увлечения лжеучением, а на почве управления. Это был спор из-за ἐπισκοπῆς (гл. 44).

Но кто же были те, против которых было направлено возмущение коринфян и к повиновению которым Климент призывал бунтовщиков? В послании Климента лица, занимающие высшее положение в церкви, носят, как мы видели, четыре названия: ἡγουμένοι, πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι и πρεσβύτεροι καθεσταμένοι. Кого означают эти термины, одних и тех же

¹ Ср. 38: «Мудрый показывай мудрость свою не в словах, но в добрых делах. Смирный не сам о себе свидетельствуй, но предоставляй другому дать о тебе свидетельство. Чистый по плоти, не превозносись, зная, что есть другой, дарующий ему воздержание». 48: «Если кто тверд в вере, или способен предлагать высшее ведение, или мудр в обсуждении речей, или чист по своим делам; тем более он должен смиряться, чем более кажется великим, и должен искать общей пользы, а не своей». Ср. 57; 21.

должностных лиц или различные степени церковного управления? По-видимому, представляется вполне справедливым следующее понимание указанных терминов. Первые два имени обозначают два самостоятельных класса лиц, две различные степени церковных руководителей. Климент восхваляет коринфян за то, что в прежнее время они повиновались ἡγουμένοις и воздавали должную честь πρεσβυτέροις. Очевидно, это были разные лица, иначе в словах Климента была бы странная тавтология. Различию этих лиц соответствовал их различный авторитет, их различное положение в общине, различное отношение к ним коринфян. Игуменам они повиновались, а пресвитерам лишь воздавали должную честь, уважали. Первым принадлежит власть, вторым нравственный авторитет. Те были, очевидно, лицами, которые в собственном смысле управляли общиной. Эти занимали почетное положение, но непосредственного участия в управлении не принимали и потому были предметом лишь почтения. Что разграничение игуменов и пресвитеров не случайно у автора, не было игрой языка, а отвечало существу дела, — ясно из того, что Климент и в главе 21 повторяет его с тем же оттенком в различии их общественного положения. Но имя пресвитеров не указывает ли в данном случае просто на возраст и не означает ли стариков? Это предположение, говорят, мало правдоподобно. Неестественно, чтобы один и тот же писатель в одном своем произведении, направленном к одной исключительной цели — подчинить коринфян пресвитерам, слово «пресвитер» употреблял в совершенно разных значениях, называя так и простых стариков, и высших предстоятелей церкви. В этой апологии пресвитерства как высшей церковной власти, установленной самими апостолами, употребление кардинального термина в совершенно ином значении, в значении лишь известного возраста, невероятно¹. Необходимо поэтому и в первой половине послания под пресвитерами разуместь класс лиц, занимающих особое положение в церкви и пользующихся особым влиянием в церковном управлении. Но они отличны от игуменов. Они составляют сравнительно с ним другой, низший ранг и потому могут претендовать не на повиновение, а на почет.

Представленное различие ἡγουμένοι и πρεσβύτεροι было бы вполне убедительно, если бы при описании состояния Коринфской церкви у Климента речь шла исключительно об этих двух классах людей. Но Климент хвалит коринфян не только за повиновение ἡγουμένοις, почтение к πρεσβυτέροις, но и за воспитание юношей (νέοι), и наставление жен. Едва ли может быть сомнение в том, что под νέοι здесь разумеются молодые члены общины, юноши. О каком-либо должностном положении этих νέοι, которых следует воспитывать в страхе Божиим, конечно не может быть и речи. Νέοι, как и жены, относятся к естественному делению общи-

¹ Ср.: Weizsäcker. Apost. Zeitalter. S. 615; Knopf. Nachapost. Zeitalter. S. 163.

ны по возрасту и полу¹. Но если так, то у нас не остается твердых оснований понимать и термин *πρεσβύτεροι* иначе, чем в смысле, противоположном *νέοι*, в смысле естественной старости². Но что действительно *πρεσβύτεροι* являются у Климента простой противоположностью *νέοι*, это ясно из главы 3, где он делит всю общину коринфскую на две половины: бесчестных и честных, глупых и разумных, *νέοι* и *πρεσβύτεροι*. Едва ли Климент мог поделить так всю общину, если бы он к *πρεσβύτεροι* относил лишь некоторых, сравнительно немногих, старейших членов общины. Куда же делись бы в таком случае старцы? Что здесь *πρεσβύτεροι* имеет значение старцев, видно уже из того, что это место служит цитатой из Исаии 3, 5³, где речь, несомненно, о детях и стариках. Выражаясь таким образом, Климент должен был бы наперед предвидеть, как поймут его коринфяне. На самом деле уже одно упоминание о юношах и женах должно было направлять мысль читателей послания на понимание *πρεσβύτεροι* в буквальном смысле, т. е. в смысле — старцев. Сделал ли что-нибудь Климент, чтобы предупредить это естественное толкование, дали ли он понять чем-нибудь, что здесь речь не о простых стариках, а об особом церковном звании? Это незаметно. Едва ли могло служить для этой цели указание на то, что пресвитерам воздавалась должная честь. В главе 21 это выражение заменяется простым *τιμῶμεν*, указывающим вообще на почитание. Как известно, в древних христианских общинах, как и повсюду в те времена, особенно же у иудеев, старцы были предметом особого почитания. Требование: «почти лице старца», повсюду было одним из наиболее обычных. Почтение к старцам внушает ап. Павел даже Тимофею, когда говорит: «Старца не укоряй, но увещевай, как отца» (Тим. 5, 1). Что здесь речь о простых стариках, очевидно из дальнейших слов: «Стариц увещевай как матерей» (5, 2). Что почитание вовсе не составляло привилегии особого церковного положения, видно из требования апостола: «Вдовиц почитай» (*τίμα* — 5, 3). Но может быть, на самом деле неестественно, чтобы автор в одном и том же произведении мог употребить выражение *πρεσβύτεροι* в столь различных смыслах, в смысле простых стариков и церковной должности? Но, очевидно, для слуха тогдашних читателей в таком употреблении этого слова ничего не было неестественного, т. к. мы имеем такой именно случай в первом послании к Тимофею, где имя *πρεσβύτερος*, несомненно, означает то старца (5, 1), то предстоятеля (5, 17). Если даже под *πρεσβύτεροι* в главах 1 и 21 мы будем разуметь лиц особого церковного положения, то и в таком случае мы

¹ Поликарп (Фил. 4): *τὰ τέκνα πεδεύειν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ*. Климент 21: *τοὺς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδίαν τοῦ φόβου Θεοῦ*. Если Поликарп не прямо заимствовал это выражение из Климента, как это думает Айтфут (The apost. Fathers. 1890. P. I. Vol. I. P. 77), то во всяком случае здесь высказана та же мысль.

² Ср.: *Lightfoot*. The apost. Fathers. P. I. Vol. I. P. 11. 77.

³ Ис. 3, 5: *Προσκόψει τὸ παιδίον πρὸς τὸν πρεσβύτερον, ὁ ἄτιμος πρὸς τὸν ἔντιμον*.

должны признать двоякое употребление этого выражения у Климента. Во второй половине своего послания он говорит *πρεσβύτεροι καθ'εσταμένοι*, в отношении к которым требуется подчинение от коринфян. Здесь уже речь не о простом почитании, но о повиновении (*ὑποτάγητε* — гл. 57), как и в отношении к *ἡγουμένοι*. И самое прибавление эпитета *καθ'εσταμένοι* к пресвитерам (гл. 57), очевидно, имеет целью отличить их от пресвитеров вообще, от пресвитеров, не имевших поставления. Итак, если эти поставленные пресвитеры отличаются от просто *πρεσβύτεροι*, которые были *pendant* к *ἐν*, то не остается оснований понимать *πρεσβύτεροι* в первой половине послания иначе, чем в смысле старцев.

Но в каком отношении стоят друг к другу три остальных термина? По весьма распространенному, почти общему взгляду, эти лица были одного класса и назывались безразлично *ἡγουμένοι*, *πρεσβύτεροι καθ'εσταμένοι* и *ἐπίσκοποι*. Этот взгляд основывается главным образом на главах 42–44. Ход мыслей в них таков. Следует подчиняться носителям церковной власти, т. к. сами апостолы поставили первенцев веры в епископы (и диаконы) и зная, что будет раздор о епископском звании, установили, чтобы по смерти первых епископов были поставлены другие. Поэтому несправедливо и грешно лишать епископства лиц, поставленных самими апостолами и другими достоуважаемыми мужами. Блаженны умершие пресвитеры, т. к. их не могут лишить занимаемого ими места. Но оставшиеся в живых пресвитеры оказались менее счастливы, т. к. некоторые из них лишены своего служения. Если лишение пресвитеров присвоенного им служения грешно потому, что нельзя лишать епископства тех, которые поставлены епископами через апостолов или других уважаемых мужей, то, по-видимому, очевидно, что поставленные пресвитеры и епископы это — одни и те же лица. Это подтверждается, видимо, и тем, что пресвитеры Коринфской церкви называются *καθ'εσταμένοι* (гл. 54), в соответствие епископам, которых *καθίστατον* апостолы (гл. 42; ср. гл. 44). С другой стороны, по-видимому несомненно тождество *ἡγουμένοι* с поставленными пресвитерами и епископами. В первой половине послания Климент хвалит коринфян за прежнее повиновение *ἡγουμένων* (гл. 1) и призывает их прекратить возмущение, подчиниться *προηγουμένων* (гл. 21). Во второй половине он считает грехом то, что коринфяне отставили от должности пресвитеров вопреки установлению апостолов, поставивших епископов и диаконов (гл. 42–44), и убеждает их покориться поставленным пресвитерам (гл. 54 и 57). Если коринфяне прежде повиновались *ἡγουμένων*, а теперь отставили от должности некоторых пресвитеров, если они призываются снова подчиниться *προηγουμένων* и поставленным пресвитерам, то ясно, что *ἡγουμένοι* и есть поставленные пресвитеры, пресвитеры, имеющие *ἐπίσκοπῃ*, и, следовательно, епископы.

При всей естественности этого вывода мы, однако, не считаем его точным и вполне обоснованным. Все приведенные основания доказывают

лишь то, что ἡγούμενοι и пресвитеры Коринфской церкви соответствовали постановленным апостолами епископам, но не то, что они суть в собственном и точном смысле слова епископы. В посланиях ап. Павла мы постоянно наблюдали это явление. Лишь в послании к Филиппийцам упоминает он о епископах (и диаконах), во всех других посланиях им названы προϊστάμενοι, ποιμένες, κυβερνήσεις. Несомненно, что все эти термины весьма сродны, что προϊστάμενοι Фессалоникийской и Римской церковью по существу то же, что и епископы у филиппийцев. Однако мы не имеем основания вполне отождествлять эти термины. Делать это нам препятствует то обстоятельство, что вместо одного класса προϊστάμενοι и подобных в последнем случае выступают два: епископы и диаконы. Там апостол имеет в виду вообще церковное предстояние, здесь специальную должность епископа, которая выделяется из общей группы предстоятелей той стороной, которой она сближается с диаконом. То же самое имеет место и в послании Климента. Говоря об ἡγούμενοι и поставленных пресвитерах, Климент никогда рядом с ними не называет диаконов. Наоборот, говоря об епископах, он рядом обозначает и диаконов. То же явление мы наблюдаем и в других древнейших источниках: в первом послании к Тимофею и в Пастыре Ерма. Ерм, упоминая о предстоятелях своей церкви, называет их προηγούμενοι, πρεσβύτεροι προϊστάμενοι (Вид. III, 2, 4; Вид. III, 9) и пастырями (Под. IX, 31), но ни разу не обозначил их епископами и не упомянул при них о диаконах. Говоря же о епископах, он рядом оба раза ставит и диаконов (Вид. III, 9; Под. IX, 26–27). Очевидно, все эти προηγούμενοι, πρεσβύτεροι καθησιμένοι и προϊστάμενοι имеют тот же объем понятия, что у ап. Павла — προϊστάμενοι, ἡγούμενοι (Евр.), ποιμένες, у ап. Петра πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες, т. е. обозначают предстоятелей вообще, а не епископов в собственном смысле, которые называются своим именем и соединяются с диаконами. Ниже, говоря о Пастыре Ерма, мы представим для указанного различия более очевидные доказательства. Теперь мы должны довольствоваться тем соображением, что в одном и том же писании употребленные три термина не могут без решительных оснований толковаться в одном смысле, что общее средство обозначаемых ими понятий не говорит еще за их тождество и что, напротив, упоминание о диаконах при одних лишь епископах указывает на специфические черты последних.

Все случаи употребления ἡγούμενοι в древнейшей христианской литературе благоприятствуют его широкому пониманию. Дееписатель, писавший, может быть, лишь на 15–20 лет ранее Климента, назвал ἡγούμενοι Иуду и Силу, которые, хотя и занимали в Иерусалимской церкви влиятельное положение, однако ни в каком случае не были ее епископами. Внуки Иуды, брата Господня, по словам Егезиппа, προηγούνται πάσης ἐκκλησίας (Евс. III. 32; по словам самого Евсевия¹, III, 20: ἡγήσασθαι τῶν

¹ *Zahn. Forschungen.* VI. S. 240–241.

ἐκκλησιῶν), т. е. были предстоятелями всей (каждой?)¹ церкви. Так как у палестинских христиан существовал тогда монархический епископат, то очевидно внуки Иуды не были епископами в собственном смысле. И действительно, имен этих внуков, Цокера и Иакова, о которых мы знаем из фрагмента Егезиппа, помещенного в парижском кодексе 1555², мы не находим в известном списке иерусалимских епископов. Послание к евреям ἡγοῦμενοι называет вообще пастырей. Климент, пресвитер александрийский, называет одинаково пресвитеров и епископов προῡγοῦμενοι (Paedag I, 6, 37)³. Ерм говорит о προῡγοῦμενοι Римской церкви (Вид. II, 2; Вид. III, 9), когда в ней несомненно уже существовал монархический епископ. Еще в IV веке слово ἡγοῦμενος обозначало не только епископов (Евс. III, 36; Апост. Постановления, II, 26), но и пресвитеров. Апост. Постановления дают наставление для ἡγοῦμενοι, как вести себя при разборе тяжб между христианами (II, 46), причем ясно говорят о присутствии на суде епископа, пресвитеров и диаконов (II, 47). В другом месте они предписывают вдове отсылать желающих огласиться догматами благочестия к ἡγοῦμενοι (III, 5), под которыми очевидно понимаются не епископы, т. к. в таком случае стояло бы единственное, а не множественное число.

Итак, мы считаем недоказанным, что ἡγοῦμενοι Коринфской церкви и отставленные коринфянами поставленные пресвитеры суть в собственном смысле епископы. Это вообще предстоятели церкви, как προῖστάμενοι в посланиях ап. Павла. Они включают в себе епископов, но ими не исчерпываются. Кроме собственно епископов в число προῖστάμενοι и ἡγοῦμενοι входят и другие представители церкви, не носящие имени епископов, хотя по своим функциям с ними весьма сродные. Если мы внимательно присмотримся к главе 44, то увидим, что, как только автор от апостольского времени переходит к своему, от поставленных апостолами епископов и диаконов к позднейшим предстоятелям Коринфской церкви, так имя епископов у него сменяется именем пресвитеров, т. е. понятие расширяется. Апостолы поставили προεπιμένους, т. е. епископов и диаконов. Поэтому несправедливо лишать служения (λειτουργίας) поставленных апостолами и другими уважаемыми мужами, грех лишать ἐπισκοπῇ свято приносящих дары. Здесь мы имеем общее рассуждение. Далее, переходя к действительности, Климент называет блаженными предшествовавших пресвитеров, которые не могут быть лишены места (τόλου), и говорит, что коринфяне именно и сделали то, чего могут не бояться пресвитеры: они лишили некоторых служения (λειτουργίας). Он не называет отставленных лиц епископами и не говорит, что они лишены епископства, а выражается вообще, называя их пресвитерами и говоря о τόλος и λειτουργία. Ни то ни другое в главах 40–41 не является преимуществом

¹ Zahn. Forschungen. VI. S. 300.

² Ibid. S. 240.

³ См. выше с. 140.

одного класса служителей храма. Первосвященнику принадлежит *leitourgia*, священникам — *toptoi*, левитам — *diakonoi* (гл. 40). Но в широком смысле *leitourgia* принадлежит не только первосвященнику, но и священникам и левитам (в главе 41 говорится о первосвященнике и *proierhmenoi leitourgou*, т. е. о священниках и левитах). Таким образом, лица, отставленные коринфянами, соответствуют частью священникам иудейским, частью вообще служителям храма, начиная с первосвященника и кончая левитами. Что Климент, говоря о предстоятелях Коринфской церкви, не выделял из них епископа (или епископов), это совершенно понятно. Он не имел в том никакой нужды. Как мы знаем, цель его послания была восстановить и укрепить не авторитет епископской власти в Коринфе против покушений других лиц, занимающих в церкви должностное положение, а авторитет церковной должности вообще против мирских людей и свободных служений¹. Вот почему он не делит лиц, против которых восставали коринфяне, на классы и степени, а говорит вообще о предстоятельстве, о церковной должности.

В чем же заключается право предстоятелей? Если мы сравним послание Климента со всеми предшествующими источниками в отношении понимания сущности предстоятельства, то мы увидим здесь большую разницу. В то время как новозаветные послания изображают предстоятелей обыкновенно как пастырей, как религиозно-нравственных руководителей верующих, послание Климента главной особенностью предстоятельского служения считает совершение евхаристии. «Не малый грех, — говорит он, — будет на нас, если неукоризненно и свято приносящих дары (*просеуκόντας τὰ δῶρα*) будем лишать епископства» (*τῆς ἐπισκοπῆς*, гл. 44)². Отсюда ясно, что приношение евхаристии является существенной частью епископского служения. То же выражается и связью главы 44 с предшествующими. Развитие мыслей здесь таково. Христиане «должны совершать в порядке все, что повелел Господь. Он повелел, чтобы жертвы и священные действия совершались не случайно и не без порядка, но в определенные времена и часы» (гл. 40). Не повсюду и не во всякое время приносятся жертвы, но лишь в Иерусалиме и только первосвященником с прочими служащими (гл. 41). Поэтому и в христианской церкви апостолы поставили епископов и диаконов (гл. 42). Мало этого, подобно тому, как в Ветхом Завете в предупреждение распри о священстве было установлено священство потомства Аарона (гл. 43), так и апостолы, предвидя спор из-за епископства, ввели известный порядок преемства епископов. Итак, грех лишать епископства свято и непорочно приносящих дары (гл. 44). Из

¹ Еще Ричль (Entstehung a. Kirche 361–362) заметил, что цель послания Климента — обосновать не различные степени христианской иерархии, а различие мирян и должностных лиц.

² Ср.: Апост. Постановления, II, 25: *δῶρα προσφέρειν αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προσφέρουσαι Κυρίῳ*.

этого хода мыслей ясно, что совершение евхаристии считается не только важной частью епископского служения, но и главнейшей целью учреждения епископства¹. Но не в том только главная особенность послания Климента, что праву епископа совершать евхаристию он дает центральное место в числе прочих его преимуществ, но и в том особенно, какой характер сообщает это право служению епископа. Замечательная черта послания Климента в том, что он первый с достаточной ясностью представил служение христианских предстоятелей как служение священников. Мы уже говорили, что это представление не было его собственным; оно вытекало уже из учения об Иисусе Христе как Первосвященнике. В связи с этим учением оно стоит и у Климента. Подобно посланию к евреям и очевидно под его влиянием Климент изображает служение Иисуса Христа прежде всего как служение первосвященника. Он называет Его *ἀρχιερεὺς* и *προστάτης* (гл. 64), *ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν* (гл. 36). Если Господь был первосвященником и Его служение было жертвой за людей, то и совершаемая в Его воспоминание евхаристия есть христианская жертва, соответствующая жертвоприношениям Ветхого Завета, а вместе с тем и христианские предстоятели, совершающие евхаристию, соответствуют священникам и суть христианские священники. Хотя Климент прямо и не называет христианских предстоятелей священниками, однако сродство ветхозаветного священства и новозаветного предстоятельства и священнический характер последнего выражаются у него довольно ясно. Он не только употребляет те же самые выражения (*ἁγιστοσύνη*, *τόπος*, *προσφέρειν*) о священниках ветхозаветных (гл. 40–41) и предстоятелях новозаветных (гл. 44), не только выводит необходимость подчинения последним из ветхозаветного учреждения священства, но выражается иногда так, что трудно сказать, где у него кончается одно и начинается другое. В главах 40 и 41 ветхозаветные и новозаветные учреждения как будто сливаются. Во всяком случае, христианские предстоятели в послании Климента являются как бы продолжением ветхозаветного священства².

Право совершения евхаристии, принадлежащее христианским предстоятелям и придающее им священнический характер, ставит непродолимую грань между ними и прочими верующими. Учитъ, назидать, увещевать друг друга могут все верующие, но совершение евхаристии есть такое же неотъемлемое право предстоятелей, как в Ветхом Завете жертвоприно-

¹ Автор учения 12 апостолов, сказав о совершении евхаристии в воскресный день, говорит затем: «Посему (οἱ) избирайте себе епископов и диаконов» (XV, 1). Та же связь и у Климента.

² Ср.: «Ныне же вы, епископы, священники народу вашему и левиты, служащие скинии Божией, святой католической церкви, предстоящие перед Господом Богом» (Syrische Didascalia. Übers. Achelis. S. 40; Апост. Постановления II, 25) «и приносящие ему словесные и бескровные жервы» (Апост. Постановления. 11. 25). «Ибо они (т. е. епископы) — первосвященники ваши, а священники и левиты теперь — пресвитеры и диаконы» (Achelis. Syg. Didascalia, S. 45. Ср.: Апост. Постановления. 11, 25).

шение было делом священников. Отсюда лишь предстоятели являются священниками, прочие же верующие — «мирские» люди, миряне (οἱ λαϊκοὶ ἄνθρωποι, гл. 40). Здесь мы в первый раз встречаем выражение «мирянин» (λαϊκός), т. е. человек, не принадлежащий к священническому чину и не имеющий права совершать священнодействия¹. Хотя оно ближе относится к членам ветхозаветной церкви, но весь ход мыслей Климента направляется к тому, чтобы в том же виде представить и положение верующих в христианской церкви. Итак, предстоятели — священники, верующие — это миряне, связанные правилами для мирян (гл. 40). Между теми и другими глубокая грань. Те особо приближены к жертвеннику и составляют особое высшее и духовное положение. Простые верующие не могут иметь притязание на него. Каждый должен благодарить (εὐχαριστεῖτω) в собственном чине (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι, гл. 41)², установленном Богом³.

Мы видим теперь, чем старался успокоить Климент бушующие волны Коринфской церкви, чем оправдывала свой авторитет, на чем созидала свое особое положение церковная власть в Риме и, вероятно, в Коринфе. Это прежде всего священнический характер предстоятельства, принадлежащее ему право служить при жертвеннике и приносить евхаристическую жертву.

Но был и другой устой, на который опиралась церковная власть в борьбе с враждебными ей тенденциями. Это — апостольское установление епископства. Власть епископа не человеческого происхождения. Она является необходимым звеном божественной экономики. От Бога — Иисус Христос, от Христа — апостолы, от апостолов — епископы и диаконы (гл. 42). Апостолы не только поставили епископов, но, предвидя раздоры из-за епископства, заповедали, чтобы по смерти одних епископов их место заступали другие. Таким образом, епископы в непрерывной линии преемства являются как бы продолжателями дела апостолов, последним звеном в божественном домостроительстве. Священнический характер предстоятельства и апостольское установление непрерывного

¹ У эллинистов это слово обозначало тех, кто не принадлежал к священству Аарона и левитину колену (Gebhardt—Harnack. Patr. Apost. Opera. I. S. 66).

² Εὐχαριστεῖτω обозначает здесь общественное богослужение. Ср.: Harnack. Gemeindegottesdienst. S. 185 и др.; Gebhardt—Harnack. Patr. Apost. Opera. I. S. 66.

³ Ср.: «Как принадлежащему к иному роду, не бывшему от колена Левиина, не дозволялось приносить что-либо или приступать к алтарю без священника: так и вы ничего не делаете без епископа. Если же кто сделает что без епископа, то сделает это напрасно; ибо это не вменится ему в дело» (Achelis. Syr Didascalia. S. 45; Апост. Постановления. II, 27). «Как Саул, принеший жертву без Самуила, услышал: *безумие быть тебе* (1 Цар. 13, 15), так и всякий мирянин, совершающий что-нибудь без священника, напрасно трудится. И как Озия царь, совершивший священническое, не будучи священником, поражен был за беззаконие проказою (2 Пар. 26, 16, 19): так не останется ненаказанным и всякий мирянин, презревший Бога, возбесившийся против священников Его, сам похитившей себе честь» (Апост. Постановления. II, 27).

епископства являются главным фундаментом, на котором покоится авторитет церковной власти.

Есть ли мысль Климента об апостольском установлении епископства исторический факт или позднейшая теория, покоящаяся на догматическом основании, как думают некоторые¹. Климент писал 30 лет после смерти Петра и Павла в Риме². Предания апостольского времени тогда были еще свежи. Среди римских и коринфских христиан и даже предстоятелей оставались еще в живых современники апостолов, по словам Климента поставленные самими апостолами. К ним, вероятно, принадлежал и сам Климент³. При таких условиях мог ли Климент говорить об апостольском поставлении епископов, если бы его действительно не было. Мог ли допустить он такую фальшь в официальном документе при жизни современников ап. Петра и Павла? Мог ли он писать, таким образом, коринфянам об их предстоятелях, когда коринфяне должны были еще хорошо помнить о происхождении своих предстоятелей, когда некоторые из них несомненно сами были свидетелями поставления своих пресвитеров? Мы считаем это неправдоподобным. Свидетельство Климента, как мы видели, стоит в полном согласии не только с Деяниями, в которых мы имеем сообщение автора, жившего не позднее 80 года, т. е. не более как через 15 лет после смерти ап. Павла и Петра, но и с посланиями ап. Павла. Дееписатель прямо говорит о поставлении пресвитеров ап. Павлом. Сам Павел не раз свидетельствует о том, что установление церковного предстоятельства было отчасти его делом. Вполне согласно с ап. Павлом (1 Кор. 16, 15) Климент сообщает, что апостолы ставили епископами и диаконами первенцев веры (гл. 42). Точно так же замечание Климента, что они поставлялись по духовном испытании и с согласия всей церкви (гл. 42 и 44), вполне согласуется с тем, что мы знаем из посланий апостола о предварительном добровольном служении в пользу общины — предстоятелей Коринфской церкви. Итак, мы не имеем никаких оснований не доверять в этом случае Клименту.

Так по отношению к исторической части аргумента Климента. Однако помимо истории в аргументации Климента отчасти заметны следы и теории, окончательно сложившейся и развившейся позднее. Разумею теорию апостольского преемства епископов, т. е. теорию, по которой епископы являются в полном смысле преемниками апостолов, унаследовавшими в полной мере их полномочия. Теорию эту следует признать, конечно, неточной и даже неверной. Как справедливо заметил один наш русский ученый, научный авторитет которого стоит вне сомнений⁴, из самого существа апостольского звания уже следует, что «служение сие

¹ Ср.: *Knopf*. Nachapost. Zeitalter. S. 164.

² Ср.: Клим. гл. 5, 6; Игнатий. Рим. гл. 4.

³ См. выше с. 146–147.

⁴ *Горский А. В.* История евангельская и церкви апостольской. Академ. лекции. Изд. 2-е. 1902. С. 420.

было беспреemptвенно; в собственном смысле апостолы преемников себе не имели и иметь не могли». Тот факт, что апостолы установили епископство и поставляли епископов, не говорит еще об апостольском преемстве епископов, как не дает оснований к подобному же заключению факт поставления диаконов¹.

Мы были бы несправедливы к Клименту, если бы стали присваивать ему эту теорию. Он нигде не говорит об апостольском преемстве епископов. Хотя у него уже встречается мысль о преемстве служения (*διαδέξονται τὴν λειτουργίαν αὐτῶν*, гл. 44), но здесь идет речь о преемстве служения не самих апостолов, а епископов (*αὐτῶν*). Тем не менее первые признаки этой теории у него уже заметны. Они обнаруживаются в том его представлении божественного домостроительства, в котором в последовательном ряду называется Бог, Иисус Христос, апостолы и епископы. Как от Бога Христос и от Христа — апостолы, так от апостолов епископы. Климент после апостолов и наряду с епископами не дает никакого места прочим служениям церкви, о которых часто говорит ап. Павел: он не упоминает ни об евангелистах, ни об учителях, ни о пророках, которые в его время продолжали еще существовать. Все служение церкви он сконцентрировал в понятии церковного предстоятельства, установленного апостолами. Таким образом, он естественно пришел к одностороннему и прямолинейному ряду: Бог, Христос, апостолы и епископы.

Через столетие под влиянием особенных исторических обстоятельств на этой почве развилась теория апостольского преемства епископов. Но повторяем, было бы ошибкой присваивать ее Клименту. Она не могла иметь места у Климента уже потому, что он не говорит о едином епископе каждой церкви как хранителе апостольских преданий, а имеет в виду вообще церковную власть во всем ее объеме, о предстоятельстве церкви вообще, не выделяя из него епископов.

Но знал ли Климент епископов, отличных от других предстоятелей церкви, и существовал ли в его время монархический епископат в Римской и Коринфской церквях? Едва ли не все протестантские ученые отрицают существование монархического епископа в западных церквях в конце I века и многие из них признают, что церковь Римская и Коринфская управлялась в это время лишь коллегией пресвитеров без епископов.

¹ Священник Михаил Фивейский (Духовные дарования в первоначальной христианской церкви. 1907. С. 42) отвергает мысль об апостольском преемстве епископов на следующих основаниях: 1) «преемники апостолов должны были бы называться также апостолами; 2) епископство в лице Иакова, брата Господня, как об этом можно заключать из свидетельств Евсевия и Егезиппа, возникло при самих апостолах. Если же апостолство и епископство существовали одновременно, то, конечно, представители последнего не могли считаться преемниками первого; 3) апостолы, с одной стороны, и епископы и пресвитеры — с другой, как мы видели, принадлежали к двум классам служащих лиц, существенно различным между собой. Прямыми преемниками апостолов могли бы считаться только миссионеры, обходящие землю с проповедью Евангелия».

Справедливость требует признать, что основания для того и другого взгляда неубедительны. Совершенно верно, что Климент говорит о предстоятелях вообще (ἡγούμενοι и πρεσβύτεροι καθ'ἑσταμένοι). Упоминаемые им πρεσβύτεροι, стоящие рядом с νεοί, не составляют церковной степени и обозначают вообще старцев. Но из общего имени для предстоятелей, из неупоминания о епископах Коринфской и Римской церкви столь же мало оснований заключать об их отсутствии, как из неупоминания о диаконах делать вывод, что их не существовало во времена Климента. Как мы знаем, Климент сообразно со своими целями не имел никаких поводов классифицировать носителей церковной власти, выделять из них епископов, т. к. речь шла вообще об авторитете церковной власти. Точно так же мы не имеем права относить имя ἡγούμενοι и πρεσβύτεροι καθ'ἑσταμένοι специально к епископам и думать, что их существовало тогда несколько. Эти названия не могут быть отождествляемы с термином «епископы» и имеют более широкий смысл, обозначая всех предстоятелей, а не одних епископов. В этом смысле они употребляются во всех источниках I и II веков. Если же так, то мы не можем делать отсюда выводов о том, существовал ли во времена Климента единоличный епископат в Коринфе и Риме.

С другой стороны, есть некоторые поводы, хотя и не вполне решительные, делать обратное предположение. Мы видели, как настойчиво старался Климент выяснить параллель между христианским предостельством и ветхозаветным трехстепенным священством, и не только простую аналогию, но и существенное родство их. Конечно, аналогия сама по себе ни к чему не обязывает. Климент мог сравнивать с тремя степенями ветхозаветной иерархии две степени новозаветной иерархии. Но не говоря уже о том, что в таком случае он едва ли бы стал обособлять первосвященника от священников, в характеристике трех классов ветхозаветного священства Климент употребляет выражения, носящие специфически христианский характер и применяемые в источниках древнейшего времени к различным степеням христианской иерархии. Он говорит: «Первосвященнику дано свое служение (λειτουργία), священникам назначено свое место (τόπος) и на левитов возложены свои диаконии» (διακονία, гл. 40). Что, описывая службу левитов, Климент имел очевидно в виду обязанности христианского диакона, это очевидно¹. Точно так же выражение τόπος является характерным для христианских пресвитеров. Оно усваивается им у самого Климента (гл. 44), у Ерма (Вид. III, 1: τοὺς πρεσβυτέρους πρῶτον καθίσαι Ср. III, 9), в Апокал. 4, 4. Иоанн Богослов в последнем месте представляет пресвитеров сидящими вокруг епископа во время воскресного богослужения (κυκλόθεν πρεσβυτέρους καθημένους). Игнатий Антиохийский называет их προκαθήμενοι (Магн. 6) и венцом епи-

¹ Замечательно, что в открытой Де-Росси надписи римский архидакон называется primus levitarum. *Hatch. Gesellschaftsverfassung*. S. 45.

скопа (Магн. 13), указывая на обычай, по которому пресвитеры сидели при совершении евхаристии вокруг епископа. Ясное описание этого обычая мы находим в Церковных Канонах (гл. 2). Что Климент, описывая права ветхозаветных священников, в действительности применялся к положению христианских пресвитеров, это видно из того, что выражение *τόπος*, характерное для последних, не принимавших при епископе активного участия в совершении евхаристии, было нехарактерно и даже неточно в отношении к ветхозаветным священникам, которые по закону должны были приносить сами жертвы. Наконец, *λειτουργία* первосвященника (гл. 40), видимо, соответствует *λειτουργία* поставленных апостолами епископов (гл. 44, 1–3), хотя в широком смысле оно обозначает служение всей иерархии одинаково и в Ветхом (Клим. 41), и в Новом Завете (44, 6; ср. 44, 5).

Если Климент не только ставит христианскую иерархию в аналогию с ветхозаветной, но описывает степени последней, пользуясь терминами и понятиями, характеризующими степени первой, то вероятно предположение, что он знал уже единоличного епископа, соответствовавшего ветхозаветному первосвященнику. Некоторым подтверждением этого предположения является самая личность Климента, автора или редактора послания церкви Римской к церкви Коринфской. Как автор послания, что едва ли можно отрицать, Климент фактически выступает в качестве представителя Римской церкви в сношениях ее с другими церквями. Это с древнейших времен было отличительной чертой и исключительным правом епископа. Что Климент был составителем послания *ex officio*, об этом мы имеем древнейшее свидетельство Ерма, который, по всей вероятности имея в виду этот именно факт, говорит: «Климент отошлет (книгу) во внешние города, ибо ему это предоставлено»¹. Наконец, при таком предположении находил бы себе самое удовлетворительное объяснение факт существования древнейших списков епископов Римской церкви². По указанным основаниям мы считаем вероятным, что в конце I века в Римской и, может быть, Коринфской церкви существовал уже единоличный епископат.

До сих пор мы говорили о правах и положении христианской иерархии, как представляет то и другое Климент. Каковы же были по нему церковные права мирян? На этот вопрос мы находим у него мало данных, т. к. его задачей было выяснить не права, а обязанности их. Однако некоторые, хотя немногие указания на права общины в церковных делах, мы находим и у него. Так, прежде всего поставление епископов совершается, по словам Климента, с согласия всей общины (*συνεκδοκῆσάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης*). Неясно, что разумеется здесь под согласием общины, имеет ли она право лишь вотировать согласие, соглашаться с избранием кандидатов, выставляемых «достоуважаемыми мужами», или более зна-

¹ Εκεῖνον γὰρ ἐπιτέτραπται — Вид. II, 4.

² См. об этом ниже.

чительное право избирать кандидатов по предложению этих «достоуважаемых». Возможно¹, что коринфская община в этом отношении была самостоятельнее римской. Она, по-видимому, сама избирала их по предложению «достоуважаемых»². Это следует из того, что коринфские христиане считали себя вправе отставлять предстоятелей, не отвечавших их желаниям, даже при отсутствии объективных к тому оснований. Наоборот, в Римской церкви право общины заключалось по-видимому лишь в востуме согласия, и потому порядки коринфской общины здесь осуждались. Однако несомненно, что и сам Климент не отрицает прямо права общины отставлять пресвитеров. Он осуждает их поступок не в принципе, а потому, что они отрешили от места лиц, похвально провождавших жизнь и безукоризненно проходивших свое служение (гл. 44). Он нигде не говорит, что отрешение от церковной должности вообще не принадлежит к правам общины. Он считает грехом лишь лишение епископства тех, кто свято и неукоризненно приносил дары, молчаливо допуская право общины на отрешение порочных пресвитеров³. Другим правом общины был, как кажется, дисциплинарный суд над своими членами. «Итак, кто из вас благороден, кто добродушен, кто исполнен любви, — говорит Климент, — тот пусть скажет: если из-за меня мятеж, раздор и разделение, я отхожу, иду, куда вам угодно, и исполняю все, что велит народ (τὰ πρὸς τὸν λαόν), только бы стадо Христово было в мире с поставленными пресвитерами» (гл. 54). Здесь, таким образом, сама община диктует возмутителю то, что он должен сделать. Правда, подчинение решению общины обуславливается добровольным желанием самих мятежников. Но это объясняется тем, что на стороне их, видимо, была вся община или большая часть ее, и потому решение общины в этом случае могло состояться лишь по инициативе самих мятежников. В нормальных же случаях община имела право удалять из своей среды недостойных членов.

Что касается теперь участия верующих в богослужении, то и здесь коринфяне пользовались, по-видимому, большими правами, чем римляне. В главах 40–41 Климент весьма настойчиво проводит мысль, что как в Ветхом, так и в Новом Завете богослужение должно совершаться опре-

¹ Knopf. Nachapost. Zeitalter. S. 165.

² Как это делалось по Учению 12 апостолов. XV, 1.

³ Еще Киприан признавал за общиной это право. По поводу епископов Василида и Марциала, участвовавших в языческих коллегиях, он писал клиру и народу: «Народ, повинующийся божественным заповедям и боящийся Бога, должен отделиться от грешника предстоятеля и не участвовать в жертвоприношении святотатственного священника, тем более что он имеет власть избирать священников достойных и низлагать недостойных» (potestas vel eligendi dignos sacerdotes, vel indignos recusandi — письм. 56). Контекст не оставляет никакого сомнения в том, что выражение indignos recusandi указывает не на недопущение недостойных кандидатов к принятию священнического сана, а на отрешение уже поставленных, но недостойных священников.

деленным порядком, установленными для этого лицами, в определенном месте. «Те, кто делает что-либо вопреки Его воле, наказываются смертью. Видите, братья, чем большего сподобились мы ведения, тем большей подлежим мы опасности» (гл. 41). Таким образом, в римской общине «миряне» были, по-видимому, уже лишены активного участия в богослужении. Не то было в коринфской общине. Судя по тем увещаниям, с которыми обращается к ней Римская церковь, она после отставления пресвитеров продолжала, по-видимому, составлять богослужебные собрания, не соображаясь с выставленными Климентом правилами о месте и лицах, назначенных для совершения богослужения. На основании главы 38 можно предполагать, что наиболее активную роль играли при этом те мудрые и чистые по плоти, которых Климент призывает к смирению. Во всяком случае, в практике коринфской общины мы видим отголоски прежнего времени, которое знает еще Учение 12 апостолов, когда богослужение совершалось пророками и учителями¹. Римская же община прошла уже эту стадию. Богослужебные функции в ней были прерогативами исключительно иерархии.

Вообще мы видим в римской общине уже сильно развитую и достаточно окрепшую идею строго определенного и установленного порядка, который ставит определенные границы для каждого члена, идею церковной *власти* твердой, устойчивой, которой должны подчиниться все, как установлению, в последнем основании имеющему божественное происхождение. Для создания и утверждения здания строго организованного порядка здесь привлекаются не только предания апостольского времени, ветхозаветный закон с его иерархическими установлениями, примеры ветхозаветной истории, общая гармония мира и природы, где все вещи и животные покорны установлениям Божиим (гл. 20), стройность человеческого тела, где голова и ноги со всеми другими малейшими членами согласным и стройным подчинением служат для здоровья всего организма (гл. 37), но даже военная римская дисциплина, по которой солдаты должны повиноваться своим вождям и где каждый в чине своем исполняет веления царя (гл. 37). Все эти разнообразные сферы принесли по камню для здания церковной власти в Риме. Естественно, что здание получилось крепкое, хотя и носящее не везде вполне церковный характер. Идея порядка и власти получила в Римской церкви заметно формальное, цивильное направление, которое является характерным для Римской церкви и в последующее время. На первый план естественно выдвигается не существо дела, а формальный принцип власти и субординации. Епископы являются здесь прежде всего начальниками. Климент видит предсказания о них в словах Исаии (60, 17), в которых речь о светских начальниках: «Поставлю епископов в правде и диаконов (вместо архонтов) в вере»

¹ Ср.: Деян. 13, 1–2.

(гл. 42). Одна из главнейших добродетелей коринфян в прежнее время — повиновение их своим игуменам и уважение к пресвитерам. Обличая коринфских мятежников, послание римской общины не подвергает оценке суждения и основания их поступка. Последний для него есть возмущение, мятеж; люди, принявшие в нем участие, это бесчестные, бесславные, глупые (гл. 3). Вожди их — дерзкие и высокомерные люди (гл. 1), движимые надменностью, кичливостью и презренной завистью (гл. 14), лицемеры (гл. 15), возносящиеся над стадом Христа (гл. 16), глупые, несмысленные (гл. 21). Так уже силен принцип власти, что неповиновение ей само по себе объявляется дерзостью, глупостью, честолюбием независимо от поводов и причин его! Принцип власти в Римской церкви настолько силен, что его действие сказывается и за пределами местной церкви. Римская церковь считает себя обязанной учить коринфскую общину и учить не увещательным, просящим, умоляющим тоном, которым обыкновенно учили даже апостолы, а властным, требовательным, даже начальническим тоном. Она признает за своим словом наивысший авторитет. Слушающий ее увещания слушается не ее, а воли Божией (гл. 56).

Пастырские послания

Пастырские послания по обилию сведений о церковной организации представляют собой единственный в своем роде источник среди новозаветных писаний и вообще писаний I века. Упорядочение церковного строя входило в прямую задачу их автора, и потому весьма значительная часть их специально посвящена изучаемому нами вопросу. И тем не менее из этого источника современная наука почерпнула так мало, что его значение для нее совершенно ничтожно. Можно сказать, что если бы и не было его, то современное состояние вопроса о церковной организации в древней церкви, особенно вопроса о происхождении епископата, существенно не изменилось бы. Это ценный клад, но такой, который по условиям нашего времени до сих пор не удалось еще реализовать.

Причина указанного весьма печального обстоятельства лежит в неопределенности как содержания, так и даты пастырских посланий. Может быть более, чем другие источники, пастырские послания в вопросе об отношениях пресвитеров и епископов представляют собой загадку, до сих пор не поддающуюся согласному решению. По мнению одних, пресвитеры и епископы вполне тождественны, по мнению других — совершенно различны. По мнению одних, мы имеем здесь дело с установившимся монархическим епископатом, по мнению других — с коллегиальным епископатом — пресвитериатом. Но это еще не все. При загадочности своих сведений пастырские послания не нашли еще более или менее устойчивого пункта в общепризнанной хронологии. Если такие солидные ученые, как Цан и Вейсс, относят их к 65–66 годам, считая их подлин-

ными писаниями Павла, то такой умеренный и сдержанный критик, как Гарнак, за исключением некоторой их части, присваиваемой ап. Павлу, помещает послания в период от 90 до 110 года, а некоторые места, именно: 1 Тим. 3, 1–13; Тит. 1, 7–9 и сродные им части в 1 Тим. 5 гл., в пятый десяток II века¹. Разумеется, источник, которому не дано определенного места на пространстве 80 лет, едва ли может быть особенно полезен науке, тем более что уже около 110 года мы имеем другой документ, который, к сожалению, слишком внезапно все делает ясным. Какую пользу могут принести поэтому загадочности 140 года?²

Устранить это ненормальное положение вещей мы, конечно, не мечтаем. Но мы хотели бы установить некоторые твердые опорные пункты, занять твердую позицию, насколько возможно, чуждую субъективным впечатлениям и обещающую хотя некоторое научное соглашение. Такие пункты существуют. Их необходимо лишь использовать. Один из них, самый важный — это тот едва ли подлежащий сомнению факт, что Поликарп Смирнский знал пастырские послания и считал их писаниями ап. Павла. Всё его послание к филиппийцам, написанное около 110 года и, как известно, отличающееся большой несамостоятельностью, составлено под довольно сильным влиянием пастырских посланий. Это можно видеть из следующего. В главе 3 Поликарп, как бы оправдываясь в своих наставлениях филиппийцам, говорит, что их учитель — ап. Павел, который устно и в своих посланиях преподавал им слово истины; вникая в них, они могут получить назидание в вере. Вслед за этим он приводит в начале главы 4 сразу две цитаты из 1 Тим. 6, 10 и 7.

1 Тим.	Поликарп
6, 10. Ρίχα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία	4. Ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπὴν φιλαργυρία. Εἰδότες οὖν ὅτι
6, 7. Οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖς τι δυνάμεθα	οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖς τι ἔχομεν

Как видно, Поликарп не только приводит две выдержки из 1 Тим., но указывает их источник в известных филиппийцам и общепризнанных писаниях (εἰδότες). Так как таких слов в других новозаветных писаниях не встречается, и т. к. еще ранее Поликарп упомянул о посланиях Павла, то очевидно он мог разуместь лишь первое послание к Тимофею. Вслед за тем, преподав несколько наставлений о женах и вдовах, очень сходных если не по форме, то по содержанию с правилами, изложенными в 1 Тим. 2, 9 и др.; 5, 3 и др., Поликарп в следующей (5) главе излагает обязанности диакона в выражениях, очень близких к 1 Тим. 3, 1–13.

¹ Harnack. Chronologie. I. S. 480–482.

² Гарнак говорит: «Стоит решиться только один раз не обращать внимания на эти странные произведения, и проблема становится гораздо проще» (Lit.-Zeitung. 1889. S. 424).

1 Тим.	Поликарп
3, 8. Διακόνους ὡσαύτως σεμονούς, μὴ διλόγους... 11. μὴ διαβόλους πιστάς ἐν πᾶσιν...	Ὅμοίως διάκονοι ἄμεμπτοι... μὴ διαβόλοι, μὴ διλόγοι ἐγκρατεῖς περὶ πάντα
3. ἀφιλάργυρον... 4. ἐπιμελήσεται	ἀφιλάργυροι... ἐπιμελεῖς

Непосредственно за описанием свойств диаконов Поликарп опять выразительно цитирует место из 2 Тим. 2, 11–13.

2 Тим.	Поликарп
2, 11. Πιστὸς ὁ λόγος... συνζήσομεν. 12. εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιεύσομεν... εἰ ἀπιστοῦμεν...	Καθὼς ὑπέσχετο ἡμῖν ἐγεῖραι ἡμᾶς ἐκ νεκρῶν καὶ ὅτι, ἐάν πολιτευσώμεθα ἀξίως αὐτοῦ, καὶ συμβασιεύσομεν αὐτῷ, εἴγε πιστεύομεν

Замечательна здесь конструкция у Поликарпа. После глагола ὑπέσχετο он ставит сокращенное ἐγεῖραι ἡμᾶς и затем после καὶ вместо того, чтобы продолжать тот же оборот, он ставит ὅτι. Здесь, таким образом, прямо цитируются слова пастырского послания. В главе 9, снова упомянув об ап. Павле и прочих апостолах, Поликарп говорит о них, что они возлюбили Господа, а не нынешний век. Последнее выражение буквально взято из 2 Тим. 4, 10.

2 Тим.	Поликарп
Ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα	Οὐ γὰρ τὸν νῦν ἡγάπησαν αἰῶνα

Наконец, в главе 12, внушая молиться за всех верующих, за царей и власти, он выражается очень близко к 1 Тим. 2, 1–2.

1 Тим.	Поликарп
Ποιεῖσθαι... προσευχάς... ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων	Pro omnibus sanctis orate, orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus

Признавая факт, что Поликарп пользовался пастырскими посланиями как посланиями ап. Павла, Гарнак делает из него вывод, что редакция этих посланий не могла произойти после 110 года. Но можно ли допустить, чтобы Поликарп, епископ церкви Смирнской, находившейся в соседстве с церквями, которых касались пастырские послания (1 и 2 Тим.), друг Игнатия Антиохийского, лично знавший и беседовавший с ап. Иоанном, родившийся в 69 году, мог признать за Павлово и цитировать как апостольское писание, появившееся накануне и не бывшее в обращении многие годы не только в церкви Смирнской, но и Филиппийской? Это неправдоподобно. В 155 году Поликарп говорил о себе, что он 86 лет служит Богу¹. Если это выражение понимать в том смысле, что он 86 лет

¹ Martyrium Polyc. 9.

тому назад, т. е. в 69 году, родился, а не крестился, то все же необходимо предположить, что он принял христианство уже с детских лет. Если он уже с 85 года был, таким образом, вполне сознательным христианином, знакомым с общими преданиями церкви, то мало правдоподобно, чтобы явившаяся в столь короткий промежуток от смерти Павла до 85 года подделка под послания Павла могла приобрести к тому времени общее признание. Но уже совсем невероятно, чтобы Поликарп мог приписать Павлу писания, появившиеся на его глазах незадолго до его послания. Даже отрицающие подлинность пастырских посланий должны признать, что для такой ошибки необходимо, чтобы прошла по крайней мере одна генерация, т. е. 25–30 лет. Таким образом, пастырские послания в таком виде, в каком имел их Поликарп, даже для отрицающих их подлинность ни в каком случае не могли появиться позднее 80–85 года. Что касается вопроса, были ли к ним позднейшие прибавления, то он не имеет для нас существенного значения, т. к. серьезно может быть поставлен в отношении к частям для нашей цели безразличным¹. Предположение же о позднейшем прибавлении 1 Тим. 3, 1–13; 5; Тит. 1, 7, 9 покоится на чисто субъективных основаниях² и опровергается уже тем фактом, что Поликарп знал и пользовался главой 3 из первого послания к Тимофею.

а) Главная задача церковных учреждений

Чтобы уяснить себе точку зрения пастырских посланий на церковные учреждения, необходимо обратить внимание на исторические обстоятельства, при которых появились послания.

¹ «В настоящее время может считаться признанным, — говорит Вейсс, — что принципиальные противники закона не могут быть названы *νομοδόσκοι* (1 Тим. 1, 7) и их антитезы против закона — *νόμιον οὐκ αἰ* (Тим. 3, 9), что 1 Тим. 1, 8 не содержит никакого опровержения против антиномизма и что любители иудейских мифов и человеческих постановлений (Тит. 1, 14), из которых многие обозначаются как *οἱ ἐκ τῆς περικοπῆς* (Тит. 1, 10), не могут быть маркионистскими антиномистами» (Briefe Pauli an Tim. u. Tit. 1894. S. 21). Цан также находит, что вызывающие недоумение выражения пастырских посланий о лжеучениях более свидетельствуют о происхождении писаний в апостольское время, чем во втором веке (Einleitung. I. S. 470, 477).

² Заметим кратко относительно доводов Гарнака (Chronologie. I. S. 480–482): 1) 1 Тим. 3, 1–13 стоит с последующим («сие пишу... чтобы знал, как поступать в доме Божием» — 14) не в худшей связи, чем глава 2, говорящая о богослужебных собраниях, и тесно примыкает к предшествующей главе, поскольку епископы и диаконы в древнейших источниках обычно ставятся в связь с богослужебными собраниями; 2) одни постановления о молитве на общественных собраниях едва ли отвечают на вопрос: «как должно поступать в доме Божием, который есть церковь» (1 Тим. 3, 14); 3) если опустить Тит. 1, 7–9, то между стихами 6 и 10–11 не будет связи слова: «ибо есть много я непокорных, пустословов... каковым должно заграждать уста», имеют отношение не к женам и детям пресвитеров (ст. 6), а к требованию: «чтобы он был силен и наставлять в здоровом учении и противящихся обличать» (ст. 9); 4) Тимофей и Тит вовсе не представляются в посланиях епископами, а что пресвитеры подвергались суду и в апостольское время, едва ли это так неправдоподобно.

Как ни темно первоначальное происхождение гнозиса, в настоящее время может считаться установленным в науке, что гнозис не есть специфически христианское явление, что он существовал независимо от христианства и появился значительно ранее христианства¹. Его начало лежит в том грандиозном смещении сначала религиозных верований, мистерий, мифов, астрологических и космологических представлений народов Востока, а затем и сокровищ эллинской мудрости, которое к началу христианской эры создало целый мир новых религиозно-философских верований, новую философскую религию, которая при всем своем чрезвычайном разнообразии содержания в частности имела одну общую сущность. Характеристическими чертами последней были признание дуализма между душой и телом, божеством и миром и, как естественное следствие этого, вера в существа, посредствующие между божеством и людьми и управляющие мирами, далее стремление к глубокому познанию истинной, а не видимой сущности всего, к очищению от грехов, к аскетизму и вечной жизни, одним словом то, что составляло отличительные свойства и последующего гностицизма². Вполне естественно, что и христианство уже с самого начала должно было прийти в столкновение с этим религиозным синкретизмом и через посредство иудейства, сродного им обоим, дать для него новый элемент. Довольно ясные следы такого гнозиса, получившего уже христианскую окраску, мы находим в писаниях Иоанна Богослова. Упомянутые в Апокалипсисе 2, 6. 9. 14. 20–24 николаиты, валаамиты, последователи пророчицы Иезавели, славившиеся так называемыми глубинами (οὐκ ᾔγνωσαν τὰ βάθη τοῦ σατανᾶ ὡς λέγουσιν — 2, 24) суть иудеохристианские гностики. Но нет сомнения, что сближение гнозиса с христианством началось еще ранее, во времена самого ап. Павла. Это ясно из послания к колоссянам, которое в настоящее время, по мнению большинства ученых, не исключая и тюбингенцев³, признается подлинным. В этом послании апостол предостерегает читателей от лжеучителей, которые, увлекаясь философией (διὰ τῆς φιλοσοφίας) и пустым обольщением по стихиям мира (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου 2, 8), проповедовали аскетическое воздержание в пище и питье (2, 16. 21) с целью изнурения тела (ἀρκεῖν τὸ σῶμα — 23), считая это за мудрость (σοφία — 23), и допускали своевольное богопочитание (ἐθελοθρησκεῖα — 23), именно богопочитание или культ ангелов (θρησκεῖα τῶν ἀγγέλων — 18). Эти лжеучители не отвергая христианства, считали его лишь недостаточно полным и стремились к более совершенному богопочтению и к более глубокому познанию. Имея в виду это фальшивое стремление к γνῶσις'у, апостол постоянно подчеркивает мысль, что христиане имеют совершенное ведение

¹ Cp.: *Pfleiderer*. Urchristentum. II. S. 82–101; *Dobschütz*. Gemeinden. S. 176 и др.; *Knopf*. Nachapost. Zeitalter. S. 336 и др.; *Harnack*. Mission und Ausbreitung. I. S. 23–31.

² Cp.: *Harnack*. Mission und Ausbreitung. I. S. 27–29; *Knopf*. Nachapost. Zeitalter. S. 336.

³ Cp.: *Julicher*. Einleitung in das Neue Testament. 1906. S. 117–120.

(γνώσις)¹, что во Христе обитает вся полнота (τὸ πλήρωμα) Божества телесно, и что Он есть глава всякого начальства и власти (ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας — 9. 10) Мы видим, таким образом, что уже во времена ап. Павла появились попытки привить к христианству форменный гнозис с его дуализмом, аскетизмом и культом ангелов². Что действительно гнозис возник еще ранее христианства, которое вошло в него как дальнейший элемент, это следует и из рассмотрения древнейших гностических сект. Из описания, данного об офитах Иринеем³, видно, что этот гнозис представляет собой не философию, а искусственное смешение рефлексии и саг, которые взяты из разных источников. Он включает в себя именно три элемента: 1) теогонические и космогонические мифы, заимствованные из вавилонской мифологии, 2) ветхозаветные сказания о первоистории человечества и 3) евангельские предания. Уже самый состав элементов гнозиса офитов показывает, каким путем шло его образование. Ясно, что сначала независимо от христианства и до него возникли среди иудеев рассеяния на востоке иудео-вавилонские смешения и лишь потом, придя в соприкосновение с христианством, усвоили и от него некоторые верования⁴. Это подтверждается и замечанием Оригена⁵ и Ипполита⁶, что офиты и ператы относят свое происхождение к известному на Евфрате Peratikos. Точно так же анализ некоторых других гностических сект, каинитов и др., показывает, что «происхождение и этого гнозиса вышло из иудео-вавилонского синкретизма и затем уже восприняло в себя христианские элементы»⁷.

Опасное распространение гностических лжеучений среди христиан ставило для конца апостольского времени новые задачи. Уже в первые годы своей миссионерской деятельности ап. Павел, как мы знаем⁸, был озабочен тем, чтобы верующие сохраняли в неприкосновенности преподаваемое им учение. Теперь, предчувствуя конец своей жизни, видя усиливающееся распространение опасных лжеучений, не надеясь уже более пресечь его своим авторитетным словом, своей несокрушимой энергией, апостол был особенно поглощен мыслью о сохранении верного предания и более чем прежде чувствовал нужду в реальных и действительных мерах к обеспечению чистоты христианских верований. С этой именно точки

¹ 1, 6: ἐπέγνωτε ἐν ἀληθείᾳ; 1, 9: ἐπίγνωσιν ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ; 1, 10: τῇ ἐπιγνώσει τοῦ Θεοῦ; 1, 27: γνωρίσαι τὶ τὸ πλοῦτος; 1, 28: ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἀνθρώπον τέλειον.

² Ср.: Dobschütz. Gemeinden. S. 84–87, 177; Julicher. Einleitung. S. 116–117; Knopf. Nachapost. Zeitalter. S. 337.

³ Против ересей. I. 30.

⁴ Pfleiderer. Urchristentum. B. II. S. 87–90.

⁵ С. Cels. VI. 28.

⁶ Philos. IV, 2; V, 13.

⁷ Pfleiderer. Urchristentum. S. 101.

⁸ См. выше с. 81–82.

зрения он смотрит на все церковные учреждения. Он убеждает Тимофея держаться вечной жизни и доброго исповедания, исповеданного при многих свидетелях (1 Тим. 6, 12), пребыть в том, чему он научен и что вверено ему (2 Тим. 3, 14). То, что слышал Тимофей при многих свидетелях, он должен передать верным (πιστοῖς) людям, которые были бы способны и других научить тому же (2 Тим. 2, 2. 15). Точно так же и Титу вменяется в обязанность во всем показывать образец добрых дел и в учительстве чистоту и неповрежденность (2, 7), проповедуя согласно со здоровым учением (2, 1). Равным образом и поставляемые им епископы должны держаться истинного слова, согласного с апостольским учением, и быть способными наставлять других в здоровом учении (1, 9). Все это направлено к тому, чтобы обеспечить чистоту учения, верность предания. Это, конечно, не означало того, что учительство становилось правом одних только предстоятелей. Апостол запрещает учить лишь женщинам (1 Тим. 2, 12), да и то не безусловно: он советует старицам учить добру (καλοδιδασκαλοί) и словом, и примером (Тит. 2, 3). Мужчины же предполагаются у него свободно учащими, хотя он и не одобряет некоторых из них, именно тех, которые учили иному (ἑτεροδιδασκαλοῦντες 1 Тим. 1, 3–7; 6, 3–5; 2 Тим. 3, 6–9; Тит. 1, 10–14). Апостол далек и от того, чтобы видеть полную гарантию истинности учения в определенной должности или определенном лице. Хранителями апостольского предания у него является не один Тимофей, но и многие свидетели, о которых он не раз напоминает ему, не одни предстоятели, но вообще верные (πιστοί) люди. Тем не менее во всех посланиях чувствуется желание апостола, чтобы учение имело своим центром руководителей общины, чтобы именно от них исходили наиболее надежные источники его. Испытанные, наученные самим апостолом Тимофей и Тит, с одной стороны, и поставленные ими предстоятели церквей — с другой, должны быть прежде всего образцами здорового учения. На них особенно возлагается обязанность охранять чистоту учения и верность преданию. К этой цели должна направляться их не только проповедническая, но и организаторская, административная деятельность.

6) Тимофей и Тит

Но что представляли собой Тимофей и Тит? Миссионеры ли они или предстоятели общин — епископы? Ни то, ни другое. Главную задачу Тимофея и Тита составляло благовествование. Они должны были совершать дело евангелиста (2 Тим. 4, 5) и проповедника (2 Тим. 4, 2; Тит. 2, 6–15). Но вместе с тем им было поручено и управление общинами, Тимофею в Эфесе, Титу в Крите. Тимофей должен был руководить учением и богослужением в общих собраниях, иметь под своим наблюдением и, может быть, ставить епископов и диаконов, рукополагать пресвитеров, награждать их, производить над ними суд, наблюдать за вдовами, одних

зачислять, других не принимать. Одним словом, нет ни одной ветви церковной жизни, которая не подлежала бы его наблюдению. Подобным образом и Титу поручается ставить по городам пресвитеров в Крите и дается право отлучать от общения лжеучителей. Такое положение Тимофея и Тита дало повод в последующее время считать их за епископов Эфеса и Крита¹. Но на самом деле они не были епископами. Последние всегда были привязаны к одному месту, к определенной церкви². Пребывание же Тимофея и Тита в общинах было временным и случайным. Они не переставали быть странствующими проповедниками. Лишь по особенным причинам апостол просит Тимофея остаться в Эфесе (1 Тим. 1. 3), пока не придет туда сам апостол (3, 15; 4, 13). Точно так же и Тит лишь на время оставлен в Крите, чтобы завершить недоконченное (1, 5). Он должен был поспешить к Павлу в Никополь, как скоро придет в Крит Артема и Тихик (3, 12). При этом обязанности того и другого не ограничиваются одной церковью. Каждый из них должен был ставить пресвитеров в нескольких городах и общинах (Тит. 1, 5; ср. 1 Тим. 3, 1–13; 5, 22), Тимофей в церквях, примыкающих к Эфесу, Тит в церквях Крита. Как бы мы ни понимали упоминаемых в посланиях пресвитеров и епископов, во всяком случае обязанности Тимофея и Тита выходят за пределы епископских³. Итак, Тимофей и Тит не были ни простыми миссионерами, ни в собственном смысле епископами. Это были миссионеры с особыми полномочиями, полученными от Павла, как его ближайшие помощники и заместители⁴. Подобную миссию Тимофей и Тит, как видно из послания ап. Павла, выполняли и ранее в Коринфе, Фессалониках и Филиппах⁵.

в) Пресвитеры

Первое церковное учреждение, какое предписано апостолом Титу для вновь организуемых общин, составляли пресвитеры. Нет сомнения, что имя *πρεσβύτερος* имеет в пастырских посланиях двоякое значение. Рассма-

¹ Евс. III, 4.

² Иоанн Златоуст называет епископов «сидевшими дома и имевшими занятие в одном месте» (11 бес. на посл. к Эфес.).

³ «Посредством лишь грубой ошибки против истории, — говорит Цан, — положение Тимофея в Эфесе, какое ставит перед нашими глазами первое послание к Тимофею, можно назвать епископским» (Einleitung, I, 422).

⁴ Ученые, отрицающие подлинность пастырских посланий, считают Тимофея и Тита за литературную фикцию, в которую облек автор свои идеи. Но до сих пор не удалось удовлетворительно объяснить ее происхождение. Послеапостольское время, и особенно II век, когда общины жили самостоятельной жизнью и их предстоятели были независимы от стороннего авторитета, не могло дать никакого материала для подобных фикций. Что Тимофей и Тит были прототипами митрополитов, появившихся в действительности в IV веке, это предположение не нуждается и в опровержении.

⁵ «Для сего я послал к вам Тимофея..., который напомнит вам о путях моих во Христе, как я учу везде, во всякой церкви» (1 Кор. 4, 17; ср. 16, 10–11; Фил. 2, 19–23; 1 Фес. 3, 2 и др.; 2 Кор. 7, 6–15).

тривая каждую общину в отдельности, автор первого послания к Тимофею делит ее на *πρεσβύτεροι* и *νεώτεροι* (5, 1), т. е. старых и молодых. Что именно такой смысл имеют здесь эти слова, видно из того, что точно такой же классификации подлежат и женщины, из которых одни называются *πρεσβύτεραι*, другие — *νεώτεραι* (5, 2). В послании к Титу эти названия заменяются другими, еще яснее указывающими на возраст, именно *πρεσβύται* и *πρεσβυτίδες* (2, 2. 3), *νεώτεροι* и *νέαι* (2, 6. 4). За этими четырьмя классами лиц далее следуют рабы (2, 9), что также указывает на естественное деление членов общины. Почему от Тимофея требуется сыновнее отношение к старцам и братское — к молодым, объясняется тем, что сам Тимофей по возрасту своему (1 Тим. 4, 12) более подходил к *νεώτεροι*, чем к *πρεσβύτεροι*.

Но из среды старцев особо выделяются *προεστώτες* *πρεσβύτεροι* (5, 17). Эти пресвитеры-предстоятели в общем соответствуют тем *προϊστάμενοι* καὶ κοπιῶντες и *προϊστάμενος ἐν σπουδῇ* фессалоникийской и римской общин, которые главной своей обязанностью имели пастырское руководство верующими; они так же как эти трудятся на пользу общины (5, 17: οἱ κοπιῶντες; ср. 5, 18: ὁ ἐργάτης), за что имеют право на награду. Такие пресвитеры *προεστώτες* стоят во главе каждой общины. Без них не может быть завершено дело миссии, не может быть организована христианская община. Но уже во времена автора пастырских посланий пресвитеры различались по своим функциям. Одни из них только председательствовали, другие же вместе с тем трудились и в учении. При этом учительство вовсе не считалось необходимой обязанностью всех пресвитеров. Можно было быть хорошо председательствующим (*καλῶς προεστώτες*) и в то же время не учащим. Вполне естественно, что пресвитеры, которых было в общине несколько, делили между собой труд: одни посвящали себя пастырскому попечению, другие — официальному учительству¹. Те и другие, по мнению апостола, достойны двойной чести (*διπλῆς τιμῆς*), т. е.

¹ Лучшим комментарием к нашему месту пастырских посланий служит историческое свидетельство о существовании в позднейшее время особых пресвитеров-учителей (*presbyteri doctores*), пресвитеров-катехизаторов. О них мы знаем прежде всего из Клементия. Мы читаем здесь: «Почитайте пресвитеров катехизаторов (*πρεσβυτέρους κατηχητάς*), диаконов полезных, вдов, хорошо живущих» (Hom. Clem. III, 71). Ср.: 2 Clem. XVII, 3. 5. Такие пресвитеры существовали в Карфагенской церкви при Киприане, как и до него. В письме 29 Киприан пишет: «Cum presbyteris doctoribus lectores diligenter probaremus, Optatum inter lectores doctorum audientium constituimus (когда мы тщательно испытывали лекторов для пресвитеров учителей, то приняли Оптата в число лекторов для оглашенных). Таким образом, некоторые пресвитеры были учителями и прежде всего учителями оглашенных. Пресвитеры-учителя существовали в Карфагене и до Киприана, как видно из мученических актов Перпетуи (201 г. — Ruinart. Acta martyrum sincera. 1731. P. 85. Ср.: Sohm. Kirchenrecht. S. 150), где названы Оптат епископ и Аспазий «пресвитер-учитель». Что пресвитеры принимали участие в наставлении оглашенных и были катехизаторами с древнейших времен, видно из примера Оригена, который за свои заслуги по наставлению оглашенных был сделан пресвитером и продолжал нести обязанности катехизатора в звании пресвитера (Евс. VI, 8). Дар учительства давал право на принятие в пресвитерий и в последующее время (см. о посвящении в пресвитеры Геракла — Евс. VI, 19; Малхиона — Евс. VII, 29; Ария — Созом. Ц. И. I, 15).

двойной награды, удвоенного вознаграждения¹. Но из них особенно (μάλιστα) заслуживают двойной награды те, которые трудятся в слове и учении (οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ — 5, 17). Таким образом, апостол, видимо, предпочитает пресвитеров-учителей и хочет связать с пастырством и учительство. Это вполне отвечало как нуждам того времени, так и основной точке зрения апостола. Вместе с тем предстоятелям вменяется в обязанность и в жизни своей быть образцами для верующих. В случае каких-либо нарушений с их стороны Тимофею поручается производить над ними суд. Во избежание ложного обвинения, клеветы и интриг он должен принимать жалобу на них не иначе как при двух или трех свидетелях (1 Тим. 5, 19). В случае действительности обвинения он должен публично («перед всеми») обличать согрешившего, чтобы и прочие (οἱ λοιποὶ) имели страх (1 Тим. 5, 20). Если под «прочими» естественнее всего разумеать прочих пресвитеров, а не верующих, т. к. обязанности, проступки и наказания тех и других более или менее различны, то под «всеми» нет оснований подразумевать одних лишь пресвитеров². Так как скрытый суд и тайное обличение были противны духу первых христианских общин, то естественнее думать, что обличение согрешающих пресвитеров было публичным, в присутствии всей общины. В подобном случае ап. Иоанн решает прийти лично в общину и обличить публично ее предстоятеля (3 Иоан. 10). Требование двух или трех свидетелей и публичное обличение пресвитера в присутствии, вероятно, всей общины ограничивало полномочие Тимофея и ставило его в некоторую зависимость от пресвитеров и верующих. Те и другие так или иначе уже своим присутствием участвовали в акте суда и несомненно имели на него влияние. Тем не менее полномочие, данное Тимофею, было так велико, так ответственно, обязанность судить других так тяжела для христианской совести, что писатель закликает Тимофея быть беспристрастным и непредубежденным при исполнении своего долга (–21). Всего лучше, однако, предупреждать опасные для общины и тяжелые для совести конфликты. Для этого необходимо быть особенно осторожным в поставлении пресвитеров и не спешить возлагать на них руки (–22)³. Возлагая поспешно руки на пресви-

¹ Один из лучших комментаторов пастырских посланий, Вейсс, понимает τιμή в смысле почета, а не награды, на том основании, что в противном случае не могло бы быть критерия для оценки качеств предстоятелей (Briefe P. an Tim. и Т. S. 215–216). Но таким критерием могло быть суждение самой общины. Известно, что вознаграждение и почетные дипломы должностным лицам весьма распространенных в то время частных обществ выдавались по суждению общего собрания. С другой стороны, едва ли кто-либо нуждался в наставлении — почитать особенно достойных предстоятелей. Это разумелось само собой. Приведенные же в ст. 18 цитаты, доказывающие право трудящегося на пропитание и награду, решительно говорят за то, что слово τιμή в данном случае означает материальное вознаграждение, хотя, конечно, нисколько не исключается этим и духовная награда.

² Ср.: *Kubl. Gemeindeordnung*. S. 38; *Weiss. Einleitung*. S. 294.

³ Holtzmann (*Pastoralbriefe*. S. 355) говорит, что в стихе 22 речь о принятии lapsi; но это значит I веку усвоить дисциплину III века. Стих 22 говорит, очевидно, не о принятии

теров и через посвящение сообщая им предстоятельские полномочия, сам Тимофей делается участником их прегрешений и несет за них ответственность (–22). Он должен хранить себя чистым (–22), не полагаться на собственное суждение, на субъективное чувство. Кандидат на предстоятельство должен подвергнуться объективной оценке, всестороннему испытанию, при котором он, Тимофей, мог бы знать его вполне¹. Если автор не говорит здесь о прямом участии общины в избрании предстоятелей, то оно само собой предполагается в приведенном предостережении Тимофею. Посвящаемые на предстоятельское служение пресвитеры тем самым получают право участвовать в посвящении и других на церковное служение. Сам Тимофей был рукоположен апостолом при участии пресвитерства².

г) Епископ

Рядом с пресвитерами пастырские послания ставят епископа. Чтобы понять их отношения друг к другу, мы должны уяснить положение

новообращенных или кающихся, а о поставлении в должность предстоятелей (ср.: Деян. 6, 6; 1 Тим. 4, 14; 2 Тим. 1, 6). Руковоложение есть обычное условие поставления в духовную должность. Сам Тимофей принимает рукоположение от Павла с участием пресвитерства. Деятели говорят о возложении рук при всяком назначении на особо важную миссию.

¹ Прямая связь стиха 22 с предшествующими с очевидностью доказывает, что и в предшествующих стихах речь шла о пресвитерах рукоположенных, избранных, поставленных в качестве предстоятелей церкви. Если во избежание прегрешений и обвинений пресвитеров Тимофей не должен поспешно возлагать руки, то ясно, что эти пресвитеры — рукоположенные предстоятели. Отсюда одинаково несправедливы как те, которые считают пресвитеров стиха 17 за предстоятелей, а пресвитеров стихов 19–20 за старцев (ср.: *Weizsäcker*. *Apost. Zeitalter*. S. 616), так и те, которые в обоих случаях видят не должностных лиц, а просто уважаемых старцев (*Sohm*. *Kirchenrecht*. S. 99–100).

² Писатель дважды говорит о рукоположении Тимофея, через которое он получил особенный дар для служения церкви (2 Тим. 1, 6 и 1 Тим. 4, 14). В первом случае он говорит о рукоположении самим апостолом, во втором о рукоположении через пресвитеров (τοῦ πρεσβυτερίου). Здесь нет никакого противоречия. В обоих случаях заметна существенная разница: рукоположение апостола является причиной (διὰ) сообщенной Тимофею харизмы (ср.: Деян. 13, 2–3), рукоположение пресвитеров лишь содействующим и сопровождающим условием (μετὰ) ее. Где апостол говорит о Тимофее как о евангелисте, без отношения его к эфесским общинам, как это во втором послании, там речь идет о рукоположении самого апостола. В первом же послании, где Тимофей представляется руководителем общин с их предстоятелями, там апостол напоминает ему о рукоположении пресвитеров. Участие последних при посвящении Тимофея стоит в полной гармонии с его идеей верного преемства учения, обеспечивающего чистоту христианской истины. Участвующие в рукоположении пресвитеры являлись как бы свидетелями преданного ему учения, обязывавшими Тимофея к неповрежденному его хранению (ср.: 2 Тим. 2, 2). Следы участия пресвитеров в ординации сохранились и в последующее время. Ср. прав. Ипполита 40: «При рукоположении во епископы избирается один из епископов и пресвитеров, который и возлагает руки на голову его (т. е. рукополагаемого) и молится говоря» (deinde eligatur unus ex episcopis et presbyteris, qui manum capiti ejus (episcopi) imponat, et oret dicens). См. случаи посвящения пресвитерами в древней церкви у проф. А. П. Лебедева в его «Духовенство древней вселенской церкви». С. 80–81.

и функции епископа. Однако в этом отношении сведения, заключающиеся в пастырских посланиях, скудны. Они говорят не столько о правах и обязанностях епископа, сколько о его нравственных свойствах (1 Тим. 3, 1–7; ср. Тит. 6). Лишь путем анализа последних можно до некоторой степени восстановить правовое положение епископа пастырских посланий. Но здесь приходится быть очень скромным в выводах. Большинство свойств, требуемых от епископа, носит общий характер и не может дать нам материал для умозаключений. Например, требования, чтобы епископ был трезв, целомудрен, не пьяница¹, не убийца, нисколько не указывают на особенности епископского служения. Характерным представляется требование, чтобы епископ был мужем одной жены (μῑς ὀνῑακὸς ἄνῑρ — 1 Тим. 3, 2; ср. Тит. 1, 6)². Да и оно указывает лишь на то, что к епи-

¹ Впрочем, относительно требования трезвости вероятно предположение Гарнака, что эти увещания нужны потому, что епископы и диаконы располагали большим количеством вина (Die Lehre. S. 57).

² Некоторые ученые отрицают в этом требовании тот смысл, который усвоен ему церковным преданием. Они рассуждают таким образом. Сомнительно, чтобы писатель пастырского послания считал вторичный брак таким нравственным преступлением, которое лишает человека права служить церкви. В 1 Кор. гл. 7 апостол выражает свое личное мнение (а не повеление Господне), что по настоящей нужде (διὰ τὴν ἐνεστώσαν ἀνάγκην) лучше остаться христианину в девстве (ст. 26). Поэтому он советует безбрачным и вдовам остаться в своем положении. Но если они не могут воздержаться, то пусть вступают в брак (ст. 8 и 9). Здесь, таким образом, апостол ставит на одну ступень безбрачных и вдовых, с одной, и находящихся в первом и втором браке, с другой стороны. Он, вопреки обычному взгляду, не делает различия между первым и вторым браком. Подобным образом и в первом послании к Тимофею автор не особенно благосклонно смотрит на молодых вдов. Он прямо рекомендует им вступать в брак и обзаводиться семьей. Вообще он ставит высоко семейную жизнь. По его словам, женщина, впавшая в преступление, спасается через чадородие. Если второй брак не составляет зла в женщине, то он не предосудителен и в мужчине. Скорее всего, выражение «муж одной жены» указывает на верность жене, непорочность, целомудрие. Оно стоит рядом со словами: ἀνεύκλητος (1 Тим. 1, 6) и ἀνεπίληπτος (1 Тим. 3, 2), т. е. безукоризненный, свободный от упреков, и служит к пояснению их. Что к епископу предъявляется такое примитивное требование, как целомудрие и верность жене, тому нет причин удивляться после таких требований, как: не быть пьяницей и убийцей (Kubl. Gemeindeordnung. S. 10–11; Zahn. Einleitung. I. S. 465–466). Большая часть этих рассуждений была бы справедлива, если бы в этом вопросе ап. Павел держался односторонней логики, последовательно проводимых абстрактных принципов. В действительности же здесь, как и в других своих взглядах на социальные явления, например, государство, рабство, апостол допускает некоторые уклонения от прямолинейных выводов под влиянием других соображений нравственного характера. Он признает святость брака, его нравственное значение; но с другой стороны, по усмерению времени он предпочитает ему девство, которое дает возможность человеку всецело посвятить себя Богу. Он видит, таким образом, в браке нечто мирское и даже суетное. И брак разрешается и иногда даже рекомендуется не потому, что воздержание излишне, но потому, что оно — редкий дар. Если теперь уже первый брак является в глазах апостола признаком отсутствия воздержания, то тем более был им второй брак. Что ап. Павел неблагосклонно смотрел на него, это ясно из 1 Тим. 5, 11–12. Он не позволяет принимать молодых вдов потому, что, возбуждаясь, они желают вступать во второй брак и, таким образом, изменяют Христу и отвергают прежнюю веру. Очевидно, недостаток воздержания, побуждающий вступать во второй брак, особенно не одобряется апостолом по сравнению с девством. Вполне естественно отсюда, что от лица, которое должно быть образцом для других, требуется однобрачие. Это тем более понятно, что по тогдашним

скопу прилагается более высокая моральная мерка, чем к простым верующим.

Другие требования, предъявляемые к епископу, хотя сами по себе и не исключительны для него, однако подчеркивая одни, а не другие его качества, дают основание предполагать и о тех обязанностях епископа, которые особенно требуют этих именно качеств. Таково прежде всего требование бескорыстия и несребролюбия (ἀφιλάργυρος — 1 Тим. 3, 3, ἀισχροκερδής Тит. 1, 7 и в некоторых кодексах 1 Тим. 3, 3). Конечно, это предостережение не случайно. Оно указывает на то, что епископская должность представляет для корыстолюбия немало соблазнов, что у епископа легче других может развиваться этот порок. Оно свидетельствует о том, что епископ имел близкое отношение к материальным имуществам общины, что через его руки проходили и под его руководством раздавались пожертвования верующих. Можно думать, таким образом, что епископ заведовал имуществом своей общины и отвечал за управление им. Но было бы грубой ошибкой не только считать исключительной, но и главной функцией епископа управление имуществом общины¹. Образ, рисуемый в пастырских посланиях, показывает, что епископ наблюдал и руководил не только имущественным достоянием общины, но и самой общиной, самими верующими. Он был епископом не над финансами только, но прежде всего над лицами. И этой последней стороне его функций отводится в пастырских посланиях гораздо более значительное место. Уже требования, чтобы епископ был тих и миролюбив (1 Тим. 3, 3), не гневлив (Тит. 1, 7) и не горд (1 Тим. 3, 6), указывают на то, что его ведению подлежало не только имущество, но и люди. Но особенно это ясно из требования, чтобы он был учителен (διδακτικός ст. 2). Как объясняется это слово в Тит. 1, 9, епископ должен быть способным наставлять верующих в здравом учении и обличать противников. Он должен, таким образом, раскрывать не только положительные истины веры, но и полемизировать с лжеучителями. Мы видели, что уже в своей милетской речи, произнесенной в 58 году, ап. Павел убеждает пастырей блюсти паству от лжеучителей. Автор послания к евреям прямо называет их проповедующими

языческим и иудейским понятиям второй брак считался неприличным (см.: Weiss. Briefe Pauli an Tim. und Tit. S. 135. Ср.: Лук. 2, 36 и др.). Вот почему апостол ставит свое требование рядом с ἀνελίγητος (т. е. не дающий повод к обвинению, упреку). Что такой именно смысл имеет требование, чтобы епископ был мужем одной жены, это явствует не только из точного смысла слов (если бы была речь о супружеской верности, то прямо было бы запрещено прелюбодеяние), но и из параллельного места 1 Тим. 5, 10: вдова, бывшая женой одного мужа (ἐνὸς ἀνδρός γυναῖκα). Значит ли это выражение то, что вдова может быть женой преемственно двух мужей, но не должна сообщаться с мужчиной по смерти второго мужа? Смысл получается неестественный и неправдоподобный. Строго говоря, женой одного мужа в таком случае одинаковое право имела бы называться вдова, два раза состоявшая в браке, и вдова по смерти первого мужа, жившая вне брака с мужчиной, даже с несколькими, лишь в последовательном порядке.

¹ Как Hatch (Gesellschaftsverfassung. S. 34 и др.) и за ним другие.

слово Божие. Подобным образом и наш автор требует, чтобы епископ был учителем. Он смотрит на него прежде всего как на пастыря. Если бы епископ был экономом общины, то учительство было бы для него излишне.

Правда, епископ называется οἰκονόμος Θεοῦ (Тит. 1, 7). Но это именно выражение и показывает, что он не был экономом общины в нашем смысле. Эконом у греков не был тем, что называется экономом у нас. Это был вообще управляющий домом, а не только приходами и расходами. Эконом Божий означает отсюда управляющего домом Божиим, т. е. церковью (1 Тим. 3, 15), а не только имуществом общины. В первом послании к Тимофею это выражение заменяется описательным оборотом. Епископ должен печься о церкви и управлять ею подобно тому, как управляет он домом и детьми. Его отношения к церкви в некотором смысле подобны отношениям его к своей семье и дому. То и другое одинаково обозначается понятием προϊστάσθαι и даже καλῶς προϊστάσθαι (1 Тим. 3, 4; 5, 17; ср. Рим. 12, 8; 1 Фес. 5, 12). Умение содержать в послушании своих детей со всякой честностью и управлять своим домом ручается поэтому за то, что он сумеет выполнить заботы по управлению церковью Божией¹. Вот почему от епископа требуется, чтобы он умел управлять домом и семьей. Οἰκονόμος Θεοῦ есть таким образом управитель церкви Божией, а не одного имущества. Как вообще далеко это слово, да еще в такой конструкции (Θεοῦ), от представления о финансах в новозаветных писаниях, видно из 1 Петр. 4, 10, где все верующие, одаренные дарами Духа Святого, называются экономами многообразной благодати Божией, и из 1 Кор. 4, 1, где ап. Павел себя и других проповедников называет экономами тайн Божиих².

Понятие эконома Божия близко соприкасается, таким образом, с понятием пастыря стада, как характеризуются предстоятели в милетской речи ап. Павла и в первом послании Петра (5, 1–5). И здесь на первый план выступает руководство самими верующими как своими детьми. Эта сторона в функциях епископа была, конечно, более существенна, чем управление финансами. Напрасно некоторые историки видят центр тяжести епископских прав в наблюдении за имуществом общины и здесь находят источник роста епископской власти. Власть материальная не была еще так сильна в первоначальной общине, чтобы экономический принцип мог играть такую важную роль. Гораздо важнее, ответственнее, сложнее, а вместе с тем и чреватее своими последствиями была другая сторона епископского служения, именно религиозно-нравственное руководство верующими.

¹ Ἐπιμελήσεται (1 Тим. 3, 5) обозначает в данном случае «управлять общиной». Ср.: *Платон. Gorg.* 520: προϊστάναι τῆς πόλεως καὶ ἐπιμελεῖσθαι.

² «Апостол не был ни финансистом, ни экономом, ни контролером» (*Michiels. L'origine de l'épiscopat.* P. 181).

Христианская доктрина еще не была записана. Канонические писания распространялись крайне медленно. Не было никаких определенных и твердо установленных правил внешнего поведения. Христианский ритуал был чрезвычайно прост. А между тем повседневная жизнь постоянно ставила новые вопросы и требовала новых применений христианских принципов. Последние падали не на *tabula rasa*... И у язычников, и у иудеев была масса воззрений, обычаев и привычек, от которых они не могли отрешиться сразу и по принятии христианства, которые стремились найти себе место в жизни церкви, привязываясь то к одному, то к другому христианскому понятию. При крайней несложности первоначального христианского богослужения вчерашние иудеи и язычники старались восполнить в нем пробел своим прежним ритуалом. Рядом с этой вполне естественной и неизбежной смесью христианских и нехристианских нравственных понятий, правил и обрядов чистоте христианской веры постоянно угрожали новые учения, выдаваемые за истинно христианские и представлявшие такое же смешение языческих, иудейских и христианских верований. Разобраться во всем этом разнообразии идей, нравов и обрядов, указать, что согласно с апостольским учением и что нет, суметь применить известный христианский принцип к частным случаям и повседневным запросам, в важных и незначительных вещах показать себя неусыпным и твердым хранителем апостольских преданий — это составляло столь трудную и важную задачу для первоначальных предстоятелей, перед которой совершенно должна была меркнуть роль финансового управления. Последняя уже потому не могла иметь особенного значения для роста епископской власти, что в первоначальных общинах она заключалась скорее в руководстве взаимной помощью и призыве к благотворению, чем в управлении скопленными финансами в собственном смысле¹.

Положение епископа как домоправителя Божия, как главного руководителя общины так высоко, что легко могло послужить к развитию в нем высокомерия и гордости. В предупреждение этого писатель требует, чтобы епископ не был из новообращенных (ст. 6) и, таким образом, недостаточно испытанных христиан. Этого требования мы не находим в послании к Титу. И это понятно. Во вновь организуемых общинах Крита, очевидно недавно основанных, могло и не быть лиц, долгое время принадлежавших к церкви. Иное дело в старых уже общинах эфесских, на-

¹ Ревиль справедливо говорит: «Епископ получил перевес не потому только, что он с самого начала был финансовым администратором и что во всех обществах тот, кто держит шнуры кошелька, является могущественным человеком; но особенно потому, что с самого начала он был хранителем дисциплины. Вот почему первый христианский документ, где мы видим утверждающуюся ортодоксию, предание, которое надо уважать на практике как абсолютную истину, является первым документом, где роль епископа поставлена на первом плане. Он призван управлять церковью Божией, как отец семейства управляет домом» (*Les origines de l'épiscopat*. P. 309).

считывавших много лет своего существования. Указанными свойствами не исчерпываются требования, предъявляемые к епископу. Община христианская должна стоять в известных отношениях к другим общинам, будут ли то языческие или христианские. Если в самом начале образования христианской общины, как, например, в Крите, было рано еще говорить об условиях лучшего регулирования отношений к другим общинам, то в Эфесе ввиду определившегося положения эфесских церквей этот вопрос должен был иметь очень важное значение. Особенно необходимо было поставить себя в хорошие отношения с языческими обществами и властями, которые могли при всяком случае причинять громадный вред христианской церкви. Забота об этом естественно лежала на епископе как главном управителе общины. Он был в глазах языческих обществ представителем христианской общины, ее олицетворением. Необходимо поэтому, чтобы он сам пользовался уважением и симпатиями среди языческого населения. Это избавило бы как его, так и общину от всевозможных нареканий, интриг и преследований. Вот почему писатель требует, чтобы епископ имел свидетельство (μαρτύριον. Ср. Тим. 1, 13) от внешних (τῶν ἑξωθεν), чтобы не подвергнуться нареканию и сети дьявольской (ст. 7). Автор не говорит, каким образом должно быть обнаружено одобрение (μαρτυρία καλή) от внешних. Но т. к. об отношениях язычников к известному лицу всего лучше может знать сама община, то предполагается, что это одобрение может быть констатировано самими верующими. Что община участвовала в избрании епископа, разумеется само собой. Если для кандидата на епископство необходимо доброе мнение о нем язычников, то тем необходимее для него, конечно, доброе свидетельство самой паствы. Оба требования, чтобы епископ был не из неопитов и имел одобрение от нехристиан, тесно связаны в тексте употреблением в обоих случаях одного и того же глагола ἐμπέσῃ и повторением δεῖ δὲ καὶ в ст. 7. Требования эти, очевидно, параллельны. Одно указывает на репутацию епископа в самой общине, другое у нехристиан.

Каковы же отношения епископа и пресвитера в пастырских посланиях?

Уже в первом послании к Тимофею можно заметить, что епископы, в сущности, такие же предстоятели общины, как и προεστῶτες пресвитеры. И положение в общине, и их функции выражаются здесь сродными понятиями: ἐπιτελεῖσθαι и προϊστάσθαι (1 Тим. 3, 5; 5, 17). Но еще яснее и очевиднее их существенное сродство в послании к Титу, где они прямо ставятся в параллель. Апостол приказывает Титу поставить по городам пресвитеров — людей непорочных, мужей одной жены и имеющих детей верных, и свое требование этих свойств мотивирует (γάρ) тем, что епископ должен быть непорочным, как Божий домостроитель, не дерзок и т. д. (1, 5–7). Если для поставленных пресвитеров необходимы известные свойства, т. к. епископ обязательно должен иметь те или другие (а не те

же самые) свойства, то, очевидно, поставленные пресвитеры являются в глазах писателя однородными с епископами. В этом отношении пастырские послания стоят близко к употреблению этих терминов в Деяниях и первом послании Петра.

Однако в пастырских посланиях есть весьма значительный шаг вперед сравнительно с тем, что мы знаем из других канонических писаний.

В то время как до сих пор мы почти всегда встречали термины, которыми обозначаются предстоятели, во множественном числе, в пастырских посланиях впервые имя епископа стоит в числе единственном. Автор очень последовательно держится этой системы как в послании к Тимофею, так и в послании к Титу. Поэтому относить это на счет простого случая никак нельзя. С другой стороны, нельзя думать, что употребленный в единственном числе термин ἐπίσκοπος означает родовое понятие или категорию и относится в действительности ко многим совместно управляющим епископам, нельзя потому, что стоящий рядом другой термин, обозначающий второй класс служителей церкви, διάκονοι, стоит в обоих случаях (3, 8. 12) во множественном числе¹.

Как бы ни объясняли единственное число ἐπίσκοπος, оно всегда и неотразимо будет говорить за то, что сознанию автора предносился образ одного епископа. Этого впечатления не победят никогда и никакие разъяснения, и потому лучше признать его. Что епископ в глазах автора пастырских посланий становился уже определенной величиной, выступающей из ряда предстоятелей церкви как отдельный индивидуум, а не как класс или коллегия, об этом свидетельствует и то, что термин ἐπίσκοπος всегда сопровождается у него членом (1 Тим. 3, 2 и Тит. 1, 7), тогда как διάκονοι (1 Тим. 3, 8. 12) и πρεσβύτεροι (Тит. 1, 5) стоят без члена. Но еще более об одном епископе в каждой общине говорит самый образ, начертанный в 1 Тим. 3, 1–4 и Тит. 1, 7. Положение епископа в отношении к общине в некотором смысле ассимилируется здесь с его положением в семье и доме. Он является подобным же центром в христианской общине, как и в собственном семейном очаге; он в некотором роде хозяин общины, ее отец². Не может быть сомнения, что такими чертами и в таких образах может быть представлен без очевидной натяжки лишь единоличный предстоятель — епископ. Двух домовладык в доме, двух отцов и хозяев в одной семье не может быть. Точно так же требование, чтобы епископ имел доброе свидетельство от язычников, вполне понятно лишь тогда, когда он единолично является представителем общины, ее олицетворением в глазах язычников, посредником в сношениях между представи-

¹ Русский перевод стиха 12: «диакон должен быть» — неверен.

² Ср.: Weizsäcker. Apost. Zeitalter. S. 620–621: «Руководственная точка зрения (пастырских посланий) выражена в 3, 4 тем, что епископ управляет общиной как домом Божиим и как детьми, которые должны повиноваться ему и любить»; Kubl. Gemeindeordnung. S. 15: «Каким он должен быть для семьи и для дома, таким должен быть по отношению к общине».

тельствующей им христианской общиной и языческими обществами и властями. Трудно себе представить, каким образом целая коллегия может представлять общину во внешних сношениях и зачем нужно ее членам иметь почетные отзывы от язычников. Без очевидной натяжки и это требование не может быть понято иначе, как в отношении к единоличному епископу как представителю общины. Наконец, и положение Тимофея и Тита косвенным образом может говорить в пользу того, что в пастырских посланиях предполагается единоличный епископ.

Хотя Тимофей и Тит не были епископами в собственном смысле, однако их положение во многих отношениях напоминало положение епископа. Они не только учили, как евангелисты, но управляли церквями, поставляли на церковные должности, производили суд, руководили богослужением, отлучали от церкви, наблюдали за церковными вдовами, следили за распространителями лжеучений, и вообще вопрос о том, как должно поступать в доме Божием (1 Тим. 3, 15), был для них самым существенным. Каждый из них был для своего круга церквей, в сущности, тем, чем должны были быть, по пастырским посланиям, епископы для своих церквей. Если теперь в центре целой церковной области оказывается одно лицо, в эфесском округе Тимофей, в критском — Тит, то совершенно в духе пастырских посланий по тем же основаниям поставить в центре каждой церкви одного епископа. Можно даже думать, что автор пастырских посланий имел прямое намерение дать в лице Тимофея и Тита образец для епископов: так существенно сродно положение тех и других в церкви. Но если так, то этим самым уже предполагается единоличный епископ, а не епископская коллегия, которая едва ли могла бы воспользоваться данными ей образцами¹.

Итак, пастырские послания знают уже одного епископа в общине как ее главу и представителя. Каково же отношение епископа к предстоятелям-пресвитерам? Если мы с уверенностью можем настаивать на том, что автору пастырских посланий предносился единоличный епископ, то в ответе на поставленный нами вопрос мы не можем быть категоричны. Может быть, однако, потому именно, что тогда отношения их и в действительности были неопределенны². По-видимому, отношение епископа к пресвитерам было несколько различно в Крите и Эфесе. В Крите только

¹ «В положении, какое занимают в этих посланиях Тимофей и Тит как заместители апостола при обозрении общин и потом как носители постоянной дисциплинарной и учительской власти, обнаруживается тенденция к образованию епископского приматства, которое естественно выросло из учительской и дисциплинарной власти под влиянием тяжелых условий времени» (*Pfleiderer. Urchristentum. II. S. 280*).

² Можно согласиться отчасти с Ревилем, когда он говорит, что если церковная организация в пастырских посланиях представляется нам неясно, то это происходит не только от того, что мы на таком большом расстоянии не можем понять указания, совершенно ясные для современников автора, но еще и от неопределенности, свойственной той организации, которая стоит еще на пути к формации (*Les Origines. P. 266–257*).

начинают организоваться общины. Тамошние христиане недавно обратились к вере. Автор называет их «нашими» (Тит. 3, 14). По-видимому, он не надеется встретить там неофитов и потому не требует, чтобы епископ не был из новообращенных. Он считает необходимыми, чтобы дети епископа были верными, т. е. принадлежали к вере Христовой (1, 6), т. к. не все тамошние христиане имеют детей-христиан. Он совсем не упоминает о диаконах, может быть, потому, что общины были еще так незначительны и организация их так примитивна, что нельзя было пока мечтать о диаконах. Самое положение епископа в общине рисуется уже не столь смелыми чертами. Хотя он и есть эконоμ Божий, но его отношение к верующим еще неясно: о его представительстве перед язычниками пока нет речи. В этой примитивной организации епископ еще как бы сливается с пресвитером, хотя и здесь мы не возьмем на себя смелость утверждать, что критские пресвитеры были тождественны с епископами. И здесь можно заметить некоторые признаки отличия епископа от пресвитеров. Прежде всего при множественном числе *πρεσβυτεροι*, не имеющего к тому же члена, *ἐπίσκοπος* и здесь стоит в единственном числе и с членом. Далее, к епископу предъявляется гораздо больше требований, чем к пресвитерам. В то время как от пресвитеров требуются лишь три свойства (непорочен, муж одной жены, отец верных детей), епископу усваются кроме того еще 13 качеств (непорочный, домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не убийца, не корыстолюбив, страннолюбив, любящий добро, целомудрен, справедлив, благочестив, воздержен, верный учитель). Точно так же и в первом послании к Тимофею указывается всего 16 свойств епископа. Очевидно, требования от епископа гораздо сложнее, чем от пресвитера. То, что требуется от пресвитеров, составляет, по-видимому, не столько характеристику епископа, сколько первое условие к получению епископства. Подобную примитивность требований первое послание к Тимофею допускает в отношении к диаконам. Предписывая, чтобы они были мужами одной жены, хорошо заправляющими домом и детьми, автор мотивирует (γάρ) это требование тем, что диаконы готовят себя к высшей т. е. епископской степени (см. ниже). Подобным образом и в критских церквях, где, может быть, не было еще диаконов, апостол, приказывая Титу ставить пресвитеров с определенными свойствами, мотивирует (γάρ) это сложностью требований от епископа. Отсюда на пресвитеров он смотрит, по-видимому, не столько как на епископов, сколько как на кандидатов к епископству. Епископ в его глазах представляет собой, кажется, более определенную и более важную величину, чем пресвитеры.

Еще более заметно отличие епископа от пресвитеров в эфесских общинах или по крайней мере в послании к Тимофею. Епископ выступает здесь как самостоятельная единица, ясно выделяющаяся из ряда многих пресвитеров. Он относится к ним как единоличный предстоятель к коллегиальному председательству. В отличие от него пресвитеры составля-

ют не только множество, но, что особенно важно, нераздельное, слитное множество. Они образуют собой *πρεσβυτέριον* (1 Тим. 4, 14), т. е. пресвитерий, который, подобно иудейскому синадрию, носившему то же имя (Лук. 22, 66; Деян. 22, 5), и иерусалимским пресвитерам, бывшим советниками и помощниками Иакова, брата Господня, действуют по преимуществу сообща, коллективно и нераздельно. Мы, конечно, не имеем права отождествлять положение епископа и пресвитеров по пастырским посланиям с положением Иакова и иерусалимского пресвитерия, однако в общем они были, кажется, похожи. Единый епископ, управляющий домом Божиим, подобно тому, как он управляет своим домом и детьми, представляющий свою общину во внешних сношениях, — с одной стороны, и *πρεσβυτέριον*, пресвитерский совет с его сравнительно мало определенным положением, но несомненно с коллегиальным строем — с другой, в общем напоминают нам организацию Иерусалимской церкви¹. При всей недостаточности сведений о функциях епископа и пресвитеров в пастырских посланиях можно подметить в них некоторую разницу. В то время как лишь некоторые пресвитеры трудятся в учении и слове и, хотя автор косвенно выражает им свое одобрение, то все же не требует, чтобы все они учительствовали, — в отношении к епископу требования учительности категоричны. В коллегии пресвитеров возможно разделение труда, но единоличный епископ должен совмещать в себе все обязанности, необходимые для предстоятеля общины. Далее, в то время как епископ является главным руководителем общины не только в духовном, но и в материальном отношении, пресвитеры, по-видимому, самостоятельно не заведуют церковным имуществом. По крайней мере вознаграждение за труд определяется им другими лицами (1 Тим. 5, 17).

Как видим, наши сведения об отношении епископа и пресвитеров очень неполны и далеко не ясны. Но это обстоятельство ни в каком случае не может быть обращено в пользу отождествления епископа и пресвитеров. Точный и естественный смысл текста в пастырских посланиях сохраняется более, если мы признаем в них отличие епископа от пресвитеров.

Итак, в пастырских посланиях епископ уже выделяется из ряда пресвитеров как единоличный руководитель общины. Это большой шаг вперед сравнительно, например, с состоянием филиппийской общины в 63 году. Но хотя пресвитеры уже замыкались, по-видимому, в самостоятельную коллегию (*πρεσβυτέριον*. 1 Тим. 4, 14), однако они не составляли

¹ Многие новейшие толкователи (ср.: *Weiss. Briefe P. an Tim. u. Tit.* 1894. S. 191) полагают, что в 1 Тим. 4, 14 под *πρεσβυτέριον* разумеются пресвитеры не Эфесской церкви, а той общины, которая находилась в отечественном городе Тимофея, именно в Листре (Ликаония), где он был обращен ап. Павлом. Если это и верно, то дело меняется мало, т. к. община в Листре, основанная ап. Павлом, состояла почти исключительно из рожденных язычников (ср.: *Harnack. Mission.* II. S. 187. Anm.). Возможно, однако, что на ней, как ранее других возникшей и стоявшей ближе к Иерусалиму, влияние иерусалимской организации сказалось быстрее, чем на других малоазийских общинах.

еще посредствующей ступени между епископом и диаконом, чем они были в начале II века во всех малоазийских церквях, как видно из посланий Игнатия. Мы не находим упоминания о них в главе 3, в перечне должностных лиц церкви. Очевидно, они или примыкали к епископу, или их служение не считалось еще должностью. Эта особенность пастырских посланий заставляет предполагать довольно значительное расстояние между ними и временем Игнатия Антиохийского. Она также подтверждает то, что пастырские послания появились значительно ранее Игнатия.

д) Диаконы, диаконисы и вдовы

Вслед за епископом в главе 3 первого послания к Тимофею апостол говорит о диаконах. Очевидно, он знал лишь две церковные должности: епископат и диаконат. Как о епископе, так и о диаконах речь автора касается лишь их свойств. В чем заключалось служение диаконов, и в данном случае можно лишь догадываться. Многие требования, предъявленные к диаконам, общи с теми, которые относятся и к епископу, что несомненно служит доказательством сродности их обязанностей. Однако между ними есть и существенная разница. Прежде всего большая часть епископских свойств отсутствует в каталоге свойств диакона. Вместо 16 качеств, требуемых от епископа, здесь указано их лишь 8. Очевидно, служение диаконов считается менее важным и ответственным сравнительно с епископским. От них не требуется ни учительности, ни одобрения от внешних. Следовательно, ни учительство, ни внешнее представительство не принадлежали к обязанностям диаконов. Наоборот, в перечне свойств диаконов есть новые сравнительно с епископскими. Так, автор требует, чтобы диаконы не были двуязычны (*δίλογοι*). Это требование очень характерно. Оно указывает на то, что по обязанностям своей службы диаконы постоянно должны были вращаться между верующими и епископом. Они были посредниками между теми и другим. По выражению одного ученого¹, диаконы были тем, чем являются в живом организме органы циркуляции. Они помогали епископу выполнять свои обязанности в отношении к отдельным верующим, раздавали и разносили им приношения, передавали епископские наставления и увещания, заведовали содержанием бедных членов общины, особенно вдов и сирот, навещали отсутствующих в собрании верующих. Эти посреднические обязанности между епископом и верующими могли располагать диаконов к двоедушию. Они могли говорить одно епископу и другое верующим, епископу чернить верующих, верующим — епископа. Отсюда требование автора не быть двуязычным, двоедушным. Эти постоянные интимные сношения диаконов с верующими имели и другую опасность. Они давали диаконам возможность

¹ *Reville. Les origines de l'épiscopat. P. 333.*

пропагандировать собственные идеи, несогласные с преданным учением. Поэтому автор желает (ст. 9), чтобы они хранили тайны веры (ср. ст. 16) в чистой совести, неповрежденно (ст. 9). Этот пункт представляется в глазах автора столь важным, что он не ограничивается одним указанием на необходимость чистоты веры в диаконах, но требует, чтобы она была испытана и доказана. Диаконы должны быть допускаемы до служения лишь после предварительного испытания (δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον), если окажется, что они безукоризненны, свободны от упреков (ἀνέγκλητοι). Автор не говорит, кем и каким образом должно быть производимо испытание. Однако тогдашнее употребление слов δοκιμασία и δοκιμαζεσθαι в смысле технических терминов для обозначения оценки, производимой членами греческих частных обществ новопоступающему члену, и слово ἀνέγκλητος, т. е. свободный от обвинений, жалоб, показывают, по-видимому, что это испытание происходило при участии всех верующих. Эта δοκιμασία кандидатов на диаконство напоминает способ избрания «семи» в Иерусалиме, когда сама община выбрала из своей среды изведанных (μεμαρτυροῦμένους) и исполненных Святого Духа мужей (Деян. 6, 3). Последнее требование от диакона состоит в том, чтобы он, подобно епископу, был мужем одной жены, хорошо управлял детьми и домом. Но здесь мы уже не видим уподобления положения диаконов в семье и доме положению их в церкви. При этом замечательно то, как мотивируется (γάρ) в стихе 13 это требование мирного семейного очага для диаконов. Оно очевидно вызывается не обязанностями диакона непосредственно, но имеет свое основание в стороннем соображении. Последнее заключается в том, что диаконы, проходившие хорошо свое служение¹, приготавливают себе прекрасную степень (βαθμὸν καλόν)² и большое дерзновение (παρρησίαν) в вере во Христа Иисуса (ст. 13). Едва ли в этих словах автор указывает диаконам перспективу будущей блаженной жизни. Странно было бы судить ее одним диаконам, умолчав о ней в речи о епископах, прочих церковных состояниях и вообще о верующих. Под прекрасной степенью, согласно с древним преданием, выраженным в Церковных Канонах, следует понимать епископскую степень (ср. καλὸν ἔργον. Ст. 1)³. Достижение ее

¹ Οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες — аорист при настоящем περιποιεῖνται (приготавливают) указывает на то, что περιποιεῖσθαι не есть во всяком случае непременно следствие (в таком случае стояло бы настоящее время — διακονοῦντες) хорошего прохождения диаконской должности, но что это следствие может иметь место лишь после того, как служение диакона представляется законченным (ср.: Weiss. Briefe Pauli an Tim. u. Tit. S. 166).

² Если бы здесь шла речь о степени духовного развития и блаженства, то стояло бы διακονοῦντες (настоящее время). Но такой смысл совершенно исключается контекстом, по которому указание на достижение прекрасной ступени обосновывает требование, чтобы диакон был мужем одной жены и хорошо управлял своим домом (ст. 12). Такое обоснование было бы невозможно. Здесь разумеется, очевидно, почетная ступень в общине, именно епископское достоинство, которое названо в 3, 1 καλὸν ἔργον.

³ «Достоин и беспорочно диаконствование (διακονήσαντες)... приготавливают себе пастырское место» (τόπον τὸν ποιητικόν) (Церк. Каноны. Гл. 6).

есть действительно большое дерзновение в вере, т. к. эта степень служит обыкновенно предметом страстного желания для многих (ὀρέγεται. Ст. 1) и способна довести человека до гордости и высокомерия (ст. 6). При таком понимании стиха 13 понятна и связь его с предшествующим стихом, в котором от диакона требуется добрая семейная жизнь. Последняя необходима диаконам особенно ввиду того, что они со временем могут стать епископами и управителями общины. Управлять же общиной по представлению автора может лишь тот, кто хорошо управляет семьей и домом.

В той же главе 3 наряду с епископами и диаконами автор говорит о женщинах (γυναῖκας) и о свойствах, какими должны обладать они. Что это за женщины? Жены ли диаконов или особые должностные лица при церкви? Положение, какое занимают они в главе 3, по-видимому, говорить более за первое. Они упоминаются среди перечня свойств, требуемых от диаконов, и потому являются как бы их принадлежностью. Однако место, занимаемое этими женщинами в нашей главе, остается странным и при этом предположении. Автор в стихе 11 говорит о свойствах жен диаконов и лишь в стихе 12 о том, что диаконы должны быть мужами одной жены, хорошо управляющими детьми и домом. С другой стороны, многое говорит против признания упомянутых γυναῖκες за жен диаконов. Прежде всего они не называются женщинами или женами *их* (при γυναῖκας нет αὐτῶν). Далее, совершенно непонятно, почему автор сделал такое исключение для жен диаконов, умолчав о жене епископской. Если так важны свойства первых, то еще важнее должны быть свойства последней. Скорее всего, здесь речь идет не о женах диаконов, а о лицах, имеющих церковные функции. На их церковно-должностной характер указывает уже выражение ὁσαύτως (также, таким образом), которым они в некотором смысле приравниваются к епископу и диаконам, как еще ранее (8) этим выражением диаконы уподоблялись епископу. Если мы обратим внимание на перечень их добродетелей, то увидим, что он близок к требованиям, предъявленным к диаконам. Подобно диаконам, женщины должны быть честны, трезвы, верны во всем (πιστὰς ἐν παντί). Последнее качество указывает на более широкую деятельность женщины, чем семейная, и притом на деятельность религиозного, церковного характера (ср. πιστοί. 2 Тим. 2, 2). Как от диаконов требуется, чтобы они не были двуязычны, так и женщинам ставится в обязанность не быть клеветницами (μὴ διαβόλους). Это требование, по-видимому, свидетельствует о том, что подобно диаконам означенные женщины были в постоянных сношениях с верующими, по обязанностям своей службы имели доступ в частные дома и потому легко могли приобрести привычку к сплетням, злоречию, клеветам, пересудам. Что касается странного положения, какое занимают названные женщины в главе 3 между требованиями, адресованными к диакону, то оно может быть объяснено тем, что автор

сначала хотел указать требования общие и для диаконов, и для женщин, исполнявших подобные диаконским функции, а затем требование специально для диаконов-мужчин, касающееся семейной их жизни. По всем этим основаниям с весьма большой вероятностью в упомянутых женщинах можно видеть женщин-диаконов, т. е. диаконис¹. Исправление обязанностей диакона одними мужчинами в некоторых случаях было сопряжено с неудобствами. Посещение вдов, девственников, уход за больными и подобные нужды вызывали необходимость поручать диаконские обязанности женщинам. При том широком участии, какое женщины имели на первых порах в христианских общинах, являясь деятельными помощницами апостолов, пророчицами, миссионерами (Деян. 18, 26), удовлетворение этих нужд не могло встречать никаких препятствий. Поэтому существование диаконис в древнее время представляется вполне естественным. Прототип их был дан еще в Фиве, которую ап. Павел называет диаконом церкви кенхрейской (Рим. 16, 1), и которая оказала помощь многим, в том числе и самому апостолу (2). Но ко времени пастырских посланий женский диаконат, данный в лице Фивы лишь в широком и не техническом смысле, получил уже более формальный характер, ставши определенной церковной должностью. В начале II века мы имеем уже вполне ясные свидетельства о существовании диаконис в вифинских общинах. Плиний Младший в письме 96 к Траяну (около 112 г.) говорит: «Для большей уверенности я решил даже посредством пыток выведать от двух служанок (*ancillae*), которые называлась *ministrae*, в чем состоит истина»².

¹ Ср.: *Zahn. Einleitung*. I. S. 465.

² Едва ли справедливо мнение Ахелиса, по которому женский диаконат есть позднейшее явление, заменившее собой институт церковных вдов. «Вдовы с их широкой и свободной деятельностью, — говорит он, — становятся опасными в глазах составителя Дидаскалии, убежденного епископалиста, и потому он старается ввести их в клир и таким образом вполне подчинить их епископу». Писатель намеревался совершенно вытеснить этот рудимент прошлого и потому создает новый институт диаконис. Так, всего лучше объясняется противоречивая композиция церковного порядка. Вдова и диакониса едва ли могли существовать одна подле другой; по крайней мере, непонятно, каким образом могла быть создана должность диаконисы, пока существовали вдовы. Если, как говорит, существовали дома, куда неудобно было посылать диаконов, то в таких случаях обязанности диакона могла исполнить и церковная вдова. Противоречие уясняется, если сравнить различные корни обеих женских *ordines*. Институт вдов восходит к древнейшим временам христианства, когда женщины наряду с мужчинами имели духовные дары, учили, крестили, приносили евхаристию, прощали грешников. Диакониса же избирается епископом и, таким образом, поступает в его полное распоряжение, становясь подчиненным чиновником церкви. Так, вместо харизматической вдовы возникла клерикальная диакониса, вместо духовного одарения — должность. Дидаскалия есть первое писание, которое упоминает о женском диаконате и бросает нам свет на его происхождение (*Syrische Didackalia*. S. 280–282). Одновременное существование церковных вдов и диаконис не только не представляет собой противоречия, но является вполне естественным, если припомнить, что самые молодые церковные вдовы по древним правилам должны иметь не менее 60 лет (1 Тим. 5, 9). В таком возрасте церковная вдова, конечно, могла быть плохой помощницей епископа и коллегой диакона.

Все перечисленные церковные должности епископа, диакона и диаконы уже более или менее установились ко времени пастырских посланий, вследствие чего для них даются лишь некоторые коррелятивы. Гораздо больше уделяет апостол места так называемым вдовам, которые, очевидно, еще не заняли определенного положения в церкви и потому нуждались в более обстоятельной регламентации. Он посвящает им целых 14 стихов в главе 5. Что они представляют из себя?¹ Принадлежат ли они к числу тех лиц, которым церковь оказывает благотворительность или они составляли особую церковную должность, аналогичную диаконам? Первоначальное впечатление от чтения главы 5 получается в пользу первого понимания. Как видно из стиха 16, главная цель автора состоит, по-видимому, в том, чтобы указать, какие вдовы имеют право на содержание церковное и какие должны содержаться на счет своих родственников. Таким образом, правила о вдовах касаются, по-видимому, условий их содержания на счет церковных сумм. Однако это не совсем так. Содержание вдов на церковный счет образует для вдов особое положение в церкви и налагает на них особенные обязанности. Содержимая на церковное имущество вдова становится как бы принадлежностью церкви; она выделяется из общины, как бы уходит из обычных условий мирской жизни. Она принадлежит церкви и Господу. Она прилепляется к Самому Христу (ст. 11) и должна уклоняться от любви земной, от брака. Брак для нее становится изменой Христу, отвержением веры (ст. 11–12). Она должна проводить время в молитвах и молитвах день и ночь (ст. 5). Отсюда понятно, что далеко не всякая вдова может вступить в это состояние. Для этого недостаточно, чтобы она была одинокая. Только та вдова может зачисляться (*καταγεύεσθω*) в этот класс, которая имеет не менее 60 лет от роду, была женой одного мужа, известна своими добрыми делами, воспитывала детей, принимала странников, умывала ноги святым и т. д. (ст. 9, 10). Молодым же вдовам надо отказывать, т. к. они, возбуждаясь вопреки Христу (*καταστρενιάσωσιν τοῦ Χριστοῦ*. Ср. Апок. 18, 7. 9), желают вступать в брак (ст. 11). Они подлежат осуждению, как отвергшие веру (ст. 12), как нарушившие свое призвание, избранное ими. Такие вдовы должны вступать в брак, рожать детей и управлять домом. Ясно, что здесь речь не об одном вспомоществовании вдовам и содержании их на счет церкви, т. к. сама по себе благотворительность церкви никогда не обуславливалась столь строгими и исключительными требованиями, но об особом церковном состоянии, об особом церковном звании, требую-

Для сложных обязанностей диаконы, требующих подвижности и физической крепости, необходимы были более молодые помощники, какими всегда и являлись диаконы. По Дидаскалии, церковные вдовы должны иметь не менее 50 лет. Для диаконис предполагается более молодой возраст (Ibid. S. 281). Что диаконисы действительно существовали гораздо древнее появления Дидаскалии, об этом свидетельствует Плиний, упоминающий о двух христианских служанках (*ancillae* — диаконисы), которые были вместе с тем и *ministrae*.

¹ Ср.: *Zahn*. Einleitung. I. S. 465.

щем особых высоких качеств от вдов и налагающем на них особо строгие требования. Но церковные вдовы не составляют должностных лиц. Ничто в речи писателя не указывает на их должностные функции¹. Да едва ли они были и способны на них в том престарелом возрасте, какой предписывается для них пастырскими посланиями. Однако вполне возможно, что им поручались некоторые обязанности церковного и благотворительного характера, и что они занимали в церковных собраниях почетные места. Лукиан, описывающий маленькую старушку, приходившую в тюрьму к Перегрину², может быть, имеет в виду подобную церковную вдову.

Резюме. Итак, пастырские послания рисуют нам уже довольно развитую церковную организацию. Единоличный епископ как глава общины предполагается уже более или менее установившимся. Нигде нет следов, что он только что родился или нарождается. Нигде автор не делает никаких стараний содействовать его водворению. В этом, видимо, уже не было нужды. Епископ является уже авторитетным учителем; по крайней мере, апостол требует этого. Епископ, кроме того, представитель общины во внешних сношениях с языческими обществами. Ниже его стоят его помощники диаконы, очевидно, с настолько определившимися функциями, что автор не считает нужным упоминать о них. Он говорит лишь о том, при каких свойствах диаконы могут выполнять наилучшим способом свои обязанности. Апостол, по всей вероятности, знает определенный институт диаконов. Вместе с тем нарождается новое звание церковных вдов с характерными особенностями. Однако во многих других и притом важных отношениях организация пастырских посланий находится еще в процессе развития. Пресвитеры еще не заняли места в ряду должностей как посредствующая ступень между епископами и диаконами. Они по-прежнему составляют более почетное звание с пастырскими обязанностями, чем определенную должность. В общине еще незаметно резкого разграничения между мирянами и клириками. В этом отношении между пастырскими посланиями и посланиями Игнатия еще большое расстояние. Первые, по справедливому выражению Ревилья³, составляют предисловие к посланиям Игнатия⁴.

Таково было состояние церковного устройства в малоазийских общинах в конце апостольского времени.

¹ Гольцман (Pastoralbriefe. S. 241–242) думает, что они составляли *преоэбтерн* параллельно пресвитерам и имели влияние на церковное управление. Но во всей христианской литературе нет никакого следа женского пресвитерия, аналогичного мужскому (ср.: *Reville. Les origines de l'épiscopat. P. 347–348*).

² *De morte Peregrini. C. 12.*

³ *Reville. Les origines de l'épiscopat. P. 356.*

⁴ Так же смотрит на них Кнопф (*Nachap. Zeitalter. S. 196–197*).

Что монархический епископат в малоазийских церквях существовал уже в I веке, это подтверждается двумя новозаветными писаниями последней четверти I столетия, именно третьим посланием Иоанна и Апокалипсисом.

Третье послание ап. Иоанна и Апокалипсис

Датирование Апокалипсиса не представляет особых затруднений. По весьма авторитетному свидетельству Ириней, откровение «было видно недавно, почти в наш век, в конце царствования Домицианова»¹. С этим внешним свидетельством вполне согласуются внутренние признаки Апокалипсиса. Весьма ясные указания на систематические и тяжелые преследования христиан (3, 10; 7, 14; 12, 17–13, 17; 14, 9–13; 20, 4 и др.), упоминание о мучениках прошлого и наступающего времени за исповедание веры (6, 9–11; 20, 4; 18, 24; 2, 13), ссылка самого Иоанна на остров Патмос за свидетельство об Иисусе Христе (1, 9)² — все это лучше всего может быть отнесено к последним годам Домициана³. Но не так легко определить время происхождения третьего послания Иоанна⁴. Оно не дает никаких положительных указаний в этом отношении. Можно лишь приблизительно указать вероятные границы для его происхождения. Все три послания Иоанна (обращенные к тем же отчасти общинам, к каким адресовано Откровение) не заключают в себе никаких следов беспокойного состояния в церкви, никаких признаков обостренных отношений к государству и язычеству, никаких указаний на николаитов. Отсюда можно заключать, что они появились до 93 года. С другой стороны, все три послания показывают, что Иоанн уже довольно долгое время жил в Малой Азии. Он смотрит на верующих малоазийских как на своих детей и говорит им авторитетным тоном учителя и отца. Так как Иоанн мог быть в Малой Азии уже после 65 года, то его послания едва ли появились ранее 80 года⁵. Таким образом, как третье послание Иоанна, так и Апокалипсис явились позднее пастырских посланий и, как увидим, констатируют дальнейшее развитие церковной организации.

¹ Ириней V, 30, 3. Евс. V, 8.

² Известно, что Домициан ссылал христиан за исповедание веры (Евс. III, 18).

³ См. подробнее: *Harnack. Chronologie. S. 245–246; Zahn. Einleitung. S. 601–608.* Гарнак относит Апокалипсис к 93–96 годам. Цан приблизительно к 95 году.

⁴ Второе послание Иоанна известно Иринею (Против ересей I, 16, 3 ср. 2 Иоан. 11) и фрагменту Муратория (*duas Ioannis*). Но третье до такой степени сходно со вторым по стилю и некоторым частностям (ср. 2 Иоан. 1. 4. 12 с 3 Иоан. 1. 3 и др.), что не может быть сомнения в тождестве их автора. Оно позднее получило признание в церкви вследствие того, что было адресовано частному лицу.

⁵ Цан помещает их между 80 и 90 годом; Гарнак вместе с Евангелиями между 80–110-м; в *Texte und Untersuchungen* B. XV, 3, 11, (1897) он склонен помещать третье послание Иоанна на 15–20 лет ранее посланий Игнатия.

Третье послание Иоанна, несмотря на свой крайне незначительный объем, представляет собой весьма ценный документ для истории церковной организации последней четверти I века. Оно очень живо рисует картину переходного времени между апостольским и послеапостольским. Оно вскрывает перед нами в высшей степени важный процесс обособления и самоутверждения общин под властью монархического епископата в конце апостольского времени, когда влияние апостолата оканчивалось и начиналась самостоятельная жизнь общин.

Содержание третьего послания Иоанна заключается в следующем. Странствующие миссионеры, проповедовавшие у язычников и лишенные всяких средств, должны были в скором времени прийти в общину, в которой живет уважаемый христианин Гай. По древнему обычаю, эта община должна была дать временный приют миссионерам. Но первенствующий в этой общине Диотреф не только сам не хотел принять их, но запретил принимать и всем членам общины. Ослушников своего распоряжения он извергал из церкви. По этому поводу Иоанн уже писал общине, но Диотреф не сообщал ей этого письма. Он не только не хотел признать авторитет Иоанна, но поносил его злыми словами. Большинство общины оказалось на стороне Диотрефа. При таких обстоятельствах старец Иоанн пишет Гаю, занимавшему в общине, по-видимому, видное место, и просит его оказать гостеприимство миссионерам. Вместе с тем он обещает лично явиться в общину и напомнить о всех проступках Диотрефа.

Рассказанный факт и все мельчайшие детали послания в высшей степени характерны, и потому мы подробнее остановимся на них¹.

Характерен прежде всего величественный образ самого автора. Он называет себя просто старцем (πρεσβύτερος) и, очевидно, был известен под этим именем в христианских общинах (2 Иоан. 1; 3 Иоан. 1). Но тон его речи совершенно апостольский. Свое свидетельство он ставит выше всяких сомнений. «Вы знаете, — пишет он, — что наше свидетельство истинно» (3 Иоан. 1). Он призван судить о том, по истине ли каждый ходит (2 Иоан. 2. 3; 3 Иоан. 12). Он как бы объединяет в своем лице других подобных ему лиц и потому, когда хочет обнаружить сильнее свой авторитет, употребляет множественное число (2 Иоан. 9. 10. 12; 2 Иоан. 8). Живя в одном месте, он имел, однако, «детей» (3 Иоан.) и в других местах. Подобно ап. Павлу (1 Кор. 9, 1), он смотрит на процветание общины как на свое дело и обращается к ней с призывом: «наблюдайте за собой, чтобы не погубить то, что мы сделали (ἃ ἡμεῖς ἐποίησαμεν. 2 Иоан. 8). Он не перестает руководить общиной и теперь. От братьев, приходящих к нему из далеких общин (3 Иоан. 3), и от странствующих миссионеров (—5) или какими-либо други-

¹ Анализ третьего послания Иоанна превосходно сделан Гарнаком в *Texte und Untersuchungen* XV, 3 (1897): Über den dritten Iohannesbrief. В существенных чертах он принят в Новое время Dobschütz'ем (*Urchristliche Gemeinden*. S. 156–157), Кнопфом (*Nachapost Zeitalter*. S. 205–207).

ми способами (ср. 2 Иоан. 4) он получает сведения о положении христианских общин и о поведении частных лиц (3 Иоан. 3, 6. 10. 12; 2 Иоан. 4). Сообразно с этими сведениями он в своих письмах дает общинам правила поведения (2 Иоан. 10. 11), высказывает суждения о частных лицах (3 Иоан. 10. 12), хвалит, угрожает, осуждает. Он время от времени посещает общины лично (2 Иоан. 12; 3 Иоан. 10, 14), осматривает их, доставляет им утешение своим словом (2 Иоан. 12), обращает внимание на беспорядки и предаёт их публичному осуждению (3 Иоан. 10).

В этом образе мы без труда узнаем ап. Иоанна, который, по согласному преданию древнейших писателей, жил в конце I века в Эфесе и руководил малоазийскими общинами и их епископами. Все эти свидетельства согласно рисуют нам то же положение Иоанна в отношении к общинам христианским и их епископам, какое обнаруживается в третьем его послании¹. Оно в существенном аналогично тому, какое занимал в свое время ап. Павел в отношении к основанным им общинам.

¹ Общее древнее предание считает местом позднейшей деятельности ап. Иоанна Малую Азию и особенно Эфес, куда он переселился, вероятно, после мученической смерти ап. Павла. Это предание восходит до самого Поликарпа, ученика Иоанна Богослова. В письме к своему товарищу детства Флорину Ириней, вспоминая о беседах Поликарпа, пишет: «Я могу наименовать даже место, где сидел и разговаривал Поликарп..., описать его обращение с *Иоанном*, как он сам рассказывал, *и с прочими самовидцами Господа*» (Евс. V, 20). В послании к Виктору, епископу римскому, по поводу споров о праздновании Пасхи Ириней пишет: «Ни Аникита не мог убедить Поликарпа — не соблюдать того, что он всегда соблюдал, живя с *Иоанном, учеником Господа Нашего*, ни Поликарп не убедил Аникиту» (Евс. V, 24). Сам Ириней прямо говорит, что Иоанн оставался в церкви Эфесской до времени Траяна (Против ересей, III, 34; ср. III, 11) и ссылался на свидетельство пресвитеров, видевших Иоанна (V, 33. 3). На Эфес, как место жизни ап. Иоанна, указывает и переданный Иринеем со слов Поликарпа рассказ о встрече Иоанна с Керинфом, «врагом истины», в эфесской бане (III, 3, 4; Евс. III, 28; V, 14). Иустин-мученик, прямо усвояющий Апокалипсис *Иоанну, одному из апостолов Христа* (Диалог, 81), косвенно, но ясно подтверждает предание, что Иоанн жил в Малой Азии и потому направлял туда свое откровение. Свидетельство Иустина в высшей степени важно. Происходя из Палестины, он путешествовал по александрийской, римской и малоазийским церквям. Таким образом, в нем отразилось общее предание середины II века. Обращенный в христианство ок. 130 года, т. е. лет на 40 позднее написания Апокалипсиса, в Эфесе, где и жил потом несколько лет, он вместе с тем хорошо знал истинные предания церкви Эфесской (ср.: *Zahn. Forschungen*. VI. S. 192 и др.; *Weiss. Einleitung*. S. 243). Поликрат, епископ эфесский, который был знаком с Поликарпом и из родственников своих имел семь епископов в Малой Азии, в официальном послании к Виктору, епископу Римскому, между столпами малоазийских церквей называет ап. *Иоанна, «возлежавшего на персях Господа»* и погребенного в Эфесе (Евс. V, 24). Не столь определенно свидетельство Папия Иерапольского. Последний пишет: «Я не премину изложить тебе, что хорошо узнал от старцев (*παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔσθαι*) и хорошо запомнил... Если мне случилось встречать кого-либо обращавшегося со старцами (*παρηκολούθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις*), то я заботливо расспрашивал об учении старцев, например, что говорил Андрей, что Петр, что Филипп, что Фома или Иаков, что Иоанн или Матвей, либо кто другой из учеников Господа, что — Аристон и пресвитер Иоанн, ученики Господни» (Евс. III, 39). Приводя эти слова, Евсевий поправляет Ириней, говоря, что Папий не был слушателем самовидцев Господа и апостолов. Он замечает далее, что Папий знал двух Иоаннов, одного — апостола, другого — пресвитера и высказывает предположение, что Апокалипсис принадлежит пресвитеру, а не апостолу Иоанну (III, 39). Для правильной оценки комментария Евсевия

Приблизительно то же положение, как мы видели, присваивается в пастырских посланиях и сотрудникам ап. Павла Тимофею и Титу. Все эти лица — одни в силу своего апостольского авторитета, другие в силу особенных полномочий, полученных от апостола, — возвышались над целым рядом общин и руководили ими в их внутренней и внешней жизни. Разница заключалась в том, что в первое время это руководство направлялось почти исключительно на самые общины, в последующее же время, после 63 года, когда общины успели уже сорганизоваться, оно было обращено прежде всего на их предстоятелей. Но в том и другом случае одинаково христианская община не являлась вполне самостоятельной и обособленной единицей, управление которой исходило бы из ее собственной воли. Она должна была признать над собой высший авторитет вдали живущего апостола или его сотрудника, приспособляться к его требованиям и советам и подлежать его контролю. Правда, этот авторитет был исключительно нравственного, духовного характера. Он покоился на тех особенных отношениях, в каких стояли апостол и основанная и воспитываемая им община, на отношениях отца и благодарных детей. Однако, как мы видели, он был очень велик и давал право апостолу не только предлагать и просить, но иногда и требовать, повелевать. Он весьма реально ограничивал самостоятельность каждой общины. Отдельные церкви были в положении несовершеннолетних детей, обязанных повиноваться одному общему отцу. Таково было положение общин, основанных Павлом, при его жизни, таково оно оставалось для малоазийских церквей и по смерти его, при жизни ап. Иоанна еще в последней четверти I века. Но уже при жизни Иоанна положение вещей начинает меняться.

следует заметить следующее. Поправка, какую делает Евсевий к Иринею, не подтверждается первой половиной фрагмента Папия, где он говорит о своих личных сношениях с пресвитерами, т. е. учениками Господа. Большинство древнейших писателей, знавших сочинения Папия, вопреки Евсевию, считали Папия учеником ап. Иоанна (ср.: *Zahn. Forschungen*. VI. S. 124 и др.). Замечательно, что Евсевий свое признание двух Иоаннов ставит в связь с предположением, что Апокалипсис принадлежит не апостолу, а пресвитеру Иоанну. Подобным образом ок. 260 года Дионисий, епископ Александрийский, на основании хилиастических выражений откровения присваивал его «другому» Иоанну, жившему в Эфесе (Евс. VII, 25). Отрицая принадлежность ап. Иоанну Апокалипсиса, в котором находится довольно ясное самосвидетельство апостола (I, 1–2), Евсевий безразлично относится к вопросу, принадлежат ли апостолу два малых послания Иоанна (Евс. III, 24. 25), хотя в этих посланиях автор называется только пресвитером. Отсюда можно заключать, что комментарий, какой Евсевий дает Папию, тенденциозен. Как антихилиаст, он хотел с помощью признания двух Иоаннов отвергнуть подлинность Апокалипсиса (*Zahn. Forschungen*. VI. S. 115 и др.; *Weiss. Einleitung*. S. 343–344). Его аргумент в пользу признания двух Иоаннов — существование двух гробниц с именем Иоанна — доказывает мало, т. к. нередко исторические реликвии показываются в нескольких экземплярах. Есть ли догадка Евсевия о существовании двух Иоаннов в Эфесе — простая фабула, основанная на неправильном понимании слов Папия (ср.: *Zahn. Forschungen*. VI. S. 176) или она имела исторические основания, во всяком случае свидетельство Иустина и самосвидетельство Апокалипсиса (I, 1–2. 4. 9) решительно говорят за принадлежность Апокалипсиса ап. Иоанну, точно так же, как все другие свидетельства о выдающемся положении ап. Иоанна в малоазийских церквях.

Мы видим теперь, как община во главе со своим епископом хочет освободиться от авторитета апостола и начать жить вполне самостоятельной жизнью. Поводом или предлогом к разрыву прежних отношений между апостолом и общиной послужил вопрос о странствующих миссионерах. Дело заключалось в следующем. Эти миссионеры, как видно из послания, проповедуют Евангелие язычникам (3 Иоан. 7). Верные слову Господа, они ничего не берут от них (7) и, не имея собственных средств, нуждаются в помощи тех общин, через которые они проходят. Обязанность каждой общины принимать их достойно Бога (6), как вестников Божиих, давать им ночлег и пропитание. Они уже были в общине Гая (5. 6) и теперь должны были проходить через нее. Возвращаясь в Эфес, где живет старец Иоанн, они перед общим собранием по обычаю рассказывают о результатах своей миссии и приеме, какой они нашли на пути своем у братьев (–6). Через них старец Иоанн узнает о состоянии христианских церквей, с помощью их руководит как общинами, так епископами. Они являются, таким образом, посредниками между апостолом и общинами. Их миссия заключалась не только в проповедовании Евангелия среди язычников, но в поддержании связей между отдельными церквями и особенно связей между церквями и ап. Иоанном. В представлении общины их дело естественно должно было связываться с высшим руководством апостола, с ее подчинением апостольскому авторитету. Оно было для нее не только напоминанием, но, может быть, и источником ее несамостоятельности. Апостол Иоанн и эти миссионеры воплощали в себе зависимость и подчиненность общины. Отсюда они охотно принимаются до тех пор, пока признаются желательным руководством апостола. При стремлении же освободиться от апостольского руководства община естественно должна была закрыть свои двери и для этих посредников. Так именно случилось в общине, к которой принадлежал Гай, адресат третьего послания.

Любящий первенствовать в этой общине (ὁ φιλοπρωτεύων) Диотреф не признавал уже авторитет Иоанна и даже позволял себе отзываться о нем в злых словах; он сам не принимал миссионеров и другим запретил делать это. Ослушников своей воли он отлучал от церкви (ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει). Кто такой был Диотреф? Присвоенное ему право отлучать от церкви не оставляет никакого сомнения в том, что это был не случайный узурпатор общины, а ее законный предстоятель, епископ¹. Через него, через его руки происходят письменные сношения пресвитера с общиной. Против его воли пресвитер не может письменно снести с ней. На нем прежде всего лежит обязанность принятия членов других общин и проповедников слова. Все это характерные черты епископского положения. При этом здесь нет никаких указаний, что рядом с Диотрефом стоят другие более или менее равные ему по положению и влиянию лица, которые

¹ Ср.: *Zahn*. Einleitung. II. S. 663; *Weiss*. Einleitung. S. 451; *Knopf*. Apost. Zeitalter. S. 203.

действовали бы или заодно с ним, или против него. Он был несомненно первым человеком общины, и если Иоанн называет его любящим первенствовать¹, то он хочет поставить в упрек ему не фактически занятое им положение, а то честолюбивое настроение, которое руководило им в его деятельности. Он не отрицает его формального права, но осуждает в нем надменного и деспотичного иерарха, который не следовал заповеди Иисуса (Марк. 10, 44) и примеру и увещанию апостолов (2 Кор. 1, 24; 1 Петр. 5, 3). Однако на стороне этого честолюбивого епископа была и сама община. В большей своей части она, видимо, подчинилась распоряжению Диотрефа. По крайней мере, Иоанн не надеялся уже на гостеприимный прием ею странствующих проповедников и просил потому Гая оказать им радушие. Он приветствует уже не всю общину, а лишь своих друзей поименно (κατ' ὀνόμα), которых, видимо, оставалось немного. Очевидно, интересы Диотрефа и общины в данном случае более или менее совпадали. Диотреф, не признавая авторитета пресвитера и не принимая миссионеров, его посредников, действовал, несомненно, более или менее в духе общины. Чем оправдывали свой поступок Диотреф и община, мы в точности не знаем; однако послания Иоанна дают нам возможность догадываться и об этом. Во втором послании, весьма вероятно написанном к той же самой общине², ап. Иоанн предостерегает ее от странствующих лжеучителей. Он запрещает принимать в дом и даже приветствовать тех, кто приходит к ним и не приносит истинного учения (–10). Приветствующий лжеучителя сам участвует в злых делах его (–11). Кажется, эти опасные лжеучители выходили отчасти из собственных учеников Иоанна. «Они вышли от нас, но не были наши» (1 Иоан. 2, 19). Да и сама община уже знала, конечно, об опасностях и вреде, который приносят с собой странствующие проповедники, и, может быть, имела некоторые поводы подозрительно относиться даже к ученикам самого апостола. Обязанность ограждать общину от вредного влияния лжеучителей падает прежде всего на ее епископа, что признавал и сам ап. Иоанн, как это видно из его посланий к семи малоазийским церквям. Вот почему Диотреф счел себя вправе ограничить свободный доступ в свою общину

¹ Справедливо замечает Цан, что ὁ φιλοπρωτεύων вовсе не означает того, что Диотреф в действительности не занимал первого места, как и слово φιλαρχικός не означает непременно бедного, но корыстолюбивого человека (*Zahn. Einleitung. II. S. 584*). «Φιλοπρωτεύων т. е. не тот, который стремится к первому месту, но тот, который имеет первое место и в сознании своего приматства гордится, злоупотребляет им» (*Knopf. Apost. Zeitalter. S. 206*).

² Цан думает даже, что это было то самое письмо, о котором Иоанн сам говорит в своем третьем послании (9: «я писал церкви»). Это письмо было, по словам Иоанна, крайне мало (ἐλαφρά τι), каким именно является второе послание. Одинаковость стиля, одинаковый размер посланий, показывающий, что Иоанн писал на папирусах (χαῖται. 1 Иоан. 12) одинаковой величины (размер второго послания по количеству букв относится к размеру третьего послания как 32 к 31), выраженная в обоих посланиях надежда на скорое личное свидание показывают, что они явились приблизительно одновременно (*Zahn. Einleitung. II. S. 581, 584*). То же и Вейсс (*Einleitung. S. 451*).

для странствующих миссионеров. Но это было скорее предлогом, чем действительным мотивом к поведению Диотрефа. Последний не только не принимал миссионеров, но и не признавал авторитета Иоанна. Он, а вместе с ним, видимо, и община, стремились освободиться не только от сторонних наблюдателей в лице странствующих проповедников, но и от апостольского руководства. Им казалась уже тяжелой прежняя патриархальная связь под наблюдением апостола.

Итак, мы видим, как порываются связи, соединявшие многие общины под одним апостольским авторитетом, как освобождается от них отдельная община, становясь полной хозяйкой себя самой. Какие же последствия имел этот факт для организации христианских общин? По мнению Гарнака, результатом этого обособления общин было создание монархического епископата. «Самоутверждающаяся община, — говорит он, — в целях своего самоутверждения и строгого обособления отвне выпустила из среды своей монархический епископат»¹. «Епископат произошел как выражение суверенитета отдельной общины в противодействие патриархальному управлению отвне и в противодействие странствующим виртуозам, которые ничего не оставляли в покое»². Узы, связывавшие общину с апостольским руководством, стали для общины стеснительны. Она пожелала разрушить их. Но для этого ей необходимо было сплотиться. А чтобы достичь этого, надо было иметь суверенного главу, который правил бы ею с полным достоинством и весом. Раз отношения зашли так далеко, то находится и муж, который пользуется ими и становится во главе общины³.

Нет сомнений, что с разрывом патриархальной и провинциальной связи положение общины должно было стать самостоятельней, и должно было увеличиться значение ее епископа. Прежде епископ стоял под наблюдением апостола-пресвитера и должен был видеть в нем высшую инстанцию во всех важных вопросах. Теперь из епископа-викария он становится вполне самостоятельным, сверху ни от кого не зависящим епископом. Вместе с этим должен был вырасти и авторитет епископа как хранителя преданий. Странствующие проповедники потеряли прежний авторитет в общине. Они уже стали в ее глазах подозрительны. Община стремилась теперь замкнуться около своего епископа и более чем прежде видела в нем авторитетного учителя, хранителя апостольского предания. Епископ отчасти заменял теперь для общины то, что она потеряла в апостоле и проповедниках.

Но это еще не значит, что уничтожение патриархальных связей породило монархический епископат. На это в третьем послании Иоанна нет ни малейших указаний. Напротив, из него ясно, что епископат предшествовал уже обособлению общины. Обособляется не община, а прежде все-

¹ *Harnack. Texte und Untersuchungen. XV. 3 (1897). S. 21.*

² *Ibid. S. 22–23.*

³ *Ibid. S. 21.*

го епископ и за ним община. Он существовал, следовательно, и в период, когда еще была в силе «патриархальная» организация. И это вполне естественно. Лишь община с более или менее законченной организацией, объединенная около одного центра, могла порвать связи, устанавливаемые руководством апостолов и их сотрудников и поддерживаемые странствующими проповедниками.

Итак, третье послание Иоанна знакомит нас не с началом, а с дальнейшим развитием власти монархического епископа, не с первой, а со второй страницей его истории. С одной стороны, оно дает некоторую иллюстрацию к свидетельству пастырских посланий, что единоличный епископат существовал уже в конце апостольского времени. Диотреф по своему положению в общине напоминает во многом епископа пастырских посланий, который должен заботиться о церкви как о своем доме и оберегать свою общину от лжеучителей, заграждать им уста своими обличениями. Но в других отношениях послание знаменует собой дальнейшее развитие церковной организации. В то время как епископ пастырских посланий стоит еще под наблюдением апостольских сотрудников, Диотреф является самостоятельным предстоятелем общины, успевшей уже выйти из круга апостольского влияния.

В третьем послании ап. Иоанн писал Гаю, что если он придет в его общину, то предаст проступки Диотрефа публичному осуждению. Мы не знаем, удалось ли апостолу выполнить свое обещание. Но что и позднее епископы малоазиатских церквей продолжали стоять под нравственным руководством пресвитера Иоанна, об этом с большой вероятностью свидетельствует Апокалипсис, написанный им, может быть, немногими годами позднее послания, именно около 95 года.

Тайнозритель в один из воскресных дней, может быть, во время богослужебного собрания (1, 10), видел Подобного Сыну Человеческому, облаченного в одежду первосвященника, стоявшего посреди семи золотых светильников и державшего в правой руке семь звезд. Подобный Сыну Человеческому повелел ему записать в книгу и послать семи азийским церквям то, что он видел и что увидит, пояснив ему, что семь звезд суть ангелы (ἄγγελοι), а семь светильников — семь церквей. Он повелел ему особо написать ангелу каждой церкви: Эфесской, Смирнской, Пергамской, Фиатирской, Сардийской, Филадельфийской и Лаодикийской¹. Что же такое ἄγγελοι церквей?

¹ Пергам, Смирна, Сарды, Филадельфия и Фиатира не встречаются ни в Деяниях, ни в посланиях ап. Павла. Относительно Смирны Поликарп прямо свидетельствует, что при жизни Павла общины смирнской еще не существовало (nos autem nondum cognoveramus — Фил. гл. II). Из биографии самого Поликарпа можно заключать, что община образована была впервые через ап. Иоанна и других мужей, близких к апостолу (ср.: Zahn. Einleitung. II. S. 603).

Трудно предположить, чтобы под этим именем тайнозритель разумел действительных ангелов как хранителей отдельных церквей. Невероятно, чтобы Господь объявлял свою волю существам духовного и невидимого мира через человека, живущего на земле, и посредством книги, которая адресована в малоазийские общины и должна быть прочитана в общих собраниях (ср. 1, 3). Также странно было бы ставить в похвалу и порицание добрым ангелам достоинства и недостатки церквей. Думать, что автор обозначил этим именем олицетворенный дух общины или ее идеальный образ, не дает основания библейское употребление этого слова. Употребление такой абстракции вместо конкретного понятия в Библии совершенно необычно и принадлежит к языку не библейских, а языческих представлений. Нельзя в ангелах церквей видеть лиц, посланных церквями к Иоанну на остров Патмос, т. к. в таком случае не могло быть сказано: «напиши ангелу»...

Писать можно только отсутствующим лицам, пребывающим, очевидно, не на Патмосе, а в Эфесе, Смирне и т. д. Кроме того, послы общин не могли быть ответственны за состояние церквей. Автор обращается к ангелу со словом «ты». Но иногда это «ты» переходит в «вы» (2, 10. 13. 24). Это значит, что ангел, во всяком случае, принадлежит к общине, есть ее член. Но отсюда не следует, что ангел есть коллективная личность, т. е. сама община. Он отличается от общины. Община эфесская, например, названа светильником ангела (2, 5; ср. 1, 20). Об ангеле сказано, что он имеет и достойных и недостойных людей (2, 14; 3, 4). Следовательно, ангел не есть сама община. Таким образом, хотя ангел принадлежит к общине, но он отличается от нее именно как лицо, которое несет за нее ответственность. Он должен наблюдать за общиной, удалять из нее сомнительные элементы (2, 2. 6. 14) и укреплять слабых верой (3, 2). Он ответствен за то, что допускает вредных членов общины учить и вводить в заблуждение других (2, 20). В таком смысле ответственный член общины не может быть никем другим, как ее епископом¹. Отсюда ангелы малоазийских церквей скорее всего их епископы. В 3, 1 можно видеть указание на собственное имя сардийского епископа. «Ты носишь имя, будто ты жив (ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς), но ты мертв». Самый естественный смысл выражения тот, что имя, принадлежавшее сардийскому епископу, означало «живой» т. е. было или ζωτικός, или ζώσιος (скорее первое, т. к. оно весьма часто встречается в древнейших надписях². Весьма возможно, что

¹ Ср.: Евр. 11, 17: «Они (т. е. предстоятели) неусыпно пекутся о душах ваших, как обязанные дать отчет». 1 Петр. 5, 4: «Когда явится Пастыреначальник, вы (пресвитеры-пастыри) получите неувядаемый венец славы». Пастырь Ерма: «Если какая-нибудь из овец будет потеряна, то горе пастырям; если сами пастыри будут найдены дурными, что они будут отвечать ему? Ужели скажут, что они 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. IX, 31).

² *Zahn*. Einleitung. II. S. 613.

упоминаемая в 2, 20 Иезавель была женой фиатирского епископа, т. к. некоторые авторитетные кодексы¹ читают *γυνῆϊκα σου*, т. е. жену твою. Это чтение можно считать более первоначальным². Странно было бы иначе при имени Иезавель ставить слово *γυνῆϊκα*, которое само собой разумеется. Что епископу дано название ангела, в этом ничего нет странного. Такое применение этого слова встречается уже в Ветхом Завете: книга Малахии (2, 7) называет ангелом священника (пророк Аггей также называется ангелом — Агг. 1, 13). Замечательно, что древний сирский перевод, не знавший Апокалипсиса, по крайней мере не имевший его в своем собрании, под *ἄγγελοι* 1 Кор. 6, 3 и в других местах разумеет священников, следуя Малахии 2, 7. Отсюда можно заключать, что употребление этого имени в смысле священников если не было тогда обычно, то, во всяком случае, не составляло исключения. Все это приводит нас к выводу, что под ангелами малоазийских церквей тайнозритель, по всей вероятности, разумел епископов, хотя, конечно, нельзя настаивать на этой интерпретации с полной уверенностью.

Такое понимание ангелов малоазийских церквей и вообще первых трех глав Апокалипсиса не вносит в изучаемую нами историю существенно нового и неожиданного элемента. Оно вполне гармонирует с той картиной церковной организации в Малой Азии, какую дают нам пастырские послания и третье послание Иоанна. Из всех этих посланий явствует, что ранее появления Апокалипсиса в малоазийских общинах существовали уже единоличные епископы. Они стояли во главе как внутреннего, так и внешнего управления и наиболее важную миссию по условиям того времени видели в сохранении чистого предания и в ограждении общины от лжеучителей и странствующих проповедников. В этих целях они должны были изобличать заблуждения иначе учащих, заграждать им уста, чтобы они не развращали целых домов (Тит. 1, 9, 11), и могли даже совсем не допускать их, как рекомендовал Иоанн во втором послании (10) и как поступил, хотя неуместно, епископ одной малоазийской общины Диотреф (3 Иоан. 10). Подобными же епископами с теми же самыми функциями являются и ангелы малоазийских церквей в Апокалипсисе. Апокалипсис рисует ту же картину религиозного брожения в малоазийских общинах, какая известна нам из пастырских посланий и посланий Иоанна. Лжеучение распространилось повсюду. В Эфесской церкви появились лица, называвшие себя апостолами и старавшиеся развратить эфесских христиан (2, 2). В ней расставляли свои сети, хотя и без успеха, николаиты (2, 6). В Смирне учили иудействующие — это «сборище сатанинское» (2, 9). В Пергамской церкви некоторые верующие перешли уже на сторону николаитов (2, 14–15), в Фиатире Иезавель, вероятно, жена

¹ Между прочим, александрийский и ватиканский. Опускание могло произойти вследствие того, что слово начали понимать в смысле ангела.

² *Zahn*. Einleitung. II. S. 611.

епископа, называвшая себя пророчицей, распространяла лжеучение, называемое «глубинами сатанинскими» (2, 20, 24). В филладельфийской общине действовали те же иудействующие, то же «сборище сатаны», что и в Смирне (3, 9). То же, по-видимому, происходило и в общинах сардийской (ср. 3–4) и лаодикийской (ср. 3, 17–18). При таком положении вещей главная обязанность епископов должна была состоять в самой энергичной, горячей борьбе с распространившимися лжеучениями, в ограждении своих общин от развращающего влияния лжеучителей. Как пастыри, обязанные дать отчет Богу за каждую душу верующего (Евр. 13, 17), наставлять в здравом учении и противящихся обличать (Тит. 1, 9), они ответственны за целостность своей паствы. Им вменяется в особую заслугу, если они удерживают свои общины от влияния лжеучителей (2, 2. 6. 9–10; 3, 9–10), и наоборот они порицаются, если благодаря их равнодушию и бездействию общины заражаются лжеучениями (2, 14–15. 20; 3, 2–3).

Лет 15 спустя трем из малоазийских церквей, именно Эфесской, Филладельфийской и Смирнской, были написаны послания Игнатия Антиохийского. Они были направлены не к епископам церквей, а к самим общинам, и содержали в себе увещания не к предстоятелям, а к верующим. Однако при всем громадном различии посланий тайнозрителя и Игнатия Антиохийского главная идея в них одна и та же, что епископ есть тот центр, в котором община находит себе защиту от опасностей лжеучения. Эта идея одинаково составляет исходный пункт посланий тайнозрителя и Игнатия Антиохийского. Разница между ними прежде всего в том, что первый делает из нее практически вывод применительно к епископам, второй — применительно к верующим. И само собой понятно, почему именно ап. Иоанн обращает свои нравоучения к епископам, а епископ антиохийской церкви — к простым верующим.

В другом видении, которое тайнозритель созерцал на небе, он говорит о 24 пресвитерах (πρεσβύτεροι), восседавших на своих престолах вокруг престола Сидящего (4, 4). Их число и положение показывает, что это не были простые старцы. В то время как великое множество людей всех племен, колен и народов стояло (ἑστῶτες) перед тронном Сидящего, 24 пресвитера сидели вокруг Него на своих престолах. Они возносили молитвы святых и пели священные песни (5, 8–9; 11, 17–18), разъясняли верующим то, что было непонятного в видении, и утешали их (5, 5; 7, 13 и др.). Они являются, таким образом, как бы представителями верующих, наставляющими их и возносящими их молитвы Богу. Так как для символической картины небесного собрания тайнозритель, видимо, пользовался образами из богослужебных собраний земной церкви, то пресвитеры видения не что иное, как пресвитеры-предстоятели церкви. Так понимали их древнейшие христианские источники. Церковные Каноны, имея в виду, очевидно, означенные места Апокалипсиса, говорят (гл. 2): «Ибо суть 24 пресвитера, из них 12 стоят по правую сторону

и 12 по левую; стоящие по правую сторону принимают от архангела фиа-лы и приносят их владыке, а стоящие по левую сторону обращены к сон-му ангелов. Поэтому пресвитеры должны быть»... Так как пресвитеры Апокалипсиса представляли собой 12 колен израилевых (7, 4–9) и мно-жество языков (7, 9), то можно думать, что их число — 24 — получилось из удвоения числа колен: из них 12 представляли колена израильские, другие 12 — языки. Как видно из древнейших источников, 12 и 24 было довольно обычным числом христианских пресвитеров. О первом свиде-тельстве Клементины, когда говорят прямо о 12 пресвитерах (Recogn. VI, 15; Hom. XI, 36) и о 12 спутниках ап. Петра, из которых он одного поставил в епископа (Recogn. III, 68), и Testamentum Jesu Christi (I, 34. 40 — ed. Rahmani). О 24 пресвитерах говорят Церковные Каноны и Кли-мент Александрийский (Strom. VI. 107).

Мы обозрели все источники за период от 63 до 100 года и должны сделать теперь несколько общих замечаний.

Самая главная особенность, какая прежде всего бросается в глаза при изучении источников второго периода, состоит в том, что в них гораздо меньше сравнительно с прежним временем выступают свобод-ные служения церкви, и напротив, должностные служения все более и более получают преобладание в церковной жизни. Мы уже редко слы-шим об апостолах, пророках и учителях, преемниках первых проповед-ников Евангелия. Нам говорят более об «иначе учащих» (1 Тим. 3 и др.), лжеапостолах (Апокал. 2, 2), лжепророках (2, 20). Это, конечно, не зна-чит, что апостолы, пророки и учителя прекратились. Все источники, на-против, предполагают свободное учительство среди верующих и свобод-ное проповедание среди неверующих. Но несомненно, что свободные проповедники, скомпрометированные распространением лжеучений, начали терять в общинах свое прежнее влияние. Вместо них главнейшее руководство над общинами стали приобретать должностные лица цер-кви, официальные хранители предания. По крайней мере, к этой цели на-правлены увещания и желания всех писателей второго периода. Повсюду пастыри и епископы представляются в центре христианских общин и во главе их. Они несут главную ответственность за целостность паствы. Они должны и править общинами, и учить их. С усилением авторитета долж-ностного служения естественно должно было уменьшиться влияние ве-рующих на церковную жизнь. По крайней мере, мы уже реже слышим призывы к церковной самостоятельности, обращенные ко всем христиа-нам. Это опять не значит, что самостоятельность христианских общин исчезла. Она была слишком еще велика, и потому не было ни малейшей нужды в напоминании верующим об их правах; напротив, по условиям времени было желательно сокращение церковной свободы и большее уважение к церковному авторитету. Даже пастырские послания, посвя-

щенные регламентации церковных учреждений, и послание Климента, направленное к возвышению церковной власти, повсюду предполагают участие верующих в избрании должностных лиц, в суде над ними и прочими членами общины, свободное учительство и т. д. Указанная черта церковной организации за второй период, именно возвышение должностного служения, в большей или меньшей степени отмечается всеми источниками и, таким образом, одинаково присуща как малоазийским, так и западным церквям.

Однако между источниками римского происхождения и источниками, направленными в малоазийские церкви, есть и существенная разница. Она состоит в том, что первые всегда говорят вообще о предстоятелях церкви, не выделяя из них епископов, вторые же напротив или различают епископа и пресвитеров, или говорят только об одном епископе. Отчего происходит эта разница? Заключается ли причина ее в различной точке зрения авторов или в действительном состоянии тогдашней организации на Западе и Востоке? Нет сомнения, что цели авторов тех и других источников были различны, и потому церковные учреждения могли быть рассматриваемы ими с разных сторон. Если послание Петра и послание к евреям смотрели на предстоятелей церкви только как на пастырей и потому не имели никаких поводов классифицировать их, если Климент Римский старался защитить авторитет вообще церковной власти против притязаний мирских людей, то пастырские послания, напротив, ставили прямой своей задачей упорядочить церковные учреждения и потому должны были рассматривать их порознь. Но едва ли только здесь мы должны искать причину указанной разницы между римскими и малоазийскими источниками. В таком случае было бы не совсем понятно, почему ап. Иоанн, смотря на представителей церквей как на пастырей, обязанных нести ответственность за паству, говорит лишь об одних епископах, а два послания римского происхождения (1 Петр., Евр.) в подобных же случаях говорят вообще о предстоятелях? Да и тот факт, что указанная нами разница наблюдается во всех трех римских и трех малоазийских источниках, говорит за то, что она объясняется не субъективными только, но и объективными причинами. Скорее всего, мы здесь имеем дело с местными различиями в церковной организации на Востоке и Западе. В то время как в Малой Азии епископ уже определенно выделился из ряда прочих предстоятелей и стал единым центром общины, на Западе в церковном предстательстве не произошло еще столь определенно выраженной централизации, между предстоятелями церкви сохранялось более равенства прав и однообразия в функциях, вследствие чего постороннему наблюдателю бросалось в глаза больше их сходство, чем различие. Но значит ли это то, что в западных церквях епископы и пресвитеры были до конца I века совершенно тождественны и что там не существовал монархический епископат? Такого вывода мы не можем сделать. Во-пер-

вых, все авторы римских источников никогда не называют предстоятелей епископами, но всегда пресвитерами или игуменами, а между тем по крайней мере два из них (ап. Петр и Климент) знали и термин «епископ». Во-вторых, те же самые описательные названия ἡγούμενοι, πρεσβύτεροι — цевои или — οὐντες мы встречаем в Римской церкви в 5-м десятке II века, когда по всем признакам в ней существовал уже единоличный епископ. Отсюда мы не имеем оснований слишком преувеличивать разницу в организации между малоазийскими и западными церквями и отрицать в последних существование монархического епископата.

Глава IV. Состояние церковной организации в первой половине II века

Отмеченная в источниках второго периода (63–100 гг.) разница наблюдается и в памятниках первой половины II века. В то время как Пастырь Ерма, написанный в Римской церкви, весьма близко примыкает к рассмотренным нами римским источникам, особенно к посланию Климента, послания Игнатия Антиохийского являются, можно сказать, прямым продолжением писаний, направленных в малоазийские церкви. Совершенно особняком стоит третий источник — Учение 12 апостолов. По особенностям описываемого им церковного строя он скорее приближается к апостольскому периоду церковной организации. С него поэтому мы и начнем анализ источников третьего периода.

Учение 12 апостолов (*Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*)

Учение 12 апостолов, или Дидахе (как будем называть этот памятник для краткости), рисует нам переходную эпоху, когда свободные служения, дойдя до полного своего развития, начинают склоняться к упадку и уступать свое место и свое влияние в церкви должностному служению. Было бы крайне важно знать, на какое время падает эта эпоха. Но, к сожалению, мы не имеем вполне надежных оснований к датированию нашего памятника. Внешние свидетельства, заключающиеся в параллелях, находимых в источниках II века, не дают очевидных указаний. Внутренние же признаки Дидахе или заставляют нас возвращаться отчасти в логическом круге, поскольку они касаются церковной организации, или намекают слишком широкие хронологические термины.

Три параллели имеет Дидахе (=Д.) с другими памятниками II века, именно: 1) Д. I–VI и послание Варнавы (=В.) XVIII–XX; 2) Д. XVI, 2 и В. IV, 9; 3) Д. I, 5 и Ерм. Зап. II. Самая значительная и важная из них первая. Она содержит в себе учение о «двух путях». Существенное различие между текстами Д. и В. заключается в чрезвычайной беспорядочности изложения «двух путей» в В. В то время как в Д. учение о путях построено по определенному и последовательному плану, в В. наставления разбросаны почти без всякой связи, с частыми отступлениями и повторениями. В настоящее время почти всеобщее принято, что текст Д. своей связно-

стью более приближается к первотексту, что хаотичность изложения в В. есть следствие воспроизведения текста по памяти, и что, таким образом, В. ни в каком случае не могло быть источником для Д.¹ Этот результат мы считаем стоящим вне сомнений. Далее же наши суждения не могут быть столь решительны. Служит ли Д. источником В. или оба памятника имеют общий источник? Весьма значительное большинство современных ученых склоняется к последнему мнению. Оно действительно имеет за собой очень серьезные основания. 1) Непонятно, каким образом автор В. мог опустить из Д. отдел I, 3–6 с евангельскими изречениями, т. е. самую характерную часть христианского нравоучения, если бы он имел его в своем источнике. 2) Учение о двух путях в Д. по сравнению с прочим содержанием имеет характер иудейский, дающий основание предполагать его иудейское происхождение. 3) Мы имеем прямые исторические свидетельства, что учение о «двух путях» распространялось и без Д. VII–XVI (таковы *Oratio Schnudi*, латинский перевод первой части Д., изданный в 1901 году, сообщение Никифора патр. о 200 стихах Д., соответствующих первым 6 главам). Большинству ученых эти основания кажутся решительными². Однако нельзя сказать, что они вполне исключают возможность другого решения вопроса. Отдел с евангельскими изречениями отсутствует не только в В., но и почти во всех других рецензиях «двух путей», сохранившихся в древних христианских памятниках³. А между

¹ В прежнее время многие ученые (см. у Эггарда: *Die a. Litteratur* I. 1900. S. 49), и между ними Гарнак (*Die Lehre, Proleg.* 1884. S. 82–83), видели в беспорядочности изложения В. признак его приоритета. Но уже в 1886 году вслед за Taylor'ом Гарнак признал для Д. и В. общий источник, именно иудейское произведение о «двух путях» (*Die Aposlellehre u. d. j. beiden Wegen*) и реставрировал текст его. В Новое время прежний взгляд о зависимости Д. от В. почти оставлен. Из новейших ученых мы находим его у Фёльтера, который никаких новых аргументов, однако, не приводит (*Die Apost. Väter*. I. 1904. S. 393). Чтобы убедиться в полной несостоятельности этого взгляда, достаточно внимательно сравнить:

Д. IV, 2. 6. Ежедневно посещай святых, дабы ты мог укрепиться словами их... Если ты имеешь от труда рук своих, то дай выкуп за грехи свои	В. XIX, 10. Ежедневно посещай святых, или словом трудясь... или употребляй руки в выкуп за грехи свои
Д. IV, 7. 13. Не колеблись давать и давая не ропщи, но... Не оставляй заповедей Господних, но сохраняй то, что получил, ни прибавляя и ни убавляя	В. XIX, 11. Не колеблись давать и давая не ропщи, но знай, кто добрый воздаятель награды. Сохраняй то, что получил, ни прибавляя и ни убавляя

В обоих случаях текст В. вследствие сокращения имеет странный и без Д. непонятный смысл. В первом случае непонятно, как могут служить руки выкупом за грехи, во втором случае получается совсем превратный смысл, как будто речь идет о сохранении того, что должно давать, т. е. имущества. Таков, конечно, не мог быть оригинальный текст!

² Гарнак существование общего источника для В. и др. считает не только гипотезой, но и фактом (ср. *Chronologie*. I. 437).

³ Таковы: 1) Церковные Каноны, 2) полный латинский перевод Д., изданный в 1901 г. Шлехтом, 3) на арабском яз. написанная Жизнь Шнуди (*Oratio Schnudi*), 4) известная под именем Афанасия *Syntagma doctrinae* (Migne, P. G. 28), 5) так называемая *Fides Nicaena* или *Didascalia 118 patrum* (Migne, P. G. 28).

тем текст их близок к тексту Д. Это обстоятельство дает основание предполагать, что отдел I, 3–6 составляет в Д. позднейшую вставку. Это предположение вполне подтверждается двояким надписанием заповеди о любви к ближним (I, 3: учение сих слов таково... II, 1: вторая заповедь учения: не убий...). Если же в Д. не было первоначально I, 3–6, то ничто не мешает признать, что автор В. пользовался Д. Далее, во всех рецензиях учение о «двух путях» носит отчасти христианский характер¹ и во всяком случае не имеет ничего специфически и узко иудейского. При этом иудейский характер присущ и некоторым христианским произведениям. Наконец, самостоятельное существование первой части Д. в позднейшее время не доказывает еще, что она с самого начала составляла особое произведение. Возможно, что с развитием церковной организации вторая часть Д. потеряла свое практическое значение и была забыта. Главный вопрос теперь в том, вошел ли отдел I, 3–6 в Д. одновременно с главами VII–XVI. Если бы было доказано существование такой рецензии Д., в которой находились бы главы VII–XVI и отсутствовал отдел I, 3–6, то явилась бы возможность объяснить происхождение всех рецензий «двух путей», не исключая и той, которая находится в В., из Д. Если, напротив, оба прибавления явились одновременно, то необходимо признать третий источник, хотя бы и неиудейского характера, содержащий учение о «двух путях». По-видимому, есть основание думать, что составитель Церковных Канонов знал вторую часть Д.² и не знал отдела I, 3–6. Далее, если отдел I, 3–6 впервые встречается не ранее половины III века, а может быть, в IV веке³, вторая часть Д. известна была автору трактата *De aleatoribus*» (с. IV ср. Д. XIV, 2 и XV, 3) и, по-видимому, Клименту Алекс. (ср. *Quis div.* с. 29 и др. IX, 2), т. е. в конце II — начале III века. Но оба эти основания не имеют решительного значения. Совпадение с Церковными Канонами могло быть случайным. Второй факт доказывает мало. Отсюда зависимость В. от Д. проблематична. Окончательный вывод из современного положения вопроса о происхождении параллели между Д. и В., по нашему мнению, тот, что есть веские основания предполагать существование третьего источника, однако не исключена еще возможность зависимости В. от Д.⁴

¹ «Во всем имей общение с братом и ничего не называй своею собственностью, ибо если вы соучастники в бессмертном, то тем более в вещах тленных» (Д. IV, 8; В. XIX, 8; Цер. Кан. XIII, 4). См. еще: Д. IV, 2 (В. XIX, 10; Цер. Кан. XII, 2); Д. III, 7 (Цер. Кан. XII, 1). Везде основные заповеди излагаются в евангельской форме, как любовь к Богу и любовь к ближнему.

² Ср. Д. X, 3 («духовную пищу и питье и жизнь вечную») и XIII, 2 (делатель достойн пропитания) с Цер. Кан. XII, 3.

³ Апост. Постан. VII, 2. По весьма вероятному предположению Функа сирийская Дидаскалия пользуется изложением заповеди о любви к врагам в форме Д. (*Kirchl. Abhandlungen*. II. S. 136; ср.: *Achelis. Syr. Didascalia*. S. 3, 337).

⁴ Доводы Функа (*Kirchl. Abhandl.* II, 111 и др.; 121 и др.), на которых он настаивает и теперь (*Apost. Väter*. 1906. S. XI и др.) и с которыми соглашается Bardenhewer (*Geschichte*

Столь же мало дают для датирования Д. и две другие параллели. Совпадение между В. IV, 9 и др. XVI, 2 не дает никаких определенных указаний на зависимость одного текста от другого. Если для Гарнака¹ очевиден приоритет В., то для Функа², напротив, столь же очевидно первенство Д. со времени итальянского ученого Сави (Savi), который главу 16 Д. считает частью первоначального учения о «двух путях»³, явилась возможность и эту параллель объяснять существованием третьего источника. И надо сознаться, что едва ли последовательно признавать зависимость Д. от В. в одном месте и допускать третий источник в другом, как это делает Гарнак.

То же почти следует сказать и о третьей параллели между Д. I. 5 и Ерм. Зап. II. Функ⁴ признает зависимость Ерма от Д. Другие⁵ до сих пор защищают первенство Ерма. Но большинство ученых в Новое время⁶, и между ними Гарнак⁷, признают общий источник для Д. и Ерма. Впрочем, вопрос о происхождении означенной параллели не имеет особенного значения для датирования Д., т. к. параллель находится в отделе I, 3–6, который, может быть, составляет позднейшую вставку.

При отсутствии твердых внешних указаний на время происхождения Дидахе мы должны обратиться к внутренним признакам этого памятника. Здесь мы находим явные следы древнейшего времени, именно I века, и напротив, нет ни одного признака, который необходимо указывал бы на II век. 1) Д. не дает ни малейшего указания на существование новозаветного канона. Кроме Ветхого Завета и предания 12 апостолов автор знает лишь авторитет «Евангелия Господа», о котором говорится всегда в единственном числе (VIII, 2; XI, 3; XV 3. 4). Все его заимствования из Евангелия ограничиваются одним евангелистом Матфеем. Но т. к. автор почти нигде не передает текста Евангелия Матфея буквально, то можно сомневаться, знал ли наш писатель Евангелие Матфея или пользовался устным преданием и несомненно существовавшими в древнейшее время сборниками евангельских изречений. Послания ап. Павла обойдены в Д. полнейшим молчанием. 2) В Д. не дается никакой догматической нормы, нет никакого следа Символа веры. Предлагая читателям руководство истинного апостольского учения, Д. подобно Евангелиям ограничивается почти исключительно моральной стороной христианства, не вдаваясь в теоретические и догматические спекуляции. Никакие еретические дви-

а. Litteratur. 1902. I. S. 79–80) еще достаточно серьезны, чтобы считать мнение большинства современных ученых о существовании третьего источника не вполне доказанным.

¹ Chronologie. I. S. 436 и др. Ср.: Völter. Apost. Väter. S. 402.

² Kirchbl. Abhandlungen. II. S. 118 и др.; ср.: Völter. Apost. Väter. 1906. S. XI.

³ См.: Ebrhard. Die a. Litteratur. I. S. 51.

⁴ Kirchbl. Abhandlungen. II. S. 124 и др.

⁵ Pfeiderer. Urchristentum. II. S. 569.

⁶ См.: Ebrhard. Die a. Litteratur. I. S. 45.

⁷ Chronologie. I. S. 438.

жения II века автору неизвестны. При нем еще не существует организованной борьбы с распространяющимися лжеучениями. Способ борьбы с ними самый упрощенный — не позволять странствующим учителям оставаться более двух или трех дней в общине. 3) Организация общины в Д. довольно примитивного характера. Главное место и главный авторитет в общине принадлежит проповедующим слово Божие (οἱ λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ) и прежде всего пророкам и учителям. Д. известны и апостолы, проповедующие веру Христову иноверцам. Они составляют обычное явление в жизни христианской общины, т. к. относительно приема их даются подробные правила. Автор знает епископов и диаконов (о пресвитерах нет совсем речи), но авторитет их в общине еще не велик. 4) Церковный ритуал общин Д. крайне несложен. Кроме «Отче наш», молитвы на вечера и воскресных собраниях, исповедания грехов и братского примирения перед евхаристией не существует никаких определенных богослужебных установлений. Евхаристийная молитва для пророков не обязательна. Они могут благодарить, «сколько хотят». Агапы от евхаристии еще не отделены. Нет никаких указаний на совершение крещения предстоятелями (наставления обращены к самой общине) и на символические действия при крещении. Все это несомненно признаки самой глубокой древности, черты времени, весьма близкого к апостольскому. И все те особенности Д., которые говорят о позднейшем, сравнительно с апостольским, времени (упоминание о древних (ἀρχαῖοι) пророках, мысль о воскресении одних праведников, порча в институте пророчества и под.), вполне могут находить себе место в произведении конца I — начала II века¹. На этом основании мы склоняемся к мнению большинства ученых, по которому Д. явилась в конце I или в начале II века.

Для наших целей важно установить не только время, но и место происхождения Дидахе. В этом отношении, по общему признанию, возможен выбор лишь из двух стран: Сиро-Палестины и Египта. Но многие признаки довольно убедительно говорят за первую. Из всех новозаветных писаний более всего имеют сродство с Д. синоптические Евангелия. Подобно последним, Д. больше всего останавливается на нравственной стороне учения Христова. Она знает более земного, чем прославленного

¹ Правда, Гарнак приводит восемь аргументов в пользу того, что Д. явилась не ранее 130 года (Chronologie. I. S. 432–435). Но, как справедливо заметил Функ, это аргументы «более или менее субъективной природы» (*Kirchengeschichtl. Abhandl.* II. S. 114). По нашему мнению, Функ в своем разборе аргументов Гарнака основательно доказал, что внутренние признаки Д. скорее говорят о происхождении памятника в конце I века, чем после 130 года. Сам Гарнак сознается, что то, что говорится об апостолах, пророках и учителях сравнительно с Климентом, Поликарпом, Ермом, Иустином, древнее и скорее относится к павлиническому времени (Chronologie. I. S. 432). По собственному признанию Гарнака, внутренние признаки указывают лишь на время не ранее 100 года (Chronologie. I. S. 435); из них «есть целый ряд, который лучше подходит ко времени 80–120 гг., чем к 120–160 гг.» (Chronologie. I. S. 432).

Христа¹, более отрока Иисуса, чем воскресшего Господа. В ней не отразились ни Павлово богословие, ни александрийский аллегоризм. Самый язык, стиль и метод автора не имеют в себе ничего ни эллинистического, ни александрийского. Его обычная форма изложения библиейско-иудейская, именно гномическая. Он говорит афоризмами, отрывочными суждениями, но не развивает мысли последовательно и методично. Самые образы, употребляемые им, ясно говорят о Палестине — родине Д. В замечательной евхаристийной молитве мы читаем: «как сей преломляемый... хлеб (κλάσμα) был рассеян на холмах и, будучи собран, стал единым, так да будет соединена церковь Твоя от концев земли в царство Твое» (IX, 4). Указание на холмы (ἐπάνω τῶν ὀρέων) не может очевидно относиться к Египту, где хлеб растет в долине Нила. Самая идея собрания церкви (IX, 4), собрания ее от четырех ветров (X, 5) легче всего могла возникнуть на иудейской почве. Мы часто сталкиваемся в Д. с иудейскими обычаями, привычками и идеями. Д. предписывает общинам давать начатки из произведений точила и гумна, волов и овец, начаток вина и елея — пророкам (XIII, 3. 6). Такое предписание могло быть дано лишь палестинцам, жившим скотоводством и земледелием. Наконец, уподобление пророков первосвященникам (XIII, 3), отвращение от идоложертвенного мяса (VI, 3), назначение двух дней поста из подражания иудеям, хотя и в другие дни (VIII, 1), троекратное повторение молитвы Господней три раза в день (VIII, 3) — все эти черты всего естественнее могли возникнуть на палестинской почве. По всем этим основаниям всего скорее родиной Д. следует признать Сиро-Палестину.

Итак, в Дидахе мы имеем документ, составленный в конце I или в начале II века в Сиро-Палестине. Он знакомит нас с церковной организацией в этой стране и в эту именно эпоху.

Раскрывая обязанности верующего в отношении к прочим членам общины (IV), Дидахе прежде всего внушает ему днем и ночью поминать проповедующего слово Божие, почитать его, как Господа (IV, 1). Ни о каких других церковных служениях автор здесь не упоминает. Главный авторитет высших руководителей общины покоится, таким образом, на их учительстве. «Где проповедуется господство (т. е. о Господе), там есть Господь» (IV, 1). Устами проповедников слова Божия говорит сам Господь, и потому их надо почитать, как Самого Господа (IV, 1).

Кто же эти λαοῦτες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ? Прежде всего апостолы, пророки и учителя. Им преимущественно принадлежит высший авторитет в общине. Но их положение в ней далеко не одинаково. Апостолы — это проповедники слова Божия неверующим иудеям и язычникам. Поэтому к христианской общине они имеют мало отношения. Они лишь по пути

¹ Reville. Les origines de l'épiscopat. P. 236.

заходят в общины, главным образом для ночлега и отдыха. Так как, следуя заповеди Евангелия, они ничего не берут от тех, среди которых трудятся, то община должна давать им временный приют¹. Всякий апостол должен быть принят общиной, как Господь (XI, 4). Но т. к. апостол служит не просвещенным уже христианским общинам, а неверующим, то он не должен оставаться в общине более одного или, в случае нужды, двух дней (XI, 5) и, уходя, не должен брать ничего, кроме хлеба, достаточного до следующей остановки (XI, 6). Если же апостол останется на три дня или потребует перед уходом денег, то он лжепророк (XI, 5. 6)².

Эти столь строгие правила вызваны очевидно не одним желанием предохранить общину от эксплуатации странствующими проповедниками. Здесь нет совсем указаний на тяжесть их содержания для общины. Автор прежде всего желает дать христианам средство отличать истинных проповедников от ложных. «Всякий приходящий во имя Господне, — говорит он, — должен быть принят. Но потом испытавши, вы узнаете его, ибо вы должны различать правое и ложное» (XII, 1). Средств для такого испытания автор указывает два. Во-первых, каждый приходящий должен учить лишь тому, что предложено автором в первых десяти главах (XI, 1). Того же, кто станет учить иначе и разрушать сказанное, не должно слушать. Но это средство испытания требует теологических рассуждений, которые автор, вообще говоря, не расположен рекомендовать. Поэтому он указывает другой критерий, более простой, практичный и ясный. Именно: истинный проповедник согласно с евангельской заповедью должен быть чужд малейших признаков корыстолюбия, желания пользоваться чужим добром, стремления к материальному довольству. Отсюда апостол, имеющий целью обращение неверующих, должен оставаться в христианской общине насколько возможно краткий срок. Более же продолжительное пребывание его в общине является признаком, что он не истинный апостол. Так как в отношении к просвещенной христианской общине апостол является собственно пророком и учителем, то апостол, остающийся в общине более двух дней и принимающий от нее деньги, есть лжепророк (XI, 5. 6)³. Он становится опасным для общины, т. к. вместо истинного учения он может преподавать ложное.

¹ О бескорыстии древних христианских миссионеров-апостолов см.: *Ориген*. С. Celsum, III, 9; Евс. III, 37; V, 10.

² Текст эфиопских рукописей Д., изданных английским ученым Horner'ом, вносит в приведенные правила видимое смягчение. Так, здесь совсем опущен XI, 6, запрещающий апостолу брать что-либо кроме хлеба, а XI, 5 читается так: «Пусть не остается более одного или другого дня, если будет нужда, то и третий день; но если останется более» и др. (см.: Sitzungsberichte kön. preuss. Akademie d. Wissensch. 1906. V; mitget. v. Goltz, S. 13).

³ Мы думаем, что так следует объяснять название «лжепророк» для неистинных апостолов. Едва ли есть нужда прибегать к слишком тонкому объяснению, какое дает Ревиль (*Les origines de l'épiscopat*. P. 246).

В то время как апостолы трудятся преимущественно среди неверующих, пророки служат христианским общинам. Отсюда их положение здесь совсем иное, чем апостолов. Апостолы — случайные гости общины, имеющие в ней лишь временный приют в своем тяжелом миссионерском подвиге. Пророки, напротив, ближайшие деятели и руководители общин. Отсюда срок их пребывания не ограничивается определенными днями. Они могут даже совершенно поселиться в общине (XIII, 1). Так как проповедание слова Божия и слушание его составляет в Дидахе главный нерв церковной организации, то пророки как боговдохновенные проповедники естественно являются во всех отношениях самыми авторитетными руководителями общин. Им отводится в Дидахе самое большое место. В то время как об апостолах и учителях говорится три раза, о пророках упоминается до 15 раз. Пророки прежде всего самые авторитетные учителя общин. Так как они говорят в духе¹, то не могут подлежать никакой критике, никакому суду, никакому испытанию. Всякий грех может быть прощен, но этот грех не будет прощен (XI, 7) как хула на Духа Святого. Пророк не только проповедует, но и руководит нравственно общественной жизнью верующих. Он заботится о пропитании бедных и может назначать для них общественную трапезу (XI, 8). Он, наконец, председательствует при совершении евхаристии. Как вдохновленный свыше, он один из всех, кому принадлежит право евхаристии, не стесняется определенными формулами евхаристийных молитв, приведенными в Дидахе. Община должна «дозволять пророкам благодарить, сколько они желают» (ὅσα θεῶσιν — X, 7)². Эта сторона служения пророков имеет большую важность. Евхаристия составляет по Дидахе один из важнейших моментов внутренней жизни верующих. Ни об одном акте не говорится так много и подробно в ней, как об евхаристии. Автор посвящает ей целых три главы (IX, X, XIV)³. По его представлению, чем были для ветхозаветных ве-

¹ См. характеристику христианских пророков у Цельса (*Ориген*. С. Celsum. VII, 9, 10).

² Лукиан называет Перегрину пророком, синагогевсом и фиасархом (т. е. начальником над собраниями и жертвоприношениями). См. выше с. 93, примеч. 4.

³ По вопросу о том, содержится ли в гл. IX–X описание евхаристии или агап, ученые не пришли еще к согласному мнению. Одни предметом этих глав считают евхаристию, другие — агапы, третьи — то и другое вместе (см.: *Соколов П.* Агапы, или Вечери любви в древнехристианском мире. 1906. С. 27 и др.). Мы думаем, что нельзя оспаривать прямого отношения глав IX–X к евхаристии. За это говорит, во-первых, сходство выражений с главой XIV, которая, по общему признанию, содержит предписания о евхаристии (ср.: XIV, 1: κλάσθε ἄρτον и IX, 3. 4: τὸ κλάσθαι XIV, 1: εὐχαριστήσατε и IX, I (X, 1): οὕτως εὐχαριστήσατε), и во-вторых, следующие ясные указания на евхаристийное таинство в главах IX–X. «Да никто не вкушает и не пьет от вашей евхаристии (ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν), кроме крещенных во имя Господне, ибо и относительно его сказал Господь: не давайте святыни псам... а нам милостиво даруй духовную пищу к питие и жизнь вечную чрез Отрока Твоего... Если кто свят, пусть приступит, а если нет, пусть покается» (ср.: XIV, 1: «Преломите хлеб и благодарите, исповедавши прежде грехи свои, дабы чиста была ваша жертва»). Выражение μετὰ τὸ ἐμπληροῦναι («после насыщения благодарите так») указывает на то, что евхаристия соединялась с агапами.

рующих жертвы, тем является для христиан евхаристия. Это жертва (θυσία) Богу (XIV, 1. 2. 3). Отсюда пророк, приносящий евхаристию, есть первосвященник (XIII, 3)¹.

Но такому высокому положению в общине пророка должны соответствовать его нравственные черты. Дидахе совсем не знает и не признает учителей, которые сами не исполняли бы того, чему учили других. Только тот истинный пророк, кто имеет нравы Господа (τοὺς τρόπους κυρίου — XI, 8), кто в своей жизни подражает Христу. Подобно апостолу он должен быть чужд всякого корыстолюбия, стремления к собственным материальным интересам. Он должен быть таким же подвижником, как и апостол по Евангелию Господа (XI, 3). Если пророк, назначивши в духе трапезу для бедных, сам вкушает от нее, он лжепророк (XI, 9). Если, говоря в Духе, попросить серебра или чего другого, то его не должно слушать². И вообще, если он учит истине, но не делает того, чему учит, он лжепророк (XI, 10). Напротив, пророк не только исполняет то, что требует от других, но возлагает на себя особенные, нравственные подвиги, не обязательные для других. Автор предостерегает поэтому своих читателей, чтобы они не судили того пророка, который, поступая сообразно с мирской тайной церкви (ποῖον εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας)³, не учит, однако, делать все то, что делает сам, ибо таким же образом, прибавляет он, поступали и древние пророки (XI, 11).

Пророк может приходить в общину на время, но может и окончательно поселиться в общине. Отдавая свои силы и труд общине, он тем самым получает право на общественное пропитание (XIII, 1). Каждый верующий должен доставлять пророку начатки из произведений точила и гумна, волов и овец, из приготовленной пищи, сосуда вина и елея и даже серебра, одежды и всякого имения (XIII, 2–7)⁴. Как известно, в Ветхом

¹ Цан (Forschungen. VI. S. 210. Anm. 1) говорит, что пророки называются здесь первосвященниками потому, что они подобно первосвященникам содержатся за счет общины. Но автор Д. самое право пророков на начатки обосновывает тем, что они первосвященники для верующих. Очевидно, он имел в виду более глубокую аналогию между пророками и первосвященниками. Скорее всего, пророки называются первосвященниками потому, что им принадлежит преимущественное право совершения евхаристии, которая по представлению Дидахе есть жертва (θυσία — XIV). Климент Римский уподобляет первосвященнику и священнику христианских предстоятелей, приносящих дары (гл. 40–44).

² Эфиопский текст вместо «серебра» читает уже «золото» и слова: «Если о других нуждающихся скажет, то дай» заменяет словами: «Если о другом скажет, то дай» (Sitzungsberichte. 1906. V. S. 13).

³ См. о толковании этого темного места у Гарнака (Die Lehre. S. 44–47) и Карашева (О новооткрытом памятнике «Учение 12 апостолов». 1896. С. XXXV–XXXVII). Египетский текст перефразирует это место таким образом: «И всякий пророк... который, делая собрание людей, делает незаконно, пусть не судится» (Sitzungsberichte. 1906. V. S. 13).

⁴ Евстафиане, у которых сохранялось много древних обычаев, начатки плодов приносили не предстоятелям церкви, а аскетам. Гангрский собор осуждает этот обычай и анафематствует тех, кто без ведома и воли епископа раздает и принимает приношения плодов (прав. 7 и 8).

Завете начатки произведений земли и скота назначались для первосвященника и священников¹. Нет сомнения, что предписание Дидахе давать начатки пророкам покоится на этом ветхозаветном законе. Кажется, сам автор выразительно указывает на этот именно источник, не раз говоря: «Отдай по заповеди» (κατὰ τὴν ἐντολήν — XIII, 3. 7). Едва ли под «заповедью» следует понимать повеление Господа о пропитании трудящегося (Матф. 10, 10), т. к. указание на заповедь в таком случае стояло бы ранее, в X, 1–2, после слов: «истинный пророк... достоин пропитания», а не при подробном перечне начатков, близком к тексту Моисеева закона. Еще яснее сближение с ветхозаветным законом о начатках выступает в обосновании права на них пророков: «ибо они первосвященники ваши». Пророки получают начатки, определенные для ветхозаветных первосвященника и священников — потому именно, что они заменили для христиан ветхозаветных первосвященников². Мы видим, таким образом, что сближение пророка с ветхозаветным первосвященником получило у автора Дидахе настолько реальный характер, что отразилось и на внешнем положении пророка. Если каждый верующий приглашается приносить пророку начатки всех плодов, скота, вина, елея, серебра, одежды и проч., то пророк должен был бы быть чересчур обеспечен. Как согласить это с той строгостью жизни, которая требуется в Дидахе от пророка?³ Если последний решительно осуждается за одно вкушение на трапезе, назначенной им для бедных, за выпрашивание денег, то надо думать, что сборы в пользу пророка назначались вместе с тем и для бедных. Косвенное указание на это находим в предписании, чтобы при отсутствии пророка собранное отдавалось бедным (XIII, 4)⁴.

Рядом с пророками Дидахе ставит учителей. Она называет их одинаково с пророками οἱ τεττιχημένοι (XV, 2) и признает за ними подобно пророкам право на содержание общины (XIII, 2). Относительно приема их общиной не дается никаких правил. В то время как о пропитании пророков говорится в случае их желания остаться в общине (XIII, 1), в речи о содержании учителя (XIII, 2) таких условий не заказывается. По-видимому, Дидахе предполагает оседлых учителей общины, как в Эфес. 4, 11⁵. Вообще же Дидахе мало и редко говорит о них. Очевидно, они не играли

¹ Ср.: Второзаконие 18, 3–4; Числ. 18, 8–15.

² В Деян. 13, 2 о пророках употреблено выражение λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ, характерное для ветхозаветных священников и первосвященников. См. выше с. 93.

³ Гарнак думает, что только странствующий пророк обязывается к аскетической жизни (Die Lehre. Proleg. S. 120). Едва ли могли быть столь различные требования к пророку в зависимости от его оседлого и неоседлого образа жизни.

⁴ Эфиопский текст и в XIII, 6 вместо «пророкам» читает: «бедным» (Sitzungsberichte. 1906. V. S. 14).

⁵ Эфиопский текст совсем опускает XIII, 2 (о пропитании учителей). Так как в XIII, 1 и XIII, 3–7 речь идет о пророках, то возможно, как предполагает Гольц (Sitzungsberichte. 1906. V. S. 14), что эфиопский текст дает первоначальное чтение.

в общине той роли, которая принадлежала пророкам. Как говорившие не в духе, а от собственного разума, они не пользовались таким авторитетом, каким были облечены пророки (см. выше с. 94).

Апостолы, пророки и учителя составляют собой первый ранг служителей церкви. Второй ряд руководителей общин, по Дидахе, составляют епископы и диаконы¹. Их главной обязанностью служит совершение евхаристии. В главе XIV, преподавая правила о воскресных собраниях, на которых должно совершаться преломление хлеба и приноситься жертва (1–3), автор непосредственно затем продолжает: «посему (οὖν) избирайте себе епископов и диаконов» (XV, 1). Выражение οὖν ясно показывает, что совершение евхаристии является ближайшей целью поставления епископов и диаконов². При этом назначение епископов и диаконов заключается не в полицейском надзоре за богослужебными собраниями, не в чисто дисциплинарной деятельности при евхаристийном торжестве, как думают некоторые³, а в самом совершении евхаристии, в приношении христианской

¹ Множественное ἐπισκόπους в XV, 1 («избирайте себе епископов и диаконов») не говорит еще о множественности епископов в одной церкви. Дидахе направлялась не к одной, а ко многим христианским общинам и потому должна была говорить не о епископе, а о епископах. В Церковных Канонах читаем: «Пресвитеры по правую сторону пусть заботятся об епископах у жертвенного алтаря», а между тем в конце II века уже повсюду имел место монархический епископат, и сам автор вначале говорит о единоличном епископе. Подобным образом Игнатий пишет филиладельфийцам: «Ближайшие церкви послали уже епископов» (ἐπισκόπους — гл. 10). Тот же смысл может иметь множественное число и в Д. XV, 1.

² Такое понимание οὖν стало теперь почти общепризнанным. См., например: *Sobm. Kirchenrecht*. I. 1892. S. 83; *Michiels. L'origine de l'episc.* 1900. P. 200; *Lindsay. The Church*. 1903. P. 175; *Knopf. Nachap. Zeitalter*. 1905. S. 154–155. Оно подтверждается Климентом (44), Иустином (Апол. I, 67) и посланиями Игнатия. Гарнак в *Die Lehre* (S. 56) οὖν переводит *ferner* (далее) к отрицает связь гл. 14 и 15. Но в *Dogmengeschichte* (3 Aufl. S. 205) он признает, что связь гл. 14 и 15 указывает на культовые функции епископов и диаконов.

³ По мнению Ревиля (*Les origines de l'épiscopat*. P. 255–256), епископы были поставляемы не для совершения евхаристии собственно, а для поддержания «дисциплины» на богослужебных собраниях. Роль епископа состояла в надзоре за приношениями и распределением их, в полицейском наблюдении за порядком согласно традиционным правилам. Подобным образом смотрит на функцию епископов и диаконов Кнопф. Он говорит: «Не может быть никакой речи о том, что епископы и диаконы имели исключительное право на то, чтобы совершать торжество евхаристии. Правила Дидахе относительно торжества евхаристии (9 и др.) обращаются ко всей общине; каждый уполномочивается ими произносить молитвы на вечери Господней, для чего дается образец. Выразительно при этом пророкам представляется право молиться, как они желают (10, 6). Каким образом наконец могло быть дано увещание общине не презирать епископов и диаконов, если бы им было предоставлено столь великое и очевидное право при богослужении общины? Таким образом речь должна быть о других правах избираемых. При этом можно принимать в соображение лишь принятие и разделение жертвуемых для евхаристии даров и известный надзор при самом богослужебном торжестве, чтобы в собрании господствовали порядок и пристойное поведение» (*Nachapost. Zeitalter*. S. 155). Такое понимание связи гл. XIV и XV несколько не оправдывается контекстом. Сказав, что в воскресный день должна быть принесена чистая евхаристийная жертва с покаянием и братским примирением, автор продолжает: «Ибо такое изречение Господа: на всяком месте и во всякое время должно приносить Мне жертву чистую; ибо Я — царь великий, говорит Господь, и Мое имя чудно у народов (XIV, 13). Поэтому избирайте епископов и диаконов достойных Господа, мужей кротких, несребролю-

жертвы. Вот почему они должны быть «достойными Господа» (ἄξιους τοῦ κυρίου); вот почему от них требуются кроме кротости и несребролюбия¹ те же самые свойства, которые отличают истинного пророка. Они должны быть именно «истинными и испытанными» (ἀληθεῖς καὶ δεδοκμασμένοι XV, 1) подобно пророку (δεδοκμασμένος, ἀληθινός; XI, 11). Наконец, что епископы и диаконы Дидахе — не полицейские администраторы общины, самым очевидным образом выражается в словах: «и они исполняют для вас служение пророков и апостолов». Ясно, что во времена автора Дидахе епископы и диаконы по своим функциям были весьма близки к пророкам и учителям, заменяли тех и других, т. е. учили и совершали евхаристию.

Однако при существенном сходстве служения епископов и диаконов со служением пророков и учителей, между ними было значительное различие. Пророки и учителя были свободные проповедники слова Божия, по своей или Божьей воле возлагавшие на себя подвиг учительства. Они не имели в общине никаких полномочий, в силу которых могли бы предъявлять те или другие требования. Источником их влияния и авторитета было единственно вдохновение и нравственная сила их проповеди. Другое представляют епископы и диаконы. Они не имеют сами по себе ни пророческого дара, ни особенного чрезвычайного призвания от Бога. Они поставляются по выбору (χειροτονήσατε XV, 1) самой общины и через то получают над ней известные формальные права. Община обязана подчиняться им. Хотя духовный авторитет свободных проповедников, особенно пророков, говоривших в духе, был выше авторитета поставленных общиной епископов и диаконов, однако первый допускал со стороны общины более свободное отношение к нему, чем второй. При той широкой церковной свободе и самостоятельности, какая предоставляется верующим в Дидахе, правовое положение церковных должностей являлось в некоторых отношениях стеснительным для общины. По этим объективным (вдохновение пророков) и субъективным (совершенно свободный авторитет пророков и учителей) причинам пророки и учителя в глазах общины естественно стоят выше епископов и диаконов, хотя служения их сродны². В общинах заметно даже некоторое пренебрежение (μὴ ὑπερίσχητε — XV, 2) к ним по сравнению с пророками и учителями. В ее представлении ординарное, систематически упорядоченное служение епископов и диаконов с их правовым положением стушевывается перед вдохновенным, подвижническим служением пророков и учителей.

бывых и истинных, и испытанных» (XV. I). Ясно, что поставление епископов и диаконов имеет целью не надзор за порядком, а самое жертвоприношение. Автор Дидахе ни одним словом не указывает на административно-полицейские обязанности епископов и диаконов при совершении евхаристии. Увещание не презирать епископов имеет, как увидим, другое основание.

¹ Ср.: Петр. 5, 2–3 и Деян. 20, 35.

² И ап. Павел ставил пророков после апостолов выше всех остальных служителей церкви (1 Кор. 12, 28–29; Эфес. 2, 20; 3, 5; 4, 11).

Но автор Дидахе становится на сторону епископов и диаконов. Он желает поднять их авторитет в глазах христианских общин. Он убеждает верующих не презирать епископов и диаконов, а почитать их так же, как почитают они пророков и учителей (οἱ τεττιμμένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων — XV, 2)¹. Он хочет придать им ореол пророков и учителей, поставить на одну с ними высоту. На чем же строит он свою попытку, чем обосновывает авторитет епископов и диаконов? Вот каким образом: «и они (καὶ αὐτοί) исполняют для вас служение пророков и учителей». Фраза эта очень многозначительна. Епископы и диаконы составляют второй (καὶ αὐτοί) разряд лиц, служащих общине, и их служение не есть особое, специальное служение, но служение пророков и учителей. Они, так сказать, исправляют должность этих последних. Они заменяют собой для общины пророков и учителей. Очевидно, то служение, о котором говорит автор Дидахе и которое заключается у него преимущественно в проповедании слова Божия, было сначала специальным служением пророков и учителей и затем перешло к епископам и диаконам. Как случилось это, косвенным образом разъясняет сам автор.

Из его предписаний относительно пророков видно, что современное автору пророчество обнаруживало уже признаки своего разложения. Пророки с учителями начинают быть несколько полезными, настолько и вредными для общины. Наряду с истинными и испытанными пророками появились ложные, эксплуатирующие общину и разрушающие истину. В отношении к ним общине приходится быть весьма осторожной. Она нуждается в подробных указаниях для испытания истинных пророков и учителей. Этого мало. Истинные, испытанные пророки начинают быть нечастым явлением. Автор считает обычными случаи, когда в общине совсем нет пророков (XIII, 4). Кто же должен исполнять обязанности пророка, именно проповедовать слово Божие? Епископы и диаконы, поставленные для религиозно-нравственного наблюдения за отдельными верующими. Личные и частные увещания, обращаемые ими к частным верующим соответственно их потребностям, теперь должны превратиться в официальное церковное учительство, бывшее преимущественно делом пророков и учителей. Таким образом, функции епископов и диаконов включили в себя служение пророков и учителей².

¹ Возможно, что словом τεττιμμένοι автор приглашает не только к почитанию епископов и диаконов наравне с пророками и учителями, но и к вознаграждению первых наравне со вторыми. Ср.: Тим. 5, 17.

² Knopf. Nachapost. Zeitalter. 1905. S. 158: «Если обратим внимание на то, что увещание и вразумление было очень древним преимуществом носителей должности, то легко признать, что дальнейшее развитие, какое предлагается в Дидахе, материально не столь велико. Новое и выдающееся есть только то, что носители должности вследствие служения слову выступили теперь подле специфических харизматиков и получили или должны были получить участие в их уважении».

Если мы припомним теперь круг деятельности пророков и учителей и вместе с тем епископов и диаконов, как он представляется в Дидахе, то увидим, что он весьма неширок. Он ограничивается проповедованием слова Божия, совершением евхаристии и назначением трапез для бедных. О других сторонах служения вышеозначенных лиц мы здесь ничего не слышим. Это обстоятельство главным образом объясняется тем, что большая часть общественных интересов и вопросов церковной жизни в тех общинах, которые имеет в виду Дидахе, составляет дело не единичных лиц, пророков или епископов, а самих верующих. Самоуправление общин по Дидахе весьма широко. Можно сказать, что нет ни одной области, которая совершенно была бы закрыта для влияния самой общины.

Члены общины самостоятельно избирают себе епископов и диаконов (XV, 1)¹, посещая собрание святых, укрепляют друг друга словами (IV, 2), исследуют, что потребно душам их (XVI, 2). Они стараются поддержать нравственно слабых, обличают ошибки и прегрешения их (IV, 3; XV, 3), примиряют спорящих (IV, 3), судят проступки членов общины (IV, 3), налагают на них наказания, лишая их своего общения, не говоря с ними и не слушая их (XV, 3). Община, и никто другой, наблюдает за странствующими проповедниками, апостолами, пророками и учителями. Она сама на основании указанного в Дидахе критерия должна решать, истинно или ложно учение каждого приходящего к ней, и сообразно с этим поступать с ним (XII, 1; XXI, 1–2). Сама община следит за тем, чтобы апостолы не пользовались ее приютом более одного, а в крайнем случае двух дней (XI, 3–6). Не позволяя себе критически относиться к вдохновенным речам пророков, она тем не менее должна отличать истинных пророков от ложных по их образу жизни и в одних случаях исполнять волю пророка, в других — не слушать его (XI, 7–12). Сама община помогает приходящим странникам, дает им приют, обязывает их заниматься известным им ремеслом и даже по своему усмотрению избирает для них занятия (XII, 1–4). Верующие принимают участие даже в священных актах. Наставления о крещении обращены к каждому верующему («если *ты* не имеешь воды проточной, крести в другой воде; если не можешь в холодной» и т. д. VII, 1–4) и не заключают в себе ни малейших намеков на то, что оно должно совершаться определенными лицами. Хотя совершение евхаристии есть дело пророков и епископов (X, 7; XIV, 1; XV, 1)², однако самой общине предоставляется наблюдать за правильностью ее, за правильным

¹ Так как в Дидахе XV, 1 субъектом при *χερτονοῦν* является вся община, а не одно или несколько лиц, то это слово следует понимать в смысле «избирать», а не «поставлять». См. выше с. 121–122.

² Если бы всякий верующий мог совершать евхаристию, то не было бы никакой нужды в поставлении епископов и диаконов и связь главы XIV с XV была бы непонятна. Обращение «так благодарите» указывает лишь на то, что все верующие принимали живое участие в принесении евхаристии. По древнейшему обычаю предстоятель испрашивал у верующих позволение перед произнесением евхаристийной молитвы (см., например: Sitzungsberichte.

произношением положенных молитв (IX, 1; X, 1), за недопущением до причастия некрещеных (IX, 5). Сама община делает исключение для пророков, позволяя им возносить евхаристийные молитвы не по установленной формуле (X, 7).

Как видим, состояние христианской общины, по Дидахе, весьма напоминает времена ап. Павла, когда община большей частью сама управляла своими делами, когда она подчинялась более авторитету свободных проповедников, чем должностных лиц. Во главе общины и здесь мы встречаем прежде всего апостолов, пророков и учителей, особенно же пророков. Последние не только проповедают, но и управляют общинами. Они занимают в Дидахе центральное место. Таким образом, черты апостольского времени сохранились в церковной жизни по крайней мере до конца I века. Апостолство и пророчество со смертью первоапостолов и первых христианских пророков не умерли, но продолжались в церкви много десятков лет и, главное, почти с тем же духовным авторитетом. Однако эти данные Дидахе не следует слишком обобщать. Не надо забывать, что мы имеем дело с источником, возникшим, по всей вероятности, на родине пророчества в Палестине, где особенно была сильна склонность к пророчеству и преклонение перед ним. Другие источники конца I–II века, хотя и содержат указания на существование пророков в христианских общинах, однако представляют влияние их вовсе не столь значительным. Ни в послании Климента, ни в посланиях Игнатия нет даже упоминания о христианских пророках. Правда, это молчание не говорит еще о том, что пророков и действительно не было. Но оно несомненно свидетельствует, что влияние пророчества в церковной жизни не было большим.

Епископов и диаконов Дидахе ставит во втором ранге, как это было и в апостольские времена. Но она застаёт их не в первой стадии развития. Ко времени Дидахе они стали выполнять задачи, принадлежавшие ранее проповедникам, т. е. имели уже учительские функции. Таким образом, сама собой естественно возникла коллизия между должностным и свободным служением. Община, жившая воспоминаниями о первоначальных временах, отдавала предпочтение последним. Но то положение вещей, какое рисует Дидахе, видимо, клонило к тому, чтобы в будущем преобладание получило должностное служение.

Мы видели, как старался автор Дидахе оградить пророческие речи от критики слушателей. Едва ли можно сомневаться в том, что им руководило не одно желание поддержать авторитет пророков, — другие более практические средства испытания он усиленно рекомендует, — но боязнь к самостоятельным богословским спекуляциям, та боязнь, которая уже в послепостольское время, особенно в конце I и во II веке вследст-

1906. V. S. 8–9) и после нее народ должен был выражать свое «согласие» словом «аминь» (Иустин. Апол. I, 65 и 67).

вие сильного распространения лжеучений начинала становиться характерной особенностью ортодоксального христианства. Но, очевидно, при таком недоверии к свободному и самостоятельному отношению к вопросам веры, при боязни перед религиозным индивидуализмом, бесконтрольный пророк не мог быть явлением желательным, нормальным и долговечным¹. С течением времени он должен был подчиниться контролю официальных представителей церковного предания. И это случилось довольно скоро. Около 140 года пророк Ерм обязывается дать свою книгу для прочтения предстоятелям церкви, прежде чем пустить ее в обращение среди христиан. Этот процесс еще быстрее должен был совершиться в странах, особенно склонных к богословским спекуляциям, к свободному учительству и потому предрасположенных к распространению всевозможных лжеучений. Такова была Малая Азия. Здесь в упорной борьбе церковной ортодоксии с чрезвычайно развитым религиозным индивидуализмом ранее всего должно было одержать верх должностное служение, официально представительствовавшее церковное предание. Вот почему все послания, адресованные после 63 года в малоазийские церкви, очень мало говорят о свободном учительстве и еще менее о пророчестве и, напротив, на первый план выдвигают церковное предстояние. Еще более заметно это в памятнике начала II века, именно в посланиях Игнатия, направленных к тем же малоазийским церквям.

Послания Игнатия Антиохийского

Игнатию, епископу² антиохийскому, принадлежит семь посланий. Как видно из их содержания, они были написаны им по пути из Антиохии

¹ Эфиопский текст Дидахе читает XI, 7 таким образом: «Всякий пророк, говорящий в духе, да будет испытан и судим». Слова «этот грех не будет прощен» в нем опущены (Sitzungsberichte. 1906. V. S. 13).

² Об Игнатии Антиохийском нам известно немного. Достоверно лишь то, что он был епископом Антиохийской церкви и мучеником за веру. По древнему преданию, он был вторым епископом Антиохии (Евс. III, 22; Ориген. Ном. 6 in Luc. и Иероним De vir. ill. С. 16). Предание Апостольских Постановлений (VII, 46), что Евдий Петром, а Игнатий Павлом были поставлены в епископы Антиохии, не имеет никакого достоинства. Время епископата Игнатия Евсевий в своей хронике ставит между годами 2085 и 2123, или между первым годом Веспасиана и десятым годом Траяна. Но точный год смерти Игнатия был, по-видимому, неизвестен Евсевию. Иероним год смерти Игнатия относит к одиннадцатому году Траяна (De vir. ill. С. 16), Martyrium Colbertinum (с. 2) к девятому году Траяна, вероятно основываясь на Хронике Евсевия. Известие писавшего в VII веке хрониста Иоанна Мала-лы из Антиохии, что Игнатий был казнен в Антиохии во время землетрясения, случившегося 13 декабря 115 года (Migne, P. G. XC VII, 417), противоречит содержанию посланий. Древнейший из мученических актов (Martyrium Colbertinum) днем смерти Игнатия считает 20 декабря 107 года. Но свидетельство этих актов, плохо согласуемое с другими историческими известиями и с самими посланиями Игнатия, считается учеными очень сомнительным (ср.: Bardenhewer. Geschichte der altkirchlichen Litteratur. I B. 1902. S. 143; Battifol. Anciennes littératures chrétiennes. 1897. P. 16). Вслед за Гарнаком большинство ученых относит происхождение посланий к 110–117 годам.

в Рим, куда он направлялся для принятия мученического венца, за свое исповедание веры осужденный на растерзание зверями. Прибыв в Смирну, он был встречен здесь представителями многих малоазийских церквей во главе с их епископами. Познакомившись с ними лично и узнав от них о положении их церквей, Игнатий написал четыре послания: три к малоазийским церквям, именно Эфесской, Магнезийской, Траллийской и одно христианам Рима. Из Смирны он продолжал свой путь через Троаду (Александрию Трою), оттуда отправил письма к церквям Смирнской и Филиппийской и особо Поликарпу Смирнскому. Все эти послания, исключая двух, к римлянам и Поликарпу, имеют существенно тождественное содержание. Зная о великих опасностях, которым подвергались малоазийские церкви от распространившихся повсюду лжеучений, Игнатий в последние часы своей жизни со всей горячностью призывает христиан к единению около их достойных епископов, к повиновению церковной власти. Хотя и другое содержание, но тот же дух имеет и послание к Поликарпу. Давая ему отеческие советы о том, как надо исполнять епископские обязанности, Игнатий убеждает и Поликарпа держать в послушании всю общину, не позволяя ей ничего делать без его воли (гл. 4). Совершенно особо стоит послание к римлянам. В этом замечательном по своим литературным достоинствам послании Игнатий ни единым словом не касается своей излюбленной идеи объединения христиан около своих епископов. Полный жажды принять мученический венец, Игнатий страстным тоном умоляет в нем не препятствовать его мученическому подвигу во имя Христа.

В тесной связи с посланиями Игнатия Антиохийского стоит послание Поликарпа, епископа смирнского. В своем послании к Поликарпу Игнатий просит его написать к ближайшим церквям, к которым он сам не успел написать, и делает распоряжение, чтобы письма церквей в Сирию были пересылаемы или с нарочным, или с посланными Поликарпа (гл. 8). Исполняя это поручение Игнатия, Поликарп пишет послание филиппийцам, в котором между прочим говорит: «Писали мне вы и Игнатий, чтобы, если кто (от нас) отправится в Сирию, доставил он туда и письма от вас. Это я исполню, когда найду благоприятный случай, — или сам, или чрез того, кого отправлю, чтобы он был послом вместе и с вашей стороны. Послания Игнатия, присланные им к нам, и другие, сколько есть их у нас, мы отправили к вам, согласно вашему требованию; они приложены при этом самом послании. Вы можете получить от них великую пользу. Ибо они содержат в себе веру, терпение и всякое назидание в Господе Нашем» (гл. 13). В приведенных словах Поликарпа мы имеем вполне определенное свидетельство о посланиях Игнатия, свидетельство, почти современное самим посланиям и потому служащее лучшим доказательством их подлинности. Думать, что послание Поликарпа или составлено, или интерполировано фальсификатором посланий Игнатия, нет ни малейших оснований. Даже при самом поверхностном чтении послание Поликарпа обнаруживает гро-

мадное отличие от посланий Игнатия по содержанию и языку. С другой стороны, выписанное нами место из посланий Поликарпа, содержащее свидетельство о посланиях Игнатия, не включает в себе никаких следов позднейшей интерполяции, будучи тесно связано с остальным содержанием (ср. гл. 1. 9) и написано одинаковым с ним стилем. Но в свою очередь и послание Поликарпа было известно уже его ученику и другу Иринею Лионскому. «Есть весьма дельное послание Поликарпа, написанное к филиппийцам (ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἰκανωτάτη), — пишет он, — из которого желающие и заботящиеся о своем спасении могут узнать и характер веры его и проповедь истины»¹. Трудно себе представить лучшее историческое свидетельство подлинности послания Поликарпа, чем какое дано Иринеем². Совершенно невероятно, чтобы Ириней, хорошо знавший Поликарпа, мог признать, какое-либо подложное послание, появившееся под именем Поликарпа, за его подлинное послание. При жизни самого Поликарпа, т. е. до 155 года, оно не могло появиться. Появившись же после смерти, оно не могло бы получить признания от Иринея. Но и помимо Поликарпа нет недостатка во внешних свидетельствах о посланиях Игнатия. Уже Ириней³ приводит цитату из послания Игнатия к римлянам (гл. 4) с довольно определенным указанием на Игнатия. Эта цитата из Игнатия настолько характерна и указание на мученика, как ее автора, настолько определено, что не может быть сомнения в том, что Ириней знал послание Игнатия к римлянам. Ориген также несомненно знал послания Игнатия и пользовался ими⁴. Весьма вероятно, что сатирик Лукиан Самосатский в своем произведении *De morte Peregrini* (167 г.) некоторые черты для своего героя взял из преданий об Игнатии Антиохийском⁵.

¹ Против ересей. III. 3, 4; Евс. IV, 14.

² «Борьба против подлинности послания Поликарпа, — говорит Барденхеввер (*Geschichte d. altkirch. Litter.* I. S. 154), — в настоящее время, кажется, прекращается». «Подлинность его, — говорит Функ (*Die Apost. Väter.* 1906. S. XXVI), — насколько я вижу, всеобщее признана».

³ Против ересей. V. 28, 4 (Евс. III, 36): «Некто из наших за свидетельство о Боге осужденный на съедение зверями, сказал: я пшеница Христова и буду измолот зубами зверей, чтобы мне оказаться чистым хлебом Божиим» (*quidam de nostris dixit, propter martyrium in Deum adiudicatus ad bestias, quoniam «Fru mentum sum Christi et per dentes bestiarum molor, ut mundus panis inveniar»*).

⁴ «Прекрасно в одном из посланий некоего мученика (ἐν μιᾷ τῶν μαρτυρῶν τινοῦ ἐπιστολῶν) написано — разумею Игнатия, второго после блаженного Петра епископа Антиохии, сражавшегося в Риме со зверями во время гонения — «от князя этого века было сокрыто девство Марии» (VI, *Hom. in Lucam*). Последние слова буквально взяты из послания к Ефессянам (гл. 19). В *Proleg. in Cantic. Cantic.*, сохранившемся в переводе Руфина, он с именем Игнатия приводит слова: «любовь моя распялась» (*meus autem amor crucifiscus est*), заимствованные из послания к римлянам (гл. 7).

⁵ См. подробнее у Функа: *Die Echtheit. d. Ignatianischen Briefs*, 1883. S. 13–14. Ср.: *Bar denbewer. Geschichte d. altkirch. Litteratur.* I B. S. 133.

Согласно с внешними свидетельствами, и внутренние особенности посланий вполне благоприятствуют их происхождению ранее второй половины II века. В них, несмотря на то что отводится большое место лжеучениям, нет никаких указаний на ересь Маркиона и на гностическое движение. «После 140 года никакой христианин не стал бы так характеризовать заблуждения, как это делает Игнатий»¹. Тон письма Игнатия к Поликарпу ясно указывает, что письмо это написано еще в сравнительно молодые годы Поликарпа². Таким тоном не стал бы писать фальсификатор в половине II века, когда Поликарп был уже престарелым почтенным мужем. Самая концепция Игнатия, его идея единения общины вокруг своего епископа как лучшей гарантии целости и неопровержимости веры заключает в себе, как увидим, признаки, весьма характерные для первой половины II века и плохо гармонирующие с церковными идеями второй половины этого столетия. Она носит на себе следы глубокой древности, будучи выражением, можно сказать, детской веры в непоколебимость отдельной церкви, которая (вера) скоро была разрушена безжалостными опытами последующего времени.

Главным основанием к отрицанию подлинности посланий Игнатия служило немыслимое будто для начала II века развитие церковной организации, предполагаемое посланиями, и явная тенденциозность их, направленная к утверждению монархического епископата. Но не говоря уже о том, что в этом отрицании подлинности послания Игнатия на основании искомого икс, которым является в данном случае вопрос о древней церковной организации, скрывается великий логический круг, предположение о тенденциозности посланий совершенно не оправдывается их содержанием, несмотря на их крайне однообразный характер. На самом деле автор нигде ни одним словом не обмолвился о том, что в каждой общине должен быть лишь один епископ, что коллегия епископов есть ненормальное явление, что она должна уступить место единоличному епископу. Повсюду он призывает самих верующих к единению и повиновению епископу и даже не одному епископу, но и пресвитерству и диаконству. Он вообще защитник церковной власти. Момент выделения монархического епископа из коллегии церковных пресвитеров им совершенно обойден. Он предполагается уже давно совершившимся. Монархический епископ во всех малоазийских церквях, куда пишет Игнатий, является уже вполне установившимся фактом. Если бы фальсификатор составил свои посла-

¹ Harnack. Chronologie. I. S. 338.

² Игнатий пишет ему: «Проси большего разума, нежели какое имеешь, бодрствуй» (гл. 1), «молись чтобы тебе было открыто и сокровенное, дабы не иметь ни в чем недостатка, напротив с избытком обладать всяким дарованием... будь же бдителен, как подвижник Божий» (гл. 2); «люди, которые кажутся достойными доверия, а между тем учат иному, не должны смущать (κατατρέψουσιν) тебя. Стой твердо... Будь еще усерднее, нежели был, вникай в обстоятельства времени» (гл. 3); «избегай ухищрений» (τὰς κακοτεχνίας — гл. 5).

ния с целью пропагандировать монархический епископат, то он должен был бы писать совершенно в другом духе.

По всем указанным основаниям подлинность посланий Игнатия после долгих споров, длившихся три столетия, благодаря солидным трудам Цана, Лайтфута, Ревия, Функа, Гарнака и др. получила в настоящее время почти общее признание, по крайней мере, признание громадного большинства ученых¹.

Однако надо сознаться, что заняв свое законное место в истории церковной литературы, именно в начале I века, послания Игнатия, несмотря на всю ясность и определенность своих основных положений, скорее же благодаря этим своим особенностям, представляют собой загадочное явление. Они стоят совершенно особняком от источников не только I, но и первой половины II века. Основная мысль шести посланий Игнатия — повиновение епископу как Богу. Ничего нельзя делать без воли епископа. Кто делает что-либо без ведома епископа, тот служит дьяволу. Только те с Богом и Христом, кто с епископом. Повиновение епископу есть повиновение Самому Богу и Иисусу Христу. Эта центральная идея является малопонятной для начала II века, когда, как это видно из других источников, все верующие еще сохраняли большую самостоятельность в церковной жизни и церковном управлении, когда авторитет епископа был еще так не велик в общинах, что было основание говорить о том, чтобы «не презирали» (μὴ ὑπερίδῃτε) епископов (Учение 12 апост. XV, 2). Каким образом Игнатий мог без всяких ограничений и оговорок признавать повиновение епископу безусловным ручательством чистоты веры и вместе с тем единственным принципом церковного устройства? Как возникла эта смелая и оригинальная концепция? Какова ее истинная сущность? Представляет ли она собой принцип, по которому строились тогдашние церковно-правовые отношения, или она родилась из других источников и имеет иной смысл? Вот вопросы, которые для исследователя посланий Игнатия имеют первостепенную важность.

Чтобы понять происхождение основной идеи посланий Игнатия, идеи повиновения епископу, следует прежде всего обратить внимание на то доминирующее в его настроении чувство, под действием которого писал он малоазийским церквям. Это чувство — страх за целостность церквей. Можно сказать, как в послании к римлянам он стоял под впечатлением

¹ Ср.: *Enrhardt*. Die altkirchliche Litteratur. 1900. I. S. 91–92; ср.: *Funk*. Die apost. Väter. 1906. S. XXIV–XXV. Правда, и в новое время еще продолжают попытки отвергать их подлинность. Фельтер (Die Ignatian. Briefe. 1892) приписывает шесть посланий Игнатия Протею Перегрину. Хильгенфельд (Ignatii Ant. et Polycarpi Smyrn. Epistolae et manyria, 1902) считает послания Игнатия за продукт середины II века. Но эти попытки теперь редки и не пользуются признанием ученых. Гипотезу Фельтера Гарнак считает совершенно неправдоподобной (Liter.-Zeitung. 1894. S. 73). Он говорит: «Подлинность и существенная целостность 8 (1+7) посланий для меня после вторичного тщательного изучения несомненна» (Die Chronologie. I. S. 382).

ожидания предстоящего ему великого подвига, так в послании к церквям Малой Азии он находился под впечатлением опасения за судьбы церквей, осаждаемых отовсюду развратителями истинной веры. Если в Риме его мысль останавливалась невольно на зверях в собственном смысле, то, думая о малоазийских церквях, он постоянно представлял себе «зверей в человеческом образе» (Смир. 4). И это сравнение было, по-видимому, не в пользу последних. Эти бешеные псы, исподтишка кусающие (Эфес. 7), предлагают верующим яд, смертоносную отраву в подслащенном вине (Трал. 6). Они повсюду строят козни дьявольские (Трал. 8). Это безбожники и неверующие, хотя и говорят о Христе (–10). Это столпы и гробы мертвых с именами человеческими (Филад. 6). Этих «зверей в человеческом образе» не только не должно принимать, но с ними опасно и встречаться (Смир. 4). А между тем эти «звери в человеческом образе» угрожают всем церквям. Они явились в Эфесскую церковь со своим злым учением (Эфес. 7 и 9). И магнезийскую общину некоторые обольщают чуждыми учениями и старыми бесполезными баснями. Они проповедовали необходимость исполнения закона (Магн. 8), призывали Иисуса Христа, но жили по-иудейски (–10). Траллийской общине тоже угрожают безбожники, говорившие, что Господь страдал только призрачно (гл. 10). Филадельфийцев Игнатий предостерегает от проповедующих иудейство (гл. 6). Смирнянам он внушает избегать лжеучителей, не признающих страданий и воскресения Христа (гл. 4 и 7). Одним словом, все церкви в опасности. Одним грозят иудействующие, ставящие рядом с Евангелием закон, рядом с Христом древних пророков, живущие по-иудейски (Магн. 8–10; Филад. 6), другим еще более опасные еретики, докеты, отрицающие во Христе вместе с Его человеческим естеством действительность Его воплощения, страданий и воскресения (Трал. 10; Смир. 4–7; ср. Эфес. 7; 18; Магн. 11)¹. Заблуждения этих еретиков Игнатий имеет в виду постоянно и пользуется каждым случаем, чтобы в противовес им выразить истинное учение о Христе, как телесном и духовном, рожденном и нерожденном, как о Боге во плоти, сперва подверженном, потом неподверженном страданию (Эфес. 7); о Его истинном и несомненном рождении, страдании и воскресении, бывшем во время игемонства Понтия Пилата (Магн. 11); о том, что Он вопреки учению еретиков произошел из рода Давидова от Марии, истинно родился, ел и пил, истинно был осужден при Понтии Пилате, истинно был распят и умер, истинно воскрес из мертвых через Бога Отца, Который подобным образом воскресит и нас (Трал. 9), что Он истинно страдал и истинно воскресил себя, а не так, как

¹ Из того, что и иудействующие отрицали смерть Христа (Магн. 9), и что, опровергая их, Игнатий говорит об истинности страданий, смерти и воскресения Господа (Магн. 11; Филад. 8–9), следует заключать, что в сущности это была одна и та же ересь. Ср.: *Bardenebwer. Geschichte der altkirchlichen Litteratur. I B. 1902. S. 124; Funk. Die Echtheit d. ignatianischen Briefe. 1883. S. 65 и др.; Knopf. Nachapost. Zeitalter. 1905. S. 311 и др.*

говорят некоторые неверующие, будто Он пострадал призрачно (τὸ δόκεῖν) (Смир. 2). «Если Господь наш совершил это призрачно, то и я ношу узы призрачно. И для чего же я сам себя предал на смерть, в огонь, на меч, на растерзание зверям?.. Чтобы участвовать в Его страданиях я терплю все, и Он укрепляет меня, потому что соделался человеком совершенным» (4).

И так главный враг, угрожавший церквям, был докетизм, отрицавший страдания и воскресение Христа, ниспровергавший все учение о спасении, подрывавший надежду на будущее воскресение и вечную жизнь. Это великое заблуждение особенно болезненно отзывалось в душе Игнатия, т. к. отрицало страдания Христа, ради участия в которых Игнатий шел на мученическую смерть, и воскресение Христа, на котором покоилась его вера в собственное воскресение.

Где же средство спасения от грозного врага? Где искать убежища от его козней дьявольских? Конечно, в церковном единении. Только тогда верующие будут защищены от яда лжеучений, когда они будут согласны между собой, будут иметь одну веру, одни молитвы, одни собрания. Чем больше опасности извне, тем больше должно быть сплоченности внутри общины. «Избегайте коварств и ухищрений князя века сего, чтобы вы, будучи подавлены его мыслями, не ослабели в любви. Будьте все заодно нераздельным сердцем» (Филад. 6). «Составляйте же из себя вы все до одного хор, чтобы согласно настроенные в единомыслии, дружно начавши песнь Богу, вы единогласно пели ее Отцу чрез Иисуса Христа... Итак полезно вам быть в невозмутимом единении между собою, чтобы всегда быть и в союзе с Богом» (Эфес. 4).

Но для объединения необходимы определенные принципы, должен быть какой-нибудь критерий. На почве каких верований должно создаваться единение христиан? Где они должны искать истинного учения, каким образом они могут разобраться среди множества самых разнообразных религиозных верований, преданий, обычаев, одинаково претендующих на древность, на божественное происхождение и также настойчиво призывающих к единению? Этот вопрос вставал перед ап. Павлом уже в первых его посланиях. Признавая действие божественной благодати, руководящей верующими и церковь в делах веры и любви и охраняющей чистоту веры, апостол указывал в то же время определенный критерий для отличия истинного учения от ложного, именно верность учению, преданному самим апостолом, верность апостольскому преданию¹. Еще определеннее и яснее этот критерий выставлен им в пастырских посланиях. Все должны держаться здорового учения. А здоровое учение то, которое предано апостолом при верных свидетелях Тимофею и Титу и через их посредство и другим верным людям, и в числе их предстоятелям церк-

¹ 1 Кор. 4, 16–17; 11, 1–2; Фил. 4, 9; Рим. 16, 17; 2 Фес. 2, 15; 3, 6. 14; Гал. 1, 8–9.

ви. Верность апостольскому преданию — вот критерий истинной веры. Но этот критерий мог быть довольно определенным во времена апостольские при жизни самих апостолов и во времена непосредственно послеапостольские, когда были еще живы ученики апостолов, в частности сотрудники Павла, например, Тимофей и Тит. К началу же II века, когда сменилось уже не одно поколение со времени апостольской проповеди, этот критерий не имел полной определенности и ясности. На самом деле, где те «многие свидетели» (1 Тим. 6, 12) и «верные люди» (2 Тим. 2, 2), которые, по апостолу, должны научить других истинному преданию? Прежде ясный, теперь этот критерий скрывал в себе даже источник индивидуализации апостольского учения. Он давал право каждому верующему самостоятельно доискиваться до сущности здравого учения, исследовать и проверять верность предания и правильность преемства учения. При этом каждому, к каким бы выводам он ни пришел, естественно казалось, что именно его-то учение и есть истинно апостольское. Известно, что многие еретики считали себя за истинных выразителей апостольского учения. Для слишком ясного, решительного, не останавливающегося на полдороге ума Игнатия этот критерий оказался недостаточным и потому неприемлемым. Он заменяет его другим, вполне определенным, совершенно ясным, не допускающим никакой двусмысленности критерием. Этот критерий — повиновение епископу и единение с епископом. Конечно, к тому же критерию можно было бы прийти и исходя из принципа пастырских посланий. Для этого стоило лишь указать, что правильное преемство апостольского учения сохраняется не вообще в верных людях и верных свидетелях, а именно в епископах. Однако Игнатий ничего не говорит ни об апостольском установлении епископской власти, ни о правильном преемстве епископства, ни о верном преемстве апостольского предания как ручательстве истинной веры. Для него епископ, как и вообще церковная власть, сам по себе, как очевидный и не нуждающийся ни в каком обосновании факт, является вполне надежным и даже единственным оплотом истинной веры, локализирующим в себе истинное, не подлежащее никакому сомнению христианство. Единственное спасение для верующих от всяких заблуждений — это быть в единении с епископом. Кто находится в единении с епископом, в повиновении ему, тот в единении с Иисусом Христом и Божий. Вне единения с епископом нет спасения для верующих. Вот его основные положения, которые он повторяет почти постоянно. Можно сказать, что все его послания, за исключением послания к римлянам, служат вариацией этой темы.

«Прекрасное дело — знать Бога и епископа. Почитающий епископа почтен Богом; делающий что-нибудь без ведома епископа служит диаволу» (Смир. 9). «Кто суть Божии и Иисус Христовы, те с епископом» (Филад. 3). «Пребывайте чрез Него (то есть Иисуса Христа) в единении с Богом и епископством» (ἐπισκοπή. Полик. 8). «Внимайте епископу, дабы

и Бог (внимал) вам» (Полик. 6). «Поэтому берегитесь таких (лжеучителей). А это удастся вам, если не будете надмеваться и отделяться от Бога Иисуса Христа и епископа и апостольских заповедей» (Трал. 7). «Постараемся же не противиться епископу, чтобы нам быть покорными Богу» (Эфес. 5). «Если кто станет тщеславиться, то погиб, — а если будет почитать себя больше епископа, пропал совершенно» (Полик. 5). Единение с епископом и повиновение ему должно выражаться в том, чтобы никто ничего в церковных делах не предпринимал без епископа. «Без епископа ничего не делайте» (Филад. 7). «Без епископа никто не делай ничего, относящегося до церкви... Не позволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви, напротив, что одобрит он, то и Богу приятно, чтобы всякое дело было твердо и несомненно» (Смир. 8). «Ничего не должно быть без твоей (т. е. епископа Поликарпа) воли» (ἀνεῦ ὑγότης) (Полик. 4). «Те, которые женятся или выходят замуж, должны вступать в союз с согласия епископа, чтобы брак был о Господе, а не по похоти» (Полик. 5).

Однако не один епископ составляет, по Игнатию, тот центр в церкви, около которого должна объединяться вся община, тот надежный оплот истинной веры, к которому должны прибегать все верующие. Таким центром является скорее весь сонм служителей алтаря, епископ, пресвитеры и диаконы, все представители церковной власти, можно сказать, вся церковная власть *in corpore*. Подобно епископу, и пресвитеры с диаконами должны быть предметом почитания и повиновения. «Ничего не делайте без епископа и пресвитеров», — пишет Игнатий магнезийцам (7). «Будьте покорны епископу, как заповеди, равно и пресвитерству», — пишет он траллийцам (7). В послании к эфесянам (2 и 20) он желает, чтобы они повиновались епископу и пресвитерству (ср. Трал. 2). Он требует почитания и повиновения даже в отношении к диаконам. «Все почитайте диаконов как Иисуса Христа (ὡς Ἰησοῦν Χριστόν), епископа как образ Отца (τύπον τοῦ πατρὸς), пресвитеров же как собрание Божие (συνέδριον Θεοῦ), как сонм апостолов. Без них нет церкви» (Трал. 3). «Все последуйте епископу, как Иисус Христос — Отцу, а пресвитерству, как апостолам. Диаконов же почитайте как заповедь Божию» (Смир. 8). «Кто делает что-либо без епископа, пресвитера и диакона, тот нечист совестью» (Трал. 7). «Я жертва за тех, которые повинуются епископу, пресвитерам и диаконам» (Полик. 6).

Но каким образом эта множественность церковной власти может служить выражением единства? Не вносятся ли в принцип Игнатия элементы, нарушающие его ясность, определенность и устойчивость? Разве все эти представители власти не могут быть в несогласии между собой, и разве в таком случае призыв к единению со всем ее комплектом не остается пустым звуком? Эти вопросы разрешаются у Игнатия в том опять смысле, что единство самой церковной власти есть естественное следствие взаимного отношения ее представителей, покоящегося на принципе

субординации. В собрании носителей духовной власти доминирующее значение всегда имеет воля епископа. Игнатий убеждает Поликарпа блюсти свое место со всяким тщанием — плотским и духовным. Внушая ему более всего ценить единение, прекраснее чего ничего нет (гл. 1), он в то же время решительно требует: «Ничего не должно быть без твоей воли» (гл. 4). Самому же Поликарпу он внушает сообразоваться лишь с волей Божией (гл. 4). Как видно из послания к Поликарпу, фактически все важнейшие ветви управления церковью принадлежат именно епископу. На нем лежит обязанность учить и наставлять верующих (гл. 5), как в общих собраниях, так и каждого в отдельности (гл. 1), иметь попечение о вдовах, наблюдать за выкупом рабов и рабынь на церковный счет, созывать и председательствовать на общих собраниях, наблюдать, чтобы на собрания были приглашаемы все до единого (гл. 4); лишь ему принадлежит право освящать христианские браки (гл. 5), крестить и совершать вечерю любви (Смир. 8). Лишь та евхаристия должна почитаться истинной, которая совершается епископом или тем, кому он предоставит (ἐπιτρέψῃ) это (Смир. 8). Одним словом, епископ есть тот, который послан Домовладыкой Господом для управления домом Его (εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν — Эфес. 6).

Какое место в церковном управлении занимают пресвитеры и как велики их права, Игнатий говорит обо всем этом неопределенно. Во всяком случае они являются у него лишь помощниками и советниками епископа. Он сравнивает их с синадрионом (συνέδριον) апостолов (Магн. 6), давая тем понять, что они составляли при епископе совет или собор, сообщая с ним решавший церковные дела. Эпитет προκαθήμενοι (Магн. 6) указывает на то, что пресвитеры занимали на богослужебных и деловых собраниях почетные места. Если можно заключать что-либо из сравнения епископа с благодатью Божией, а пресвитерства с законом Иисуса Христа (Магн. 2), пресвитерская коллегия, по-видимому, ведала преимущественно дисциплинарные и судебные функции. Впрочем, на это довольно ясно указывается в словах: «всем кающимся Господь прощает, если они возвращаются к единению Божию и к собору (συνέδριον) епископа» (Филад. 8). Таким образом, пресвитеры несомненно занимают второстепенное положение сравнительно с епископом. Епископ председательствует на место Бога, а пресвитеры, окружающие его, занимают место апостолов (Магн. 6; Трал. 2–3; Филад. 5; Смир. 8). Они, по-видимому, не могут совершать самостоятельно, без воли епископа, никаких богослужебных актов и собраний. Даже вечеря любви совершается ими с разрешения епископа (Смир. 8).

С чувством особенной симпатии относится Игнатий к диаконам. Он называет их именами, которые помимо личного чувства Игнатия к ним указывают на особенную близость диаконов к епископу. Он часто называет их συνδοῦλος — соработниками своими в служении Господу (Эфес. 2; Магн. 2; Филад. 4; Смир. 12), тогда как к пресвитерам он никогда не при-

меняет этого слова. Он сравнивает епископа с Богом Отцом, пресвитеров с апостолами и диаконов с Иисусом Христом (Трал. 3)¹. Игнатий особенно подчеркивает, что диаконы не только исполнители внешнего мирского служения, служители яств и питей, но служители тайн Христовых (Трал. 2)². Но с тем особенным уважением, с каким Игнатий говорит о служении диаконов, по-видимому, предпочтительно перед пресвитерами, у него связывается, однако, незначительное положение их в церковной иерархии. Если в отношении епископа и пресвитеров предписывается повиновение, то в отношении диаконов Игнатий требует собственно лишь почтения (Смир. 8). И вообще Игнатий реже говорит об обязанностях верующих к диаконам, чем к пресвитерам. В послании к траллийцам, сказав о повиновении епископу и пресвитерству, Игнатий прибавляет: «И диаконы — служители тайн Иисуса Христа — всячески должны удовлетворять всем» (πᾶσιν ἁρέσκειν — 2). Отчего происходит это несоответствие между действительным положением диаконов и высоким уважением, какое Игнатий обнаруживает в отношении их, мы увидим ниже.

Все эти представители церковной власти уже в силу самого положения в церковной иерархии составляют в глазах Игнатия одно нераздельное целое. Будучи сотрудниками и помощниками епископа, пресвитеры и диаконы не могут нарушать единства церковной власти, осуществляемой главным образом епископом. Это единство достигается их подчинением епископу. Игнатий не говорит о повиновении пресвитеров епископу, но дает понять, что пресвитеры должны соглашаться (συγχωροῦντας) с епископом и оказывать ему всякое уважение (ἐντροπή. Магн. 3). Все и особенно пресвитеры должны успокаивать (ἀναψύχειν) епископа (Трал. 12). Диаконы, в свою очередь, должны повиноваться (ὑποτάσσεται) не только епископу, но и пресвитерии (Магн. 2). Но вообще Игнатий весьма редко, как бы вскользь, говорит об обязанности пресвитеров и диаконов подчиняться епископу. Для него согласие сотрудников епископа с самим епископом являлось само собой разумеющимся фактом. Он, по-видимому, не может и представить себе другого положения вещей. Гармония всех представителей церковной власти представляется ему чем-то совершенно естественным. «Ваше знаменитое, достойное Бога пресвитерство, — пишет Игнатий эфесянам, — так согласно с епископом, как струны в цитре» (4). Как для Игнатия не возникало вопроса о верности самого епископа, так его еще не беспокоила мысль о возможности разлада между епископом, с одной стороны, и пресвитерами и диа-

¹ Древний латинский перевод вместо ὡς Ἰησοῦν Χριστόν читает *mandatum Iesu Chr.* Слово *mandatum* вставлено, очевидно, на основании Смир. 9: ὡς Θεοῦ ἐντολήν. Апостольские Постановления удержали правильное чтение (II, 26. 30).

² Лёнинг (*Gemeindeverfassung d. Urchristenthums*. S. 123) на основах Филад. 11 к обязанности диакона относит сослужение епископу в слове Божиим. Но выражение ἐν λόγῳ Θεοῦ надо понимать вероятно как εἰς λόγον Θεοῦ (Смир. 10), εἰς Θεοῦ τιμὴν (Эфес. 21; Магн. 3; Трал. 12; Полик. 5), т. е. ради Бога.

конами — с другой. Очевидно, церковный опыт был еще не велик, и грозные проблемы будущего не тревожили ясной души Игнатия.

Итак, церковная власть по представлению Игнатия составляла нечто нераздельное, целое вследствие того доминирующего значения, какое имеет воля епископа. Повиноваться церковной власти, т. е. епископу, пресвитерству и диакону, значить у него, в сущности, повиноваться епископу. Вот почему он весьма часто говорит о повиновении одному епископу.

Но на чем в последнем своем основании покоится у Игнатия авторитет епископа? Почему он именно составляет тот надежный, непоколебимый фундамент в каждой церкви, к которому должны приспособляться все прочие верующие? Почему повиновение епископу есть гарантия чистоты веры и единственное средство спасения?

Игнатий рассматривает каждую отдельную церковь вне ее исторической связи с первоначальным насаждением веры Христовой, и в то же время вне ее фактической связи с другими существующими церквями. Его церковь (он почти всегда говорит о частной церкви, а не церкви вообще) является совершенно обособленной от своего исторического начала и от сосуществующих церквей. Скажем яснее.

Как мы уже заметили, ап. Павел в пастырских посланиях видел ручательство чистоты веры в верности апостольскому преданию, в правильной передаче предания. С его точки зрения, епископ и прочие должностные лица церкви являются наиболее, хотя и не абсолютно, надежными хранителями этого предания, т. к. они получили его от Тимофея и Тита, непосредственных учеников и наместников ап. Павла. Климент Римский уже прямо обосновывает авторитет епископов на их апостольском поставлении и правильном преемстве епископов. Ничего подобного мы не видим у Игнатия. Для него как бы не существует той исторической связи и следовательно преемства, которая прикрепляла бы церковь к своему первоначальному источнику историческими нитями, обуславливающими чистоту предания. Он ничего не говорит об учреждении епископской власти апостолами, о том, что они более чем кто-либо благодаря правильному преемству могли бы сохранить истинное апостольское предание.

Равным образом для него не существует обязательной органической связи частной церкви с прочими церквями — связи, которая только одна в единстве учения всех церквей давала бы ручательство истинности этого учения. Его церковь существует сама по себе, совершенно самостоятельно и независимо от других церквей. Она, так сказать, довлеет себе. Она сама в себе имеет источник своей незыблемости. И этот источник кроется в церковной власти. Последняя не обязана проверять свое *credo* через *credo* всей христианской церкви, через *credo* всех прочих исторических частных церквей. И это понятно, т. к. для Игнатия еще не существовало

конкретной единой церкви на земле, выражающей свои верования в определенных символах и управляемой высшим органом, объединяющим частные церкви. Во время, когда жил Игнатий, не было правильной и постоянной связи между всеми церквями. Тогда не существовало ни церковных соборов, ни объединяющих митрополичьих округов. Общины жили обособленно и самостоятельно, с равным авторитетом епископов. Таким образом, авторитет епископской власти не мог опереться у Игнатия на конкретную историческую связь всех церквей христианства, на общую единую веру.

Итак, церковь понимается Игнатием обособленно от ее исторического прошлого и от ее исторического настоящего. Он рассматривает ее чисто догматически и ставит в связь не с историческими фактами, а с самой догматической сущностью ее, с ее непосредственным божественным источником, прямо с фактом божественного домостроительства. Церковь у него не есть христианская община, основанная известным апостолом или миссионером и сохраняющая учение, переданное от этого апостола или миссионера. Она есть дело Христа, в самой себе воспроизводящая, так сказать, все домостроительство Божие. Она есть образ царства Божия на земле, отображение небесной церкви, всего дела Христова. Ее епископ есть образ Бога Отца (τύπος τοῦ πατρός. Трал. 3). Он председательствует в церкви в образ Бога (εἰς τύπον Θεοῦ), пресвитеры в образ собрания апостолов (εἰς τύπον συνεδρίου ἀποστόλων), в то время как диаконом вверено служение самого Иисуса Христа (Магн. 6). Чем является Христос для всей католической церкви (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία¹), тем должен быть епископ для своего народа (τὸ πλῆθος. Смир. 8). Как Иисус Христос есть мысль Отца, так епископы находятся в мысли (ἐν γνώμῃ) Иисуса Христа (Эфес. 3). Поэтому должно повиноваться епископу, как Иисусу Христу (Трал. 2). Кто повинуется епископу, тот повинуется не ему, но Отцу Иисуса Христа, епископу всех; кто обманывает епископа, тот обманывает не этого видимого епископа, но невидимого (τὸν ἄορατον). Такой поступок относится не к плоти, а к Богу (Магн. 3). Епископ есть епископ во плоти (ἐν σαρκί. Эфес. 1), т. е. образ невидимого епископа. «Всякого, кого посылает домовладыка для управления своим домом, нам должно прини-

¹ Термин καθολικός имеет здесь, очевидно, еще первоначальный смысл, обозначая всю, универсальную церковь в отличие от частной церкви. В смысле «универсальный» он нередко употребляется в классической и позднейшей светской греческой литературе (см. цитаты у Ляйтфута, *The apost. Fathers. P. II. Vol. II. P. 310*). Такой же смысл он имеет и в *Martyrium Polycarpi* (inscr.; 8; 19). Но в гл. 16 этих актов, написанных вскоре после 155 года, Поликарп называется епископом католической церкви (καθολικὴς ἐκκλησία). Думают, что чтение московского манускрипта ἁγίας (и лат. sancti) правильно (ср.: Lightfoot. P. 311). Однако едва ли есть нужда в такой конъектуре. Слово καθολικός в своем техническом смысле, т. е. в смысле православной церкви, основанной на апостольском предании, в противоположность к еретикам, встречается уже во фрагменте Муратория (in catholicam ecclesiam recipi non potest — речь о еретических произведениях) и, вероятно, у Климента Алекс. (Strom. VII, 17). См. о дальнейшем употреблении слова Lightfoot. *The apost. Fathers. P. II. Vol. II. P. 311–312*.

мать так же, как самого пославшего. Поэтому ясно, что и на епископа должно смотреть, как на Самого Господа» (Эфес. 6). Итак, церковь есть отображение небесной церкви, епископ есть образ Самого Бога или Иисуса Христа. Повиновение епископу есть отсюда повиновение Богу и Христу. Такова концепция Игнатия. Такова основа епископского авторитета.

По-видимому, чем больше мы углубляемся в концепцию Игнатия, тем дальше заходим в какой-то тупик, где она становится все догматичнее, если так можно выразиться, все дерзновеннее и вместе с тем все непонятнее. Игнатий не считает нужным оправдывать авторитет епископа апостольским установлением. Он прямо ставит его вместо авторитета Самого Бога и Иисуса Христа. Что значит это? Как он мог прийти к своим столь смелым представлениям? Мы думаем, что все станет для нас ясно, если мы обратим внимание на одно весьма важное обстоятельство.

При самом поверхностном чтении посланий Игнатия бросается в глаза тесная связь между увещанием повиноваться епископу и его призывом к участию в евхаристии, совершаемой епископом. То и другое у Игнатия постоянно переплетается. Нет ни одного послания к малоазийским церквям, в котором не наблюдалось бы это взаимное проникновение идей. Оно настолько велико у Игнатия, что собираться для евхаристии на его языке означает быть в единении с епископом. Не участвовать в евхаристии — значит отделиться от епископа. Как вне единения с епископом, так и без евхаристии нет спасения. «Никто да не обольщается! Кто не внутри жертвенника (τοῦ θυσιαστηρίου), тот *лишает себя хлеба Божия*. Если молитва двоих имеет великую силу: то сколько сильнее молитва епископа и целой церкви? Поэтому кто не ходит в общее собрание, тот уже возгордился и сам осудил себя; ибо написано: Бог гордым противится. Постараемся же *не противиться епископу*, чтобы нам быть покорными Богу» (Эфес. 5). Мы видим здесь, как сливаются у Игнатия идея о спасительности евхаристии и идея единения с епископом. Они у него неразрывны. Противящийся епископу удаляется от жертвенника и лишает себя хлеба Божия. Игнатий дает эфесянам обещание раскрыть им подробнее дело домостроительства Божия в другом послании, если они будут *«повиноваться епископу и пресвитерству в совершенном единомыслии, преломляя один хлеб, это врачевство бессмертия, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее вечную жизнь во Иисусе Христе»* (Эфес. 20). Здесь, таким образом, преломление одного хлеба есть главное выражение повиновения епископу и пресвитерству. Подобным образом и магнезийцам он внушает ничего не делать без епископа и пресвитеров, но «составлять как бы один храм Божий, как бы один жертвенник, как бы одного Иисуса Христа (7). «Кто *внутри алтаря*, — пишет Игнатий траллийцам, — тот чист, а кто вне его, тот не чист, т. е. кто *делает что-нибудь без епископа, пресвитера и диакона*, тот нечист совестью» (7). «Которые

суть Божии и Иисус Христовы, *те с епископом*. И те, которые покаявшись придут в единение церкви, также будут Божии, дабы жить сообразно Иисусу Христу. Не обольщайтесь, братья мои! Кто следует за вводящим в раскол, тот не наследует царства Божия. Кто держится чуждого учения, тот не сочувствует страданию (Христову). *Итак (οὖν), старайтесь иметь одну евхаристию*. Ибо *одна плоть* Господа Нашего Иисуса Христа и *одна чаша* в единении крови Его, *один жертвенник, как и один епископ*, с пресвитерами и диаконами, сослужителями моими, дабы все, что делаете, вы делали о Боге» (Филад. 3 и 4). Яснее, чем здесь, поставить в связь участие в евхаристии и единение с епископом невозможно. Получается впечатление, что участие в евхаристии является самым важным, самым существенным актом единения с епископом, повиновения ему. Епископ с пресвитерами и диаконами прежде всего являются совершителями евхаристии, и повиновение к ним требуется прежде всего как к совершителям таинства причащения и выражается поэтому ближе всего через участие в евхаристии. Как возникло у Игнатия такое представление? Почему в епископском служении им более всего подчеркивается его литургическая сторона, и почему она послужила исходным пунктом всей его концепции?

Мы возвращаемся к пункту, из которого вышли. Мы думаем, что это обстоятельство находит полное объяснение в исторических поводах для посланий Игнатия, именно в борьбе с докетическими заблуждениями. Как мы уже видели, самым опасным врагом истинной веры и церкви Игнатий считает докетизм, отрицающий в Иисусе Христе человеческую природу, отвергающий действительность страданий и воскресения Христа. Признавая страдания и смерть Христа призрачными (Смир. 2), они отрицали вместе с тем таинство евхаристии, отрицали истинность тела и крови в евхаристии и потому не принимали участия в евхаристии, совершаемой епископом. «Что мне пользы, — пишет Игнатий смирнянам, — если кто и хвалит меня, а Господа моего хулит, *не исповедуя Его носящим плоть?* Кто не исповедует этого, тот совершенно отвергся Его, и сам носит в себе смерть. Впрочем, имен их как неверных, мне не удалось написать. Да и не дай Бог вспоминать их, пока не раскаются они и не (признают) страдания (Христа), которое есть наше воскресение. Никто не обольщайся! И небесные (существа), и слава ангелов, и власти видимые и невидимые — и те подлежат суду, если *не будут веровать в кровь Христову*... Посмотрите же на тех, которые иначе учат о пришедшей к нам благодати Иисуса Христа... *Они удаляются от евхаристии* и молитвы, потому что не признают, что евхаристия есть плоть Спасителя Нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по Своей благодати. Посему надо удаляться таких людей... Бегайте же разделений, как начала зол. *Все последуйте епископу*, как Иисус Христос Отцу, а пресвитерству, как апостолам. Диаконов же

почитаите, как заповедь Христову. *Без епископа никто не делай ничего*, относящегося до церкви. *Только та евхаристия должна почитаться истинной*, которая совершается *епископом* или тем, кому он предоставит это» (Смир. гл. 5–8). Из этих слов ясно, что участие в евхаристии, совершаемой епископом, было во времена Игнатия признаком православия христиан. Кто участвовал в евхаристии, тот принадлежал к церкви; кто не участвовал в ней, тот был последователем докетизма. Отсюда горячее и постоянное увещание Игнатия собираться для евхаристии. Здесь он видел лучшую гарантию против опасностей лжеучения. «Старайтесь чаще собираться для евхаристии и славословия Бога, — писал Игнатий ефесянам. — Ибо если вы часто собираетесь вместе, то низлагаются силы сатаны и единомыслием вашей веры разрушаются гибельные его дела» (13). В послании к траллийцам Игнатий, дав совет остерегаться людей, предлагающих смертоносную отраву в подслащенном вине (т. е. докетов), говорит: «А это удастся вам, если не будете надмеваться и *отделяться от Бога Иисуса Христа и епископа*, и заповедей. Кто внутри алтаря, тот чист... а кто вне его, тот нечист... Посему стяжавши кротость, утвердите себя взаимно в вере, которая есть *плоть* Господа, и в любви, которая есть *кровь* Иисуса Христа» (гл. 7–8).

Концепция Игнатия представляется теперь вполне ясно... Все малоазийские церкви находятся в опасности от безбожников, носящих имя Христа. Они отрицают во Христе человеческую плоть, отрицают Его страдания, смерть и воскресение. Они не признают в евхаристии таинства, в котором верующие вкушают истинное тело и истинную кровь Господа, и потому удаляются от евхаристии, не посещают собраний и отделились от епископа. Они повсюду распространяют яд своего учения, расставляют дьявольские сети. Но верующие должны всячески отметаться от этих зверей в человеческом образе. Они должны чаще собираться для евхаристии, вкушать тело и кровь Господа, участвовать в Его страданиях и через то принимать врачевство бессмертия. Только здесь, внутри жертвенника, их спасение. Только до тех пор они остаются истинными христианами и наследниками Царства Божия, пока они веруют в плоть и кровь Христову и участвуют в евхаристии. Но не всякая евхаристия истинна, а только та, которая совершается епископом или тем, кому он предоставит. Только здесь совершается истинная тайна Христова, только в такой евхаристии преподается истинный хлеб Христов. Следовательно, только тот остается христианином и наследником Христа, кто собирается для евхаристии, совершаемой епископом, кто остается внутри жертвенника, кто находится в единении с епископом, пресвитерами и диаконами, совершающими евхаристию. Только того не отвергает Бог, только тот остается верен Христу, кто, преломляя хлеб, повинуется епископу с пресвитерством и диаконами. Кто отделяется от епископа и, следовательно, от евхаристии, тот отделяется от Самого Бога, от Самого

Христа. Кто с епископом, тот с Богом и Христом. На жертвеннике, где приносится евхаристия, воспроизводится и все дело домостроительства Божия — воля Бога Отца и подвиг Бога Сына. Совершая тайну евхаристии и преподавая верующим источник бессмертия, епископ является образом Самого Бога и Самого Христа. Он заменяет для верующих Бога и Христа. На него надо смотреть, как на Самого Господа. Ему должно повиноваться как Богу или Христу. Но не один епископ совершает евхаристию. Ему помогают пресвитеры и диаконы. И эти как участники в совершении евхаристии и раздаянии даров должны почитаться как апостолы, как заповедь Божия, как Сам Христос.

Для нас теперь понятно, почему Игнатий рассматривает общину вне связи с ее историческим прошлым и целым христианством, как самодовлеющую церковь, видит в ней тип небесной церкви, отображение всего домостроительства Божия, почему епископ является образом Бога и Христа, почему единение с епископом считается необходимым для спасения. Понятны теперь и некоторые детали, на первый взгляд не совсем ясные. Понятно, почему Игнатий не допускает и мысли как об отступничестве епископа, так и о несогласии между епископом, пресвитерством и диаконами. Пока они совершают евхаристию, они составляют нераздельное целое и должны быть согласны между собой, как струны цитры. Понятно и особенно возвышенное представление о служении диакона. Он оказывает епископу более деятельную помощь при евхаристии, чем пресвитеры, и потому является *συνδούλος* епископа, и в то время как епископ изображает Бога Отца, диакон есть образ Христа¹. Напротив, пресвитеры более пассивно присутствуют при евхаристии. Они сидят (при богослужении) на почетных местах (*προκαθήμενοι*. Магн. 6) около епископа, окружая его кольцом и образуя как бы венец (*στέφανος*) епископа (Магн. 13), подобно пресвитерам Апокалипсиса, которые сидели на своих тронах вокруг (*κυκλόθεν*) трона Сидящего (Апокал. 4, 4)². Если епископ, совершая евхаристию, изображает Бога Отца и Иисуса Христа, то пресвитеры, окружающие его, представляют собой апостолов (Магн. 6; Трал. 2; Смир. 8).

¹ Так, по нашему мнению, следует объяснять то некоторое предпочтение, которое Игнатий отдает диаконам перед пресвитерами. Ревиль (*Les origines de l'épiscopat*. P. 507) предполагает, что Игнатий с особой любовью относится к диаконам за те личные услуги, которые они оказывали, вероятно, Игнатию во время его пути. Но текст не оправдывает этого предположения. Игнатий и отсутствующих диаконов называет *συνδούλοι* (Филад. 4) и сравнивает с Христом (Трал. 3). Лёнинг (*Gemeindeverfassung*. S 123) думает, что диаконы как ближайшие помощники епископов были их опорой в той борьбе, которую пришлось выдержать епископам с коллегией пресвитеров, хранившей воспоминание о своем первоначальном положении. То же и Кнопф (*Nachapost. Zeitalter*. S. 218). Но оснований для этого предположения в посланиях Игнатия отыскать нельзя. Здесь нет ни малейших следов борьбы епископа с пресвитерием. Наше объяснение гармонирует с исходной точкой зрения Игнатия.

² Ср.: Церковные Каноны. Гл. 18; Клим. 40; Ерм. Вид. III, 1. 9.

Что совершение евхаристии занимало центральное место в ряду епископских прав и обязанностей, что оно окружало особенным ореолом епископа, пресвитеров и диаконов и в известной степени определяло их взаимные правовые отношения, это не составляет в посланиях Игнатия новости. Подобным образом Климент Римский видел главную сущность епископского служения в совершении евхаристии. «Не малый грех будет на нас, — писал он коринфянам, — если неукоризненно и свято приносящих дары будем лишать епископства» (τῆς ἐπίσκοπῆς, гл. 44). Как в Ветхом Завете для принесения жертв было установлено священство, так и в Новом Завете апостолы поставили епископов и диаконов и установили порядок их преемства (гл. 40–44). Учение 12 апостолов, сказав о порядке совершения евхаристии в воскресный день (гл. XIV), продолжает: «поэтому (οὖν) избирайте себе епископов и диаконов» (XV, 1)¹. Крайнюю оригинальность посланий Игнатия составляет то, что епископское право совершения евхаристии получает у него столь всеобъемлющее значение, что делает епископа безусловным критерием в области как веры, так и церковной практики. Если вообще значение евхаристии для развития епископского авторитета выяснялось не раз и довольно обстоятельно², то последний пункт, составляющий чрезвычайно важную особенность посланий Игнатия, до сих пор, насколько нам известно, не был достаточно выяснен. Его разъяснение скрывается в исторической обстановке, при которой явились послания Игнатия.

Мы теперь знаем, откуда возникла у Игнатия идея повиновения епископу. Она вышла не столько из рассмотрения правового положения епископа и других клириков, с одной стороны, и прав общины — с другой, сколько из чисто теологических соображений. Это идея природы не правовой и не канонической в собственном смысле, а догматической. Она означает собой главным образом призыв к участию в евхаристии, совершаемой епископом и отвергаемой докетами. Главная и существенная цель Игнатия состояла не в том, чтобы представить нормальную систему правовых отношений клира и общины, но в том, чтобы привлечением верующих к участию в евхаристии и следовательно к единению с епископом обезопасить их от влияния докетизма. Единение и повиновение епископу было для Игнатия лишь практическим средством для удержания верующих от измены православию, а не конечной целью его посланий. Отсюда мы не имеем никаких оснований идеям Игнатия придавать полную церковно-юридическую силу. Что сам Игнатий не имел в виду дать картину нормальных правовых отношений членов церкви, что идею повиновения епископа он не возводил в общий и безусловный принцип, рас-

¹ Ср.: Иустин. Апология. I. 65, 67.

² См. особенно: *Sobm. Kirchenrecht*. S. 66 и др.; *Lowrie. The Church and its organisation in primit. und catholic times*. 1904. P. 266–310.

пространяющий свое действие как на догматическую, так и на церковно-юридическую область, это видно еще из следующих ее особенностей.

1) Она выходила у него из оснований, имеющих частный и даже личный характер. Мысль Игнатия, что повиновение епископу есть ручательство чистоты веры, вовсе не так была наивна, как это кажется на первый взгляд. Как мы видели, главным признаком истинной веры по обстоятельствам своего времени он считал признание в Христе действительности Его страданий, смерти и воскресения, а вместе с тем веру в истинность плоти и крови Христа, преподаваемых в евхаристии. А т. к. совершающий евхаристию епископ предполагается, конечно, признающим ее действительность, то он должен был стоять в глазах Игнатия вне всяких подозрений относительно чистоты своей веры. Было и другое основание для полного доверия Игнатия к ортодоксии епископов. Оно заключалось в том, что он всегда писал о епископах, лично ему известных. Со всеми ими он беседовал в Смирне и, может быть, в других городах. В своих посланиях он обыкновенно хвалит епископов за их благочестие и любовь и этими добродетелями он мотивирует свои наставления о повиновении епископу (Эфес. 1; Магн. 2–3; Филад. 1; Трал. 1). Таким образом, увещания Игнатия имеют отчасти личный характер. Если бы ему кто сделал упрек за то, что он так много доверяет епископу, он мог бы сказать на это: я знаю тех, кому доверяю.

2) В самых увещаниях Игнатия заметна неопределенность юридического принципа. Он требует повиновения то одному епископу, то епископу и пресвитерию, то епископу, пресвитерию и диаконам. А в одном месте он пишет даже: «Повинуйтесь епископу и друг другу (καὶ ἀλλήλοις), как Христос Отцу по плоти» (Магн. 13). Очевидно, сам Игнатий не думал выставлять каких-либо определенных и безусловных юридических принципов. Он призывал не столько к повиновению епископу, сколько к единению около епископа.

3) Что сам Игнатий был далек от того, чтобы свой теологическо-полемический принцип возводить в канонический, видно из того, что, хотя по его идее все должны соединяться с епископом и повиноваться ему, однако с другой стороны и от епископов он требует, чтобы они заботились об единении, лучше которого ничего нет (Полик. 1), и для обсуждения церковных дел созывали общие собрания и советы (Полик. 7). Он предлагает самим церквям избрать (τὴν ἐκκλησίαν χειροτονῆσαι) достойнейших мужей для принесения приветствий церкви Антиохийской по случаю наступившего в ней мира (Смир. 11; Филад. 10; Полик. 7). Для избрания особенно любезного общине и усердного человека он обязывает Поликарпа создать совет (συμβούλιον, гл. 7). Таким образом, даже внешние сношения с церквями подлежали рассмотрению всей общины, а не одного ее епископа. Хотя Игнатий не имел поводов говорить о церковных правах верующих, однако они нередко предполагаются им. Уже самое обращение к целым общинам, адресованные ей наставления о том, каков должен быть порядок в бого-

служении и таинствах, показывают, что община считала рассуждение о таких предметах своим делом. Игнатий хвалит смирян за то, что они приняли Филона и Рея Агафопода, спутников его, как диаконов Христовых (Смир. 10). На епископов, пресвитеров и диаконов, пришедших приветствовать Игнатия, он смотрит как на представителей общин, как на их послов. Он благодарит эфесян за то, что они исполнили в отношении к нему родственное дело, прислав епископа Онисима и других лиц (Эфес. 1). В прибытии епископа Поливия он видит благорасположение к себе траллийцев (Трал. 1). Диакон Вурр, по словам Игнатия, был дан в распоряжение его эфесянами и смиряннами (Филад. 11; Смир. 12). Таким образом, все эти лица явились не по собственной инициативе, а были посланы общинами. Так именно смотрел на них и сам Игнатий. Из этих указаний ясно, что принцип: ничего не должно совершать без воли епископа, у Игнатия отнюдь не означал: все должно быть по воле *только* епископа. Епископу у него не автократ, сообразующийся лишь с собственной волей, но руководитель общины, правящий ею в единении с пресвитерством и народом.

4) Правда, полемическо-теологические идеи Игнатия уже у него стремятся воплотиться во внешних формах. Исходя главным образом из идеи единения с епископом в евхаристии, он начерчивает затем целую картину практических отношений общины к епископу, картину, в которой слишком много говорится о правах епископа и слишком мало о правах мирян. Однако мы ни в каком случае не можем признать ее за отражение действительно существовавших тогда правовых отношений в церкви. Его советы и увещания далеко еще не стали действительностью и не могли стать ею сразу. Их осуществление составляло задачу, программу будущего. Должно было пройти много времени, чтобы они превратились в действительные правовые принципы¹. Для времени же Игнатия они были лишь идеалами. Постоянные настойчивые увещания Игнатия, направленные к поддержанию епископского авторитета, показывают, как далека была от них действительность. «Не стучат так сильно, чтобы от-

¹ Оторванные от своей исторической почвы полемическо-теологические идеи Игнатия с течением времени получили церковно-правовое значение. Мысль Игнатия о повиновении епископу как Богу служит исходным пунктом в определении епископской власти для сирийской Дидаскалии (ок. середины III в.) и Апост. Постановлений (IV в.). «Он (т. е. епископ) ваш глава и вождь, и могущественный царь для вас; он управляет на место Всемогущего, он должен быть почитаем вами как Бог; ибо епископ председательствует у вас на место Бога» (Abelis. Syriche Didascalia. 1904. IX. S. 45). «Он (епископ) после Бога ваш земной бог (ἐπίγειος θεός), которому вы обязаны воздавать честь, ибо о нем и о подобных Сам Бог сказал: *Аз рех: бози есте, и сынове Вышняго вси* (Пс. 81, 6) и: *богов да не злословиши* (Исх. 22, 28). Итак, епископ да председательствует у вас, как почтенный достоинством (ἁγία) Бога, по которому он властвует над клиром и начальствует над народом» (Апост. Постановления. II, 26). «Если Моисея Господь назвал богом (фараона), то и епископ должен почитаться вами как бог» (Syriche Didascalia. IX. S. 47; — εἰς θεόν Апост. Постановления. II, 29). Отношения верующих к епископу по Апост. Постановлениям (II, 32) должны носить характер обожания (σεβου τοῦτον).

крыть уже отворенные двери»¹. Каково было действительное положение епископа в тогдашних христианских общинах, мы точнее можем узнать из других источников II века, которые знакомят нас не с идеалами, а с исторической действительностью. Понятые в их историческом освещении послания Игнатия не представляются в резкой противоположности к другим памятникам II века.

Но если то исключительное положение в общине, какое занимает епископ по посланиям Игнатия, есть лишь его идеал, то стоит выше всяких сомнений то, что ко времени Игнатия не только окончательно сложился в сирийской и малоазийских церквях монархический епископат, но что он уже существовал довольно продолжительное время. Игнатий знает Поликарпа, епископа смирнского, Онисима, епископа эфесского, Дамаса, епископа магнезийского, Поливия траллийского и неизвестного нам по имени епископа филадельфийского. Сам он называет себя епископом Сирии (Рим. 2), пастырем и епископом церкви Сирийской (ср. Рим. 9). Игнатий говорит даже, что епископы поставлены по концам земли (οἱ κατὰ τὰ πέρατὰ ὁρισθέντες)². Конечно, мы не имеем права придавать этим словам Игнатия абсолютное значение. Он мог даже не знать устройства отдаленнейших церквей. Тем не менее эти слова имеют большую важность. Они во всяком случае свидетельствуют о том, что самому Игнатию все известные ему церкви представлялись управляемыми через епископов. Сомнительно, чтобы одну область Малой Азии со смежной ей Сирией он назвал τὰ πέρατα. Монархический епископ в христианской церкви был уже известен и язычеству, как видно из того, что Игнатий по всем признакам был осужден и отправлен в Рим как главный представитель и начальник сирийской общины. Что особенно замечательно, во всех посланиях Игнатия нет ни малейших следов того, что монархический епископат есть новое явление, что он учрежден недавно и нуждается в поддержании и оправдании. Он не только не говорит о существовании множественности епископов в одной общине, о какой-либо борьбе единоличного епископа с коллегией или епископов, или пресвитеров, о преимуществе единоличного епископата перед коллегиальным; наоборот, факт существования единоличного епископата для него настолько стоящее вне всяких сомнений обычное явление, что им, как и указанием на

¹ *Reville*. Les origines de l'épiscopat. P. 519.

² Конъектуры слова τὰ πέρατα, предложенные учеными, например, τὴν χάριτα, τὰ ποίμνια, τὸν πατέρα (ср.: *Zahn*. Pat. Apost. Op. II, 8) не имеют для себя никаких оснований. Текст повсюду имеет τὰ πέρατα (лат. (in) omni orbe). Это выражение встречается у самого же Игнатия в послании к римлянам (τὰ πέρατα τοῦ κόσμου — гл. 6) к вообще было довольно употребительным в иудейской, светской греческой и древнехристианской литературе. Оно встречается в пс. 65 (64), 9, у Филона (Leg. ad Cai. 3: οἱ μέχρι περάτων), Цельса (C. Cels. VIII, 72: ἄχρι περάτων νεμεσιζέμενος), в древнейших христианских литургиях. См.: *Lightfoot*. The apost. Fathers. P. II. Vol. II. P. 40. Ср.: *Harnack*. Mission und Ausbreitung d. Christentums in d. ersten Jahrhundert. 1906. II B. S. 6, 75.

единство плоти Иисуса Христа, он доказывает необходимость единой евхаристии (Филад. 4). Одним словом, у Игнатия не сохранилось никаких следов даже воспоминания о множественном епископате. Самое богословие Игнатия не только предполагает, но прямо требует единоличного епископата. С точки зрения своей теологической идеи он не может себе и представить, чтобы в малоазийских церквях было иначе. В высшей степени достойно примечания, что в начале II века в Сирии и Малой Азии не было даже и вопроса о том, один или несколько должно быть епископов, и даже не сохранилось воспоминаний о коллегиальном епископате. Едва ли можно сомневаться в том, что столь прочная установленность монархического епископата, по крайней мере по всей Малой Азии и Сирии, не могла быть делом немногих лет. Если преобразование из коллегиального епископата монархического епископата в одной общине и может еще произойти в течение нескольких лет, то в этот короткий период оно, конечно, не могло возникнуть сразу во всех церквях Малой Азии и Антиохии и настолько упрочиться в них, чтобы не оставалось уже никаких следов ни прежней организации, ни борьбы, сопровождающей ее падение. Во всяком случае для этого необходим не один десяток лет. Таким образом, в посланиях Игнатия мы находим хотя косвенное, но очень сильное подтверждение для признания, что монархический епископат существовал в Малой Азии уже в I веке.

Все сказанное нами до сих пор относится к малоазийским церквям. Что касается Римской церкви, то послание к ней не дает никаких указаний на существовавшее там церковное устройство. Страстный защитник епископской власти, Игнатий в послании к римлянам ни разу не упомянул о римском епископе. Отсюда обыкновенно делают тот вывод, что в Риме во времена Игнатия не было еще монархического епископа. Иначе, говорят, было бы невероятно, чтобы Игнатий промолчал о нем, тем более что самого себя он называет в этом послании епископом¹.

Мы думаем, однако, что это заключение решительно неосновательное. К отрицанию монархического епископата в Риме было бы основание, если бы Игнатий, говоря о предстоятелях церковной власти в Риме, умолчал о епископе. Но он совершенно не касается вопроса о церковной организации в Риме. Все его письмо, как мы уже говорили, посвящено выражению его страстного желания беспрепятственно принять мученический венец. Об обязанностях верующих в отношении к своим предстоятелям он не говорит ни слова. Если уже делать отсюда заключение, то только то, что в римской общине не было никакой церковной власти, ни-

¹ *Reville*. Les origines de l'épiscopat. P. 510; *Harnack*. Chronologie. I. S. 396; *Zahn*. Der Hirt des Hermas. 1868. S. 98 и др.; *Holtzmann*. Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt. 1880. S. 211; *Ritschl*. Die Entstehung d. altk. Kirche. 2 Aufl. 1857. S. 402; *Lindsay*. The Church and the ministry in the early centuries. 2 ed. 1903. P. 195; *Pfleiderer*. Das Urchristentum. 2 Aufl. 1902. B. II. S. 249; *Knopf*. Das Nachapost. Zeitalter. 1905. S. 220–251 и мн. др.

каких предстоятелей. Он так же мало говорит о пресвитерах и диаконах, как о епископах. Если бы Игнатий захотел дать римлянам наставление о повиновении представителям церковной власти, то ему никаким образом не помешало бы отсутствие в Риме единоличного епископа. Ведь даже там, где существовал последний, Игнатий говорил о повиновении не одному епископу, но и пресвитерам и диаконам. Почему же он не мог говорить о повиновении епископам?¹

Таким образом, аргумент *e silentio* менее всего пригоден к данному случаю².

Мы не знаем наверное, почему Игнатий в послании к римлянам не касается своей излюбленной темы о повиновении епископу, пресвитерам и диаконам. Во всяком случае следует отметить тот факт, что он не дает в нем наставления и относительно лжеучений. Весьма вероятно поэтому предположение³, что Игнатий вообще считал неудобным обращаться с поучениями к Римской церкви. Все послание к ней показывает, что она занимала в его глазах особенное, преимущественное положение среди других церквей. Римскую церковь учили сами апостолы Петр и Павел. «Молитесь о мне Господу... не как Петр и Павел заповедую вам», — пишет он римлянам (гл. 4). Она владела уже таким духовным авторитетом, что «других учила» (ἄλλους ἐδιδάξατε, гл. 3). Адрес к ней Игнатия изобилует эпитетами, которые не встречаются в адресах к другим церквям. Он пишет: «Игнатий Богоносец — церкви... председательствующей в столице римской области

¹ Странное противоречие находим мы у Ревилья. С одной стороны, он совершенно справедливо пишет: «Требования Игнатия в пользу епископской власти являются скорее требованиями в пользу церковной власти и самого авторитаризма, чем в пользу собственно епископа в ущерб другим должностным лицам христианских общин. Если бы он написал церквям, где не было епископа, как в Филиппах, или общинам, где еще царил множественный епископат, как в Коринфе, в то время, когда Климент Римский писал свое письмо к коринфянам, он держал бы подобную речь в пользу епископа во множественном числе или просто пресвитеров и диаконов или другого какого-нибудь названия, которым обозначали обладателей административной и духовной власти. Он бы развил и преувеличил с обычной своей несдержанностью в выражениях наставление, которое Поликарп обращает к христианам Филипп: «Повинуйтесь пресвитерам и диаконам» (к Филад. V) или бы разукрасил какими-нибудь пестрыми метафорами тему о покорности епископам и пресвитерам, которую Климент Римский рекомендует мятежным христианам Коринфа, пользуясь аналогиями, которые ему доставляла римская военная дисциплина» (Les origines de l'épiscopat. P. 497–498). С другой стороны, он говорит: «Послание к римлянам ясно свидетельствует о том, что не было монархического епископата как в Риме, так и в Филиппах. Действительно, крайне знаменателен тот факт, что в этом письме совершенно нет речи о римском епископе, тогда как во всех других постоянно говорится о местном епископе, должном ему повиновении и о преобладании, которое принадлежит ему по праву» (Ibid. P. 510). Хочет ли сказать Ревиль, что в Римской церкви времени Игнатия не было ни епископов, ни пресвитеров, ни диаконов?

² Совершенно справедливо заметил Loofs (Theol. Studien und Kritiken. 1890. S. 657): представители исторического метода «часто работают с толпой совершенно сомнительных аргументов *e silentio*. Кто поручится, например, за то, что справедливо заключение, что ко времени послания Игнатия к римлянам в Риме еще не существовал монархический епископат, раз Игнатий не упоминает ни о каком епископе?».

³ Sobm. Kirchenrecht. S. 169.

(ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων), богодостойной, достославной... председательствующей в любви» (προκαθημένη τῆς ἀγαπῆς). Как бы ни понимали выражение ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, обозначает ли оно председательство только в деятельности любви (благотворении), как и второе выражение, или указывает на преимущественное положение Римской церкви вообще, и притом среди ли церквей Италии, или Запада, или наконец всего римского государства¹, во всяком случае Игнатий признает за Римской церковью известное преимущество перед прочими церквями. Другое весьма знаменательное выражение: «Один Иисус Христос будет епископствовать (ἐπισκοπήσει) в ней (т. е. в сирской церкви) и любовь ваша» (ἡ ἡμῶν ἀγαπή, гл. 9), кажется, говорит о том, что председательство Римской церкви мыслилось Игнатием не в одной сфере благотворительности. Но раз так смотрел Игнатий на Римскую церковь, то вполне понятно, почему он счел неудобным выступать перед ней в роли учителя. Если справедливо предположение², что стремление Игнатия учить другие церкви возникало не только из его личных свойств, как исповедника, но и из церковного положения города Антиохии, в которой он был епископом и которая заменяла для Востока прежний Иерусалим, — это предположение подтверждается требованием Игнатия, чтобы все малоазийские церкви прислали послов в Антиохию для принесения приветствий, — то ставя Римскую церковь в центре всех церквей, он тем более не считал себя вправе делать ей наставления.

Приведенные нами разъяснения не только делают совершенно излишним почти общепринятый среди протестантских ученых вывод об отсутствии монархического епископата в Римской церкви, но дают основания скорее к обратному заключению. На самом деле, мог ли говорить Игнатий о епископах «поставленных по концам» земли, если бы в главном городе тогдашнего государства и в церкви, стоявшей в известном смысле на вершине всех церквей, не было единоличного епископа, какой только и признавал Игнатий, а существовала лишь пресвитерская или епископская коллегия? Далее, говоря римлянам, что после него у сирской церкви епископом будут Иисус Христос и любовь их, разве не обращался бы он в пустое пространство, если бы в глазах римлян в епископе не было нужды, если бы они считали епископальное устройство церкви не обязательным?

Послание Поликарпа Смирнского

Послание Поликарпа³ было написано вскоре после смерти Игнатия (гл. 1 и 12) по поводу просьбы филиппийцев прислать им послания св. му-

¹ См.: *Funk*. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I B. 1897. S. 2–12.

² *Harnack*. Mission und Ausbreitung Christentums. 1906. II. S. 103.

³ По Тертуллиану (*De praescript. haer.* с. 32), Поликарп поставлен в епископа смирнского ап. Иоанном, тогда как Ириней (*Против ересей* III, 3, 4) говорит вообще о поставлении

ченика. Будучи в высшей степени неоригинальным, составленное большей частью из чужих цитат, оно тем не менее отличается разнообразием своего содержания. В нем Поликарп дает наставления всей филиппийской общине и в частности юношам, девам, супругам, вдовам, диаконам и пресвитерам. Самое замечательное в этом послании составляет то, что Поликарп совершенно не упоминает в нем ни о епископе, ни о епископах Филиппийской церкви. Клирики, обязанности которых он разъясняет, исчерпываются у него исключительно диаконами и пресвитерами. Можно было бы подумать, что Поликарп счел излишним и неудобным для себя преподавать уроки благочестия епископу филиппийскому, который, быть может, был старше его годами. Но дело в том, что он не упоминает о епископе не только тогда, когда говорит об обязанностях, но и в тех случаях, когда должен был бы сказать о его правах. Он внушает филиппийцам «покоряться пресвитерам и диаконам (ὕποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις), как Богу и Христу» (гл. 5). По-видимому, невозможно допустить, чтобы Поликарп и в этом случае умолчал о епископе филиппийском, если бы он существовал тогда. Думать, что как раз в это время в Филиппийской церкви случился перерыв после смерти епископа, значит построить историю на случайностях. Да если бы действительно у филиппийцев почему-либо не было в это время епископа, Поликарп, подробно говоря о всех классах верующих, сказал бы, наверное, и об епископе, т. к. он высказывал свои наставления не для нескольких дней. Одним словом, мы не имеем, по-видимому, никаких оснований предполагать, что в филиппийской общине были должностные лица кроме тех, которые поименованы Поликарпом, т. е. кроме диаконов и пресвитеров.

Но что такое пресвитеры филиппийской общины?

Из главы 6 послания Поликарпа видно, что им принадлежали едва ли не все отрасли церковного управления. Они должны были быть благосердны, ко всем милостивы, обращать к истине заблуждающихся (τὰ ἀποπεπλανημένα), иметь наблюдение (ἐπισκεπτόμενοι) за всеми немощными, заботиться о вдовах, сиротах и бедных, воздерживаться от всякого сребролюбия и несправедливости на суде, не придавать большой веры обвинениям и наговорам. Мы находим здесь, по-видимому, совершенно те же функции, какие обыкновенно присваиваются епископам. Если мы сравним обязанности епископов у Игнатия с обязанностями филиппийских пресвитеров, то увидим едва ли не полную аналогию. Как те, так и другие

Поликарпа апостолами (ὡς ἀποστόλων). Евсевий примыкает к Иринею (III, 36), Иероним к Тертуллиану (De vir. ill. с. 17). Мученическая смерть Поликарпа падает на 23 февраля 155 года. Так как в окружном послании церкви Смирнской (Martyrium Polyc. 9) по поводу мученичества Поликарпа приводятся его слова: «Я служу Ему (Богу) 86 лет», то годом рождения Поликарпа следует считать 69 год. Цан, впрочем, думает, что указанное выражение обозначает время принадлежности Поликарпа к церкви христианской, т. е. что в 69 году Поликарп не родился, а крестился (Forschungen. VI (1900). S. 95 и др.).

одинаково являются пастырями (Филад. 2; Рим. 9; ср. Полик. к Фил. 6: ἀποπελάνημένα т. е. πρόβατα), попечителями слабых и вдов (Игн. к Полик. 1; 3; 4; ср. Полик. к Фил. 6), судьями согрешающих и кающихся (Филад. 8; Магн. 3; ср. Полик. к Фил. 6), учителями и наставниками верующих (Игн. к Полик. 5; ср. Полик. к Фил. 4). Подобно епископам пресвитеры филиппийские заведуют также имуществом церкви, как это видно из требования несребролюбия и из случая с пресвитером Валентом (гл. 11). Поликарп называет их ἐπισκεπτόμενοι (πάσας ἁθηνεῖς), что прямо указывает, по-видимому, на их епископские функции. Подобным образом Игнатий в послании к Поликарпу пишет: «Игнатий Богоносец Поликарпу епископу церкви смирнской, лучше же состоящему под епископством Бога — (ἐπισκοπῶντι ὑπὸ Θεοῦ — inscr). Из всего этого, по-видимому, следует одно из двух: или пресвитеры, стоявшие во главе филиппийской общины, были собственно епископами, или вообще пресвитеры и епископы в ней не различались. Такое понимание, по-видимому, подтверждается и совершенно необычным в древней христианской литературе сочетанием терминов «пресвитеры и диаконы» для обозначения клира. И самое уподобление пресвитеров и диаконов Богу и Христу в выражении, явно носящем характер Игнатьевой концепции («покоряться пресвитерам и диаконам, как Богу и Христу»), показывает, что пресвитеры занимают здесь место епископов. Наконец, если ап. Павел в послании к филиппийцам говорит о многих епископах, а Поликарп о многих пресвитерах, то всего естественнее думать, что «епископы» Павла суть «пресвитеры» Поликарпа. Что Поликарп назвал епископов пресвитерами, это вполне понятно. Житель Азии «в начале II века коллегия должностных лиц общины не мог уже называть епископами. Для него ἐπίσκοπος означает *одного* предстоятеля, стоящего на вершине общины, ἐπίσκοποι же в одной и той же общине более уже не существует. Где, как в Филиппах, управление общиной находится еще в руках коллегии, смирнянин мог говорить лишь о пресвитерах»¹.

Однако все представленные доводы в пользу толкования πρεσβύτεροι филиппийцев в смысле епископов или в смысле пресвитеров, тождественных с епископами, в сущности малоубедительны. Свойства и функции, приписываемые им Поликарпом, хотя и сходны с епископскими, однако, как мы знаем, присваивались и вообще предстоятелям церкви (πρωτόκλειστοι, πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες, ἡγουμένοι и т. д.), таковы несребролюбие, пастырское попечение, обращение к истине заблуждающихся. Слово ἐπισκεπτεσθαι в источниках II века прилагается ко всем верующим (Ерм. Вид. III, 9) и к диаконам (Clem. Ром. III, 67), а потому не может указывать на епископские функции. Да и сама конструкция ἐπισκεπτόμενοι πάντας ἁθηνεῖς показывает, что выражение имеет общий смысл и может

¹ Knopf. Nachapost. Zeitalter. S. 180.

означать просто посещение немощных. Сочетание названий пресвитеры и диаконы мы встречаем и у других древнейших писателей, например, у Климента Александрийского, который под пресвитерами понимает не пресвитеров-епископов, а пресвитеров и епископа¹. Сравнение пресвитеров и диаконов с Богом и Иисусом Христом могло бы иметь место и в том случае, если бы Поликарп, не отождествляя пресвитеров с епископами, объединял их в одном имени, как это было нередко и ранее, и позднее.

Если нет твердых оснований понимать термин «пресвитеры» в смысле собственно епископов или пресвитеров-епископов, то с другой стороны некоторые соображения прямо говорят против такого понимания. Прежде всего замечательно то обстоятельство, что в подробном перечне обязанностей пресвитеров мы не находим самой характерной для епископов функции — совершения евхаристии. Напротив, ни на одной обязанности пресвитеров Поликарп не останавливается столь подробно, как на судебных, которые составляют специфические функции пресвитеров. Он предостерегает их от лицепрятия и несправедливости в суде, от доверчивости к наговорам и жестокости в приговорах, зная, что «все мы должники греха» (гл. 6). Далее, почти вся речь Поликарпа о пресвитерах состоит из призыва их к доброму исполнению своих обязанностей. Трудно себе представить, чтобы Поликарп считал себя вправе обращаться с наказаниями к епископам. Это тем менее вероятно, что Поликарп был тогда еще сравнительно молодым человеком (ок. 40 лет), и между епископами филиппийскими некоторые должны были бы быть старше его. Все это говорит за то, что Поликарп употребил имя «пресвитеры» или в собственном смысле (πρεσβυτέρων), или в смысле вообще предстоятелей церкви, не выделяя из них епископа и характеризуя их со стороны функций, общих как пресвитерам, так и епископам.

Но почему же Поликарп не упоминает в своем послании о епископе?

Это объясняют различно. По мнению одних², Поликарп говорит о повиновении только пресвитерам и диаконам потому, что его речь была обращена не ко всей филиппийской общине, а специально к молодежи, как это видно из содержания главы 5, где он призывает к повиновению лишь юношей (νεώτεροι в параллель девам). Но едва ли и в таком случае Поликарп исключил бы епископа из числа лиц, которым должно повиноваться. Против этого объяснения говорит отчасти и сравнение пресвитеров с Богом, а диаконов с Христом. Другие думают³, что в момент составления послания у филиппийцев не было епископа, и что таким епископом

¹ Говоря о клире, Климент Александрийский обыкновенно называет пресвитеров и диаконов, хотя, конечно, знал об единоличном епископе. Так, в Strom. VII, 1 он говорит лишь о двух служениях в церкви — пресвитеров и диаконов; в VI, 13 он называет гностика истинным пресвитером и диаконом, хотя и без посвящения.

² Funk. Die Echtheit d. ignat. Briefe. S. 47.

³ Sobm. Kirchenrecht. S. 150.

был отставленный от должности пресвитер Валент. Дошедший до нас в латинском переводе текст главы 11, по-видимому, дает некоторые основания для такого предположения. Поликарп пишет: «Я сильно опечалился из-за Валента, который некогда был сделан у вас (*factus est aliquando apud eos*) пресвитером, что он так забыл данное ему место (*locum, qui datus est ei*). Поэтому умоляю вас, берегитесь любостяжания и будьте чисты и правдивы. Воздерживайтесь от всякого порока. Кто сам не может воздержаться от этого, как он будет проповедовать (*pronunciat*) о том другим? Кто предается любостяжанию, тот оскверняется идолослужением и достоин считаться в ряду язычников». Как видно отсюда, Валент имел сан (*locus-tópos* в послании Игнатия к Поликарпу (гл. 1) означает епископский сан), был проповедником, заведовал имуществом, может быть, находился в сношениях с язычниками. Все это, однако, слабо говорит о епископстве Валента. Он ничем особенным не выделяется из пресвитеров главы 6. Но если бы он и был епископом, то почему Поликарп умолчал о необходимости повиновения будущему преемнику Валента? Мы думаем, что молчание Поликарпа имеет скорее другую причину.

Собственно говоря, терминология Поликарпа кажется нам странной лишь после чтения посланий Игнатия, с их твердо установившимися обозначениями для трех степеней церковной иерархии. Но мы не должны забывать того, что Поликарп писал одной из западных церквей и естественно должен был считаться с особенностями их организации и терминологии. Изучение источников I века показало нам, что на Западе не было той централизации церковного предстоятельства, какое мы наблюдали в Малой Азии. Там епископы более сохраняли равенства с пресвитерами и потому обычно объединялись под общими названиями *ἐπισκοποι* и *πρεσβύτεροι*. Эта особенность западных церквей сохранилась и во II веке. Мы встречаем ее у римского писателя почти середины II века, Ерма, который подобно Клименту всех предстоятелей церкви, включая сюда и епископа, называет *πρεσβύτεροι* и *προποσβυτοι*. И вообще почти до конца II века в западных церквях епископов-современников избегали называть епископами. Еще Ириней¹ и даже Тертуллиан² продолжали именовать епископов пресвитерами. Нет сомнения, что та же особенность была присуща церкви македонского города Филипп. Если так, то вполне понятно, почему и Поликарп, обращаясь к филиппийской общине, говорит о всех предстоятелях церкви под общим именем пресвитеров.

Что мы не имеем права отрицать существование монархического епископа в Филиппийской церкви на основании молчания о нем Поликарпа, это ясно из одной любопытной особенности послания. Поликарп ни разу не называет епископом и себя самого. В надписании своего послания он

¹ Против ересей. III, 2, 2; IV, 26, 2; Евс. V, 20; V, 24.

² Apol. 39: *praesident probati quique seniores*. Здесь между пресвитерами разумеется и епископ.

ставит: Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι. В этой формуле он отчасти выделяет себя из ряда пресвитеров. Иначе он написал бы: «Поликарп и прочие пресвитеры». Тем не менее он не назвал себя епископом. Как бы ни объясняли этого обстоятельства¹, несомненно, что Поликарп не хотел проводить резкой грани между собой и пресвитерами своей церкви, подчеркивать свое исключительное положение перед пресвитерами. Указанная особенность получает еще большее значение ввиду того, что Ириней, ученик и друг Поликарпа, называл его пресвитером². Можно думать, что и сам Поликарп называл себя таким образом. Возможно, что не только по терминологии, но и по своим действительным отношениям к пресвитерам он отчасти приближался к порядкам западных церквей. По крайней мере, послание к нему Игнатия производит впечатление, что Поликарп подал Игнатию повод напомнить ему о важности епископского сана. Игнатий внушает ему блюсти свое место со всяким тщанием плотским и духовным (гл. 1), не позволять делать что-либо без своего ведома, стоять твердо (гл. 4). Так это или нет, во всяком случае Поликарп не назвал себя епископом, посылая приветствие от себя и пресвитеров, и потому мы не вправе ожидать, что, говоря о пресвитерах Филиппийской церкви, он назовет ее епископа³.

¹ Ревиль объясняет это таким образом: «Епископское достоинство не сообщает Поликарпу никакой власти за пределами его смирнской церкви... И он не думает хвалиться своим титулом епископа» (Les origines de l'épiscopat. P. 502). Но и пресвитеры смирские за пределами своей церкви не имели власти, однако они обозначаются в послании своим обычным титулом.

² Евс. V. 20.

³ Замечательную параллель посланию Поликарпа в употреблении терминов «пресвитеры» и «диаконы» мы находим во фрагменте одной эфиопской рукописи, который издан Horner'ом и по содержанию почти буквально соответствует главе 12 сирийской Дидаскалии. Отличие фрагмента от Дидаскалии заключается в том, что в нем совсем нет упоминания о епископе, и там, где в Дидаскалии речь идет о епископе, в нашем фрагменте (отд. 8 и 11) говорится о пресвитере. Так, автор говорит между прочим: «Вы пресвитеры и диаконы, в ваших церквях при каждом научении общины в субботу распределяйте места для братий... 7. Пресвитеры должны сидеть на своих особых местах. И если придет из округа другой пресвитер, то они должны принять его в то место, какое ему подобает. 8. И если другой мужчина или женщина в мирской одежде придет... ты, пресвитер, когда говоришь слово о Боге, или когда слушаешь, или читаешь, не обращай внимания на лицо, не оставляй своего служения, чтобы предоставить ему место, но оставайся совершенно покойным... 11. И если бедный мужчина или женщина придет... ты, пресвитер, от всего сердца дай им место, но сиди на своем основании, чтобы взирать не на лицо человека, а на Бога» (Sitzungsberichte, mitget. Goltz, 1906. V. S. 14–17). Что это значит? Знает ли автор одно лишь пресвитерианское устройство церкви? Едва ли. Нельзя не обратить внимание на одно обстоятельство. В отделе 7 автор говорит о многих пресвитерах одной общины, а в 8 и 11 об одном (сирийская Дидаскалия о епископе), причем этот один пресвитер оба раза представляется главным руководителем общины и богослужбных собраний. Едва ли автор мог бы выделить одного пресвитера, если бы его общины управлялись коллегией пресвитеров. Мы думаем, что этот один пресвитер не кто иной, как епископ. Фрагмент, судя по краткости и примитивности своего содержания сравнительно с Дидаскалией, по всей вероятности, древнее ее и принадлежит II веку (ср.: Sitzungsberichte. S. 17), когда епископы нередко назывались пресвитерами.

Послание Поликарпа служит, таким образом, некоторым переходом к римскому источнику нашего периода, к Пастырю Ерма. Но прежде чем обратиться к его изучению, мы должны отметить две важные для нас черты из послания Поликарпа, во-первых, формальное поставление пресвитеров (ординация), на которое прямо указывает выражение: *presbyter factus est* (гл. 11), и во-вторых, участие всей общины в суде над своими провинившимися пресвитерами. Поликарп пишет филиппийцам: «Итак я весьма скорблю о нем (Валенте) и жене его; дай Бог им истинно покаяться! А вы будьте благоразумны и в этом; и *не почитайте их за врагов* (2 Фес. 3, 15), но старайтесь исправить их как члены страждущие и заблудшие, чтобы здраво было все тело ваше» (гл. 11). Со своими советами, как следует поступать с согрешающими пресвитерами, Поликарп обращается не к предстоятелям, а ко всем верующим, и напоминает последним слова ап. Павла, сказанные солунянам по поводу лиц, подвергнутых церковью замечанию и лишению общения. Так как главное церковное наказание заключается в лишении общения с верующими, то вполне естественно, что в суде над виновным принимает участие вся община.

Пастырь Ерма

Пастырь Ерма, как видно из его содержания, написан христианином, принадлежавшим к Римской церкви. Все описанные в нем сцены и события происходят в Риме или его окрестностях, на реке Тибре, в Кумах, по дороге кампанской и т. д. Ерм ясно говорит о церкви Рима, отличая ее от церквей других «внешних» городов. Что касается времени составления Пастыря, то мы имеем относительно этого древнее и в высшей степени авторитетное известие во фрагменте Муратория¹. Здесь анонимный автор говорит: «Книгу Пастырь очень недавно в наши времена написал в городе Риме Ерм, когда кафедру церкви города Рима занимал брат его епископ Пий (*Herma conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus*)». С этим сообщением находится в полном согласии свидетельство *Catalogus Liberianus* (папский каталог 354 года, основанный на хронике Ипполита), которое гласит: *Pius... sub huius episcopatu frater ejus Ermes librum scripsit, in quo mandatur contineturque* (по другим кодексам: *mandatum continetur*) *quod ei precepit angelus, cum venit ad illum in haditu pastoris*². В приведенных известиях мы имеем древнейшее и официальное свидетельство Римской церкви о появившейся в ее среде книге и потому не имеем права не доверять ему. Так как епископство Пия падает на годы 140–155, то в это именно время и должна была появиться книга Ерма. Однако молчание автора о гностических лжеучениях Валентина

¹ Он издан, между прочим, Цаном в его *Geschichte n. Kanons*. II В. 1890. S. 5–8. Известие о Пастыре Ерма читается в стихах 73–80.

² *Gebhardt-Harnack*. P. Ap. Op. III, LXII.

и Маркиона говорит за то, что книга написана, скорее всего, в начале епископства Пия, т. е. в 140–145 годы.

В настоящее время известие Мураториева фрагмента признается почти всеми учеными. Вопрос, который до сих пор еще дебатруется в науке, состоит в том, одновременно или со значительными промежутками была написана книга Ерма. Имея в виду собственные указания автора на постепенное составление книги¹ и упоминание о Клименте (Вид. II, 4), многие ученые предполагают, что она писалась в течение многих лет². Этот взгляд разделяет и Гарнак. По его мнению, вся книга Ерма написана с 115 по 140 год; а зерно второго видения ввиду упоминания о Клименте должно быть отнесено к еще более раннему времени, по крайней мере к 110 году³. Взгляд Гарнака и примыкающих к нему ученых едва ли может получить признание в науке. Прежде всего мало правдоподобно, чтобы один автор писал свою книгу в течение целых 30 лет (110–140⁴). Невероятно, чтобы написанные в первые годы части не были опубликованы автором до 140 года. С другой стороны, мы не видим ни малейших следов постепенного опубликования Ермом своего произведения. Далее, главная цель гипотезы — сохранить в силе указание Ерма на Климента как его современника не достигается и при таком растягивании даты Пастыря. По древнейшим свидетельствам, жизнь Климента Римского приурочивается к царствованию Домициана и, может быть, лишь к началу царствования Траяна. Да и нет никакой нужды возводить начало происхождения Пастыря ко времени Климента Римского, чтобы объяснить упоминание о нем. Будучи произведением не историческим, а нравоучительным и при том обличенным в форму апокалипсическую, Пастырь Ерма мог ввести в круг действующих лиц и людей прошедшей эпохи. Замечание: «ибо ему это предоставлено», показывает, что Климент является у автора просто типичным лицом для сношений Римской церкви с соседними церквями⁵. Очень возможно, что книга

¹ Под. IX, I: μετὰ τὸ γράψαι με τὰς ἐντολάς καὶ παραβολάς, ἦλθε πρὸς με... Под. X, I: postquam perscripseram librum hunc, venit nuntius ille...

² По мнению Спитты (Geschichte u. Litteratur d. Urchristentums. 1896. II. S. 241–431), в основе книги Ерма лежит иудейское произведение, написанное иудеем рассеяния во времена Клавдия и около середины II века, переработанное в христианском духе Ермом, братом епископа Пия. Фельтер также признает постепенное происхождение книги (Die Apost. Väter. S. 175). Четыре видения и потом вся книга до Sim. VIII вышла, по нему, из прозелитской общины. Конец же, как и вся христианская обработка книги, произошел позднее, после того как автор обратился в христианство, именно в епископство Пия. (S. 320–321). Те места, где говорится о пресвитерах, Фельтер относит к более древним частям, напротив места с именем «епископы», — к позднейшей переработке (S. 211 и др.). О других гипотезах см.: Völter. Die Apost. Väter. S. 173 и др.; Bardenhewer. Geschichte d. a. Litteratur. I. S. 574; Ehrhard. Die a. Litteratur. I. S. 105.

³ Chronologie. I. S. 259–264.

⁴ Неправдоподобным считает это Bardenhewer (Geschichte d. a. Litteratur. I. S. 571) и Batiffol (Anciennes Littératures Chrétienues. P. 64).

⁵ Пфлейдепер (Urchristentum. 1902. II. S. 522) допускает, что упоминаемый Ермом Климент был просто римским мирянином. Но против этого решительно говорит выражение:

была написана не сразу. Но у нас нет никаких твердых данных для определения промежутков времени между составными ее частями. Во всяком случае отсутствие внешних свидетельств о существовании отдельных частей Пастыря и единство тенденции всего произведения не позволяют нам слишком далеко отодвигать начало книги от ее конца¹.

Книга Ерма не дает нам хоть сколько-нибудь ясной картины современной ему церковной организации. Его сведения о ней ограничиваются большей частью простым обозначением лиц, стоящих во главе Римской церкви. Если иногда и дается им характеристика, то настолько общая, что по ней трудно судить об их положении в церкви.

Вот все места, которые так или иначе касаются лиц, находящихся во главе церкви.

В книге, чудесным образом сообщенной Ерму, среди призыва к покаянию, обращенного к Ерму и его детям, между прочим стояли следующие слова: «скажи вождям церкви (τοῖς προηγουμένης τῆς ἐκκλησίας), чтобы они исправили пути свои в правде, чтобы могли вполне получить обетования со многую славой» (Вид. II, 2). В конце того же второго видения старица спрашивает, отдал ли Ерм книжицу *пресвитерам* (τοῖς πρεσβυτέροις). Когда Ерм ответил: «Нет еще», старица сказала ему: «Хорошо сделал, потому что я имею прибавить тебе несколько слов. Когда же окончу все слова мои, тогда пусть они чрез тебя обнародуются всем избранным. Для этого ты напишешь 2 книги и одну отдашь Клименту, а другую Грапте. Климент отошлет во внешние города, ибо это ему предоставлено; Грапта же будет назидать вдов и сирот². А ты прочтешь ее в этом городе вместе с *пресвитерами, предстоятелями* церкви» (μετὰ τῶν πρεσβυτέρων, τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας II, 4). В третьем видении на предложение старицы сесть на приготовленную скамью Ерм скромно замечает: «Госпожа, пусть прежде сядут *пресвитеры*» (ἄφεξ τοὺς πρεσβυτέρους πρῶτον καθίσαι). «Я говорю тебе, садись», — сказала она. Когда Ерм хотел занять место по правую сторону, она не позволила, но рукой показала ему, чтобы он сел по левую сторону. Опечалившемуся Ерму она сказала, что правая сторона принадлежит пострадавшим за имя Господа (Вид. III, 1). Затем Ерм видит на во-

ἐκεῖνον ὅν ἐπιτέτραπται, указывающее на официальные полномочия Климента по сношению с прочими церквями. Ср.: Апост. Постановления II, 36: τοῖς ἱερεῦσι ἐπετράπη κρίνειν μόνοις... ὑμῖν δὲ οὐκ ἐπιτέτραπται.

¹ Ср.: Ebrhard. Die a. Litteratur. I. S. 105–106; Funk. Die Apost. Väter. 1906. S. XXXIII; Bardenhewer. Geschichte d. a. Litteratur. I. S. 574; Batiffol. Anciennes Littératures. P. 64.

² Почти все переводчики под Граπτῇ разумеют диаконису (ср.: Gebhardt-Harnack. P. A. Op. III. S. 28–29). Это очень редкое имя встречается у Иосифа Фл. (De bell. iud. IV, 9, 11) в применении к женщине. Усвоение Грапте обязанности наставлять вдов и сирот не говорит против ее звания диаконисы. По Клементинам (Hom. III, 67; Rec. III. 66; Ep. Clem. 12) диаконы обязаны надзирать над телами и душами верующих, следить за дисциплиной и доносить епископу о нравственном состоянии пасомых.

дах великую башню, которая строится из блестящих квадратных камней. Одни камни доставались из глубины воды, другие из земли. Камни, извлекаемые из глубины воды, прямо клали в здание, потому что они были гладки и спайками своими хорошо приходились к другим камням. Таким образом, здание башни казалось построенным из одного камня. Из прочих камней, приносимых из земли, одни были откладываемы, другие полагались в здание, а некоторые были рассекаемы и отбрасываемы далеко от башни (III, 2). На вопрос Ерма: что значит это строение, старица дает такое объяснение. Строящаяся башня — это церковь. Камни квадратные и белые, прилаживающиеся своими спайками, это суть апостолы, *епископы*, учителя и *диаконы* (οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι), которые ходили в святости Божией, надзирали (ἐπισκοπήσαντες), учили свято и непорочно служили (διακονήσαντες) избранным Божиим, как почившие, так и живущие еще доселе, которые были всегда согласны друг с другом, имели мир между собой и слушали взаимно друг друга; поэтому-то и в здании башни они хорошо приходятся своими спайками (III, 5). Дав другие объяснения видения, старица поручает Ерму передать святым особое наставление, где между прочим говорит: «Вам теперь говорю — *вождям церкви* (τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας) и *занимающим первые места* (τοῖς πρωτοκαθεδρίταις): не будьте подобны злодеям. Злодеи по крайней мере яд свой носят в сосудах, а вы отраву свою и яд держите в сердце: не хотите очистить сердец ваших и чистым сердцем сойтись в единомыслии, чтобы иметь милость от великого царя. Смотрите, дети, чтобы такие разделения ваши не лишили вас жизни. Как хотите вы воспитывать (παιδεύειν) избранных Божиих, когда сами не имеете научения (παιδίαν). Поэтому воспитывайте себя взаимно и будьте в мире между собою, чтобы и я, радостно предстоя пред Отцом Вашим, могла отдать отчет за вас Господу» (III, 9).

В девятом подобии ангел покаяния ведет Ерма на гору в Аркадии и с вершины ее, показав ему двенадцать гор, объясняет ему значение каждой из них. Гора восьмая означает апостолов и учителей. Горы девятая и десятая означают, по его объяснению, диаконов и епископов. «От девятой горы камни с пятнами означают *диаконов*, которые худо проходили служение (διακονήσαντες), расхищая блага вдов и сирот и сами наживаясь от своего служения (ἐκ τῆς διακονίας — IX, 26)... От горы девятой, на которой деревья служили кровом для скота, — верующие таковы. *Епископы* (ἐπίσκοποι) и страннолюбцы (φιλόξενοι), которые непритворно и равнодушно всегда принимали в дома свои рабов Божиих без лицемерия; епископы (которые) в служении своем всегда и непрерывно покровительствовали (ἐσκέτασαν) бедным и вдовам и жили непорочно. Эти все покровительствуются всегда Господом. Делающие это почтены от Бога и имеют место среди ангелов, если пребудут до конца в служении Господу» (λειτουργοῦντες τῷ κυρίῳ — IX, 27). Если которая-нибудь из овец будет

потеряна, то горе пастырям (pastoribus). Если сами пастыри будут найдены дурными, что будут они отвечать за овец? Ужели скажут, что они измучены стадом? Не поверят им. Ибо невероятное дело, чтобы пастырь мог потерпеть что от овец; и он еще более будет наказан за свою ложь. И я — пастырь, и должен дать Всевышнему отчет за вас (Под. IX, 31).

Как видим, Ерм обозначает предстоятелей церкви почти теми же терминами, что и Климент Римский.

Климент	Ерм
ἡγούμενοι (προηγούμενοι)	προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας
πρεσβύτεροι καθεσταμένοι	πρεσβύτεροι, οἱ προϊστάμενοι. ἐκκλ.
ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι	ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι
ср. 54, 2	πρωτοκαθεδρίται pastores

Сходство двух римских писателей, хотя и отделенных полустолетием, не ограничивается одной терминологией. Подобно Клименту, говоря о должностных лицах церкви наряду с апостолами и учителями, т. е. как о предстоятелях, поставленных апостолами, Ерм называет их епископами и ставит вместе с ними диаконов. Это повторяется у него два раза в совершенно различных частях книги (Вид. III, 5; Под. IX, 26–27). Напротив, когда он имеет в виду предстоятелей своей церкви, своих современников, он называет их пресвитерами, пастырями, προηγούμενοι. Вместе с тем и функции епископов и современных автору предстоятелей церкви представляются у Ерма несколько различно. Епископам и диаконам ставится в заслугу или недостаток то или иное отношение их к бедным, сиротам и вдовам (Под. IX, 26–27), что несомненно указывает на их право совершать евхаристию и распоряжаться приношениями верующих¹. Напротив, другими терминами обозначенные предстоятели церкви повсюду являются лишь с пастырскими обязанностями. Как ἡγούμενοι Климента, несомненно тождественные с πρεσβύτεροι καθεσταμένοι, в лице верующих имеют свое стадо (54, 2), так пресвитеры и προηγούμενοι Ерма не что иное, как pastores. Προηγούμενοι воспитывают (παιδεύειν) верующих (Вид. III, 9) и обязаны дать отчет за них Богу (ср. Вид. III, 9; Под. IX, 31). Пресвитеры должны прочесть книгу Ерма, прежде чем передать ее для назидания христианам. Наконец, различным представляется у Ерма и самое положение епископов, поставленных апостолами, и предстоятелей Римской церкви. В третьем видении, объясняя значение башни, строящейся на водах, старица говорила Ерму, что камни белые и квадратные обозначают апостолов, епископов, учителей и диаконов, другие камни, извлекаемые из глубины и плотно прилегающие к первым камням, означают мучени-

¹ Эта связь ясно выражается у Иустина, по свидетельству которого (Апол. I, 67) предстоятель, совершающий евхаристию, хранит у себя приношения верующих и снабжает ими вдов, сирот и всех нуждающихся.

ков. Здесь, таким образом, мученики занимают низшее место сравнительно с епископами. Но в том же видении, когда Ерм хотел оставить место для пресвитеров, старица приказала ему (как пророку) сесть на скамье, оставив правые места для мучеников. Ясно, что пресвитеры занимают у Ерма менее почетное положение, чем мученики.

Итак, *πρεσβύτεροι* и *προϋούμενοι* у Ерма не тождественны с епископами и обозначают всех вообще предстоятелей Римской церкви. Одно лишь обстоятельство может наводить на мысль, что слово *προϋούμενοι* служит именем высших предстоятелей, епископов, в отличие от пресвитеров. Это — одновременное употребление у Ерма двух терминов *προϋούμενοι τῆς ἐκκλησίας καὶ οἱ πρωτοκαθεδρίται* (Вид. III, 9). Но и это основание лишь кажущееся. Хотя означенные выражения и различны по своему этимологическому значению, — из них одно указывает на власть, другое на почет, — однако в действительном употреблении они часто совпадают. Как термин *προϋούμενοι* (*ἡγούμενοι*) применяется к предстоятелям вообще, включая и пресвитеров (см. выше с. 157), так и слово *πρωτοκαθεδρίται* прилагается к пресвитерам в узком и широком смысле¹. Поэтому два названия еще не обязывают нас видеть в них обозначения двух разных классов лиц. Не дает к тому никаких оснований и самый текст. Обязанности тех и других одинаково выражаются в нем понятием *τελεθεῖν*, т. е. заключаются в пастырском руководстве.

Впрочем, мы допускаем, что понятие *πρωτοκαθεδρίται* шире, чем *προϋούμενοι*. Очень возможно, что Ерм разумел под первыми и таких лиц, которые не были предстоятелями церкви. Так, он сам, как пророк, получивший откровение, по предложению старицы занимает почетное место. Еще более почетные места оставляются ею для мучеников (Вид. III, 1. 2). Признак ложного пророка Ерм указывает в том, что «он желает иметь первое место» (*πρωτοκαθεδρία*. Зап. XI, 12). Отсюда он мог причислять к *πρωτοκαθεδρίται* вообще всех людей, пользующихся в церкви особым почетом и занимающих в церковных собраниях первые места². Но во всяком случае нет ни малейших оснований различать оба термина в том

¹ По словам Климента Александрийского (Strom. VI, 13), гностик — истинный пресвитер и истинный диакон, хотя и не людьми рукоположен и не почтен здесь на земле председательством (*πρωτοκαθεδρία μὴ τιμῇ*). Так как Климент различает здесь лишь два служения в церкви — пресвитеров и диаконов (ср. Strom. VII, 1), то, очевидно, *πρωτοκαθεδρία* он усваивает и епископу, который разумеется у него в числе пресвитеров. Ириней, сказав о том, что должно следовать пресвитерам, которые вместе с преемством епископства получили дарование истины, говорит далее: «а те, которые почитаются многими за пресвитеров, но служат своим удовольствиям... ведут себя с презрением к прочим и гордятся своим председательством (*πρωτοκαθεδρία*)... будут обличены словом» (Против ересей, IV, 26, 2. 3).

² К числу их принадлежали даже женщины, например, церковные вдовы. Тертуллиан говорит (Ad uxorem I, с. 7): «Двубрачным (апостол) не позволяет занимать первые места (*praesidere*), когда не позволяет избирать в клир вдовицу, как только одну женщину». Лаодикийский собор (пр. 11) уже запрещает «поставлять в церкви пресвитид (*πρεσβυτίδας*) или председателей (*πρωκαθημένους*)». Ср. Апост. Постановления. II, 57.

смысле, что один из них означает епископов Римской церкви, другой — пресвитеров этой же церкви. Такое толкование терминов решительно исключается тем, что во времена Ерма в Римской церкви существовал уже единоличный епископат, и что Ерм, следовательно, не мог говорить о многих епископах своей церкви.

Существование единоличного епископата в Риме в 40-х годах II века можно считать вполне установленным историческим фактом. Оно засвидетельствовано следующими авторитетнейшими источниками. Прежде всего Иустин, описывая богослужебные собрания христиан, не раз говорит о *πρωτοῦς*, разумея под ним, очевидно, единоличного епископа. Это признается едва ли не всеми учеными. Но Иустин писал свою апологию в Риме, где жил довольно продолжительное время, около 150 года (ср. Апол., 46), во всяком случае вскоре после этого года, т. е. в 151–153 годах. Так как он имел в виду, конечно, прежде всего порядки Римской церкви, то упоминаемый им *πρωτοῦς* был не кто иной, как Пий, епископ римский, занимавший кафедру в годы 140–155. Таким образом, Пий, при котором была написана книга Ерма, был не одним из пресвитеров Римской церкви, а ее епископом. Что этот Пий сделался единоличным епископом уже после написания Пастыря Ерма, в момент же составления книги Римская церковь управлялась коллегией пресвитеров, это предположение исключается ясным свидетельством фрагмента Муратория, который прямо говорит, что Ерм писал в епископство своего брата Пия (*sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus*). Наконец не менее авторитетно и свидетельство Ириней. В письме к Виктору, епископу Римскому, он говорит о предшественниках Сотера, пресвитерах (=епископах) Аниките, Пие, Игине, Телесфоре и Ксисте, и о том, что они посылали евхаристию тем, которые в отношении празднования Пасхи держались иных обычаев¹. Как известно, Ириней около 180 года, т. е. лет через 25 после Пия, был в Риме и, конечно, должен был хорошо знать последних епископов Римской церкви. С другой стороны, в своем письме он не руководился никакой догматической теорией, которая иногда вдохновляла его в других его сочинениях, а имел намерение восстановить лишь исторические факты. У нас нет поэтому никаких оснований не доверять ему².

¹ Евс. V, 24.

² Мы не пользуемся здесь сообщением Егезиппа о том, что, будучи в Риме, он сделал (*ἐποισάμην*) *διαδοχὴν* до Аникиты (Евс. IV, 22). До сих пор это выражение не получило еще вполне удовлетворительного толкования. Конъектуры, предлагаемые учеными для того и другого греческого слова, более или менее произвольны, т. к. эти слова читаются во всех греческих рукописях. С другой стороны, при *διαδοχὴν* нет слова *ἐπισκόπων* и потому нельзя с полной уверенностью утверждать, что здесь идет речь о преемстве епископов и о составлении Егезиппом каталога римских епископов. Ляйтфут утверждает (*The apost. Fathers. P. I; S. Clement. 1890. P. 327–333*), что в *Ὑπομνήματα* Егезиппа находился тот самый каталог епископов, который приводится у Елифания (Наег. 27, 6) со ссылкой на *τισὶν ὑπομνηματισμοῖς*.

Наряду с предстоятелями церкви руководителями верующих у Ерма являются и пророки. Хотя он не упоминает о них в общем перечне служителей церкви (апостолы, епископы, учителя и диаконы), может быть, потому именно, что сам считал себя пророком¹, однако пророческое служение ценится им очень высоко. «Ангел пророческого духа, приставленный к пророку, — говорит он, — исполняет его духом святым и пророк начинает говорить собранию то, что угодно Богу. Так проявляется божественный дух и познается сила его». Должно верить этому духу, приходящему от Бога. В этом духе, приходящем свыше, великая сила (Зап. XI). Таким именно пророком является и сам Ерм. В чрезвычайном видении ему поручено призвать к покаянию всех верующих и даже их предстоятелей (Вид. II, 2; III, 9). Его откровения должны быть не только прочитаны Римской церковью, но и отосланы в прочие церкви для назидания (Вид. II; 4). Как истинный пророк он стоит выше пресвитеров. По приказанию старицы он занимает место ранее их. Он является в некотором смысле их наставником. Во всем этом мы слышим отголоски апостольского и непосредственно послепостольского времени, когда пророки занимали в церкви положение более высокое, чем предстоятели, когда их влияние распространялось на многие общины. Но это только отголоски. Фактическое положение пророков во времена Ерма было совсем иное.

Уже у самого Ерма видно глубокое недоверие к пророкам. Лжепророк, как видно из Зап. XI, был типичным явлением для его времени. Он говорит о лжепророках с негодованием и презрением. Очевидно злоупотребления пророчеством были слишком часты и слишком возмутительны. Пророчество стало теперь искусством эксплуатировать человеческую наивность, легковерие и глупость. Пророки избегали выступать со своим даром в общих собраниях, но изрекали свои прорицания наедине, в потаенных местах, принаравливаясь к желаниям своих слушателей и требуя вознаграждения. Вместе с тем они с наглостью домогались председательства (πρωτοκαθεδρία) в церкви². Одновременно с внутренним разложением пророчества шло и падение его авторитета в церкви. Пророки не только не были главными руководителями общин, но и сами были подчинены предстоятелям. Говоря о служениях в церкви, Ерм называет

Но Функ (Kirchl. Abhandlungen. I. S. 373–390) отвергает мысль, что Епифаний пользовался каталогом Егезиппа; хотя и признает, что в сочинении Егезиппа стоял каталог епископов. Гарнак отрицает и это, основываясь главным образом на том, что Евсевий ничего не говорит о таком списке у Егезиппа, он думает, что Егезипп вообще не составлял никакого каталога, а тем более не вносил его в свои *Υπομνήματα* (Chronologie. I. S. 180–188). Цан решительно отрицает всякий смысл в выражении *ἐποπιδόχην διαδοχῆν* и предлагает конъектировать последнее слово через *διατρίβην* или *διαταγ* (Forschungen. VI. S. 243–246). В настоящее время даже некоторые католические ученые (см., например: *Ehrhard. Die a. Litteratur. I. S. 256–257*) перестают понимать спорное выражение в смысле составления списка епископов.

¹ *Harnack. Mission. 1906. I. S. 285.*

² Ср.: Иустин. Диалог, 82.

апостолов, епископов, учителей и диаконов. Так как в его время не было апостолов, то в первом ряду служителей церкви оказываются, таким образом, епископы. Ерма занимает место ранее пресвитеров. Но прежде чем обнародовать свои видения, он должен был прочесть свою книгу с этими самыми пресвитерами. Он может послать ее в другие церкви лишь через Климента, т. к. только ему вверено сношение с церквями. Таким образом, пророк фактически стоял уже под контролем предстоятелей церкви. Он не выполнял уже предстоятельских обязанностей в церковных собраниях. Даже самое желание иметь протокафедрiа в церкви считается у Ерма признаком ложных пророков. Мы видим, следовательно, что хотя пророки в идее продолжали быть предметом высокого почтения, однако фактически они были уже подчинены авторитету предстоятелей церкви и не имели предстоятельских функций.

В то время как институт христианского пророчества, выполнив свою историческую миссию, падал, рядом с ним возвышалось особое церковное состояние, особый класс верующих, именно исповедники. Приказывая Ерму оставить незанятыми правые места, старица говорила ему: «Места по правую сторону принадлежат тем, которые угодили Богу и пострадали за Его имя. У тебя много недостатков, чтобы сидеть с ними... Они потерпели лютых зверей, бичевания, темницы, кресты ради имени Его¹. За это принадлежит им правая сторона святыни (τοῦ ἁγίου πνεύματος), и всякому, кто страдает за имя Божие, а остальным левая сторона... Ты желаешь сидеть по правую сторону с теми, но у тебя много слабостей» (Вид. III, 1. 2). Мы видим, таким образом, что исповедники становятся в уровень с пророками и приобретают сравнительно с ними даже высший авторитет в церкви. Во времена Ерма возникает уже вопрос, кому принадлежит наиболее почетное положение в церкви, пресвитерам или исповедникам. С течением времени авторитет исповедников еще более возрос: они причислялись к пресвитерам и становились ими без особого посвящения².

Изучение источников первой половины II века дало нам довольно значительные результаты по отношению к восточным церквям и менее значительные по отношению к церквям западным. Послания Игнатия

¹ Ср.: Иустин. Диалог, 110.

² Лионские мученики называют пресвитера Ириния своим братом и сообщником (κοινωνός. Евс. V, 4). В канонах Ипполита читаем (VI, 43): «Когда кто-либо достойный, кто стоит перед судилищем за веру и несет наказание за Христа, по снисходительности сделается свободным, таковой после этого заслуживает степени пресвитера перед Богом (meretur gradum presbyteralem coram Deo) не по посвящению от епископа, наоборот исповедание есть его посвящение (confessio est ordinatio ejus). Однако если он делается епископом, то пусть посвящается». Но по Апост. Постановлениям (VIII, 23), исповедник, хотя и достоин стать епископом, пресвитером и диаконом, однако во всех случаях нуждается в посвящении.

констатируют вполне сложившийся церковный строй с трехступенной иерархией и единоличным епископатом. Если пастырские послания ставили служение пресвитеров, с одной стороны, и служение епископов и диаконов — с другой, в различном поле зрения, так сказать, в разных плоскостях, отдельно говоря то об одном, то о другом, то у Игнатия они образуют уже один общий ряд однородного должностного служения. Мы впервые встречаем здесь полную триаду лиц церковной иерархии: епископа, пресвитеров и диаконов. Не то мы видим в источнике Римской церкви. Здесь по-прежнему под равными наименованиями речь идет главным образом о предстоятелях церкви вообще; епископы и диаконы, хотя упоминаются, однако всегда стоят особняком, вследствие чего для читателя остается темным, в каком отношении стоят предстоятели к епископам. Из того факта, что Ерм писал свою книгу во времена Пия, единоличного епископа Римской церкви, и, следовательно, не мог говорить о многих епископах своей церкви, мы убедились, что упоминаемые им предстоятели были не епископами, а пресвитерами (включая и епископа, поскольку он нес пастырские обязанности). Однако состояние церковного устройства по Пастырю Ерма представляет еще много неясностей. Их окончательное разъяснение мы находим в источниках второй половины II века.

Глава V. Состояние церковной организации во второй половине II века

Отличительная особенность источников второй половины II века — ясность и определенность заключающегося в них церковно-юридического материала. Если в большей части предшествующих источников важнейшие моменты церковно-правовой жизни покрыты то более, то менее густым туманом исторических пережитков, если даже по таким элементарным вопросам, как, например, существовали ли пресвитеры, отличные от епископов, стоял ли во главе каждой церкви единоличный епископ или целая коллегия епископов, в каком отношении находились те и другие, исследователю приходится строить сложные умозаключения и иногда просто догадываться, то источники последнего периода сразу рассеивают туман, и перед нами предстает совершенно ясная картина, к нашему удивлению, в существенном сохранившаяся во все последующие века вплоть до наших дней. Конечно, было бы совершенно непозволительно восполнять недостаток наших сведений о I веке на основании источников второй половины II века. Более чем полустолетний период мог принести в историю церковно-правовых отношений много новых элементов. Но не может быть сомнения в том, что данные последнего периода являются лучшей пробой для научных попыток воспроизведения первоначального церковного строя. Только то понимание фактов древнейшей церковной организации можно признать правильным, которое в дальнейшем своем развитии приводит к данным второй половины II века, которое не вынуждает нас предполагать в истории резкие скачки и даже целую революцию в правовом строе церкви. Изучая памятники последнего периода, мы скоро убедимся, что положенные нами в основу исследования принципы находят в них действительное оправдание. Здесь на наших глазах все неясности предшествующих источников разъясняются именно тем способом, который на основании некоторых признаков мы применяли с самого начала. Но значение источников второй половины II века не исчерпывается, конечно, этим. Они рисуют нам в то же время дальнейшее развитие как принципов, так и форм церковно-правовой жизни. Они обнаруживают почти окончательное падение свободных служений и параллельно с этим возвышение авторитета епископа как хранителя церковного предания. Вместе с тем они отмечают большую сложность в составе клира и большую определенность и упорядоченность в обязанностях и отношениях его членов.

Иустин и так называемое второе послание Климента к коринфянам

Два источника, наиболее близкие к середине II века, именно первая апология Иустина и псевдоклиментово послание¹, в сущности не дают нам новых сведений о церковной организации, но зато являются хорошей иллюстрацией к не всегда ясным, а иногда и прямо непонятным указаниям предшествующих источников. Из них апология Иустина дает нам прекрасный комментарий ко всем древнейшим свидетельствам о епископах и диаконах, послание Климента, напротив, поясняет места, относящиеся к пресвитерам.

Описывая богослужebное собрание христиан в воскресный день, Иустин говорит следующее. «В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель (ὁ προεστὼς) посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда, как я выше сказал, приносится хлеб, и вино, и вода; и предстоятель (ὁ προεστὼς) также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ выражает свое согласие словом *аминь*, и бывает раздаяние каждому и приобщение даров, над коими совершенно благодарение, а к небывшим они посылаются чрез диаконов. Достаточные же и желающие, каждый по своему произволению, дают, что хотят, и собранное хранится у предстоятеля (παρὰ τῷ προεστῳτῇ), а он имеет попечение о сиротах и вдовах, о всех нуждающихся по болезни или по другой причине, о находящихся в узах, о странниках издалека, вообще печется о всех находящихся в нужде» (67)².

Эти слова Иустина сразу делают ясными все иногда очень темные выражения древнейших источников о епископах и диаконах. Для нас теперь понятно, почему рядом с епископами обычно упоминаются и диаконы, и почему при этом почти всегда отсутствуют пресвитеры. Для нас понятно, почему первое послание к Тимофею говорит о епископе и диаконах вслед за наставлениями, касающимися богослужebных собраний (гл. 2),

¹ В настоящее время всеобщее признано, что произведение, известное под именем второго послания Климента к коринфянам, в действительности не принадлежит Клименту Римскому, а появилось около середины II века. До сих пор, однако, ученые не пришли к полному соглашению относительно времени и места происхождения послания. По мнению одних, оно явилось в Коринфе не ранее середины II века (*Lightfoot. Clement of Rome 2. 1890; Funk. Die apost. Väter. 1906. S. XXI–XXII*), по мнению других — в Риме при епископе Сотере (166–174) и даже принадлежит последнему (*Harnack. Chronologie. I. 436–460*). Третьи (*Ehrhard. Die a. Litteratur. 1900. I. S. 79–80*), признавая шансы того и другого взгляда приблизительно равными, отказываются примкнуть к одному из них. Это разногласие ученых не имеет для нас особенного значения, т. к. около середины II века не могло быть существенного различия между римской и коринфской церковной организацией.

² Ср. гл. 65.

почему Дидахе и Климент Римский главное назначение епископа видят в совершении евхаристии, почему от епископа и диаконов требуется честность и бескорыстие, заботливость о вдовах и сиротах, почему он должен быть учительным. Все, что прежде приходилось устанавливать путем умозаключений и тщательного анализа текста, теперь сразу превращается в яркую картину. Мы ясно видим теперь, что первая и ближайшая обязанность епископа, которая выделяла его из ряда других предстоятелей, заключалась в совершении евхаристии и в раздаче приношений нуждающимся и что его необходимыми помощниками при этом были диаконы. Вот почему они составляют нераздельную пару должностных лиц церкви, связанных общностью своего дела.

Не менее ясно представляются и обязанности пресвитеров в так называемом послании Климента. Оно обращается к верующим со следующим увещанием: «И не только теперь покажем, что мы верим и внимательны к тому, в чем мы наставлены пресвитерами, но и тогда, когда отойдем в дом, будем помнить заповеди Господа» (17, 3)¹. Немного ниже автор говорит от лица неверующих: «Горе нам, что это Ты (Иисус Христос), и мы не знали, и не верили, и не повиновались пресвитерам, которые возвещали нам о нашем спасении» (17, 5)². Из приведенных слов видно, что главная обязанность пресвитеров заключалась в увещании (*νοουθετεῖν*), что последнее происходило не только на дому (*εἰς οἶκον*), но и на общих собраниях, т. е. было публичным и имело своим предметом не только нравственные, но и теоретические истины веры³. С такими же обязанностями пастырского руководства пресвитеры являются во всех древнейших источниках, выступая под самыми разнообразными наименованиями: *προϊστάμενοι*, *πρεσβύτεροι*, *ἐπισκοποῦντες* — *καθεσταμένοι* — *προϊστάμενοι*, *ἡγούμενοι* (*προηγούμενοι*). Подобные же пастырские обязанности нес и епископ, как это видно уже из апологии Иустина. В этом отношении он не отличался от пресвитеров. Отсюда, когда древние источники говорят о пастырстве предстоятелей, то они одинаково имеют в виду и епископа, и пресвитеров, объединяя их в одном общем названии. Но у епископа есть специфические обязанности, из всех предстоятелей ему одному свойственные; из них главная — совершение евхаристии и заведение приношениями верующих. Эту обязанность он выполняет с помощью диаконов и потому почти всегда называется вместе с ними. В наших источниках замечательно то, что даже во второй половине II века епископ и диаконы, с одной стороны, пресвитеры — с другой, продолжа-

¹ Καὶ μὴ μόνον ἄρτι δοκῶμεν πιστεῦειν καὶ προσέχειν ἐν τῷ νοουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ καὶ ὅταν εἰς οἶκον ἀπαλλαγώμεν, μνημονεύομεν τῶν τοῦ κυρίου ἐνταλμάτων.

² Οὐκ ἐπιστεῦομεν καὶ οὐκ ἐπειθόμεθα τοῖς πρεσβυτέροις τοῖς ἀναγγέλλουσιν ἡμῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν.

³ Ср.: Апост. Постановления. II, 57: «Затем (после чтения Евангелия) пресвитеры по одиночке, а не все вдруг, пусть увещают народ, а после всех их епископ».

ют еще стоять в разных плоскостях, рассматриваться под различными углами зрения. Хотя несомненно, что в это время клир состоял из трех степеней иерархии: епископа, пресвитеров и диаконов, тем не менее источники называют или только епископа и диаконов, или одних пресвитеров. Мы наблюдаем здесь то же самое явление, свидетелями которого были, изучая почти все древнейшие источники. Ясно, что причину этого явления следует искать не в тождестве епископов и пресвитеров, а в разнотипности их служения.

Клементины

Несмотря на громадное количество исследований об этом памятнике древнехристианской литературы, результаты их, более или менее установленные в науке, весьма невелики. В конечных выводах по вопросам о взаимном отношении рекогниций и гомилий, о характере и историческом значении их, до сих пор царствует такое разнообразие пониманий, которое, по выражению одного из новейших исследователей Клементин¹, чем дальше, тем больше угрожает превратить Клементины в *poli me tangere* для научной обработки истории христианства древнего времени. Подобное затруднение в пользовании этим источником приходится испытывать и нам, но в гораздо меньшей степени, поскольку вообще положительные сведения о церковной организации имеют безотносительное значение независимо от того или иного (иудеохристианского или католического) характера первоисточников. Наше затруднение заключается главным образом в неустойчивости места и отчасти времени происхождения тех писаний, которые лежат в основе рекогниций и гомилий. Более или менее установлено, что если Клементины в своей основной редакции (*Grundschrift*) появились уже в III веке², то их первоисточники принадлежат, по всей вероятности, II веку³. Точно так же можно считать более или менее установленным, что отчеством Клементин был Рим, за что говорит тенденция памятника, направленная к возвышению римского епископа как наместника Петра, первого среди апостолов, собственные имена, взятые из истории Рима, теологическая точка зрения и стиль автора⁴. Но с меньшей уверенностью можно говорить о месте происхождения первоисточников⁵. Мы не знаем точно, с устройством каких имен-

¹ Waitz. Pseudoklementinen, Homilien und Recognitionen. 1904. Vorwort (Texte und Untersuchungen. XXV. S. 4).

² По Вайтцу (Pseudoklementinen, S. 61–75), основная редакция Клементин, включая письмо Климента к Иакову, появилась между 220–230 годами.

³ По Вайтцу, главными первоисточниками Клементин были Κηρύγματα Πέτρου, появившиеся вскоре после 35 года (Pseudoklementinen. S. 152–162), и Πράξεις Πέτρου, составленный во второй половине II века, вероятнее, в конце II или начале III века.

⁴ Ср.: Waitz. Pseudoklementinen. S. 60–61.

⁵ По Вайтцу, источник Κηρύγματα Πέτρου появился в Кесарии (Pseudoklementinen. S. 151), Πράξεις Πέτρου в Антиохии (ibid. S. 244).

но церквей мы имеем дело в древнем первоисточнике Клементин. Однако и этот пункт не играет большой роли в нашем вопросе. Какие бы церкви ни разумелись в первоисточнике, основная редакция Клементин, во всяком случае, имела в виду строй Римской церкви. И если она явилась позднее первоисточников, то и сведения ее о церковном устройстве, как увидим, отмечают известный прогресс по сравнению с первоисточником. Отсюда можно заключать, что в конце II века между западными и восточными церквями существенной разницы в организации не было.

Сведения Клементин о церковном устройстве заключаются главным образом в трех различных частях: *Nom.* III, 58–73; *Recogn.* III, 63–66; *Ep. Clem.* 7–14. Первые две содержат повествование о посвящении в епископы Закхея ап. Петром, третья говорит о рукоположении Петром Климента. В существенном все эти сведения сходны. Они одинаково называют епископа, пресвитеров и диаконов и почти одинаково излагают их обязанности. Наибольшей подробностью при этом отличаются гомилии. По представлению их, епископ есть архонт (ὁς ἄρχων) церкви (III, 67). Через него как через орудие (δι' οὐράνου) Бог охраняет церковь Христову, как прекрасную нимфу (–72). Епископа должно поэтому не только слушать (–67), но и почитать всяческими приношениями, которые под видом епископа приносятся ко Христу, а от Христа к Богу (–70). Пресвитеры должны заботиться о том, чтобы совершалось то, что приказано (κελεύομενα, 67), и наставлять вновь обращающихся в христианство (κατηχηταί)¹. К ним должны обращаться братья, если желают судиться. Пресвитеры примиряют их и доносят о примирении епископу (–67). Обязанность диаконов состоит в том, чтобы «обходя верующих надзирать (ἐπισκεπτέσθωσαν) над телами и душами братьев и доносить епископу» (–67). В том же роде, лишь короче, описываются функции членов клира и в рекогнициях. Главная задача епископа, по ним, состоит в сообщении и охране чистого учения (*doctrina fidei*), пресвитеры ведают душепопечение (*monita vitae*), диаконы — дисциплину (*ordo disciplinae* — III, 66)². Характер приведенных сведений показывает, что гомилии и рекогниции в описании церковного устройства имели один общий источник, который древнее окончательной редакции Клементин³. Где появился этот первоисточник, мы точ-

¹ Если *Ep. Clem.* отличает *κατηχητάς* от пресвитеров (14), то в *Nom.* III, 71 катехетами называются, по всей вероятности, пресвитеры (ср.: 1 Тим. 5, 17; 2 Clem. 17, 3. 5), как можно заключать из контекста: «Почитайте пресвитеров катехетов (πρεσβυτέρους κατηχητάς), диаконы полезных, вдов хорошо живущих, сирот, как детей церкви» (ср.: *Waitz. Die Pseudoklementinen.* 1904. S. 65).

² *Audite ergo eum (Zacchaeum) attentius et ab ipso succipite doctrinam fidei, monita autem vitae a presbyteris, a diaconibus vero ordinem disciplinae.*

³ Из того, что описание обязанностей членов клира в рекогнициях носит характер краткой регистрации, а также из замечания: *haec autem et his similia cum dixisset, Petrus... ogavit*, следует заключать, что автор рекогниций имел под руками более подробный источник. Но это не были гомилии, т. к. в рекогнициях есть, подробности (например, о вдове, поставленной общиной), отсутствующие в гомилиях. Ср.: *Waitz. Pseudoklementinen.* S. 28–29.

но не знаем. Весьма правдоподобно, что он произошел в Сирии, именно в Антиохии¹. Но уже сам факт пользования этим первоисточником в Риме показывает, что и Римская церковь по своей организации существенно не отличалась от Сирийской. Еще очевиднее обнаруживается это из письма Климента к Иакову, которое, будучи написано в Риме, в существенном содержит те же указания на функции епископа, пресвитеров и диаконов. По образному выражению письма, церковь есть корабль, Христос — кормчий, епископ — помощник кормчего, пресвитеры — матросы, диаконы — бортовые служащие (τοῖς ἁρχαῖς), катехеты — лоцманы (ναυτολόγοι, 14). Пресвитеры церкви (ἐκκλησίας πρεσβύτεροι) обязаны наставлять (ἐξασκήσατε) нимфу Христа в благоразумии, заботиться о предупреждении ποῖησις и порυεῖς среди верующих (–7) и разбирать возникающие у них тяжбы (–10). От пресвитеров отличаются катехеты как должностные лица церкви, от которых как от наставников христиан требуется опытность и осведомленность (13). Диаконы, по выражению письма, должны быть «глазами епископа» (ἐπισκόπου ὀφθαλμοί). Они обязаны доносить ему о проступках и падениях верующих (12). По сравнению с гомилиями в письме Климента, можно отметить между прочим следующие особенности. Оно отличает катехетов от пресвитеров, специальное, чем гомилии, описывает обязанности пресвитеров и диаконов, заботу о предупреждении прелюбодеяния возлагает не на общину, как гомилии, а на пресвитеров, говорит о мирянах (λαϊκός, 5), тогда как гомилии о верующих (III, 61)². Все это показывает, что данные письма Климента относятся к более позднему времени сравнительно с гомилиями³ и констатируют дальнейшее развитие церковной организации.

Общая черта, свойственная гомилиям, рекогнициям и письму Климента, заключается прежде всего в том, что подобно Игнатию Антиохийскому они рассматривают весь состав клира в одной плоскости; они знают уже не епископов и диаконов, с одной стороны, и пресвитеров — с другой, но епископа, пресвитеров и диаконов. Это введение пресвитеров в общий ряд должностных лиц церкви в качестве посредствующего звена между епископом и диаконами, как и у Игнатия, стоит в связи с их подчиненным отношением к епископу. Принцип субординации в Клементинах проведен еще резче, чем в посланиях Игнатия. Пресвитеры обязаны следить за выполнением приказаний епископа⁴ и обо всем должны доносить ему. Они простые матросы, тогда как епископ — кормчий или помощник кормчего.

¹ За это говорят некоторые топографические указания, упоминание о «церкви» в доме Феофила, qui erat cunctis potentibus in civitate sublimior (по Хронике Евсевия, Феофил был епископом антиохийским в годы 169–177) и некоторые другие признаки (см.: Waitz. Pseudoklementinen. S. 244).

² См. подробнее: Waitz. Pseudoklementinen. S. 65 и др.

³ Ср.: Waitz. Ibid.

⁴ При κειλεύμενα (Hom. III, 67) должно понимать скорее всего ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου. Ср.: Hilgenfeld. Die clement. Recognitionen und Homilien. S. 220.

Еще в большем подчинении у епископа находятся диаконы. Их главное назначение — служить «глазами епископа». Они обязаны следить за состоянием верующих, чтобы обо всем доносить архонту церкви — епископу. Благодаря последовательно проведенному принципу субординации церковная иерархия составляет, по Клементинам, единый, целый корпус, в котором воля епископа имеет доминирующее значение.

Стремление к централизации церковной власти, по Клементинам, выходит уже за пределы частной церкви. В них довольно ясно обнаруживается тенденция подчинить Римской церкви и римскому епископу прочие церкви. В письме Климента к Иакову Петр называется первым из апостолов (ὁ τῶν ἀποστόλων πρῶτος), основанием церкви (τῆς ἐκκλησίας θεμέλιος, 1), а сам Климент представляется наместником Петра, получившим власть вязать и решить (—2. 6). Климент называет Иакова ἐπίσκοπος ἐπισκόπων. Такого титула он не носит нигде, ни в письме Петра к Иакову, где он называется κύριος и ἐπίσκοπος, ни в первоисточниках Клементин. Отсюда думают, что, придавая Иакову титул ἐπίσκοπος ἐπισκόπων, автор письма Климента переносил на него верховное епископство римского папы¹. Несомненно, во всяком случае, что ставя Климента рядом с Иаковом, автор имел намерение придать римскому епископу авторитет, подобный тому, какой присваивало предание Иакову, брату Господню. Поступок Виктора, епископа Римского, своими грамотами объявившего лишенными церковного общения все малоазийские церкви за несогласие по вопросу о праздновании Пасхи, служит лучшей иллюстрацией к указанной тенденции Клементин.

Другую особенность Клементин составляет то, что функции пресвитеров и диаконов представляются в них более специальными, чем в предшествующих источниках. Так, пресвитеры являются не только пастырями, но и судьями верующих. Они разбирают тяжбы христиан и о результатах своего суда сообщают епископу. Однако едва ли судебные функции пресвитеров были нововведением второй половины II века. Церковный суд стоит в неразрывной связи с обязанностями душепопечения и потому с ранних пор естественнее всего должен был принадлежать пресвитерам. Мы видели, что иерусалимские пресвитеры, подобно иудейскому синедриону, обсуждают действия ап. Павла и предлагают ему принести очищение. У Игнатия и особенно в послании Поликарпа судебные обязанности пресвитеров выступают вполне ясно². Может быть, и ап. Павел потому особенно придавал большое значение производству суда над пресвитерами, что последние сами имели судебные функции и потому нуждались в особенном оправдании их авторитета от напрасных обвинений и жалоб.

¹ Ср.: *Hilgenfeld*. Die clement. Recognitionen und Homilien. S. 221; *Waitz*. Pseudoklementinen. S. 68 и др.

² См. выше с. 231, 248.

Подобным образом Клементины специализируют и обязанности диаконов. Последние являются помощниками епископа не только при совершении евхаристии и раздаче приношений нуждающимся, но и в наблюдении за паствой. Они должны быть «глазами» епископа и обязаны доносить ему о нравственном состоянии пасомых. И эта функция диаконов едва ли впервые возникла во второй половине II века. Их посреднические обязанности между епископом и верующими, конечно, не могли ограничиться одной раздачей христианам даров и приношений, но очень рано естественно должны были распространиться и на нравственную область. Вместе с дарами диаконы передавали верующим поручения и наставления епископа и в то же время сообщали епископу о материальном и духовном состоянии пасомых. Довольно прозрачные указания на эти посреднические функции диаконов заключаются уже в требовании 1 Тим., чтобы диаконы не были двуязычными, и диаконисы не были клеветницами.

Итак, Клементины из всех римских источников впервые дают нам полную картину церковного устройства, поставив в одну линию все три степени иерархии и точно обозначив обязанности каждой из них. Но этим не исчерпывается значение Клементин. Может быть, важнее для нас те особенности этого памятника, которые знакомят нас с принципами и идеями, в известной степени направлявшими дальнейшее развитие церковной организации. Таких особенностей в них две. Одна из них заключается в сближении церковных и государственных понятий, другая в отрицательном отношении к пророчеству. О первой мы скажем ниже, когда будем говорить о связи церковного строя с государственным. Здесь же отметим лишь вторую.

В 17-й гомилии описывается диспут между ап. Петром и лжеучителем Симоном. Содержание его таково.

Симон. По мнению Петра, через личное обращение (*διὰ τὸ παρόντα ἐναρῶν καὶ ἀκούειν*) с Господом он более научен, чем если бы имел лишь видения и сновидения (*ὄρατα καὶ ὄψια*). Но это не так. Непосредственное личное присутствие слушателя (*ὁ ἐναρῶν ἀκούων*) не вполне убеждает его, т. к. остается сомнение, не обманывает ли тот, который по внешнему своему явлению есть человек. Видение же вместе с явлением сообщает видящему веру, что т. е. божество (13). *Петр.* Симон говорит не о том. Он утверждал, что через видения человек больше может узнать, чем через личное обращение (*παρὰ τῆς ἐναρῶν*), и что поэтому он, Симон, лучше знает об Иисусе, чем Петр. На это ему должно ответить следующее. Пророк, поскольку он пророк, заслуживает веры в том, что он наглядно (*ἐναρῶν*) говорит. Но кто верит видению, тот не знает, кому верит, ибо оно может исходить от злого демона, от духа лжи (14). *Симон.* Видения не всегда истинны. Только посылаемые от Бога видения и сны не обманывают. *Петр.* Это верно. Но видящий сон не знает, от Бога ли он. *Симон.* Если видящий праведен, то он видит истинное. *Петр.* Правда. Но

кто же праведен, если он нуждается в видении, чтобы знать должное и поступать, как должно? *Симон*. Однако должно согласиться, что только один праведный может иметь истинное видение. *Петр*. Что это неправда, видно из писания и помимо писания (15). Бесплотный вид Отца и Сына не может быть видим человеческими глазами. Только Сын может видеть Отца и воскресшие праведники. И ангелы обращаются в плоть, чтобы могла их видеть плоть. И если кто видит видение, тот должен скорее думать, что это от злого демона (16). А что и нечестивые имеют видения и сны, известно из писания, из примеров Авимелеха, Фараона, Навуходоносора. Отсюда следует, что не всякий, кто имеет видения и сновидения, благочестив. У благочестивого истина вытекает (ἀναβλύζει) из прирожденного чистого разума (ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ τῷ νῷ), и не через сновидения, а через разумение (συνέσει, 17). «Так и мне от Отца открыт Сын. Поэтому я, опытно наученный, знаю, что такое сила откровения. Ибо когда Господу, спросившему, за кого принимают Его, другие говорили разное, мне слушавшему Его вошло на сердце, и не знаю как, я сказал: *Ты Сын Бога Живого*. Назвав меня блаженным, Он сказал мне, что тот, кто открыл мне, есть Отец, и с того времени я знаю без видений и снов, что такое откровение. И истинно так. Ибо во вложенном нам Богом сердце как в зерне (σπερματικῶς) пребывает всякая истина, и скрывается и открывается рукою Бога, действующего и знающего достоинство каждого. Напротив, извне через видения и сновидения приходящее видение свойственно не откровению, а гневу (18). Итак, если и тебе наш Иисус стал известным через видения и говорил, то во гневе, как противнику, говорил Он через видения, сновидения и внешние откровения (δι' ἀποκαλύψεων ἔξωθεν οὐσῶν). Но может ли кто через видения стать способным к учению? И если ты скажешь, что можно, то почему Учитель целый год беседовал с нами бодрствовавшими? Как мы можем верить тебе и тому, что Он являлся тебе? Если ты, наученный им в течение одного часа, сделался Его апостолом, то проповедай Его слова, объясняй их, люби апостолов Его, не спорь со мною, который обращался с Ним. Ибо против меня, который есть твердая скала, основание церкви, ты выступаешь (ἀνθέστηκας. Ср. Гал. 2, 11) как противник. Если бы ты не был моим противником, ты не стал бы злословить меня и поносить мою проповедь, чтобы в том, что непосредственно слышал от Господа, я не имел веры, как зазорный, вместо того, чтобы быть хвалимым. Если ты называешь меня зазорным (κατεγνωσμένος. Ср. Гал. 2, 11), то ты обвиняешь Бога, Который открыл мне Христа, и Того, Кто назвал меня блаженным за это откровение. Но если ты действительно для истины желаешь трудиться, то учись прежде у нас, чему мы научены от Него, и как ученик истины будь нашим сотрудином» (19).

Описанный диспут между Симоном и ап. Петром во многом напоминает полемику ап. Павла со своими коринфскими противниками. Павел не был самовидцем Господа и не имел непосредственного обращения

с Ним во время Его земной жизни. Он был призван чудесным образом, проповедовал Евангелие, сообщенное ему через откровение, и в оправдание своего апостольского достоинства ссылался на видения и откровения (ὄψασθαι и ἀποκαλύψει Κυρίου. 2 Кор. 12, 1). На этом основании противники ап. Павла отрицали его апостольский авторитет, считая необходимым условием апостольства личное обращение с Господом. Подобным образом и Клементины направляют спор ап. Петра и Симона к тому, чтобы показать недостаточность видений и откровений для познания христианской истины и преимущество явного (ἐναρῶς) научения от Господа и Его учеников. Сходство это настолько велико, что Клементины прямо пользуются выражениями из посланий ап. Павла, присваивая их Симону¹. Это обстоятельство, как и многие другие данные², не оставляет сомнения в том, что приведенное место из Клементин в своем первоначальном смысле направлялось против ап. Павла и вышло из иудеохристианской секты (евионитов), которая, как известно, отвергала апостольское достоинство Павла и отрицательно относилась к пророческим писаниям Ветхого Завета³. Однако рядом с евионитскими взглядами в Клементинах находится множество воззрений, стоящих в прямом противоречии с евионитскими принципами и носящих православный характер. Таковы учение об Иисусе, как Христе и Сыне Божиим, превосходящем Моисея⁴, о крещении во имя Отца и Сына и Святого Духа, как необходимом условии для спасения⁵, об евхаристии⁶, о непогрешимости пророческих писаний⁷ и о мн. др.⁸ Все это ясно показывает, что иудеохристианский источник обработан в Клементинах православным христианином и в своем переработанном виде имел в виду не ап. Павла, а те же учения, которые, опираясь преимущественно на послания этого апостола, стремились воскресить энтузиазм апостольских времен. Клементины направляли диспут ап. Петра и Симона против поклонников пророчества, в извращенном виде ожившего во второй половине II века, и выражали здесь представления, распространенные в широких кругах католического христианства⁹. Понятно отсюда важное значение для нас 17-й гомилии.

¹ Симон и ап. Павел одинаково говорят об ὄψασθαι и ἀποκαλύψει (Hom. XVII, 19; 2 Кор. 12, 1). Ап. Петр упрекает Симона за то, что тот противостоял ему (ἀνθέστηκάς μοι — Hom. XVII, 19) и называл его κατεγνώσμενος (ibid.); ап. Павел сам говорит, что он противостоял Петру (αὐτῷ ἀντέστην), и называет его κατεγνώσμενος (Гал. 2, 11). См. другие совпадения: Waitz. Pseudoklementinen. S. 138–139.

² См.: Waitz. Pseudoklementinen. S. 128–142.

³ Ириней. Против ересей. I, 26, 2; Епифаний, Панарий, 30, 15. 16.

⁴ Hom. I, 7. 9; XI, 25; XVI, 14. 15; XVIII, 13; Rec. I, 48. 58. 69 и др.

⁵ Rec. IV, 35; VII, 11. 34; IX, 7; X, 44; Hom. VIII, 22, 23 и др.

⁶ Rec. VI, 15; X, 72; Hom. XI, 36; XIV, 1.

⁷ Rec. V, 11. 12; Hom. XVIII, 4. 15. 17. 18 и др.

⁸ См.: Waitz. Pseudoklementinen. S. 142–149.

⁹ Ср.: Ibid. S. 366.

Мы не знаем в точности, кого именно имели в виду Клементины, полемизируя против видений и откровений¹. Был ли это монтанизм, елкезаизм или вообще все лжепророки позднейшего времени, во всяком случае идеи, высказанные в Клементинах, наносили весьма сильный удар институту пророчества вообще и секте монтанистов в частности. Монтанизм был последней вспышкой христианского энтузиазма. Он мечтал вернуть древние времена, когда в общинах главный авторитет принадлежал не должностным лицам, а свободным проповедникам, особенно пророкам. Он проповедовал живое общение с Богом, свободное от иерархии и обрядов и проявляющееся в харизмах. В лице Монтана и его последователей свободные служения в церкви, пришедшие уже в состояние внутреннего разложения, вступили в последнюю борьбу с должностным служением под знаменем учения ап. Павла о христианской свободе и духовных дарах, особенно о даре пророчества. Этой борьбой окончательно решался вопрос, кто должен стоять во главе церкви, пророки ли и свободные проповедники, или церковная иерархия. Понятно, какое важное значение имели в этой борьбе идеи, раскрытые в Клементинах. Они ведут свою политику против ложного пророчества иначе, чем все прежние источники. Последние боролись с ложными пророками, указывая на их безнравственность. Клементины ставят дело принципиальнее. Они подвергают сомнению вообще важность пророчества и доказывают его недостаточность по существу. Видения и откровения, независимо от праведности и неправедности пророка, которую вообще говоря нелегко констатировать, не могут считаться надежным источником истинной веры. Они всегда несут с собой сомнение относительно их виновника, которым может быть и Бог, и еще чаще злой дух. Получивший такое видение или откровение не может быть поэтому способен к научению других. Гораздо выше видений и откровений стоит непосредственное, явное научение самовидцев Господа, особенно ап. Петра. У них и должны все учиться. Эта критика пророчества подрывала доверие не только к лжепророкам, но и к пророкам вообще. Она возбуждала недоверие к пророческим видениям и откровениям, некоторое предубеждение к ним, как перед фактом, источником которого мог быть злой дух. Она устанавливала решительное преимущество явного научения (ἐνάρχηα) от апостолов перед таинственным и энтузиастическим. 17-я гомилия говорит собственно о явном научении от Христа и апостолов, но из всего духа Клементин ясно, что они разумеют научение не только от апостолов, но и от их на-

¹ По мнению Баура, Швеглера и Шлимана (см.: *Waitz. Pseudoklementinen. S. 154*), Клементины направлялись здесь против монтанистов. Но Хильгенфельд (*Die clement. Recogn. und Hom. S. 302* и др.) и Вейтц (*Pseudoklementinen. S. 154*) отрицают это, не находя в Клементинах характерного для монтанистов учения о Параклете. По мнению Вайтца (*Pseudoklementinen. S. 155* и др.), Клементины имеют в виду елкезаитов (ср.: Епифаний, Панарий, 19; Евс. VI, 38).

местников — епископов, которым вверено хранение *doctrinae fidei*. Таким образом, полемика Клементин в своем конечном результате привела к утверждению авторитета церковной иерархии, особенно епископа как хранителя апостольского предания.

Но каким образом это непосредственное и явное научение от учеников Господа (ἐνάρυεῖα) может служить надежным источником христианского познания и для всех последующих христиан? Через апостольское преемство епископов, отвечает святой Ириней, величайший из отцов II века.

Ириней, епископ Лионский

Исходной точкой зрения Ириней в вопросе о значении епископского авторитета служила его полемика с гностическими лжеучениями. В понимании христианского вероучения гностики не руководились никаким обязательным авторитетом, ставя выше всего свое личное, субъективное разумение. Они признавали писание и предание, но относились к ним с чрезвычайным произволом. «Когда обличают (еретиков) от писаний, — говорит Ириней, — они обращаются к обвинениям самих писаний, будто они неправильны, не имеют авторитета, различны по изложению и (говорят), что из них истина не может быть открыта теми, кто не знает предания. Ибо истина предана не через письмена, а живым голосом... Когда же мы отсылаем их опять к тому же преданию, которое происходит от апостолов и сохраняется в церквях через преемство пресвитеров, то они противятся преданию, говоря, что они мудрее не только пресвитеров, но и апостолов, и что они нашли чистую истину» (Против ересей, III, 2, 1. 2). Выше общего церковного предания они ставили тайное предание, предание, сообщенное апостолами лишь немногим избранным лицам (I, 25, 5). Пользование таким преданием открывало, конечно, безграничный простор для произвола гностиков.

Вступая в борьбу с гностическими лжеучениями, Ириней прежде всего должен был утвердить обязательность авторитета церковного предания. Только последнее могло ограничить произвол гностиков и дать твердый базис для борьбы с ними. Отсюда учение о предании занимает в полемике Ириней фундаментальное положение. По учению Ириней, предание составляет необходимый источник вероучения рядом с писанием, пожалуй еще более необходимый, чем писание. Предание предшествовало писанию. Апостолы сначала устно проповедовали Евангелие и лишь потом излагали его письменно (III, 1, 1). Для христиан первых времен предание было, таким образом, единственным источником веры. Так было и позднее. Многие племена варваров, верующих во Христа, без хартии и чернил имеют спасение, соблюдая тщательно древнее предание (II, 4, 2). И «если бы апостолы не оставили вам писаний, не должно ли было следовать порядку предания?» (III, 4, 1). Итак, апостольское преда-

ние является уже само по себе достойным источником веры. Но где же сохраняется оно и в чем выражается? Иринеи решительно отрицает существование тайного апостольского предания (III, 8, 4; IV, 28, 33). Апостолы передали истинное познание всей церкви, а не некоторым лишь избранныкам. Они сообщили ей всю полноту ведения (IV, 83, 8). Поэтому «не должно искать у других истины, которую легко получить от церкви, ибо апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в нее все, что относится к истине, так что всякий желающей берет из нее питье жизни» (III, 4, 1). Если бы они сообщали что-либо отдельно и тайно посвященным, то они, скорее всего, передали бы эту тайну тем, кому вверили и самые церкви (III, 3, 1).

Но что служит ручательством истинности церковного предания, в чем можно находить уверенность, что предание, идущее от апостолов, неповрежденно сохраняется в церкви? Все желающие видеть истину, отвечает на это Иринеи, могут легко убедиться в целостности предания апостолов. Мы можем в каждой церкви перечислить епископов, поставленных апостолами в церквях, и их преемников, которым апостолы передали свое место учительства (*locum magisterii tradentes*), и которые неповрежденно сохраняли учение апостолов и ничему другому, подобному бредням еретиков, не учили. Но т. к. трудно перечислить преемства епископов всех церквей, то достаточно указать на предание, ненарушимо сохраняемое величайшей и древнейшей Римской церковью через непрерывное преемство епископов (*per successiones episcoporum*) вплоть до нашего времени. В таком порядке и в таком преемстве церковное предание от апостолов и проповедь истины дошли до нас. И это служит самым полным доказательством, что вера передана от апостолов в истинном виде. То же можно сказать и о всех других церквях. Повсюду можно видеть, что вера через преемство епископов дошла до нас неповрежденно (III, 3, 1–4). То, что предание происходит от апостолов и сохраняется через преемство пресвитеров (*per successiones presbyterorum*), вполне ручается за его истинность и неповрежденность (III, 2, 2)¹.

Ничего подобного нет у еретиков. Их учителя явились гораздо позднее тех епископов, которым апостолы вверили церкви; следовательно, их

¹ Иринеи нередко говорит о пресвитерах (IV, 26, 2; IV, 26, 4, 5) и преемстве пресвитеров (III, 2, 2), но обыкновенно понимает под пресвитерами епископов (IV, 26, 2), а под преемством пресвитеров — преемство епископов (III, 3, 2 и 3; IV, 33, 8). Однако употребление термина «пресвитер» в применении к епископу показывает, что Иринеи рассматривал епископов с той стороны их служения, в которой они сближались с пресвитерами как хранителями предания. Возможно даже, что в некоторых местах термин «пресвитер» у него имеет более широкий смысл (ср. IV, 26, 3, 4). Под пресвитерами, пришедшими к ап. Павлу в Милет, Иринеи понимает епископов и пресвитеров из Эфеса и других ближайших городов (III, 14, 2). Тертуллиан, писавший лет на 20 позднее Иринея, говорит лишь о преемстве епископов (*De praescriptionibus haereticorum*, 32; *evolant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio deccurrente*).

предание не восходит до апостолов и не может претендовать на истинность. В учении гностиков нет поэтому ни связи, ни преемства, ни единства (V, 20, 1). Итак, преемство епископов, составляющее признак истинной веры, охраняет апостольское предание от повреждения, прибавления и убавления (IV, 33, 8).

Но разве епископы не могут впасть в заблуждение и изменить апостольское предание? Может ли простая нить преемства предохранить предание от искажения? Это сомнение Ириной устраняет тем, что епископы, «имея преемство от апостолов, вместе с преемством епископства получили известное дарование истины» (*cum episcopatus successionem certum veritatis charisma*. IV, 26, 2). Харизма истины, присущая епископам, ручается за неповрежденное хранение ими апостольского предания. В чем заключается *charisma veritatis*, Ириной не объясняет. Но из сравнения некоторых мест из его главного сочинения видно, что харизма истины есть как бы продолжение тех даров Духа Святого, которые сообщены были апостолам, пророкам и учителям и которые обеспечивают непрерывное сохранение истины в церкви. «Павел, уча нас, где таковых (т. е. пресвитеров) найти, говорит: “Бог (иных) поставил в церкви во-первых апостолами, во-вторых пророками, в-третьих учителями”. Итак, где находятся дарования Господни, там надлежит учиться истине у тех, которые имеют *преемство церковное от апостолов*, здравую и неукоризненную жизнь и неискаженное и неповрежденное учение» (IV, 26, 5). «Приняв от церкви, мы соблюдаем ее (т. е. веру), и она всегда через Духа Божия, как драгоценное сокровище в прекрасном сосуде, сохраняет свою свежесть и делает свежим самый сосуд, в котором содержится. Ибо этот дар Божий вверен церкви, как дыхание (жизни) дано первозданному человеку для того, чтобы все члены, принимающие его, оживотворялись, и в этом содержится общение со Христом, т. е. Дух Святой, залог нетления, утверждение нашей веры и лестница для восхождения к Богу. Ибо в церкви — говорится — Бог положил апостолов, пророков, учителей к все прочие (средства) действия Духа; его не причастны все те, которые не согласуются с церковью, но сами себя лишают жизни худым учением и самым худшим образом действия. Ибо где церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там церковь и всякая благодать, а Дух есть истина» (III, 24, 1). Таким образом, епископы являются как бы преемниками, наследниками даров апостольства, пророчества и учительства и преимущественными хранителями апостольского предания.

В этом пункте Ириной сближается отчасти с Клементинами. Последние, борясь с лжепророчеством, отвергают таинственное откровение и считают наиболее надежным источником познания христианской истины прямое и явное научение как от апостолов, так и от прямых их преемников. Вместе с этим авторитет пророчества переносится на епископов как на хранителей чистого учения (*doctrinae fidei*). Подобным образом

и Ириней, в противовес гностикам утверждая значение церковного предания, видит ручательство его истинности в преемстве епископов, получивших от апостолов вместе с преемством и дар истины¹. Что фактически авторитет служителей слова постепенно переходил на епископа, об этом свидетельствуют многие христианские памятники, начиная уже с конца I века. Но лишь Клементины и Ириней дали теоретическое обоснование этому факту, сообщив ему, таким образом, значение нормы.

Церковные Каноны

Нам остается рассмотреть еще один памятник, именно тот источник или те источники, которые наряду с Дидахе и посланием Варнавы входят в состав так называемых Церковных Канонов, или по обозначению немецких ученых «Die apostolische Kirchenordnung». Трудно с уверенностью сказать, лежит ли в основе второй части названного памятника (гл. 14–30) один² или два источника³, явились ли они впервые в Египте или в Греции. В одном можно быть уверенным, что этот источник (или источники) принадлежит еще II веку⁴.

Церковные Каноны (собственно древний источник Церковных Канонов) из всех памятников первых двух веков дают наиболее подробную и ясную картину церковного устройства. Многие в ней являются повторением и разъяснением того, что мы знаем из двух более ранних источников; но немало есть новых черт, свидетельствующих о дальнейшем разви-

¹ Мысль о правильном преемстве епископов как гарантии истинности церковного учения нередко высказывалась как западными, так и восточными церковными писателями в полемике с монтанистами. Современный епископу римскому Зефирину церковный писатель Кай, писавший против Прокла, главы римских монтанистов, доказывал истинность церковного учения тем, что Римская церковь основана апостолами Петром и Павлом. «Я могу показать тебе, — писал Кай, — трофеи апостолов. Приди только в Ватикан или на дорогу остийскую, тотчас увидишь победные знаки основателей Римской церкви» (Евс. II. 25). Упоминаемый Евсевием писатель конца II века, живший в Малой Азии, между прочим выставляет против монтанистов такой довод. «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. По свидетельству Апостола, дар пророчества должен сохраняться в каждой церкви до последнего пришествия Господня; но им не доказать этого (самым делом), хотя от смерти Максимиаллы идет уже четырнадцатый год» (Евс. V. 17). Правильное преемство от пророков считается здесь признаком цельности и неповрежденности пророчества. На этой точке зрения одинаково стояли как монтанисты, так и православный полиемист.

² Как думают Функ (Kirchengeschicht. Abhandl. II. S. 236–261), Ахелис (Real — Encyclopädie f. prot. Theol. I³. S. 730–734) и др.

³ Как утверждает Гарнак (Die Quellen der sog. apost. Kirchenordnung. 1886. S. 49–54; Chronologie. I. S. 532).

⁴ См. доказательства у Гарнака. Die Quellen d. sog. apost. Kirchenordnung. S. 55–56. Гарнак ставит их в период между 140–180 годами. В следующем за сим изложении мы цитируем древний источник под именем Церковных Канонов по изданию Гарнака в Quellen d. sog. ap. Kirchenordnung.

тии принципов и форм церковной организации. При этом легко заметить, что оригинальность этого памятника заключается главным образом в описании низших должностей клира. Правила же относительно епископов почти ничего не дают нового. Если авторитет епископа продолжал расти, то существенное содержание его обязанностей мало подвергалось изменению.

Большинство правил, касающихся епископа, повторяют предписания пастьрских посланий. Епископ должен иметь добрую славу у язычников (ср. 1 Тим. 3, 7), должен быть беспорочным, честным, нищелюбивым, некорыстолюбивым, нелицеприятным, не пьяницей, не блудником (ср. 1 Тим. 3, 2–3) и тому подобное (τὰ τοῦτοῖς ὅμοια). Он должен иметь образование (παιδείας), быть способным объяснять писание (ср. διδασκικός. 1 Тим. 3, 2); при безграмотности же (εἰ δὲ ἀγράμματος) должен быть по крайней мере кротким и исполненным любви, чтобы стоять выше всяких упреков (гл. 16). Здесь автор или буквально повторяет, или только разъясняет то, что известно из более ранних источников. Он сам ясно указывает на свою несамостоятельность выражением и «тому подобное». Очевидно, он знал еще более подробный перечень свойств епископа и счел нужным привести из него лишь некоторые требования. Характерным из них является то, что еще в конце II века епископ не всегда был образован, хотя и вменяется ему в обязанность изъяснение писаний. Нет ничего нового и в описании функций епископа. Как и в древнейших памятниках, епископ является прежде всего пастьрем (ποιμήν. С. 2) верующих, главным духовным руководителем своей паствы. Из того, что пресвитеры называются сотаинниками (συνήτοροι. С. 2) епископа, ясно, что он был по преимуществу совершителем священных актов и особенно евхаристии. Он служит в алтаре (πρὸς τὸ θυσιαστήριον) и раздает дары верующим (τιμίσωσι. С. 2); на его обязанности лежит заботиться о всех нуждающихся (φιλόπρωτος. С. 1). Итак, епископ является главой общины, представителем ее во внешних сношениях, совершителем таинств и попечителем бедных¹. Согласно с древними источниками, избрание епископа усваивается самой общине. В случае, если в общине менее 12 человек, имеющих право голоса (οἱ δυνάμενοι ψυψίσασθαι), она должна вызвать письмом трех избранных (ἐκλεκτοί) лиц из соседней уже устроенной (πεπληυία) церкви и с помощью их, тщательно испытав (δοκιμῇ δοκιμάσαντες) достоинства кандидата, избрать себе епископа². Во всех пере-

¹ Ср.: Harnack. Die Quellen d. sog. apost. Kirchenordnung. S. 34.

² Гарнак видит в этом единственном в своем роде определении прецедент последующего обычая (Евс. VI, 4, 3) и правила (Арелат. 20; Ник. 4), по которому епископ должен получать рукоположение по крайней мере от трех епископов. Можно сомневаться в справедливости этой догадки, т. к. Церковные Каноны говорят не о посвящении, а лишь об избрании епископа. Означенное требование потому именно является единственным, что оно предполагает совершенно исключительный случай, когда вся община состоит менее чем из 12 мужчин. Трое избранных членов соседних церквей, но не клириков, нужны были затем, чтобы предупредить в маленькой общине пристрастное избрание или борьбу самолюбий.

численных требованиях мы не видим ничего существенно нового. Оригинальным представляется лишь одно — именно желание автора, чтобы епископ был неженатым. «Хорошо, если он неженат (ἄγυναιος), а если нет, то муж одной жены». Автор смотрит на свой совет, видимо, как на развитие и усиление апостольского требования однобрачия. Однако в словах апостола ничем не выражается предпочтение неженатых епископов перед женатыми. В пожеланиях автора следует видеть поэтому выражение позднейших аскетических взглядов.

Обязанности пресвитеров Церковными Канонами рассматриваются с двух сторон, во-первых, в отношении к епископу, во-вторых, в отношении к мирянам. Пресвитеры, с одной стороны, являются сотрудниками епископа. Вместе с ним они участвуют в совершении богослужения и потому называются сотаинниками и соратниками епископа. С другой стороны, они представляют собой дисциплинарную и судебную власть над мирянами. В большей или меньшей степени эти обе функции присущи вообще всем пресвитерам, однако фактически они выполняются разными пресвитерами: одни из них, стоящие по правую сторону епископа, несут преимущественно первую обязанность, другие, стоящие по левую сторону епископа, — вторую. Первые имеют попечение (προνοήσονται) о епископах в алтаре, помогая им разделять должным образом дары для верующих и самих епископов¹. Другие пресвитеры, стоящие по левую сторону епископа, имеют попечение (προνοήσονται) о народе, чтобы он пребывал спокойно и без шума. Соответственно такому распределению пресвитерских функций толкуется упоминание Апокалипсиса о 24 пресвитерах, из которых, по словам автора, 12 стоящих по правую сторону принимают фиалы (т. е. дары) от архангела (т. е. диакона), 12 стоящих по левую сторону обращены к сонму ангелов (т. е. верующих). Этим же объясняется и требование четного количества пресвитеров². Впрочем, хотя одна часть пресвитеров преимущественно имеет богослужебные функции, другая дисциплинарные, однако это разграничение обязанностей не имеет безусловного характера. С одной стороны, все пресвитеры названы сотаинниками и соратниками епископа, с другой стороны, в случае дерзкого ответа со стороны мирянина на увещание пресвитеров, стоящих по левую сторону от епископа, все наличные пресвитеры обязаны сходиться вместе и присуждать наказание ослушнику.

¹ Ὅπως τιμῶσιν καὶ ἐντιμῶσιν, εἰς ὃ ἂν δέη следует перевести так: «Чтобы (епископы) вознаграждали и вознаграждались как должно». Что при глаголах разумеется подлежащее «епископы», а не «пресвитеры», видно из параллельного места βλὼς εὐσταθῆσιν, где субъектом служит πλῆθος. Из одновременного употребления действительного и страдательного залогов глагола ясно, что он имеет здесь первоначальный смысл «дарить», «вознаграждать», а не «почитать» (ср.: *Harnack. Quellen. d. sog. apost. Kirchenordnung. S. 14*).

² В памятнике речь идет о трех пресвитерах. Но вместе с Гарнаком необходимо предполагать здесь ошибку. Следует читать не *τρῆς*, а *δύο* пресвитера (ср.: *Harnack. Quellen. d. sog. apost. Kirchenordnung. S. 11*).

Какое же положение занимают пресвитеры по сравнению с епископом? Некоторые ученые¹ на основании употребления одного и того же глагола *τρονοῦσθαι* для обозначения отношения пресвитеров к епископу и к мирянам думают, что пресвитеры имели контроль не только над верующими, но и над самими епископами. Они следили за тем, чтобы епископы правильно распределяли себе и другим приношения верующих. Таким образом, управление общиной, как оно представляется в Церковных Канонах, имеет в сущности характер диархии, т. е. двоевластия епископа и пресвитеров. Другое указание на такое же положение пресвитеров видят в замечании о том, что при посещении больных вдовица должна доносить о случаях нужды пресвитерам, а не епископам (с. 5). Таким образом, главными распорядителями в общине представляются здесь не епископы, а пресвитеры. Они были в собственном смысле *οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας*, не под наблюдением епископа, а самостоятельно управлявшими общиной. Как известно, позднее церковные правила требовали, чтобы диаконы обо всех нуждающихся сообщали самому епископу². Как бы ни понимали содействие пресвитеров епископу в распределении церковных приношений между всеми членами церкви, в том числе и самому епископу, не может быть сомнения в том, что пресвитеры в известной степени ограничивали автократизм епископа. Уже одним своим присутствием и участием в разделении церковных приношений они должны были нравственным образом стеснять произвол епископа. Но замечание «сколько нужно» (*εἰς ὃ ἂν δεῖ*) показывает, что в основе распределения даров любви лежали по-видимому, какие-то нормы. Таким образом, присутствие пресвитеров в алтаре поневоле являлось некоторым контролем над управлением церковным имуществом. Но это далеко еще не значит, что пресвитерская коллегия занимала равное положение с епископом, что управление церковью имело характер диархии. Подобный контроль над заведованием церковным имуществом имел место и тогда, когда епископы были почти полновластными начальниками церквей³. 26-е правило Халкидонского собора требует, чтобы в каждой церкви епископ не сам управлял церковным имуществом, а имел эконома из клириков, «дабы церковное домостроительство не без свидетелей было». Что касается другого основания, то и оно мало говорит в пользу диархии. Требование Церковных Канонов, чтобы вдовица доносила о нуждающихся пресвитерам, нельзя ставить в полную параллель с требованием сирийской Дидаскалии и Апостольских Постановлений, по которому диаконы должны

¹ Harnack. Quellen d. sog. apost. Kirchenordnung. S. 37; Lindsay. The Church. P. 150–151.

² Syr. Didascalia. C. XVI (Achelis. S. 87): «Вы, диаконы, посещайте всех, кто нуждается в этом, и о тех, кто находится в нужде, сообщайте епископу». Апост. Постановления. III. 19: «Итак нужно, чтобы вы, диаконы, посещали всех нуждающихся в посещении, а о бедствующих объявляйте епископу своему».

³ Ср.: проф. Лебедев. Прибавления к изданию Творений Св. Отцев. 1887. Ч. 40. С. 404 и др.

сообщать о нуждающихся епископу. Функции вдовицы были менее значительны, чем диаконские, и имели более специальную сферу. Она обязана была присутствовать при больных женщинах и проводить около них ночи (гл. 5). Почему именно пресвитерам сообщалось о больных женщинах, разъяснением может служить Иак. 5, 14: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров церкви»¹. Таким образом, указанным выше выражением пресвитерам усваивается не общее руководство общиной, а специальные пастырские обязанности в отношении к больным. С другой стороны, то центральное положение епископа, которое он занимает в общине, по изображению Церковных Канонов, как высший ее руководитель и представитель, не мирится с предполагаемой диархией. Против нее говорит и прямое требование, чтобы пресвитеры были угодливы в отношении к епископу (προθυμοῦμένους τὸν ποιμένα)². Это выражение ясно указывает на второстепенное и даже зависимое положение пресвитеров.

Правила Церковных Канонов относительно диаконов являются дальнейшим развитием предписаний, изложенных в 1 Тим. 3, 8–13. По своим обязанностям диаконы составляют связующее звено между епископом и верующими. Они день и ночь вращаются (ἐπιλεύσονται) между братией с целями то благотворения, то назидания. С одной стороны, они заботятся об обеспечении бедных и нуждающихся на счет церковных имуществ³, с другой — располагают состоятельных лиц к пожертвованиям в пользу бедных. Но этими материальными заботами не ограничиваются их обязанности. Диаконы следят также за нравственным состоянием пасомых и в нужных случаях обращаются к ним с увещанием, обличением и осуждением. Находясь в постоянных сношениях с верующими, диаконы естественно являются наиболее сведущими свидетелями при разборе преступлений на пресвитерском суде. Эти свидетельские обязанности диаконов дали, кажется, основание автору Церковных Канонов считать нормальным числом диаконов три, т. к. при трех свидетелях утверждается всякий глагол (Втор. 19, 15; ср.: Матф. 13, 10)⁴. Столь важные и ответственные функции диаконов требуют особенно тщательного испытания их при поставлении. Диаконы должны иметь одобрение от всей общины и должны быть испытаны (δεδοκασμένοι) во всяком служении. Достоинство прошедшие свое служение (οἱ καλῶς διακονήσαντες) диаконы приобретают впоследствии степень пастыря (ποιμένικόν), т. е. епископство. Говоря об обязанностях диаконов, автор обращает преимущественное внимание на их благотворительную деятельность, которая, как это ясно уже из описа-

¹ Ср.: Поликарп к Филад. 6: οἱ πρεσβύτεροι ἐπισκεπτόμενοι πάντας ἀσθενεῖς.

² Ср.: Игнатий Антиохийский к Магн. 3: συγχωροῦντας; Трал. 12: ἀναψύχειν.

³ Ἐκ τῆς λογίας οὗ παρατέμνονται — с. 6. Здесь мы встречаем древнейшее указание на существование общественной кассы (λογία. Ср.: Тертуллиан. Apolog. 39) у христиан. Ср.: 1 Кор. 16, 1.

⁴ Вместе с Гарнаком (Die Quellen d. sog. apost. Kirchenordnung. S. 19) в начале главы 4 на основании библейской цитаты следует предполагать опущенное τρεῖς.

ния епископских функций в главе 2, стояла в прямой связи с совершением евхаристии. В том и другом случае функции диаконов весьма близки к епископским, на что мы видели немало указаний и в более древних памятниках. Эта сродность служения епископа и диакона служит причиной того, что диаконы являются в нашем памятнике ближайшими кандидатами на епископство.

Кроме трех указанных степеней иерархии Церковные Каноны знают еще низших клириков, именно чтеца и вдовиц. О чтеце как о члене клира мы до сих пор не находили нигде ясного упоминания, хотя источники не раз говорят о лицах, читающих писание в богослужебных собраниях. Уже слова Апокалипсиса: «блажен читающий (ὁ ἀναγινώσκων) и слушающий слова пророчества сего» (I, 3), противопоставляя одного читающего многим слушающим, имеют очевидно в виду лицо, читавшее в общественных собраниях. Еще более ясное указание на чтеца находим мы у Иустина и во втором послании Климента. Иустин, описывая богослужебные собрания христиан, говорить о чтеце, читавшем апостольские сказания и пророческие писания, и о том, что по прекращении чтения предстоятель делал наставление присутствовавшим (I апол. 67). Автор второго послания Климента называет себя также ὁ ἀναγινώσκων. Он говорит: «Итак, братие и сестры, после Бога истины (т. е. после чтения слова Божия) я читаю вам беседу в дополнение к написанному, чтобы спаслись вы сами и ваш чтец» (τὸν ἀναγινώσκοντα ἐν ὑμῖν. С. XIX). Таким образом, чтец, которым представляет себя автор лжеклиментова послания, не только читает писание, но и произносит писанную проповедь, составленную к объяснению писания, т. е. является не только в собственном смысле чтецом, но и проповедником. Это место дает хорошую параллель к правилам Церковных Канонів, по которым чтец должен быть человеком толковым, способным объяснять и рассказывать (διηγητικός). Что чтец присоединял к чтению свои объяснения, в этом для древнего времени, когда всякий верующий имел право учить в общих собраниях, нет ничего нового. Однако ни у Иустина, ни в 2 Clem. с. XIX мы не находили указания на то, что чтец был членом клира, а не принадлежал к простым мирянам, свободно принимавшим на себя обязанности чтеца в церковных собраниях. Впервые о принадлежности чтеца к клиру ясно говорят Церковные Каноны. По ним чтец должен быть формально поставляем (καθίστανέσθω) на свою должность, и перед поставлением должны быть подвергнуты тщательному испытанию (δοκιμῇ δέδοκμασμένως) его нравственные свойства. Самое замечательное, что мы находим в Церковных Канонах о чтеце, это указание, что чтец занимает место евангелиста (ἐὺαγγέλιστοῦ τόπον ἐρῶνίζεται). Был ли чтец преемником харизматических проповедников, древним евангелистом, постепенно вступившим в число клириков¹, или этот институт

¹ Как на основании преимущественно свидетельств III и IV веков думает Гарнак (Die Quellen d. sog. apost. Kirchenordnung. S. 57–90).

возник независимо от евангелистов, под влиянием иудейского богослужения, где чтение и объяснение Священного Писания составляло существенную часть¹, во всяком случае к концу II века в представлении автора Церковных Канонов чтец заменял собой древних евангелистов. Если не исторически, то логически чтец был преемником евангелиста. Очевидно в эту эпоху в христианских церквях не существовало уже евангелистов как обычного явления, и их функции и церковный авторитет отчасти перенесены были в сознании христиан на чтецов. Прежде свободное служение церкви теперь вступило в сферу обязанностей клира.

Подобное явление отчасти констатируется и в правилах Церковных Канонов о вдовицах. Что на обязанности вдов лежало возношение молитв и помощь нуждающимся и больным, это мы знаем уже из 1 Тим. 5, 5. 10. Новым в Церковных Канонах является, во-первых, разделение этих обязанностей между вдовами, из которых две назначались для молитвы и одна для служения при больных женщинах, а во-вторых — для усвоения первым двум вдовам неизвестной ранее функции — получения откровений (πρὸς τὰς ἀποκαλύψεις περὶ οὗ ἄν δέη). Сомнительно, чтобы под ἀποκαλύψεις разумелось снятие одежд с женщин (например, при крещении) или откровенные признания нуждающихся в помощи², т. к. подобные функции скорее должны быть усвоены третьей вдовице, приставленной для ухода за женщинами. Самое слово ἀποκαλύψεις и стоящее рядом с ним *προσευχῇ* указывают скорее на откровение в Духе (ср.: Деян. 13, 2)³. Переходя наконец к описанию обязанностей всех верующих, Церковные Каноны повторяют в сущности то, что писал еще Климент Римский. Можно с уверенностью сказать, что послание Климента служило в этом месте источником для нашего памятника. Подобно Клименту (с. 40) Церковные Каноны называют верующих мирянами (ὁ λαϊκός. С. 7). Разница лишь в том, что Климент относил это выражение собственно к ветхозаветным верующим, тогда как наш памятник, как и Клементины (Epist. Clem. ad Iacob. 5), называет так христиан. Подобно Клименту, он смотрит на членов клира, как на священнослужителей, как бы продолжателей ветхозаветного священства. Они прежде всего предстоящие жертвеннику (οἱ παρεδρεύοντες τῷ θυσιαστηρίῳ — выражение взято, вероятно, из 1 Кор. 9, 13, где оно применяется к ветхозаветным священникам). Священнический характер предстоятельства полагает резкую грань между клириками и мирянами, между сферами деятельности тех и других. Миряне не могут принимать активного участия в священнодействии. Они должны

¹ За это говорит связь христианского богослужения с иудейским, древнее указание на чтение священных книг как составную часть христианского богослужения, и отчасти молитва, произносимая при поставлении чтеца по Апостольским Постановлениям (VIII, 22), где он сравнивается с Ездрой.

² Как предполагает Биккель (Geschichte des Kirchenrechts, I, 1843. S. 126–127).

³ Ср.: Harnack. Die Quellen d. sog. apost. Kirchenordnung. S. 22–23.

оставаться среди своих мирских занятий (ὁ λαϊκός τοῖς λαϊκοῖς πράγμασι περιτεθήσθω. С. 7), повинаясь предстоящим жертвеннику. Каждый должен угождать Богу в принадлежащем ему положении (ἐν τῷ ἰδίῳ τόπῳ. Ср. Клим. 41: ἐν τῇ ἰδίῳ τάγματι), ибо и ангелы не совершают ничего другого кроме того, что им поручено (с. 7. Ср. Клим. 34).

Из представленного анализа древнего источника Церковных Канонов видно, что в нем мало нового сравнительно с тем, что мы знаем из других памятников первых двух веков. Самое характерное в этом источнике составляют два замечания относительно чтеца и вдовы. Оба они весьма знаменательны, в особенности если мы сопоставим их с полным молчанием нашего источника о свободных проповедниках слова, апостолах, пророках и учителях. Это молчание ясно показывает, что ко времени происхождения источника свободные служения в церкви почти прекратились и, во всяком случае, не имели сколько-нибудь значительного влияния на церковную жизнь. Но, с другой стороны, мы видим, что их авторитет отчасти перенесен на членов клира. Пророчество как бы локализовалось во вдовах, назначенных для получения откровений, миссионерское учительство в чтеце, занимающем место евангелиста. В лице обоих членов клира прежде свободные служения вступили в сферу обязанностей клира и стали в подчиненное отношение к епископу. Если Клементины и Ириней говорят нам, что место пророков и апостолов заняли епископы, через посредство апостолов получившие явное научение от Господа и вместе с тем дар истины, то Церковные Каноны дают нам частную иллюстрацию к этому, перенося даже на низших членов клира часть авторитета проповедников слова. Так свободные служения в церкви окончательно уступили место должностным.

Глава VI. Общие заключения о происхождении епископата

В предшествующем анализе древнехристианских памятников мы старались извлечь из них все данные по вопросу о происхождении епископата, в частности об отношении пресвитеров и епископов и о возникновении монархического епископата. Но т. к. разбросанный в разных частях исследования материал не в состоянии дать читателю цельного впечатления, то в этой главе мы считаем нелишним объединить все существенное, что относится к разъяснению означенной проблемы.

Пресвитеры и епископы

а) Гипотеза отождествления терминов

Самым фундаментальным пунктом проблемы о происхождении епископата служит вопрос о том, обозначали ли термины «пресвитер» и «епископ» в первоначальной церкви тождественные понятия или различные, и если различные, то в чем заключалась разница между епископами и пресвитерами. Как известно, вся протестантская наука до последней четверти XIX века признавала полное тождество обоих терминов и понятий, утверждая, что в первоначальной церкви существовали лишь две иерархические степени. В новое время явилось немало и католических ученых, которые подобно протестантам настаивают на тождестве терминов «пресвитер» и «епископ», доказывая, что в древнейших христианских памятниках эти термины безразлично обозначают вторую степень священства — пресвитеров, епископами же в позднейшем смысле были апостолы и странствующие проповедники (например, Тимофей, Тит и др.), не носившие имени епископа¹.

Аргументация в пользу отождествления епископов и пресвитеров сводится обыкновенно к следующему². 1) Ни один текст I века не называет вместе епископов и пресвитеров как две различные степени. Формула ἐπίσκοπος καὶ πρεσβύτερος нигде не встречается. Она впервые появляется во II веке у Игнатия Антиохийского. До него перечень должностных лиц

¹ См., например: *Bruders*. Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apost. Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 nach Chr. 1904. S. 106, 108 и др.; *Michiels*. L'origine de l'épiscopat. 1900. P. 210 и др.

² Из новых писателей ее наиболее подробно излагают: *Michiels*. L'origine de l'épiscopat. P. 210–218; *Lindsay*. The Church. P. 160–165. Ср.: *Knopf*. Nachapost. Zeitalter. S. 194–196; *Loening*. Gemeindeverfassung. S. 71–72.

церкви исчерпывается епископами и диаконами. Следовательно, пресвитеров, отличных от епископов, в I веке не существовало. Правда нередко оба эти имени употребляются одним и тем же писателем, именно в Деян. 20, 17. 28; Тит. 1, 5. 7; 1 Тим. 3, 2; 5, 17; 1 Петр. 5, 1–5; Клим. Рим. 42 и 44. Но по крайней мере в четырех из этих случаев очевидна полная синонимия терминов. 2) Дееписатель, говоря о предстоятелях Эфеса, называет их пресвитерами (20, 17), апостол же Павел в обращенной к ним речи именует их епископами (28). 3) Та же синонимия терминов явствует и из Тит. 1, 5–7. Писатель послания приказывает Титу поставить по городам пресвитеров с известными качествами, обосновывая (ὑάρ) свое требование тем, что епископ должен быть именно подобных качеств. Это обоснование может быть понятно только в том случае, если епископ и пресвитер — синонимы. 4) Автор первого послания к Тимофею называет лишь епископа и диакона, не упоминая о пресвитерах. Самое естественное объяснение этого факта то, что епископ и пресвитер — одно и то же. Это подтверждается и сопоставлением первого послания к Тимофею с посланием к Титу. В том и другом послании епископ описывается чертами совершенно одинаковыми. Следовательно, епископ в послании к Тимофею соответствует епископу или пресвитеру в послании к Титу. И действительно, в 1 Тим. 5, 17 обязанность епископа (3, 4) и пресвитера (6, 17) одинаково полагается в предстоятельстве (προϊστάναι). 5) Ап. Петр также соединяет оба термина в применении к одним и тем же лицам. Он называет их πρεσβύτεροι ἐπίσκοποις (1 Петр. 5, 1–2), т. е. пресвитерами, обязанностью которых было епископство, наблюдение над верующими. 6) В послании Климента Римского отрешить епископов от епископства и лишить пресвитеров занимаемого ими места значит одно и то же. Поступок коринфян, возмущившихся против пресвитеров, заключается в лишении их епископства. Все это самым очевидным образом говорит о полном тождестве терминов «епископ» и «пресвитер»¹. 7) Если мы сравним функции епископов и функции пресвитеров, то увидим, что они совершенно одинаковы. Как пресвитеры, так и епископы суть пастыри (Деян. 20, 17. 28; 1 Петр. 5, 1–2). Руководящее положение в богослужении и управлении имуществом общины занимают не только епископы, но и пресвитеры. В 1 Петр. 5, 2 пресвитеры предостерегаются от корыстолюбия. Точно так же Поликарп в послании к филиппийцам внушает пресвитерам удаляться от сребролюбия (гл. 6), беречься любостяжания (11) и прямо говорит, что проступок пресвитера Валента заключался в любостяжании. То и другое предполагает, что пресвитеры управляли финансами общины. Послание Иакова (5, 14–15) присваивает пресвитерам литургические функции. В послании Климента Римского пресвитеры являются совершителями евхаристии (44). Наконец, тем и другим одновременно

¹ См. подробнее на с. 153–154.

приписываются учительские обязанности (1 Тим. 3, 2; 5, 17). 8) В сирском переводе Нового Завета (Пешито) слово ἐπίσκοπος обычно переводится выражением *kaschische*, значащим пресвитер (1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 7; Фил. 1, 1). Здесь, таким образом, мы имеем древнейшее свидетельство (II века) о тождестве терминов «епископ» и «пресвитер». 9) Таков был вообще взгляд древней церкви, как это можно видеть из ясного свидетельства бл. Иеронима (*Comment. in Tit. 1, 5*). Все эти факты, говорят, не оставляют никакого сомнения в том, что в апостольское время термины «епископ» и «пресвитер» безразлично употреблялись для обозначения одних и тех же лиц, одной и той же церковной должности. Все епископы были пресвитерами и все пресвитеры — епископами. Разница между обоими терминами исключительно филологическая и формальная, а не в содержании понятий. В то время как термин ἐπίσκοπος обозначает самую должность или функцию предстоятеля, слово πρεσβύτερος было его почетным титулом. При этом первое обозначение употреблялось сначала по преимуществу у христиан из язычников, второе у христиан из иудеев, будучи прямым заимствованием из иудейской терминологии. Таковы аргументы, приводимые в пользу отождествления терминов «епископ» и «пресвитер».

Как мы уже отчасти видели, ни один из этих аргументов не имеет безусловной силы. Самое большее, в чем они могут действительно убеждать, это то, что функции пресвитеров и епископов сродны, что оба понятия в значительной части своего содержания совпадают, что некоторые лица могли быть и действительно были и епископами, и пресвитерами. Но они отнюдь не обязывают нас вполне отождествлять оба эти понятия. Из того, что одним и тем же лицам присваиваются два титула, нельзя заключать о тождестве обоих титулов и обозначаемых ими званий. 1) Если дееписатель называет эфесских предстоятелей то пресвитерами, то епископами, то это не означает еще того, что и все прочие пресвитеры были епископами. Если одно и то же лицо в римской муниципии называлось и сенатором, и магистратом, то это вовсе еще не доказывает, что все сенаторы были магистратами. В действительности магистрат был в то же время и сенатором (членом сената) — *senior*; но существовало множество сенаторов, не имевших звания магистрата и не носивших никакой должности. Что епископы назывались пресвитерами, это мы знаем не только из документов апостольского времени и I века, но также из практики конца II века. В западных церквях этот обычай сохранился до времени Ириния. Отсюда из словоупотребления дееписателя можно заключать о тождестве терминов с небольшим правом, чем из словоупотребления Ириния. Но из II века неизвестно ни одного случая, в котором пресвитер как носитель второй иерархической степени назывался бы епископом. Ничто не убеждает нас, что иначе было и в I веке. Отнюдь небольшую доказательную силу имеют и прочие места из новозаветных писаний

и послания Климента. Самое большее, что они могут доказывать, это то, что епископы были вместе и пресвитерами, но ниоткуда не видно, чтобы и пресвитеры обязательно были епископами. Если мы признаем, что *πρεσβύτεροι ἐπίσκοποι* в 1 Петр. 5, 1–5, *πρεσβύτεροι καθεσταμένοι* в послании Климента, пресвитеры в послании к Титу (1, 5) и даже к Тимофею (5, 17) означают епископов, то и в таком случае мы придем лишь к выводу, что епископы были и пресвитерами. Но ничто не доказывает того, что не было пресвитеров, которые не имели епископского титула и звания. Все подобные выражения мог бы употребить, например, Ириней, и это вовсе не означало бы, что он не знал пресвитеров в ином смысле. Что он говорит о пресвитерах (Против ересей. IV, 26, 2), именно: «Поэтому надлежит следовать пресвитерам в церкви, тем, которые, как я показал, имеют преемство от апостолов и вместе с преемством епископства по благоволению Отца получили известное дарование истины, прочих же, которые уклоняются от первоначального преемства и где бы то ни было собираются, иметь в подозрении, или как еретиков и лжеучителей, или как раскольников», в отношении словоупотребления нисколько не отличалось бы от Тит. 1, 5–7; 1 Петр. 5, 1–5; Клим. 44. Но если ближе всмотримся в означенные места, то мы не сочтем себя вправе сделать из них даже и этого вывода, и во всяком случае подметим здесь следы различия обоих титулов. 2) Так, в Тит. 1, 5–9 есть замечательная разница в употреблении терминов «пресвитер» и «епископ». Первое по общему обыкновению стоит во множественном числе, второе, как и 1 Тим. 3, 2–7, в единственном. Далее качества, требуемые от епископа, гораздо сложнее, чем те, которыми должны обладать пресвитеры. От этих требуется лишь, чтобы они были непорочными мужами одной жены и имели детей верных, неукоряемых в распутстве или непокорности. Подобные качества должны иметь, по 1 Тим. 3, 8–12, и диаконы как будущие кандидаты на высшую, т. е. епископскую степень (ср. ст. 13). Напротив, от епископа требуются весьма многие качества как от домостроителя Божия, обязанного защищать здоровое учение (Тит. 1, 7–9). Обе эти особенности дают основание видеть в упоминаемых здесь пресвитерах естественных кандидатов на епископство. Апостол предписывает Титу ставить по городам пресвитеров с известными качествами, т. к. они должны быть или могут быть с течением времени епископами. Он не дает никаких повелений относительно поставления диаконов в Крите. Для только что основанных общин Крита в них, может быть, не было пока нужды. 3) Что касается первого послания к Тимофею, то мы видели, что оно менее всего дает поводов к отождествлению обоих понятий. То, что в них есть общего, это указание на *πρωτόστατοι* как функцию епископа и пресвитеров¹. 4–5) Места из 1 Петр. 5, 1–5 и Клим. 44, хотя и допускают, что пресвитеры, функции ко-

¹ См. выше с. 185 и др.

торых выражаются словами ἐπίσκοποι и ἐπισκοπή, суть епископы, однако и это толкование не обязательно. Оба эти выражения в I веке не приобрели еще технического значения, указывающего на специальную деятельность епископа. Слово ἐπισκοπή у ап. Петра обозначает и служение апостола (Деян. 1, 17), у Климента пришествие Господа (гл. 50). Глагол ἐπίσκοποι в послании к евреям (12, 14–15) прилагается ко всем христианам. Выражение ἐπισκέπτεσθαι, синонимичное ἐπίσκοποι, в послании Поликарпа Смирнского к Филиппийцам примененное к пресвитерам, у Ерма обозначает обязанность всех христиан к своим ближним (Вид. III, 9). Таким образом, употребление означенных выражений в применении к пресвитерам может значить не то, что упоминаемые здесь пресвитеры суть епископы, а то, что пресвитеры отправляют функции, которые свойственны епископам. 6) Если в некоторых документах I и II веков функции епископов и пресвитеров описываются в сходных чертах, то это, конечно, не может говорить о полном тождестве их. Еще во второй половине II века и даже позднее эти функции весьма часто представляются сходными и даже совпадают. Подобно епископам и пресвитеры были пастырями, принимали участие в распределении церковного имущества (Церковные Каноны), были учителями и т. д. Тем более не должно удивлять это совпадение обязанностей в I веке и в начале II века. 7) Сирский перевод столь же мало подтверждает тождество епископов и пресвитеров, как терминология Иринейя. Если он называет епископов пресвитерами, то мы ни разу не встречаем в переводе обратного случая, где пресвитеры подлинника были бы названы епископами. 8) Мнение Иеронима нельзя считать выражением древнего предания церкви. Как ясно из его слов, Иероним пришел к своему взгляду путем не вполне точного анализа новозаветных текстов, особенно Фил. 1, 1. Мысль, что в одном городе Филиппах не могло быть нескольких епископов, заставила его под епископами разумеать пресвитеров и, таким образом, совершенно отождествить оба эти термина¹.

Наконец тот факт, что нигде в документах I века не встречается формула ἐπίσκοπος καὶ πρεσβύτερος, а всегда ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι, не доказывает еще, что не существовало пресвитеров, отличных от епископов. Та же формула ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι встречается и в более позднее время, когда несомненно существовали пресвитеры. Ерм, в перечне служителей церкви упомянувший апостолов, епископов, учителей и диаконов и умолчав-

¹ «Итак пресвитер и епископ одно и то же... Церкви управлялись соединенным советом пресвитеров. Если думают, что мы выражаем не смысл Св. Писания, но нашу личную мысль, отождествляя епископа и пресвитера с той разницей, что из этих двух имен одно означает возраст, а другое функцию, — пусть перечтут следующие слова апостола к филиппийцам: “Святым, находящимся в Филиппах, с епископами и диаконами”. Филиппы единственный город в Македонии и 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 имя епископов вместо имени пресвитеров» (In Tit. 1. 5).

ший о пресвитерах (Вид. III, 5; ср. Под. IX, 26–27), писал после 140 года, когда, конечно, существовали пресвитеры рядом с единоличным епископом. Еще позднее Иустин, два раза описавший богослужebное собрание христиан, упомянул лишь об одном предстоятеле (προεστώς), под которым можно разумеbть лишь епископа, и о диаконах, ничего не сказав о пресвитерах (1 апол. 65. 67). Вышеозначенный факт может указывать, таким образом, лишь на то, что пресвитеры занимали в церковном управлении особое положение, чем епископы и диаконы, что они стояли в другой плоскости, что в положении епископов и диаконов было нечто такое, что не было присуще пресвитерам. С другой стороны, если бы объяснение этому факту мы находили в тождестве епископов и пресвитеров, то осталось бы непонятым, почему рядом с диаконами обычно упоминаются епископы, а не безразлично и пресвитеры.

Итак, все рассмотренные нами аргументы убеждают нас в том, что епископы носили имя пресвитеров, но вовсе не доказывают того, что все пресвитеры были обязательно епископами, что не было пресвитеров, отличных от епископов. Напротив, многие основания вынуждают нас признать самостоятельное существование пресвитеров уже в первоначальной христианской церкви.

Следует признать совершенно справедливым требование не переносить в первоначальные времена христианской церкви формы, которые впервые известны нам из источников II века. Однако, с другой стороны, нельзя отрицать того, что для историка христианской церкви I века весьма безразлично устройство ее во II веке. Последнее, если не может служить источником, то по всей справедливости должно иметь значение пробы для истории первоначальной церковной организации. На самом деле, если бы наше толкование первоисточников I века привело нас к выводу, который совершенно не оправдывается источниками начала II века, то мы имели бы все основания думать, что наше толкование и наши выводы были неправильны. В настоящее время стоит уже почти вне всякого спора, что в самом начале II века в сирийских и малоазийских церквях существовал пресвитерат, отличный от епископата. Нет сомнения, что на образование его во всей восточной половине империи потребовалось не менее десятка лет. Отсюда следует предполагать существование пресвитерата еще в I веке. В таком случае та интерпретация источников I века, которая признает различие пресвитеров и епископов, имеет несомненное преимущество. При отрицании епископата, отличного от пресвитерата, необходимо допустить в конце I века и в начале II века целую революцию, имевшую своим результатом выделение епископов из ряда пресвитеров, необходимо потому, что для естественного процесса развития епископата недостаточно нескольких лет. Но есть и положительные основания признать самостоятельное существование пресвитеров в I веке. Наиболее убедительное доказатель-

ство в пользу этого мы находим в Деяниях и в первом послании к Тимофею. По свидетельству дееписателя, Иерусалимской церковью 44 года управляли сначала апостолы и пресвитеры, потом Иаков, брат Господень, и те же пресвитеры. Последние не были самостоятельными руководителями Иерусалимской церкви. Они никогда не берут на себя самостоятельного решения церковных дел. Они всегда занимают второстепенное место и являются скорее помощниками и советниками апостолов и Иакова, брата Господня, чем действительными главами матери-церкви. Если Иаков был фактическим епископом, хотя и не носил имени епископа, то пресвитеры ни в каком случае не могли претендовать ни на такое имя, ни на такое положение. В глазах Иерусалимской церкви и дееписателя они были некоторой параллелью синедриону иерусалимскому, пресвитерам иудейским. Это были не в собственном смысле должностные лица, а члены совета под председательством единой главы Иерусалимской церкви, обсуждающего и решающего общие дела ее. Одним словом, это был пресвитерий, коллегиальное, совещательное учреждение при фактическом епископе Иакове. Во всяком случае иерусалимских епископов нельзя отождествлять с епископами общин, основанных ап. Павлом, например, с эфесскими и филиппийскими епископами, самостоятельными руководителями своих церквей. Точно так же никакие экзегетические разъяснения не могут устранить того непосредственного впечатления разницы между епископом в главе 3 и хорошо предстоящими и согрешающими пресвитерами главы 5 первого послания к Тимофею. В то время как первый представляется единоличным управителем церкви, пресвитеры являются здесь целой коллегией. Описание свойств епископа таково, что исключает существование рядом с ним лиц, совершенно одинаковых с ним по своему положению и правам. Если епископ в отношении к церкви является как бы отцом семейства и управителем дома, которому приличествует повиновение, то пресвитеры имеют право лишь на честь, и на сугубую честь, когда хорошо предстоят и трудятся в учении и слове. Епископ, как и диакон, есть должностное лицо в церкви, пресвитеры занимают в ней положение хотя почетное и авторитетное, однако такое, которое отчасти приближает их к разряду почтенных старцев и уважаемых вдов. Еще сильнее за существование самостоятельного пресвитерата говорит употребленный в послании к Тимофею термин *πρεσβυτέριον* (4, 14). Это выражение не может означать самостоятельных должностных лиц, носителей административной и исполнительной власти. Оно обозначает совещательную коллегию судебного, отчасти законодательного и дисциплинарного характера, подобно римским сенатам, греческим советам и иерусалимскому синедриону. Термин *πρεσβυτέριον* дважды употреблен в Новом Завете в применении к последнему (Лук. 22, 26; Деян. 22, 5). *Ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάν τὸ πρεσβυτέριον* составляли высшую власть Иерусали-

ма. Этим же термином постоянно пользуется Игнатий Антиохийский для обозначения собрания пресвитеров, стоящего рядом с епископом¹. Ο ἐπίσκοπος καὶ πρεσβυτέρων является, по нему, высшей церковной властью, которой верующие должны повиноваться (Эфес. 2; 4; 20; Магн. 2; Трал. 2. 3). Нередко вместо πρεσβυτέρων он употребляет συνέδριον². Очевидно, сам Игнатий видел в пресвитерии христианском некоторую аналогию иерусалимского синедриона. Замечательно, что термином συνέδριον он обозначает и собрание апостолов (Магн. 6). Вместе с тем он называет апостолов пресвитерством (πρεσβυτέρων. Филад. 5). Пресвитеры христианские занимают место синедриона апостолов (Магн. 6). Следующие слова Игнатия освещают нам всю концепцию Игнатия. «Будем прибегать к Евангелию, как к плоти Иисуса, и к апостолам, как к пресвитерству церкви» (πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας, Филад. 5). Из этих слов ясно, что, по представлению Игнатия, апостолы составляли синедрион Иисуса Христа, который был для него первосвященником. Так как епископ есть образ Христа, а пресвитеры — образ апостолов, то и пресвитеры составляют синедрион епископа (συνέδριον τοῦ ἐπίσκοπου. Филад. 8). Как мы знаем, совершенно то же положение занимали в Иерусалимской церкви Иаков, брат Господень, и пресвитеры. Нечто подобное иерусалимскому синедриону, иерусалимским христианским пресвитерам и пресвитерам времени Игнатия, должен был представлять собой πρεσβυτέρων первого послания к Тимофею. Такое положение его вполне совпадает с тем, что при единоличном епископе здесь называются многие пресвитеры.

Едва ли можно отрицать, что Иоанн Богослов под 24 пресвитерами, сидящими на 24 престолах вокруг престола, на котором восседал Сидящий, разумел христианских пресвитеров. Их число — то самое, которое считалось нормой по Церковным Канонам, источнику второй половины II века: их положение то самое, какое они занимают вокруг епископа уже по Игнатию Антиохийскому. В этом апокалипсическом изображении можно видеть следы того древнего представления о пресвитерах, какое мы наблюдаем не только у Игнатия Антиохийского, но и в древнейших преданиях Иерусалимской церкви. Возле епископа, который служит образом Христа, пресвитеры занимают место апостолов, составлявших синедрион Христа. Отсюда довольно обычным числом пресвитеров было или 12, или удвоенное 12 = 24.

В Пастыре Ерма πρεσβύτεροι προῖστάμενοι и ἐπίσκοποι ясно различаются. К первым автор относится едва ли не свысока. Когда Ерм на предложение старицы сесть на скамейке заметил: «пусть прежде сядут пресвитеры», старица приказывает ему занять место, оставив правую сторону для пострадавших за имя Божие. Иное положение занимают у Ерма епископы.

¹ Эфес. 2. 4. 20; Магн. 2. 13; Трал. 3. 7. 13; Филад. 4. 7; Смир. 8. 12.

² Трал. 3; Магн. 6; Филад. 8.

В третьем видении (5) он ставит епископов после апостолов и ранее учителей. Так как апостолов в то время не существовало, то епископы оказывались, таким образом, во главе церкви, выше учителей и пророков. Различные по цвету и виду камни, из которых строится башня-церковь, означают 12 разных классов людей: 1) апостолов, епископов, учителей и диаконов, 2) мучеников, 3) праведников, 4) новообращенных в веру, 6) покаявшихся грешников и т. д. В этой градации епископы занимают место выше мучеников рядом с апостолами. Еще яснее это различие видно из того, что Ерм говорит о многих ему современных пресвитерах Римской церкви, между тем как в это время в Риме существовал уже единоличный епископ.

В приведенных местах пресвитеры более или менее ясно отличаются от епископов как руководители христианских общин, так сказать, во второй линии. Они занимают второстепенное место по сравнению с епископами.

Но там, где рядом с пресвитерами не упоминаются епископы, имя «пресвитер» обычно имеет в источниках I и II века более общий смысл. Оно обозначает вообще всех предстоятелей церкви, включая сюда как епископов, так и пресвитеров, а иногда даже одних епископов. Последний случай мы имеем в Деян. 20, 17–28, где пресвитерами церкви названы епископы. Во всех остальных случаях неясно, разумеются ли под пресвитерами епископы или все вообще предстоятели церквей без различия, как епископы, так и пресвитеры. Мы думаем, однако, что второе понимание более правдоподобно. Должно признать, что кого бы исторически ни разумел тот или иной писатель под пресвитерами, во всяком случае даже и тогда, когда он называет этим именем епископов, он описывает их со стороны тех именно функций, в которых они не отличаются от пресвитеров, которые общи и епископам, и пресвитерам. Говоря о специальных обязанностях епископа, автор не мог бы назвать его пресвитером. Отсюда, во всяком случае, не будет ошибки под пресвитерами разуместь всех вообще предстоятелей церквей. При этом во всех этих случаях дается твердый признак, по которому эти предстоятели церкви, епископы и пресвитеры без различия, отличаются от епископов в собственном смысле. Во-первых, они не носят имени епископа, а во-вторых рядом с ними никогда не стоят диаконы, как это обычно, когда речь идет о епископах (Фил. 1, 1; 1 Тим. 3, 1–13; Клим. 42; Ерм. Вид. III, 5; Под. IX, 26–27; Иустин Апол. 1, 65. 67; Учение 12 ап. XV). Их функции рассматриваются в этом случае не столько со стороны административной власти, управления в собственном смысле, а главным образом с точки зрения религиозно-нравственных обязанностей душепопечения и пастырства. В этом отношении не было никакой нужды подразделять лиц, стоявших во главе общин, на классы по степени их авторитета и влияния, т. к. обязанности их были, в сущности, одинаковы. Поэтому епископы в таких случаях не выделяются из общей группы предстоятелей, и диаконы никогда не называ-

ются. Автор знает лишь вообще предстоятелей церкви, пастырей, обязанных пещься о душах верующих, и паству, которая должна быть ими оберегаема. Всякая другая классификация выходит за поле зрения автора. Таковы, по нашему мнению, все те лица, которые в Новом Завете и в источниках I и II веков называются *τροῖστάμενοι*, *ποιμένες*, *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες* и *καθεσταμένοι, ἡγούμενοι, προηγούμενοι*. Все эти термины допускают одно из двух толкований: или это епископы, отличные от пресвитеров, или вообще предстоятели церквей, безразлично епископы и пресвитеры. Но помимо указанных оснований мы не имеем права отождествлять всех этих лиц с епископами уже потому, что по большей части авторы, пользовавшиеся означенными терминами, знали и употребляли и термин «епископ». Зачем автору надо было обращаться к помощи описательных названий, если обозначенные им лица были известные ему епископы? С другой стороны, многие из этих названий в других источниках применяются и к пресвитерам в собственном смысле, таковы: *ποιμένες*, *ἡγούμενοι*, *τροῖστάμενοι*. Таким образом, даже в тех случаях, где имя «пресвитер» не означает непременно пресвитеров в собственном смысле, оно чаще имеет более широкий смысл, чем епископы, обнимая как епископов, так и пресвитеров и сравнительно редко одних епископов.

Все сказанное нами приводит к заключению, что древнейшие христианские памятники более благоприятствуют различению, чем отождествлению пресвитеров и епископов. Последнее обстоятельство не могло укрыться от внимания и протестантских ученых. Оно вызвало среди них в последней четверти прошлого столетия сильное движение в пользу признания первоначального епископата, отличного от пресвитерата.

6) Гипотеза Гатча

Начало этому движению положил английский ученый Гатч своими лекциями, прочитанными в Оксфордском университете в 1880 году¹. Основная мысль лекций Гатча заключается в том, что должности пресвитеров и епископов существенно различались с самого начала истории церковной организации. К этому выводу Гатч приходит таким образом.

Епископы христианских общин, подобно эпимелетам и епископам городских и частных языческих обществ, были главным образом управителями имуществ, принадлежащих общинам. Разница в их положении зависела лишь от того, что в то время, как в языческих обществах благотворительность занимала очень незначительное место и была случайным элементом, в христианских общинах она составляла их сущность, главный центр церковной жизни. Отсюда епископы, незначительные по своей роли в языческих обществах, являются самыми главными должностными лицами в христианских общинах. Так как занятия по благотворению

¹ Они изданы им в 1881 году и переведены на немецкий язык Гарнаком в 1883 году под заглавием «*Gesellschaftsverfassung d. christl. Kirchen im Altertum*».

были главнейшей функцией епископа, то имя, которое обозначало его как управителя имуществом, т. е. ἐπίσκοπος, получило перевес над всеми другими названиями¹. Епископ имел, конечно, и другие функции: он был хранителем учения и председателем дисциплинарного суда. Но исключительная важность его финансовых функций явствует как из его имени, так и из тех злоупотреблений епископской властью, которые предусматриваются церковными правилами. Эти злоупотребления большей частью относятся к управлению церковным имуществом, как видно из случая с пресвитером Валентом (Поликарп к Фил. 11), из характеристики диаконов у Ерма (Под. IX, 26), из прямых определений Апостольских Постановлений (2, 24), Правил (38–41) и соборов (антиохийского — гл. 25, 4; карфагенского — гл. 31, 32; халкидонского — гл. 26). С другой стороны, хвалебные речи, посвященные епископам, сохранившиеся у древних писателей, биографов и в надгробных надписях, большей частью отмечают заботливость епископов о нуждающихся вдовах и сиротах². Итак, социально-экономические условия были главными факторами образования епископата. Древние епископы (и диаконы) были светочами утешения и любви во мраке социальной бедности³.

Совершенно другого рода институт представляют собой пресвитеры.

Происхождение их следует искать в древнейшей организации, почти одинаково свойственной как иудейскому, так и языческим народам. За патриархальным состоянием общества, в котором каждая фамилия живет сама по себе и фамильный глава является управителем и судьей, следовала во многих странах коммунальная система, в которой управление множеством фамилий находится в руках коллегии фамильных глав — старейшин общества. Мы встречаем ее на берегах Нила и в Палестине и отчасти в греческих и римских обществах⁴. Но всего лучше она сохранилась у иудеев. Как видно из Талмуда, во главе каждой иудейской общины стояло определенное число старейшин, обязанности и права которых были регламентированы довольно точно. Эти старейшины составляли из себя синедрион, стоявший рядом с синагогой, но отличный от нее. В то время, как синагога была собранием всей общины, синедрион был «седалищем» старейших. Эта организация была перенесена иудеями во все страны, в которых они рассеялись⁵. Функции старейшин были отчасти административные, отчасти дисциплинарные. К культу и учительству они не имели никакого отношения. Для этих целей служил особый класс должностных лиц⁶. Эта пресвитерианская организация продолжала су-

¹ Die Gesellschaftsverfassung d. christl. Kirchen im Altertum. S. 28, 32–34.

² Ibid. S. 40–42.

³ Ibid. S. 49.

⁴ Ibid. S. 51.

⁵ Ibid. S. 52–53.

⁶ Ibid. S. 55.

ществовать и у иудеев-христиан. Они сохранили как свой институт старейшин, так и имя их: *πρεσβύτεροι* и даже *συνέδριον*. Пресвитеры христианские, подобные иудейским, отправляли административные и дисциплинарные обязанности.

Но и в языческих обществах мы находим явление, аналогичное иудейскому синедриону. Во главе их обыкновенно стоял совет или сенат, причем члены его обозначались именем, указывавшим на их старость. В некоторых городах наряду с советом, состоявшим из многочисленных членов, существовала *ἑρουσία*, члены которой назывались *πρεσβύτεροι*¹. Таким образом, христианский пресвитерат мог возникнуть в язычско-христианских общинах помимо влияния иудеев. Но когда в течение II века различие между иудейскими и языческими христианскими общинами сгладилось, иудейское устройство пресвитерской коллегии стало господствующим. Подобно членам языческих советов, сенатов и герусий, христианские пресвитеры, как видно из послания Поликарпа к Филиппийцам, имели высший надзор над всеми ветвями управления. Но главнейшими и даже исключительными обязанностями пресвитеров были те, которые были свойственны иудейским синедрионам — именно дисциплинарные и судебные². Итак, функции епископов и пресвитеров были совершенно различны. Но в каком же отношении стояли они друг к другу? Это было отношение должностных лиц к совету или сенату городских и частных обществ. Должностные лица были *ex officio* членами совета, имели в нем голос и даже несли председательство. Точно так же и епископы как должностные лица состояли членами пресвитерской коллегии и были в ней председателями³.

Хотя гипотеза Гатча в целом не была принята последующими учеными, тем не менее она оказала огромное влияние на новейшие исследования о происхождении епископата. Большинство ученых-исследователей, признающих первоначальное отличие епископата от пресвитерата, сознательно или бессознательно весьма часто идет по следам Гатча. Главный пункт его гипотезы, именно мнение, что епископ был главным образом управителем церковного имущества и благодаря этому занял высшее положение в церкви, до сих пор в большей или меньшей степени проскальзывает в новейших трудах по нашему вопросу. Насколько основательно это мнение? Действительно ли епископ первоначальных общин является главным образом их экономом, а управление имуществом общины его исключительно важнейшей функцией? Во всех источниках I века мы не находим ни одного хоть сколько-нибудь ясного указания на экономические функции епископа. Фил. 1, 1 не дает нам в этом отношении ничего определенного⁴. Милетская

¹ Die Gesellschaftsverfassung d. christl. Kirchen im Altertum. S. 58–62.

² Ibid. S. 65–69.

³ Ibid. S. 87.

⁴ См. с. 112–113.

речь ап. Павла сущность епископского служения ставит в пастырстве и охране верующих от влияния лжеучителей. В первом послании к Тимофею епископ является управителем не имущества церковного, а самой церкви. Он надзирает не над собственностью общины, а над самими верующими. Его отношения к церкви подобны его отношениям к семье и дому. В послании к Титу он хотя и называется οἰκονομός (1, 7), однако, как из описания свойств и обязанностей епископа (1, 7–9), так и из смысла самого выражения (1 Петр. 4, 10; ср. 1 Кор. 4, 1–2) ясно, что епископ является экономом Божиим в отношении не к вещам и имуществу, а к самим верующим. Он должен дать ответ не за сохранность церковных сумм, а за целостность душ, вверенных его попечению. Что самое имя епископа указывает на его экономические функции, это опровергается уже значением слова ἐπίσκοπῆ. Оно ни в каком случае не может обозначать управление имуществом. В Деян. 1, 20 ἐπίσκοπῆ апостола, конечно, не есть управление над вещами. Ἐπίσκοπῆ пресвитеров у Климента Римского состоит в служении стаду Христову, в προσφέρειν τὰ δῶρα и λειτουργία, т. е. в евхаристическом приношении даров, а не в простом заведовании дарами. И здесь епископские функции не экономического, а богослужебного характера. Не оправдывают теории Гатча и источники II века. В посланиях Игнатия Антиохийского епископ является наместником и образом Самого Господа. Без воли его ничего не должно происходить в церкви. Он пастырь верующих, совершитель таинств, учитель, председатель христианских собраний и т. д. Но ни одним словом не обмолвился Игнатий об экономических функциях епископов. Очевидно, они не имели исключительно важного значения и не составляли не только исключительного, но и главного центра в епископском служении. Выражение ἐπίσκοπῆ Θεοῦ в послании к Поликарпу (гл. 8) стоит рядом с ἐνότης Θεοῦ и, следовательно, не может указывать на материальные функции епископа. Из слов Поликарпа: «кто сам не может воздерживаться от этого порока (любопытствования), как он будет проповедовать о том другому» (гл. 11), ясно, что к обязанностям Валента принадлежали наставления верующих. У Иустина проεστὸς является не только хранителем и раздателем приношений, но прежде всего совершителем евхаристии, руководителем богослужения и проповедником (Апол. 1, 65, 67). Достаточно прочесть главы 65 и 67 первой его апологии, чтобы видеть, что самое заведование приношениями верующих стояло в теснейшей связи с совершением евхаристии и составляло обязанность епископа как совершителя евхаристии. Таким образом, и здесь богослужебные функции составляли πῦλον управления церковным имуществом. Ерм ставит епископов непосредственно после апостолов и обязанностью их считает ἐπίσκοπεῖν (Вид. III, 5). Если в Под. IX, 27 вменяется в заслугу епископам призрение бедных и вдов, то, во-первых, они рассматриваются здесь рядом с φιλόξενοι и во-вторых, ничто здесь не говорит, что это обязанность была исключительной. В Учении 12 апостолов цель поставления епископов и диаконов указывается в совершении евхаристии, и служение их

приравнивается к служению пророков и учителей (XV). О финансовых функциях здесь нет и речи. В источниках последующего времени, со второй половины II века, епископ представляется лицом, которое соединяет в своих руках решительно все ветви церковного управления. И его епископство всегда мыслится как надзор не над церковными суммами, а над самой паствой. Все последующие свидетельства, приводимые Гатчем в пользу своего взгляда и относящиеся к III и дальнейшим векам, каковы постановления соборов и хвалебные речи, посвящаемые епископам, если и могут чему научить, так именно тому, как опасно обобщать частности и на основании их судить о самой сущности епископского служения. Гатч представляет епископа как эконома общины на основании источников III и следующих веков, т. е. такого времени, для которого другое содержание епископского служения стоит вне всяких споров и сомнений. Для первых же двух веков ему недостает и таких свидетельств. Конечно, едва ли можно сомневаться, что епископ с самого начала заведовал приношениями верующих как главный руководитель общины и совершитель евхаристии. Но ничто не доказывает, что это заведование церковными суммами составляло первоначальную сущность епископского служения, что из него развились впоследствии и все прочие права и преимущества епископов, их исключительное положение в церкви. Такое мнение, не только не оправдываемое древнейшими источниками, но прямо противоречащее им, вызывает и многие теоретические трудности. Если епископ был экономом общины, каким образом он мог принимать участие в юрисдикции пресвитеров и быть даже председателем пресвитерского совета, как это допускает Гатч? Если епископ — финансовый чиновник, то каким образом в скором времени он мог оказаться главным хранителем христианских традиций и самым авторитетным учителем в церкви? Главный недостаток гипотезы Гатча заключается в том, что он игнорирует всю религиозно-нравственную жизнь первых христианских общин, поскольку она не включалась в границы благотворительности; он оторвал христианскую благотворительность от ее религиозных корней, не понял глубокой связи ее со всем религиозным миром, в котором жили древние христиане, с христианским богослужением. Отсюда вместо высокого идеала пастырства, направленного к духовному возрождению верующих, у него остался жалкий образ эконома-благотворителя.

в) Гипотеза Гарнака

Гарнак, хотя и делает значительные дополнения и поправки к гипотезе Гатча, однако примыкает к его основному взгляду на сущность древней христианской организации¹. Он также признает, что в первоначаль-

¹ Он изложен им во многих трудах, именно: 1) *Analecta* к переводу лекций Гатча; 2) *Lehre der zwölf Apostel* (1884); 3) *Die Quellen der apostol. Kirchenordnung*, 1886; 4) *Expositor*, 1887, май. С. 321–342; 5) *Theolog. Literaturzeitung*, 1881. № 22; 1889. S. 17; 6) *Lehrbuch der Dog-*

ных христианских общинах имела место двойная организация, и что позднейшее церковное устройство покоится на комбинации этих двух организаций. Первая организация есть мирская и естественная. Она состояла в разделении христианской общины на управляющих и управляемых, из которых первые назывались *πρεσβύτεροι*, вторые *νεώτεροι* (*néoi*). Как старцы, т. е. наиболее старые члены общины, в противоположность более молодым, *πρεσβύτεροι* не были сначала административными органами общины и вообще избранными должностными лицами. Лишь с течением времени, когда все старцы не могли принимать участие в управлении, в больших общинах произошло выделение управляющего совета старцев (*οἱ πρεσβύτεροι, οἱ προϊστάμενοι, οἱ ἡγούμενοι, οἱ προηγούμενοι, οἱ προεστώτες*), который стал противопоставляться народу (*πλήθος, λαός, plebs*). Естественно, что члены этого совета стали уже избираться, получили определенные полномочия и замкнулись в *ordo*¹. Но главнейшие функции их по-прежнему были юридическими и дисциплинарными. Эту организацию можно назвать естественной, т. к. она не заключала в себе ничего специфически христианского и была присуща христианским общинам, как и всяким другим².

Другая организация находила свое основание в том, что отдельная община являлась как бы малым специфически христианским миром, в котором предполагаются высшие и низшие специально христианские функции и соответствующие им должности управления. Такими должностями являются *ἐπίσκοποι*. Их главной обязанностью было управление дарами. Но оно не ограничивалось, как предполагает Гатч, *οἰκονομία* в узком смысле, т. е. управлением финансами, но с самого начала обнимало вместе с тем обязанности к бедным, корреспонденцию (сношения с другими общинами), культ, вообще экономию в широком смысле. Итак, мы должны различать две первоначальные организации: естественную, или пресвитерскую с внешнеправовым характером, и независимую от нее религиоз-

mengeschichte. 3 Aufl. 1894; 7) Texte und Untersuchungen XV (1897), 3: Über den dritten Johannesbrief. В третьем издании Dogmengeschichte (S. 204) Гарнак отсылает читателей для подробного ознакомления с его взглядами к его большому изданию Дидахе (гл. 5). После опубликования Дидахе Гарнак несколько модифицировал свой взгляд на отношение пресвитеров и епископов, особенно на причины возвышения епископата над пресвитератом. Он по-прежнему утверждает первоначальное различие епископов и пресвитеров, но признает теперь уже не две, а три (точнее, четыре: 1) духовная организация, созданная служением словом, 2) патриархальная или пресвитерская, 3) административная или епископальная и 4) аристократическая, возникшая из различия более совершенных и менее совершенных христиан) организации и епископальное устройство считает результатом смешения всех этих организаций.

¹ Это случилось в Иерусалиме и Палестине, вероятно, очень рано по аналогии с иудейским синедрионом, в языческо-христианских общинах впервые во II веке (Liter. Zeitung. 1889. S. 422; Expos. S. 334 и др.). Ранее Гарнак находил указание на избрание пресвитеров уже в послании Климента (Die Lehre. S. 148).

² Analecta. S. 229 и др.; Die Lehre. S. 147–148; Dogm. S. 204; Quellen. S. 38 и др.; Liter. Zeitung. 1889. S. 423.

ную, или христианскую, т. е. епископально-диаконскую. Пресвитеры не были должностными лицами, но были лишь членами совета общины; они имели право на уважение в силу естественного порядка, но не имели никакой харизмы старости. Им присуща была лишь *τιμή καθήκουσα* (Клим. I, 3) именно *πρώτων καθίσαι* (Ерм. Вид. II, 4, 2. 3). Напротив, епископальная организация носила специфически христианский характер; она покоилась на особом харизматическом даре управления и служила выражением отношений не права, а любви. Епископы были должностными лицами и избирались общиной¹. Вступив в коллегию пресвитеров и приняв на себя, таким образом, юридические и дисциплинарные функции, епископы приобрели особенный авторитет. Прежде, хотя деятельность их покоилась на харизматическом одарении и не была подчинена пресвитерской коллегии, хотя в своей области епископы были в известной степени супрематами, однако их высокое положение не имело правового характера. Теперь, ставши пресвитерами, они постепенно, мало-помалу, и в правовом строе стали приобретать супрематство, т. е. стали возвышаться над прочими пресвитерами. Уже то одно обстоятельство, что они были управителями имущества, экономами в широком смысле, ставило их на высшую ступень сравнительно с пресвитерами².

Как видим, главный недостаток в гипотезе Гатча исправлен Гарнаком. По мнению Гарнака, *οἰκονομία* епископа охватывает не только управление церковными финансами, но и культ, обязанности к бедным и корреспонденцию, т. е. сношение с другими общинами. Поправка эта, как мы видели, необходима. Однако едва ли можно согласиться с тем, что в этом перечне епископских обязанностей мы находим более или менее полный облик древнейшего епископа. Здесь недостает центра, около которого группировались и в котором объединялись бы епископские функции.

Почему совершитель евхаристии является в то же время представителем общины во внешних сношениях с другими общинами? Каким образом к этим обязанностям было присоединено учительство, по-видимому, не связанное ни с управлением имуществом, ни с богослужением? С другой стороны, обязанности епископа так разнородны с обязанностями пресвитеров, что становится непонятным, каким образом епископ мог быть председателем совета пресвитеров и даже носить титул пресвитера? Все эти вопросы разъясняются сами собой, если в описании епископских функций мы будем ближе держаться первоисточников. Последние почти единогласно свидетельствуют, что сущность церковного предстоятельства составляет пастырство, религиозно-нравственное руководство верующими, отеческое попечение о своих духовных детях. Епископ, как и вообще предстоятель церкви, прежде всего есть пастырь. Ап. Павел говорит эфесским пресвитерам: «Дух Божий поставил вас епископами

¹ *Analecta*. S. 229 и др.; *Die Lehre*. S. 144, 148; *Expositor*. S. 327 и др.; *Dogmeng.* S. 204.

² *Analecta*. S. 234 и др.

пасти церковь Господа и Бога» (Деян. 20, 28). Здесь мы имеем свидетельство самого ап. Павла и, во всяком случае, дееспособного, писавшего не позднее 80 года. Везде, где новозаветные писатели говорят о предстоятелях, среди которых, конечно, следует предполагать прежде всего епископов, в главную обязанность им вменяется попечение о душах верующих (1 Петр. 5, 1–5; 1 Фес. 5, 12–14; Эфес. 4, 11; Евр. 13, 17; Клим. 44; Игнат. Рим., 9; Церк. Кан. 2. 6). Понятия епископства и пастырства в древнейшей церкви были так сродны, что пастырь скоро стал синонимом епископа (1 Петр. 2, 25; Церк. Кан. С. 2. 6). Пастырство составляло, можно сказать, сущность епископства. Из него сами собой вытекали все частнейшие обязанности епископа. Как духовный руководитель общины, он, естественно, был совершителем таинств и богослужения. Так как управление церковным имуществом как имуществом Божиим имело религиозный характер и было тесно связано с евхаристией, то оно с самого начала стало делом епископа. Как высший руководитель общины он представляет ее во внешних сношениях; как пастырь он естественно становится учителем верующих, как только за отсутствием апостолов, пророков и учителей явилась нужда в публичном учительстве. Как пастырь, епископ принимает участие в дисциплинарных и судебных функциях пресвитеров.

Нельзя признать правильным и взгляд Гарнака на пресвитеров как на представителей естественной, мирской организации. Несомненно, что на всей внутренней жизни первоначальных христианских общин лежал христианский отпечаток, и не было такой области в общественной деятельности, которая не была бы проникнута христианским содержанием. Не могло быть и органов управления, которые не имели бы специфически христианского характера, которые были бы мирской и естественной природы и не отличались от подобных органов языческого мира. Уже те дисциплинарные и судебные функции, которые приписывают Гатч и Гарнак пресвитерам, несомненно должны были стоять в самой тесной связи с христианской сущностью первоначальной общины, носить христианские черты. Одним из наиболее важных предметов дисциплины и церковного суда были, конечно, заблуждения в вере и ереси. Поэтому пресвитерам должно было принадлежать право суждения об учении. Что действительно они владели этим правом, на это имеются ясные указания в древнейших источниках. Пресвитеры иерусалимские судят о правильности миссии ап. Павла на так называемом апостольском соборе и ввиду слухов о том, что он учит иудеев отступлению от закона, предлагают ему принести очищение. Ерм получает приказание от старицы передать написанную им книгу для прочтения пресвитерам, очевидно как лицам, контролю которых подлежит новое произведение религиозного характера. Имя пресвитера в словоупотреблении II века, у Папия Иерапол. и Ириней, означало хранителя христианского предания. И вообще во всех источни-

ках I и II веков обязанности пресвитеров носят духовный и христианский, а не естественно-правовой характер. С христианскими и духовными функциями выступают пресвитеры *προεστώτες* в 1 Тим. 5, 17, где им присваивается предстоятельство и учение, пресвитеры в Апокалипсисе, где они окружают Сидящего при богослужении, пресвитеры Игнатия Антиохийского, которые называются духовным (*πνευματικός*) венком и которые согласны с епископом, как струны в кифаре (Эфес. 4), пресвитеры в послании Поликарпа и в Клементинах. При этом функции пресвитеров повсюду представляются более широкими, чем область дисциплинарного суда. В значительной своей части они не отличаются от епископских. Подобно епископам пресвитеры прежде всего суть пастыри, обязанные воспитывать верующих. По Ерму, пресвитеры (*προϋούμενοι τῆς ἐκκλησίας* и *προτοκαθεδρίται*) имеют своей задачей воспитание верующих (Вид. III, 9), по Клементинам — увещание (ср. *ἐν τῷ νοουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων*. 2 Clem. 17, 3), составлявшее главную сущность предстоятельства. Подобно епископам они были и учителями общины. Пресвитеры в 1 Тим. 5, 17, хотя и не все, трудятся в славе и учении; по 2 Clem. 17, 3. 5, они учат верующих не только по домам, но и в общих собраниях. Если относительно первого места может быть еще сомнение, к кому оно относится, к пресвитерам или епископам, то второе несомненно говорит о пресвитерах. В послании Поликарпа пресвитеры должны обращать заблуждающихся, призирать вдов и нищих, не быть жестокими на суде и не быть сребролюбивыми. Здесь им приписывается не только пастырство, но, видимо, и участие в заведовании приношениями верующих. Нет серьезных оснований разуметь под этими пресвитерами непременно епископов. Участие в управлении церковными имуществами присваивается пресвитерам не только здесь, но в Деян. (гл. 11) и в Церковных Канонах (с. 2). Из всего этого можно заключать, что функции пресвитеров были сродны с епископскими и в значительной своей части совпадали с ними. Эта общность обязанностей епископов и пресвитеров и была причиной того, что те и другие часто объединялись под одним общим именем. Когда писатель рассматривал предстоятелей с точки зрения пастырского руководства, то он объединял епископов и пресвитеров под одним именем *πρεσβυτεροί, ποιμένες, ἡγούμενοι* и т. д.

г) Гипотеза Вейцзеккера

Третья из наиболее распространенных попыток установить различие между епископами и пресвитерами в древнейшей христианской церкви принадлежит Вейцзеккеру¹. Последний исправляет вышеуказанные недостатки гипотезы Гарнака, признавая сродство обоих институтов, но

¹ Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 3 Aufl. 1902. S. 599–622.

вносит при этом такие дополнения, которые не могут быть приняты. Вейцеккер отрицает существование пресвитеров в апостольское время, исходя из малообоснованного предположения, что в первоначальных христианских общинах вообще не было должностного служения, не было никакого авторитета, привязанного не только к лицу, но и к званию и положению. Мы не раз уже указывали на ошибочность этого предположения¹.

Ошибочное, скорее априорное, чем фактически обоснованное, предположение Вейцеккера заставило его пойти против совершенно надежных исторических свидетельств современников. О существовании иерусалимского пресвитерия сообщает спутник ап. Павла, лично присутствовавший при свидании апостола с пресвитерами. Было бы делом неразумной гиперкритики сомневаться в свидетельстве очевидца. Другая причина, почему Вейцеккер счел себя вынужденным отрицать существование пресвитеров в апостольское время, заключается в его предвзятом и одностороннем понимании самого термина «пресвитер». По его мнению, он указывает исключительно на давность принадлежности к христианской общине и впервые был присвоен лицам, пережившим первое поколение христиан, т. е. через 25–30 лет после образования христианской общины. Нет сомнения, что в понятие пресвитерства входил и этот момент давности. На него мы имеем немало косвенных указаний. Кроме словоупотребления II века у Пания и Ириния, на которое указал Вейцеккер, сюда может относиться то место в послании Климента, где он, говоря, по всей вероятности, о пресвитерах, посланных Римской церковью в Коринф, замечает: «Посылаем вам мужей верных и разумных, от юности до старости беспорочно живших у нас» (гл. 65). Однако нет оснований ограничивать так узко смысл слова «пресвитер». Первоначальное его значение указывает несомненно на возраст. В этом смысле он употреблен в 1 Тим. 5, 1. Он является здесь синонимом *πρέσβυς*, каковое слово стоит в Тит. 2, 2. Апостол Павел в послании к Филимону называет себя старцем (*πρέσβυς*. 9). Очень близко к истине предположение, что ап. Иоанн и Петр, назвав себя пресвитерами (2 Иоан. 1; 3 Иоан. 1; сопресвитер — 1 Петр. 5, 1), придавали этому слову подобный же смысл. Давность принадлежности к христианству является при этом естественным следствием. Но она могла быть необязательна. Но если бы необходимым условием христианского старчества и считалось продолжительное пребывание в церкви, то непонятно, почему оно должно равняться человеческому поколению, почему через 5–10 лет первые вошедшие в христианскую общину по сравнению с новообращенными не могли считаться старцами по вере. Лишь в том случае необходимо было бы пережить целое поколение, чтобы выделяться из ряда других продолжительностью своей принадлежности к христианству, если бы община состояла из лиц, вступивших в нее од-

¹ См. выше с. 101 и др.; 118 и др.

новременно, и из их потомков. Но т. к. в действительности она постоянно и ежегодно обновлялась, то вступившие в нее в самом начале через 5–10 лет рядом с большинством принявших веру после них должны были иметь в глазах общины авторитет старцев по вере. По заслуживающему всякого вероятия свидетельству Климента, современника поставленных апостолами предстоятелей, апостолы ставили в епископы и диаконы первенцев веры (гл. 42). Свидетельство это подтверждается 1 Кор. 16, 15. Не действовал ли уже здесь на самых первых порах принцип старшинства? Очевидно, что самые *πρωτόκλεινοι*, в сущности, представляли собой не что иное, как испытанных в вере мужей, ранее других принявших веру, другими словами, они были пресвитерами, хотя, может быть, и не сразу получили это имя. Итак, едва ли есть серьезное основание отрицать существование пресвитеров в апостольское время вопреки ясным свидетельствам современника апостольского периода.

Пресвитерат, по мнению Вейцзеккера, представляет собой естественное состояние старших по своей принадлежности к христианству. Это состояние или класс членов общины имел в ней руководящее значение и пользовался нравственным авторитетом. Однако вступление в него происходило естественным образом без всякого избрания и поставления. Все пережившие свое поколение вступали в это состояние. Лишь во II веке из этого состояния старших стали избираться и формально поставляться отдельные члены и получили название пресвитеров в собственном смысле. Но и этот взгляд не оправдывается источниками I века.

Нет сомнения, что все старшие в общине, и не только своей принадлежностью к церкви, но и возрастом, составляли в древние времена, запечатленные духом патриархальности, особое почетное состояние. Но от этого общего почетного состояния старцев в источниках ясно отличается особый разряд людей, который пользуется преимущественным влиянием на общину в силу особого положения в церкви. То, что Климент называет умерших епископов пресвитерами, не доказывает еще, что имя «пресвитер» обозначает состояние. У того же Климента мы встречаем и обратные случаи, когда умершие епископы носят имя епископов (гл. 42). Да и вообще смерть одинаково освобождает человека как от должности, так и от почетного состояния. В 1 Тим. 5, 17 дано ясное указание на то, что пресвитерство не было одним лишь состоянием. Пресвитеры называются здесь *πρωτοκλειται*. Вейцзеккер в *πρεσβυτεροι πρωτοκλειται* (1 Тим. 5, 17) видит епископов, а в 5, 19 и 20 — вообще пресвитеров как лиц почетного состояния. Но такое различие противоречит контексту. В ст. 17 и 19–20 противоплагаются не предстоятельствующие пресвитеры согрешающим пресвитерам, а хорошо предстоятельствующие пресвитеры — согрешающим. Слово *καλῶς* вводит различие внутри должностной коллегии предстоятельствующих пресвитеров, а не между предстоящими пресвитерами и вообще пресвитерами. Что пресвитеры ст. 19 те же *πρωτοκλειται*,

видно из дальнейших стихов, где Тимофею в предупреждение согрешений со стороны пресвитеров внушается быть осторожным при рукоположении (22). 1 Петр. 5, 1–5, по мнению Вейцеккера, также указывает на состояние пресвитеров, т. к. последние противопоставляются *νεώτεροι*. Но этим пресвитерам присваивается *ποιμένειν* и *ἐπισκοπεῖν*, что указывает на их предстоятельские функции. Последние не могут принадлежать целому состоянию старших в общине. За особенное правовое положение этих пресвитеров решительно говорит выражение: «не господствуя над наследием» (ст. 3). Под пресвитерами в Иак. 5, 14 также едва ли можно разуместь целое состояние старших, т. к., во-первых, они носят название «пресвитеров церкви», очевидно отличающее их вообще от *πρεσβυτέρων* а во-вторых, трудно себе представить, чтобы больной мог приглашать к себе всех старших (сказано не пресвитера, а пресвитеров). В Деян. 14, 28 и 20, 28 прямо говорится о поставлении пресвитеров, и последние являются такими же пастырями, как *ποιμένες* в Эфес. 4, 11. Непонятно, почему первые указывают у Вейцеккера на состояние, вторые на должность. Иерусалимские пресвитеры едва ли были группой всех старейших. На несколько тысяч верующих должна быть не одна сотня старцев. Трудно себе представить, чтобы все эти старцы приходили в дом Иакова для обсуждения текущих церковных дел. Если бы это были все старцы в противоположность *νεώτεροι*, младшим, то едва ли эти последние были названы *ἐκκλησία* (Деян. 15 гл.). Трудно предполагать далее, что собранные Павлом и Варнавой деньги были переданы всем иерусалимским старцам. Уже параллель иерусалимских христианских пресвитеров с членами иудейского синедриона говорит за то, что не все старцы входили в иерусалимский пресвитерий, а вероятно только лица, имевшие особые заслуги перед общиной, занимавшие особенно видное положение, знавшие Господа при жизни Его и т. д.

Итак, места, приводимые Вейцеккером, не только не подтверждают, но скорее опровергают его взгляд. Повсюду пресвитеры представляются не состоянием всех старейших лиц, пользующихся почетным положением, а особым церковным званием, в которое входят лишь некоторые из старейших членов, имеющие предстоятельские функции. Вследствие этого они составляют замкнутую коллегию *πρεσβυτέρων*. Члены его относятся ко всем старейшим приблизительно так же, как вдовы церковные, имеющие не менее 60 лет, избираемые за особые заслуги и качества, к вдовам вообще. Как эти церковные вдовы являются отбором из всех вдов, так *πρεσβυτέρων* *προεστότες* являются отбором из всех пресвитеров (1 Тим. 5, 3–16; ср. 5, 1–2. 17–22).

Итак, разбор гипотез Гатча–Гарнака и Вейцеккера привел нас к следующим выводам. Вопреки Вейцеккеру, вместе с Гарнаком и Гатчем мы должны признать, что пресвитеры существовали еще в апостольское время. Вопреки Гатчу, Гарнаку и Вейцеккеру следует признать, что пресви-

теры в I веке не составляли бесформенной группы, или состояния всех старцев по возрасту или вере, доступ в которое был открыт для всех в силу естественного старшинства без всяких формальных полномочий. Данные в источниках I века напротив говорят за то, что пресвитерами была лишь незначительная часть действительных старцев. Этот вывод, основанный частью на прямых, частью на косвенных указаниях новозаветных писаний, подтверждается и чисто априорными соображениями. Трудно себе представить, чтобы общиной могли руководить все находившиеся в ней старцы. Такой орган управления, как бы ни была первоначальная организация примитивна, вследствие своей многочисленности и неподвижности не мог удовлетворять постоянным нуждам общины. Уже практическая целесообразность должна была побуждать предоставить руководящее положение лишь некоторым старцам. Как происходило это выделение пресвитеров, мы не знаем. Может быть, они выделялись из ряда старцев своими заслугами перед общиной, той помощью, какую они оказывали апостолам и миссионерам в их миссионерской деятельности. Может быть, сами апостолы и их сотрудники возлагали особые полномочия на некоторых из старцев. Возможно, что сама община выбирала их. Возможно наконец, что совет пресвитеров, как это было, по-видимому, в иудейском синедрионе, принимал в свою среду новых членов из числа старейших. Могли действовать все или некоторые из этих способов избрания. Однако вначале всего вероятнее имели место два первых способа. Мы уже знаем, что *πρωτόπρεσβυτεροι* в общинах, основанных ап. Павлом, были по преимуществу из первенцев веры, которые выделялись своими заслугами и содействием апостольской проповеди. Они были фактически пресвитерами, хотя, по-видимому, еще не назывались так. С течением времени, когда из этой общей группы *πρωτόπρεσβυτεροι* выделились особые лица для несения должностных обязанностей — епископы (епископ) и, может быть, диаконы, прочие члены этой группы по-прежнему продолжали нести общее руководство общиной, являясь, таким образом, естественными помощниками и советниками епископов и получив имя пресвитеров в собственном смысле. Что пресвитеры возникали из *πρωτόπρεσβυτεροι*, что последние были, так сказать, родоначальниками как епископов, так и пресвитеров, это видно уже из того, что впоследствии пресвитеры нередко носили то же имя *πρωτόπρεσβυτεροι* и *πρωτοπρεσβυτες* (Ерм. Вид. II, 4; 1 Тим. 5, 17). Естественно, что то, что составляло сущность служения *πρωτόπρεσβυτεροι*, осталось обязанностью как епископов, так и пресвитеров. Отсюда функции тех и других были в большей своей части тождественны. И те и другие, подобно *πρωτόπρεσβυτεροι*, несли предстояние в общине и были ее пастырями. Они руководили как религиозно-нравственной, так и внешнеобщественной жизнью христиан. Благодаря этому существенному сродству своих обязанностей епископы и пресвитеры чаще объединялись, чем различались, когда шла речь об общем пастыр-

ском руководстве их. Писатели I и даже II веков продолжали следовать первоначальной терминологии, по которой предстоятели назывались одним именем *προϊστάμενοι*. Здесь лежит причина того, почему в источниках I и II веков трудно различить функции епископов и пресвитеров, и того, почему те и другие чаще объединяются в одном описательном имени *ποιμένες, ἡγούμενοι, ἐπισκοποῦντες* и т. д. Все эти выражения по своему объему соответствуют *προϊστάμενοι* ап. Павла.

Но какая же разница между функциями епископов и пресвитеров? Источники I века мало дают нам материала для этого вопроса. Новозаветные писатели большей частью рассматривали их со стороны пастырского руководства и потому обычно не различали их. Однако некоторые указания на особенности епископского и пресвитерского положения мы встречаем и за это время. Их мы находим преимущественно в первом послании к Тимофею. Насколько можно судить по перечисленным здесь свойствам епископа, последний был прежде всего высший носитель церковной власти. Его отношения к верующим сравниваются с отношениями отца к своим детям и дому (1 Тим. 3, 4). Он несет важнейшую ответственность за вверенное ему стадо. Распространение заблуждений в общине ставится в вину прежде всего ему (Апокал. 2, 1–3, 22). Постоянное наблюдение за жизнью верующих составляет его первую обязанность. Как высший орган церковной власти он представляет свою церковь во внешних сношениях не только с христианскими общинами, но и с языческим миром (1 Тим. 3, 7). Его положение в общине столь высоко, что может подать повод к неразумной гордости (1 Тим. 3, 6), открыть возможность для деспотического образа действий (3 Иоан.). Одной из важнейших обязанностей и прав епископа изначала очевидно составляло совершение евхаристии и связанное с ним заведование церковными имуществами. Некоторые намеки на это можно видеть уже в требовании первого послания Тимофею, чтобы епископы не были пьяницами и сребролюбцами. Совершенно ясно указывается на богослужебные обязанности епископов в послании Климента. *Ἐπισκοπή*, учрежденное апостолами, прежде всего выражается, по Клименту, в принесении даров и *leitourgia* (44). Источники II века в существенном представляют обязанности и положения епископа такими же. В послании Игнатия к Поликарпу епископ, будучи пастырем, носящим немощи всех (гл. 1), врачующим страдающих недостатками, является в то же время высшим правителем церкви. Все должно делаться с его ведома и воли. Он сзывает собрания и председательствует на них. Без его воли не должны совершаться никакие важные христианские акты, ни крещение, ни вечера любви (Смир. 8), ни брак (Полик. 5). Но самое центральное место в его обязанностях занимает совершение евхаристии. Евхаристию может совершать только епископ и если другой кто, то только по поручению и с согласия епископа (Смир. 8). Учение 12 апостолов в совершении евхаристии видит цель поставления епи-

скопов и диаконов. У Иустина епископ является прежде всего совершителем евхаристии и заведующим приношениями верующих. Ерм характеризует епископов как надзирающих за верующими и призревающих вдов и бедных. В Церковных Канонах совершение евхаристии есть право епископов. Что касается пресвитеров, то их деятельность представляется в источниках более в общих чертах, именно как пастырское попечение о верующих. Однако и здесь рано выступают некоторые специфические особенности в их служении. Они являются учреждением, подобным отчасти синагогам иерусалимскому. Иерусалимские пресвитеры, подобные иудейским старейшинам, все в совокупности являются советниками Иакова, брата Господня, разбирающими дела, относящиеся к церковной дисциплине и суду (Деян. 21, 18–25). Как учреждение коллегиальное, действующее преимущественно в общих собраниях, а не в единоличных актах, представляется пресвитерат в 1 Тим. 4, 14. Игнатий тоже называет его большей частью *πρεσβυτέρων* и даже *συνεδρίων*. Оба термина указывают на то, что деятельность пресвитеров была коллегиальной и представлялась сходной с деятельностью иерусалимского синагога. Они составляют именно синагог епископа (Филад. 8), совет епископа и потому характеризуются как *φρόνοσι* (Магн. 3). Церковная дисциплина — главная сфера их деятельности. Всякий кающийся получает прощение лишь тогда, когда обращается к синагог епископа (Филад. 8). Дисциплина и суд подлежат ведению пресвитеров, по свидетельству Клементин и Церковных Канонов. Как видно из Клементин, пресвитеры производят суд не только в церковной, но и в гражданской сфере. Если и говорится в древних источниках об участии пресвитеров при богослужении, то оно представляется обычно как почетное присутствие при нем. 24 пресвитера окружают Сидящего во время воскресного богослужения в видении Иоанна Богослова. В послании Игнатия они, как апостолы около Христа, сидят около епископа и потому называются *προκαθήμενοι* (Магн. 6). По Церковным Канонам (2), они также окружают епископа при совершении евхаристии, отчасти помогая епископу, отчасти следя за народом. Они участвуют в рукоположении Тимофея вместе с апостолом. Но в то время, как рукоположение апостолов представляется причиной (*διὰ*) сообщения дарований (2 Тим. 1, 6), рукоположение пресвитерства — лишь сопутствующим и содействующим обстоятельством (*μετά*. 1 Тим. 4, 14). Из Смир. 8 можно заключать, что с согласия епископа евхаристия совершалась и пресвитерами. Но это предполагается, очевидно, в случае нужды. Насколько часто встречалась такая нужда в древнейшее время, мы не знаем. *A priori*, однако, можно предполагать, что при существовании домашних церквей и при тесноте помещений, не позволявшей всем христианам собираться в одном месте, и в древнее время пресвитеры нередко совершали евхаристию. Может быть, в Клим. 44 мы имеем дело именно с такими пресвите-

рами. Однако уже из этого места ясно, что принесение даров считалось собственно епископской обязанностью, что пресвитеры, совершая евхаристию, считались в таком случае как бы епископами, епископствующими пресвитерами. Из рассмотрения специальных обязанностей епископов и пресвитеров видно, что отношение первых ко вторым напоминает собой отношение должностных лиц к советам обществ, которые существовали тогда как у иудеев, так и у греков и римлян. Несомненная заслуга Гатча, Гарнака и Вейдзеккера, что они первые указанной аналогией выяснили природу этих отношений и ту замечательную особенность древнейших источников I и даже II веков, что, говоря о церковных должностях, они обычно упоминают лишь епископов и диаконов и молчат о пресвитерах.

Монархический епископат

Был ли единоличный епископат первоначальным явлением в христианских общинах, или он возник путем постепенного развития из коллегиального епископата? Громадное большинство ученых, исследующих этот вопрос научным способом, а не догматически, решает его в последнем смысле. В первоначальной церкви, по их мнению, было обычно коллегиальное управление, и только с течением времени оно было преобразовано в единоличное. Так думают одинаково те, которые отождествляют пресвитеров и епископов древнейшей церкви, и те, которые признают первоначальное различие этих двух степеней иерархии. Первые в доказательство своего взгляда указывают на большое количество мест из древнейших памятников, где термин *πρεσβύτεροι* и описательные названия *πρωτοστάται*, *ἡγούμενοι* и др., синонимичные, по мнению этих ученых, с термином *ἐπίσκοπος*, обычно стоят во множественном числе, не исключая и тех случаев, когда речь идет о предстоятелях одной общины. Но большая часть этих доказательств при различении терминов «епископ» и «пресвитер» теряет свою силу. Другие ученые, признающие изначальное отличие епископов и пресвитеров, приводят в пользу коллегиального епископата следующие аргументы: 1) Деяния прямо говорят о нескольких епископах Эфесской церкви (Деян. 20, 17. 28); 2) ап. Павел в послании к Филиппийцам приветствует многих епископов (1, 1); 3) Климент имеет в виду многих епископов (*ἡγούμενοι*) в Коринфской церкви; 4) Дидахе знает многих епископов в одной общине; 5) еще во II веке в Римской церкви не было единоличного епископа, как это видно из молчания о нем у Игнатия Антиохийского и Ерма; 6) Поликарп знает лишь коллегиальное управление в Филиппийской церкви.

Не все эти аргументы имеют равную силу доказательности. Отсутствие упоминания о единоличном епископе Римской церкви у Игнатия и Климента, так и Филиппийской церкви у Поликарпа, как мы видели,

в сущности доказывает мало¹ и удовлетворительно объясняется у первого из самого содержания послания к римлянам, у двух последних особенностями терминологии. Пастырь Ерма, написанный во время епископства Пия в Римской церкви², показывает, как опасно из употребления терминов *πρεσβύτεροι οἱ προῖστάμενοι* и *τροφεύμενοι* во множественном числе заключать о существовании коллегии епископов. Дидахе, предназначенная для многих церквей, не дает никакого основания к признанию множественности епископов в одной общине, хотя и говорит о *ἐπίσκοποι*. Множественное число *ἐπίσκοποι* мы встречаем у Игнатия и в Церковных Канонах, знающих единоличного епископа³. Остается, таким образом, два свидетельства в пользу существования множественного епископата: Деян. 20, 17, 28 и Фил. 1, 1. Строго говоря, не только первое⁴, но и второе⁵ не исключает абсолютно возможности видеть здесь указание на епископов нескольких общин. Во всяком случае, эти два места дают основание признавать коллегиальное епископство лишь для Эфесской и Филиппийской церквей. Распространять этот вывод на другие общины мы не имеем права.

С другой стороны, мы имеем ряд указаний на существование единоличного епископата еще в I веке. Уже в ранних посланиях ап. Павла можно находить косвенные указания на то, что в первоначальных христианских общинах при многочисленности предстоятелей существовали, однако, единичные лица с особенно ответственным служением. Такими лицами были, по-видимому, *συνζυγος*, упомянутый в Фил. 4, 3, Архипп, несший служение в Колосской церкви (Кол. 4, 17)⁶, а также основатели или председатели домашних церквей, именно Акила, Нимфан, Филимон⁷. Если Коринфская церковь управлялась семьей Стефана, то само собой предполагается, что Стефан как глава дома должен был иметь руководящее значение среди остальных членов семьи⁸. Еще более ясные указания на единоличных епископов мы находим в позднейших посланиях. Систематически употребляемое в пастырских посланиях единственное число *ἐπίσκοπος* при множественном *πρεσβύτεροι* и *διάκονοι* (1 Тим. 3, 2. 8. 12; 5, 17; Тит. 1, 5. 7) самое естественное объяснение находит в предположении единоличного епископата⁹. Диотреф, отлучавший от церкви ослушников и несший обязанности по внешним сношениям с церквями и по приему

¹ См. выше с. 243 и др.; 162–163 и др.; 246 и др.

² См. выше с. 257.

³ См. выше с. 217, примеч. 1.

⁴ См. выше с. 119 и др.

⁵ В Фил. 1, 1 говорится о епископах не церкви филиппийской, а филиппийцев, имевших, может быть, несколько общих собраний.

⁶ См. выше с. 115 и др.

⁷ См. выше с. 107.

⁸ См. выше с. 104.

⁹ См. выше с. 183 и др.

странствующих проповедников, по всем признакам был единоличным епископом одной малоазийской общины¹. Ангел каждой из семи малоазийских церквей в Апокалипсисе, всего вероятнее, обозначает епископа².

Все эти указания сами по себе не имеют большой силы убедительности, но они приобретают ее при сопоставлении с посланиями Игнатия Антиохийского. Последние ставят вне всякого сомнения существование монархического епископата на Востоке в начале II века. Но невозможно себе представить, чтобы путем естественной эволюции преобразование коллегиального строя в монархический совершилось одновременно во всех малоазийских и сирийских церквях. Следовательно, необходимо предполагать, что хотя бы в некоторых общинах единоличный епископат появился задолго до посланий Игнатия. Но особенно важно следующее обстоятельство. Если бы единоличный епископат произошел путем постепенного возвышения одного пресвитера или епископа над прочими путем узурпации прав других равных ему по положению лиц, то такому возвышению должна была бы предшествовать борьба между епископом и пресвитерами, и эта борьба так или иначе должна была отразиться в древнейших источниках. Между тем, как в посланиях Игнатия, так и в других древнейших памятниках мы не встречаем ни малейших следов такой борьбы. Мы часто находим в них призывы повиновению епископу, но они всегда обращены к верующим, но никогда к пресвитерам. Этого мало. Игнатий представляет единоличный епископат явлением обычным, давнишним, нормальным и повсеместным. Епископы поставлены, по его словам, «по концам земли». Самое богословие его стоит в прямой связи с идеей единоличного епископата. Единством епископа он доказывает необходимость единой евхаристии. Одним словом, у Игнатия не сохранилось никаких воспоминаний о множественном епископате. Все это решительно вынуждает нас относить первоначальное возникновение монархического епископата ко времени задолго до Игнатия. Вместе с этим отмеченные выше указания на существование единоличного епископа в I веке приобретают значительную силу убедительности.

Если же мы допустим, что монархический епископат возник впервые в начале II века, то мы не будем в состоянии удовлетворительным образом объяснить его происхождение. На самом деле в какие-нибудь 3–4 десятка лет (а при отнесении Деяний к 80 году — лишь в два десятка лет) не могла завершиться та сложная эволюция, результатом которой было преобразование коллегиального устройства в монархическое. История учит нас, как много требуется времени на такое преобразование, да еще во многих независимых друг от друга общинах. Если можно допустить

¹ См. выше с. 197.

² См. выше с. 200–201 и др.

в отдельной общине какую-нибудь случайность в виде, например, переворота, то этого нельзя предположить для целого Востока.

Эта трудность остается неразрешимой, как бы ни смотрели при этом на первоначального епископа. При отождествлении епископов и пресвитеров первоначальной церкви мы должны в указанный краткий период (от двух до четырех десятков лет) поместить сложный процесс не только возвышения одного из равных пресвитеров в единоличного епископа, но и дифференциации пресвитерских и собственно епископских функций, и это на протяжении всего Востока! Немудрено, что один из наиболее серьезных представителей этой гипотезы, Кюль, признает, что «в посланиях Игнатия выступает вследствие каких-то необъяснимых причин нечто новое, неожиданное, неподготовленное, внезапно является особая историческая величина, которая чрез насильственное узурпирование прав и обязанностей другого круга должностных лиц вызвала новое разделение труда»¹. Предположение это логически неизбежно, но исторически едва ли допустимо! По гипотезе Гарнака, на пространстве около 30 лет должно было произойти: вступление епископов в совет пресвитеров, с которыми они первоначально были совершенно различной натуры, приобретение епископами власти учительства, которая совершенно была чужда им сначала, возвышение одного епископа над всеми прочими. По взгляду Вейцзеккера, в такой же приблизительно период свободное служение недолжностного предстоятеля совершенно автономной общины, не знавшей никаких правомерных органов власти и управления, должно было преобразоваться в должностное и пожизненное, епископы должны были получить власть учительства, и после того один из епископов должен был постепенно возвыситься над прочими, оттеснив этих в разряд пресвитеров. Все эти сложные процессы, повторяем, должны были произойти в два–четыре десятка лет и не в одной какой-либо общине, но во всех малоазийских и сирийских церквях при их тогдашней независимости друг от друга! Этого мало. Процессы эти должны были завершиться так основательно, что ко времени Игнатия не осталось и воспоминания о древнем состоянии, и новый порядок вещей казался уже исстари унаследованным и бесспорным!

Все эти непобедимые затруднения при признании множественности епископата в первоначальной церкви вынуждают нас относить происхождение монархического епископата уже к древнейшему периоду, вероятно к апостольскому времени. Если в некоторых первоначальных христианских общинах и было несколько епископов, то были и такие, которые уже во времена апостолов имели единоличного епископа. И этот порядок, если не сразу, то очень скоро стал считаться более нормальным².

¹ Gemeindeordnung. S. 92.

² Один из новейших ученых, изучающих послеапостольское время, Кнопф, говорит: «Корни монархического епископата могли лежать в покрытой глубочайшим мраком вто-

Уже в самом положении епископа и его функциях были особенности, которые с самого начала благоприятствовали признанию единоличного епископата нормальной формой управления. Прежде всего празднование евхаристии давало мысль об одном постоянном председателе. Легко представить себе, что назидательные беседы ведутся целым собранием старейших членов; но трудно вообразить, чтобы коллегиальное предстояние совершало таинство евхаристии¹. Что действительно единство епископа стояло в связи с единством жертвенника и евхаристии, наглядное свидетельство о том мы находим в посланиях Игнатия. У Иустина также единый предстоятель выступает как совершитель евхаристии. Далее обязанности епископа как представителя общины во внешних сношениях с самого начала должны были требовать единоличности епископской власти. Сноситься с другими церквями и языческими властями и обществами, вести корреспонденцию, нести в известных случаях ответственность, принимать делегатов от других церквей и обществ — всего удобнее было, конечно, одному лицу, а не целой коллегии. В первом христианском памятнике, говорящем о едином епископе, ясно отмечаются его обязанности по представительству (1 Тим. 3, 7). Климент Римский оставил, так сказать, вещественное доказательство единоличного представительства церкви в сношениях с прочими церквями. Иоанн Богослов сносится письменно с общиной через ее предстоятеля Диотрефа (3 Иоан. 7) и обвиняет его в том, что он не принял странствующих проповедников, бывших вместе с тем делегатами ап. Иоанна (—10).

Имело большое значение в деле утверждения монархического епископата и учительство епископа. Но власть учительства была присвоена епископу впервые не во II веке и не в борьбе с гностицизмом этого века, но значительно ранее. Ажеучения в христианской церкви начались с конца апостольского периода. Уже ап. Павел был свидетелем первых веяний гнозиса². Поэтому довольно рано явилась нужда для предстоятелей церкви, не ограничиваясь одним практическим учительством (пастырским увещанием), принять на себя и публичное проповедание. Пастырские послания, послания к евреям и отчасти Деяния представляют предстоятелей уже учителями. При этом учительство епископов с самого начала носило особый характер, включало в себе специфический элемент. Епископ был не просто учителем, но вместе с тем и наблюдателем над всеми верующими; он имел надзор за каждым пасомым, так сказать, контролировал верования каждого. Епископ должен был не только

рой генерации, в годах между нероновским гонением и началом 90-х годов... Могли быть маленькие общины, в которых с самого начала один человек — патрон или благодетель общины — занял место, делавшее его монархом в кругу его братьев по вере» (Nachapost. Zeitalter. S. 221).

¹ Ср.: Lindsay. The Church. P. 208.

² См. выше с. 171 и др.

учить, но и охранять каждую душу от вредного влияния иначе учащих, по выражению послания к Титу (1, 11), заражать уста лжеучителям. Он нес ответственность за распространение ложных учений в общине (Апокал. 2, 14–15. 20; 3, 2–3). Пользуясь правом надзора за лжеучителями, Диотреф не допускал в свою общину странствующих проповедников, а ослушников своей воли отлучал от церкви. Эта инспектирующая роль епископа естественно благоприятствовала установлению единого авторитета в деле учительства. Учить могли многие, но иметь контроль над истолкованием христианской догмы легче было одному лицу.

Все эти, а может быть, и многие другие условия с самого начала или по крайней мере очень рано должны были способствовать установлению в церкви единоличного епископата.

Глава VII. Отношение церковного устройства к строю общественному и государственному в первые два века

Самобытность христианских учреждений

Церковная иерархия явилась не сразу. На первых порах в христианской церкви не было ни епископов, ни пресвитеров, ни диаконов; все руководство первоначальной иерусалимской общиной принадлежало одним апостолам. Лишь с течением времени благодаря несогласиям, возникшим между христианами из палестинских иудеев и христианами-эллинистами, был учрежден институт «семи», бывший прототипом позднейшего диаконата. Еще позднее, когда преследования со стороны иерусалимских иудеев заставили христиан-эллинистов, а вместе с ними и «семь», уйти из Иерусалима, и когда в нем остались преимущественно христиане из местных иудеев, «ревнители закона» (ср. Деян. 21. 20), возник институт пресвитеров. Впервые они выступают в апостольской истории в 44 году. Что же касается епископов, то первое упоминание о них мы находим лишь в милетской речи ап. Павла, произнесенной приблизительно в 58 году, и в послании к филиппийцам (1, 1), написанном, вероятно, в 63 году. Если так постепенно учреждались самые церковные должности, то еще медленнее должны были слагаться их взаимные отношения, их права и обязанности.

При таком постепенном возникновении форм церковного устройства естественно ожидать, что на них сознательно и бессознательно будут влиять те общественные отношения, среди которых жили и к которым привыкли принявшие христианство иудеи и язычники, что те и другие при организации своих общин отчасти намеренно, отчасти произвольно будут пользоваться имевшимися у них образцами. Этого тем более можно было ожидать, что большая часть древних христиан до своего обращения в христианство принадлежала к частным обществам, чрезвычайно распространенным тогда в римском государстве. Как известно, в начале христианской эры все государство буквально было покрыто бес-

численным множеством всевозможных ассоциаций, преследовавших самые разнообразные цели: религиозные, художественные, научные, технические и промышленные¹. И мужчины, и женщины, и свободные, и рабы одинаково стремились освободиться от старых форм гражданской жизни и вступить в новые связи, образовать новые товарищества на почве общих верований, вкусов и занятий. Вполне естественно, что новообращенные христиане не спешили резко порывать связи с обществами, членами которых они состояли ранее. Еще более естественно, что они, когда представлялась возможность, вступали в новые специально христианские товарищества для тех же целей, для которых существовало большинство коллегий, особенно для целей погребения. То и другое имело место в действительности. Еще во времена Киприана христианский епископ Марциал правильно посещал пиршественные собрания языческой коллегии и в этой коллегии похоронил двух своих сыновей². По свидетельству надписей, существовали и христианские коллегии с тем же приблизительно внешним устройством, какое имели языческие³.

Но не только отдельные христиане и маленькие кружки, а целые христианские общины имели серьезные побуждения выступать под видом иудейских и языческих частных обществ. Римское правительство, вообще говоря, неприязненно относилось к разного рода обществам и собраниям. Оно закрывало молодые ассоциации и строго запрещало без разрешения правительства открывать новые⁴. Правителям провинций было дано строгое предписание, хотя и не строго соблюдавшееся, следить за выполнением этого закона. Единственное исключение сделано было римским правительством для коллегий *funeraticia*. Оно даже покровительствовало им, дав им право юридического лица, право иметь собственную землю, рабов, деньги, выбирать представителей, вести процессы и т. д.⁵ Чтобы иметь право общественных собраний и земельной собственности для своих кладбищ, христианским общинам всего естественнее было выступать под

¹ Одних культовых греческих фереинов Цибарт (*Das griechische Vereinswesen*. 1896. S. 33–69) насчитывает более 330.

² Киприан, письм. 56. Возможно, что ап. Павел, внушая римлянам платить подать и оброк (*τέλος*) (Рим. 13, 7), под словом *τέλος* разумел взносы в частные общества. *Τέλος* соответствовало лат. *stips*; *ἀτέλεια* обозначало освобождение от взносов. Ср.: *Heinrici*. *Theol. Studien und Kritiken*. 1881. S. 520 и др.

³ В одной из таких надписей (C. I. L. (= *Corpus inscriptionum latinarum*), VIII, 9585) христиане называют свою коллегию *eklesia fratrum*, упоминают о *cultor*, *area*, *cella* совершенно так же, как в языческих коллегиях. В другой надписи, находящейся в катакомбах св. Севастиана, читаем: *...sus sodalisticis fratres*. *Cassianus Collat.* II, 5. *universum fraternitatis corpus*. Эта надпись, по мнению de Rossi, принадлежит христианам. Таким образом, христиане называются здесь *sodales*, т. е. именем, обычным для членов языческих коллегий. Ср.: *Liebenam*. *Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens*. 1890. S. 273.

⁴ См. об этом ниже.

⁵ Закон этот в отрывке сохранился в уставе коллегии Дианы и Антиноя, составленном в 136 году (C. I. L. XIV, 2112 и *Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio*, ed. Orellius (I–II Vol.) — Henzen (III Vol.). № 6086), и в тексте Марциана (*Dig.* 47, 22, 1).

видом дозволенных, особенно погребальных ассоциаций. Что так было в действительности, в этом убеждает нас Тертуллиан, который старается представить христианские общины в виде дозволенных коллегий (*collegia licita*), причем употребляет в описании христианских собраний те самые термины (*stips menstua*)¹, которые находились в правительственных указах о коллегиях и дошли до нас в тексте Марциана². Что христианские общины с внешней стороны имели вид обычных ассоциаций, это можно видеть отчасти из свидетельств языческих писателей. Так, Плиний в письме к Траяну³ подводит христианские общины под категорию гетерий (*haeteriae*), т. е. столовых обществ, и применяет к ним выражения (*carmen dicere; se sacramento obstringere*), которые были обычны в языческих коллегиях. Лукиан⁴ называет христианскую общину *θίασος*, и председателя ее *θιασάρχης* и *ζυνάγωγος*. Цельс⁵ именует христиан *θιασῶται*. Еще более фундаментальным доказательством того, что христиане пользовались тем покровительством, какое оказывал закон дозволенным коллегиям, служат недвижимые имущества христиан, их общественные здания, храмы и кладбища, которыми они владели задолго до миланского эдикта. Но само собой понятно, что для того чтобы выступать под видом коллегий и пользоваться покровительством законов, христианские общины по своему внешнему устройству должны были походить на эти коллегии. С другой стороны, у христиан были не менее сильные побуждения ассимилироваться с внешней стороны с иудейскими общинами. Последние пользовались особым покровительством римских законов и потому могли служить для христиан убежищем от преследований языческой власти. Тертуллиан прямо говорит, что христиане жили под сенью иудейской религии (*sub umbraculo insirgnissimae eligionis, certe licitae*)⁶. А из истории Евсевия (VI, 12) мы знаем, что некоторые из христиан во время гонений обращались в иудейство.

Все эти соображения дают основание ожидать, что древние христианские общины в своей организации подражали современным им иудейским и языческим обществам, что христианские учреждения были в известной степени приспособлениями к иудейским и языческим институтам. Исходя из этих соображений, многие ученые прежнего времени действительно пытались объяснить происхождение главнейших элементов церковной организации влиянием иудейского и языческого строя. Они думали, что основные христианские учреждения: епископат, пресвитерат и диаконат как по имени, так и по функциям не были оригинальными, но перешли

¹ *Apologeticus*. C. 38.

² *Dig.* 47, 22, 1.

³ *Epist.* 97 (по общему счету).

⁴ *De morte peregr.* 11.

⁵ Ориген. *C. Celsum*. III, 23.

⁶ *Apologeticus*. C. 21.

в христианство, хотя и в несколько преобразованном виде, из иудейской и языческой организации¹. Однако все априорные предположения о генетической связи христианского строя с языческим и иудейским, равно как и попытки прежних ученых установить ее, после тщательной обработки богатого эпиграфического материала решительно не оправдались. Стало более или менее очевидным, что главнейшие христианские учреждения в большей своей части являются самобытными, возникшими из собственных недр христианства. Таков прежде всего христианский епископат, составляющий, так сказать, сердцевину церковной организации. Все попытки объяснить его происхождение путем заимствования из строя религиозных и городских обществ, в которых епископами назывались управители финансов, опровергаются эпиграфическими данными. Не говоря уже о том, что управление имуществом вовсе не составляло существа и даже центральной функции епископской должности, что в последней одновременно соединялись функции богослужебные, пастырские и материаль-

¹ Вопрос о влиянии иудейских синагог и языческих ассоциаций на церковное устройство, нередко затрагивавшийся около середины XIX столетия (*Neander. Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel.* 1847. S. 251 и др.; *Lecblier. Das apostolische und nachapostolische Zeitalter.* 1851. S. 224 и др.; *Schaff. Geschichte der apost. Kirche.* 1854. S. 496 и др.) впервые серьезно был поставлен Ренаном, который указал между прочим и на употребление в языческих надписях терминов *πρεσβυτεροι* и *ἐπίσκοποι* для обозначения должностных лиц греческих городов и обществ (*Les apôtres.* 1866. P. 351 и др.). За ним Гейнрици и Вейнгартен пытались еще частнее и обстоятельнее выяснить связь христианских общин с языческими обществами. Первый довольно неопределенно и, пожалуй, противоречиво проводил мысль, что христианские общины пользовались теми формами ассоциаций, которые были созданы тогдашними социальными отношениями, и что в частности ап. Павел сделал служебными для своих целей те формы товариществ, которые сообразно с историческими отношениями времени императоров давали для всякой свободной ассоциации возможность собираться в общественных собраниях и быть жизнеспособными (*Studien und Kritiken.* 1881. S. 507. Ср.: *Zeitschrift für wissenschaft. Theologie.* 1876. S. 465 и др.; 1877. S. 89 и др.). Вейнгартен шел далее. Он утверждал, что первоначальная организация христианских общин имела форму фамильного патроната, существовавшего в греческих и римских религиозных обществах, и что возникновение постоянной пресвитерской (епископской) должности произошло по аналогии с греческими культовыми фереями. В подтверждение своего взгляда он указывал на существование имени *ἐπίσκοπος* в греческих религиозных обществах для обозначения чиновников, производящих оценку вновь поступающих членов (*Die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Gemeindeorganisation zur katolischen Kirche* в *Historische Zeitschrift.* 1881. S. 441 и др., 452 и др.). Но еще ранее, в 1860 году, в Оксфордском университете Эдвином Гатчем были прочитаны восемь лекций, в которых он доказывал, что христианский епископат как по имени, так и по существу был заимствованием из организации языческих обществ и городов Малой Азии и Сирии, в которых епископами назывались должностные лица, управлявшие финансами общества. Разница между христианскими и языческими епископами, по мнению Гатча, была лишь в том, что должность, незначительная в языческих обществах, в которых благотворительность была случайным придатком, в христианских церквях, бывших по своей сущности благотворительными обществами, стала самой важной. Подобным образом и институт пресвитеров в христианской церкви возник по примеру иудейских старейшин и языческих сенаторов — членов городских советов (*Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum Übers. Harnack.* 1883. S. 28, 32–34, 56–62). В новое время вопрос о влиянии язычества на устройство христианской церкви вступил в новую стадию. О ней ниже.

ные, каковое соединение не имеет никаких аналогий ни в частных, ни в городских языческих обществах¹, имя ἐπίσκοπος в надписях реже всего означает чиновника, заведующего финансами. В цветущую пору Афин титул ἐπίσκοποι, по словам Гарпократиона², носили обыкновенно чиновники, командируемые для управления, точнее для преобразования подчиненных городов. Такие эмиссары-епископы упоминаются у Аристофана в его комедии «Aves» (1022)³, где им присваивается, между прочим, судебная власть (1032. 1052), и в некоторых надписях⁴. Они были, по всей вероятности, чрезвычайными комиссарами, а не постоянными должностными лицами⁵. В надписи от II века до Р. Х., найденной на острове Тера, ἐπίσκοποι называются чиновники, обязанные принимать подарки и деньги⁶. От I и II веков до Р. Х. сохранились три надписи с острова Родос, в которых с титулом ἐπίσκοποι поименовано несколько лиц⁷. Какие обязанности несли они, неизвестно; но судя по тому, что рядом с ними упоминаются ταμίαι, заведовавшие экономической частью управления, следует думать, что они не были финансовыми чиновниками⁸. В нескольких надписях II и III веков, найденных на восточной стороне Иордана, с именем ἐπίσκοποι и ἐπισκοποῦντες упоминаются должностные лица, по-видимому, заведовавшие постройками или ремонтом зданий⁹. Наконец, в IV веке имя епископов носили в некоторых городах чиновники, имевшие надзор за продажей съестных припасов¹⁰.

Итак, мы видим, что только в одной надписи, да и то принадлежащей II веку до Р. Х. и найденной на острове Тера, епископы являются финан-

¹ Разбор теории Гатча и Гарнака по существу см. в главе VI нашего исследования.

² Ср.: *Paulys. Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, herausg. Wissowa, 11 Halbb. 1907. S. 199.

³ Ἐπίσκοπος ἦκω δεῦρω τῷ κυάφω λαχὼν ἐς τὰς Νεφелококκυίας.

⁴ C. I. G. Sept. (= Corpus inscriptionum graecarum, Graeciae septentrionalis consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae editum) I, 9. 10; suppl. 96. В надписях идет речь о чиновниках в Эритрее и Митиленах. В эпоху императоров местечко Никея, принадлежавшее городу Массиле, управлялось никейским епископом C. I. L. V, 7914.

⁵ Ср.: *Wissowa. Ibid.* S. 199.

⁶ Δεδόχθαι ἁ(ποδεχόμενος) τὰν ἐπαγγελίαν τὸ μ(εν ἀρ)γύριον ἐνδανεῖσθαι τὸ ἐπίσκο(πος) Δίωνα καὶ Μελέτιον. I. G. Insul (= Inscriptiones graecae insularum, ed. academ. reg. boruss.). III, 329.

⁷ I. G. Insul. I, 49. 50. 731.

⁸ Ср.: *Loening. Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums*. 1889. S. 21–22; *Kubl. Die Gemeindeordnung in der Pastoralbriefen*. 1885. S. 94.

⁹ Le Bas et Waddington (*Inscriptions grecques et latines*), III, 1911, 1980, 1989, 2070e, 2298, 2308, 2309, 2310, 2412e, 2412f. В надписи № 1990, написанной в 252 году, сказано: ἐπίσκοποι ἐκ τῶν τοῦ Θεοῦ ἐκτίσαν. Отсюда можно заключать, что они заведовали священными постройками. Либенам называет их инспекторами над постройками (*Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche*. 1900. S. 384). В других надписях речь идет об ἐπισκοποῦντες, бывших членами совета (βουλευταὶ) и избранных по филам. Описательное выражение ἐπισκοποῦντες подтверждает то, что епископы были надсмотрщиками, инспекторами над известной областью управления, а не финансовыми управителями.

¹⁰ Dig. 50, 4, 18. 7: episcopi qui praesunt pani et ceteris venalibus rebus quae civitatum populis ad cotidianum victum usui sunt, personalibus muneribus funguntur.

совыми чиновниками. Во всех же остальных надписях им присваиваются самые разнообразные функции. То, что в них есть общего, составляет надзор, наблюдение; объекты же наблюдения самые различные: целые города, постройки, провизия и т. д.

Таким образом, термин *ἐπίσκοπος* не имел в языческом употреблении определенного технического значения, но сохранял приблизительно тот же общий смысл наблюдателя, какой он имел у ЛХХ. Если теперь принять во внимание, что и с таким широким значением имя епископа в начале христианской эры в языческой терминологии встречается крайне редко (от II века до Р. Х. до III века около пяти раз, а в I веке ни разу — и это на несколько тысяч надписей!), тогда как в греческой библии, которая была в постоянном употреблении у христиан, оно встречается довольно часто, то естественнее всего думать, что именно библейское употребление имени «епископ» дало повод христианам назвать своих предстоятелей епископами. Но откуда бы ни было взято это слово христианами, во всяком случае оно заимствовано не как технический термин, не из юридического языка, а в общем, этимологическом своем значении. Такое происхождение термина «епископ» в христианской церкви устраняет всякую мысль о зависимости христианского епископата от соименной должности в языческих коллегиях и муниципиях¹. Вот почему новейшие исследователи истории иудейских и языческих обществ, Шюрер, Цибарт, Либенам, признают самобытность христианского епископата².

То же следует сказать и о диаконате. Хотя в языческих обществах религиозного характера и встречаются должностные лица с именем *διάκονος*, однако о генетической связи между ними и христианскими диаконами не может быть и речи. Против этого говорит чрезвычайно редкое употребление этого термина в надписях и различие в положении и функциях тех и других. В то время как христианские диаконы были почетными помощниками апостолов и епископов и принимали участие в совершении евхаристии и делах церковной благотворительности, диаконы в языческих обществах были низшими храмовыми служителями наряду с поваром и виночерпием³. В других

¹ Не мог быть прототипом христианского епископа и *ἀρχισυναγῶγος*, начальник иудейской синагоги, который вообще не имел никакого отношения к управлению общиной, но был обязан наблюдать лишь за порядком при богослужении. Он даже не совершал богослужения, т. к. по иудейскому обычаю чтение писаний, общественная молитва и проповедь исполнялись самими членами общины (ср.: *Schürer. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Iesu Christi*. 2 B. 4 Aufl. 1907. S. 509–512). Хотя по свидетельству Епифания (Панарий, 30, 18) иудействующие христиане имели рядом с пресвитерами архисинагогов, как бы в соответствие епископам, однако ни по имени, ни по функциям архисинагог, очевидно, не был преемственником христианского епископа.

² *Ziebart. Das griechische Vereinswesen*. S. 131; *Liebenam. Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens*. S. 273; *Schürer. Theologische Literaturzeitung*. 1879. S. 546.

³ C. I. G. (= *Corpus inscriptionum graecarum*, ed. Boeckhius). Vol. II. № 1793в. Ср.: *Liebenam. Städteverwaltung*. S. 349.

подобных же надписях¹ вместо διάκονος стоит ὑπρέτης, т. е. служитель, из чего можно заключать, что имя διάκονος не было техническим обозначением должности². Самое же важное то, что понятия διακονεῖν, διακονία, διάκονος являются специфически христианскими понятиями, составляющими замечательную особенность новозаветного языка. В то время, как в эллинистическом и классическом употреблении эти слова обозначают служение раба, прислуги, в христианском употреблении они выражают существенный момент в понятии должности. Διάκονος и διακονία прилагаются здесь к Самому Христу, к апостолам, их сотрудникам и всем должностным лицам³. Такое значение этих терминов, отразившее в себе дух христианской любви, совершенно неизвестно языческому миру; оно не встречается ни в литературе, ни в надписях⁴. Отсюда, искать в языческой организации образец для христианских диаконов, которые и по имени, и по функциям являются носителями служения в специфически христианском смысле, — напрасный труд⁵.

Иначе обстоит дело с христианским пресвитером. Тождество имени и сходство в функциях (юрисдикция и дисциплинарная власть) и форме (коллегиальность) с иудейским институтом старейшин или пресвитеров убедительно говорят за то, что христианский пресвитерий возник отчасти под влиянием иудейским. Против этого нередко приводят три довода. Во-первых, слово πρεσβύτερος в древнейших христианских источниках означает не только предстоятелей церкви, но и вообще пожилых людей, каковое колебание в значении слова служит, говорят, ясным признаком того, что христианский пресвитерат постепенно вырос из собственных христианских корней⁶. Во-вторых, самое существование пресвитерата в апостольское время считают сомнительным⁷. В-третьих, у иудеев рассеяния термин πρεσβύτερος в приложении к руководителям синагог совсем не встречается. Однако все эти доводы мало говорят против некоторой исторической связи между иудейским и христианским пресвитером. Если в иудейском употреблении слово πρεσβύτερος имело двоякое значение, указывая то на должность, то на возраст, то вполне естественно, что двойственный смысл перенесен был и к христианам. Кроме того, нисколько не исключается, что значение технического термина это слово

¹ С. I. G. № 1849c.

² Ср.: Loening. Gemeindeverfassung. S. 48.

³ Рим. 15, 8; Кол. 1, 25; 4, 21; Эфес. 3, 7; 6, 21, 1 Фес. 3, 2; 1 Кор. 16, 15 и др.

⁴ Это признают даже и те ученые, которые высказались за связь христианской организации с языческой. Ср.: Heinrici. Theolog. Studies und Kritiken. 1881. S. 518.

⁵ Конечно, таким образом не мог быть и служитель (ὑπρέτης) синагоги, который нес низшие служебные обязанности, сохранял священные книги и приносил их во время богослужения, исполнял наказание бичеванием и был, по-видимому, наставником школ для детей (ср.: Schürer. Gemeindeverfassung. S. 25; Geschichte des jüdischen Volkes. 4. II. S. 515).

⁶ Ср.: Dobschütz, Probleme d. apost. Zeitalter. 1904. S. 69.

⁷ Weizsäcker. Apost. Zeitalter. 1902. S. 604–606.

получило у христиан не сразу, а с течением времени под бессознательным иудейским влиянием. В первый раз оно встречается в апостольской истории под 44 годом. Что касается сомнения в существовании христианских пресвитеров, то для Иерусалимской церкви оно является решительно неосновательным, т. к. они засвидетельствованы спутником ап. Павла, присутствовавшим при приеме, сделанном апостолу Иаковом и пресвитерами (Деян. 21, 18).

Наконец, отсутствие термина *πρεσβύτερος* у иудеев рассеяния может говорить лишь о том, что иудейское влияние на христиан шло в этом случае из Иерусалима. Что таков именно был путь распространения христианского пресвитерия, на это можно находить немало более или менее прозрачных указаний. Достойно внимания, что пресвитеры Иерусалимской церкви выступают после того, как ушли из Иерусалима эллинисты и преимущественно ими избранные «семь», и когда преобладающий элемент христианской общины составляли «ревнители закона», т. е. христиане из местных иудеев, наиболее доступные влиянию иудейских традиций. Замечательно и то, что выступление пресвитеров в Иерусалимской церкви совпало с возвышением в ней Иакова, брата Господня, отличавшегося своей преданностью закону Моисееву¹. Если дееписатель параллельно с *ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι* (4, 22; 23, 14; 25, 15) говорит об *ἀπόστολοι καὶ πρεσβύτεροι* (15, 2. 4. 6. 22. 23; 16, 4), а рядом с *ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάν τὸ πρεσβυτέριον* (22, 5) называет *Ἰάκωβος* и *πάντες πρεσβύτεροι* (21, 18), то едва ли будет ошибкой предполагать, что и сами первенствующие христиане видели в христианских пресвитерах параллель иудейским старейшинам. Еще яснее это выступает в посланиях Игнатия Антиохийского, который называет христианских пресвитеров терминами, обычно прилагавшимися к иудейскому синадрию, именно: *πρεσβυτέριον*² и *συνέδριον*³. Это сопоставление христианского пресвитерия с иудейским скорее всего могло возникнуть до разрушения Иерусалима, а не после, когда окончательно были порваны связи христианской церкви с палестинским иудаизмом. Можно указать и другие следы исторической связи христианского пресвитерата с иудейским. В древнейшей части Клементин, именно в *Ep. Petri* и в *Contestatio*, появившейся вскоре после 135 года⁴, автор, говоря о пресвитерах, помогавших Иакову, замечает, что они учреждены по примеру 70 старейшин, помощников Моисея, бывших, по иудейскому воззрению, предшественниками позднейших старейшин. Иудействующие христиане (евиониты), по свидетельству Епифания (Панар. 30, 18), имели пресвитеров и архисинагогов. Наконец, следует обратить внимание и на то, что древнейшее упоминание о христианских пресвите-

¹ См. подробнее выше с. 47 и др.

² Эфес. 2; 4; 20; Магн. 2; Трал. 2; 13. Ср. 1 Тим. 4, 14.

³ Трал. 3; Магн. 6; Филад. 8.

⁴ Ср.: *Waitz. Die Pseudoklementinen*. 1904. S. 366.

рах мы находим у авторов, стоявших в особо близких отношениях к Иерусалимской церкви и к иудейству (дееписатель, ап. Петр, Иаков, Климент Римский). Судя по всем этим указаниям, иудейское влияние, выразившееся в имени и отчасти в функциях христианских пресвитеров, шло из Иерусалима частью через Антиохию, частью через Римскую церковь. Хотя и не часто, однако там и здесь встречавшийся термин *πρεσβύτερος*, среди внепалестинских иудеев и даже язычников естественно должен был благоприятствовать распространению иудейского термина среди внепалестинских христиан¹.

Самое положение, какое заняли христианские пресвитеры в церкви, аналогично отчасти с положением иудейских старейшин. Как в иудейских городах Палестины, так и в общинах иудеев рассеяния представительство общины составляли, с одной стороны, совет (*βουλή, συνέδριον, γερουσία*), а с другой — должностные лица (*ἄρχοντες*) как носители исполнительной власти². Последние входили в состав совета, но кроме них в совете были члены, не имевшие должностного положения³. К числу должностных лиц иудейской общины принадлежал, между прочим, архисинагог, следивший за порядком на богослужбных собраниях. Он ставился обыкновенно из числа членов пресвитерия и мог быть иногда архонтом⁴; но это прежде всего должностное лицо, в пределах своей власти действовавшее вполне самостоятельно. Еще определеннее и яснее вышеуказанное разделение представительства общины во всех языческих городских обществах. Здесь, как известно, повсюду строго различалась компетенция совета (*βουλή, senatus*) как решающей власти, от компетенции должностных лиц (архонты, магистраты и пр.) как власти исполнительной. Члены совета лишь *in conspectu* управляли общими делами общества, должностные лица имели каждое свою определенную область, в которой действовали самостоятельно в пределах предоставленных им

¹ Шюрер полагает, что у иудеев рассеяния существовали *πρεσβύτεροι*, отличные от *ἄρχοντες*, т. к. повсюду были *γερουσίαι* и, следовательно, их члены-пресвитеры. Молчание о них в надписях, по его мнению, объясняется тем, что *πρεσβύτεροι* не были собственно должностными лицами (*Die Gemeindeverfassung*. S. 19). В смирнской надписи С. I. G. (Voecckhius) 9897 упомянут иудейский пресвитер. В Египте и Малой Азии *πρεσβύτερος* было техническим обозначением для носителей как гражданских, так и языческо-сакраментальных должностей (*Deissmann. Bibelstudien*. 1895. S. 153 и др.; *Neue Bibelstudien*. 1897. S. 60 и др.; *Hauschildt. Zeitschrift f. d. neutestam. Wissenschaft*. 1903. S. 235–242; *Strack. Ibid.* S. 231–234). В начале III века фереины Танаиса имели малые общества из вновь вступивших членов, которые состояли под наблюдением и руководством одного или нескольких *πρεσβύτεροι* (*Ziebart. Das gr. Vereinswesen*. S. 209). С IV века часто упоминаются иудейские пресвитеры в указах императоров (*Cod. Theod. XVI, 8. C. 2, 13, 14* и др.).

² Эдикт Клавдия адресован *ἱεροπολιτῶν ἀρχουσι βουλῇ δῆμῳ Ἰουδαίων παντὶ ἔθνει* (*Ant. XX, 1, 2*).

³ Иосиф Флавий выражается: *οἱ τε ἄρχοντες καὶ βουλευταὶ* (*Bell. Iud. II, 17, 1*). Архонты называются у него *πρωτεύοντες τῆς γερουσίας* (*Bell. Iud. VII, 10, 1*). Ср.: *Schürer. Geschichte*². II. S. 514 и др. *Geschichte*⁴. II. S. 251–252.

⁴ *Schürer. Geschichte*⁴. II. S. 511–512.

полномочий. Они заседали и в совете, но, кроме того, вели фактическое управление делами¹.

Подобно иудейским, греческим и римским советам и христианский пресвитерий под председательством епископа представлял собой коллегияльное учреждение, руководившее общими делами церкви, особенно судебной и дисциплинарной частью, в то время как епископ и диаконы являлись как бы в собственном смысле должностными лицами церкви, которые ближайшим образом управляли всеми текущими делами, совершали богослужение, представляли общину в ее сношениях с другими церквями и обществами. Вот почему в источниках I и отчасти II века пресвитеры не занимают места в перечне должностных лиц церкви между епископами и диаконами (1 Тим. 3 гл.; Фил. 1, 1; Клим. 42; Дид. XV, 1; Ерм. Вид. III, 5; Под. IX, 26–27; Иустин, Апол. I, 65, 67), а стоят особняком от них (1 Тим. 5, 17; Ерм. Вид. III, 9; Клим. 44; 2 Clem. 17, 3. 5). Лишь с течением времени пресвитеры вошли в общий ряд должностных лиц церкви как посредствующее звено между епископом и диаконами; для Востока это констатировано источниками начала II века, для Запада — источниками второй половины II века.

Однако нельзя представлять дело так, что христианский пресвитерий был простым подражанием иудейскому синедриону. Возникнув из собственных нужд христианской церкви, хотя и под иудейским влиянием, он имел существенно иное содержание. Можно сказать, что самую сущность христианского пресвитерата составляет *пастырство*, его ближайшая цель — увещание в широком смысле этого слова, как практическое учительство. Судебные и дисциплинарные функции христианских пресвитеров были в сущности лишь частными выражениями их пастырства. В этом существенное отличие христианских пресвитеров от иудейских старейшин, которые к учительству не имели никакого отношения.

Итак, организация церкви в своих существенных моментах (епископат, пресвитерат и диаконат) была независима от влияния языческого строя и лишь в незначительной доле обязана влиянию иудейства. К этому выводу пришли новейшие, самые солидные исследователи иудейских и языческих обществ, и к нему присоединилось большинство новейших исследователей организации древней церкви².

¹ Cp.: Marquardt. Röm. Staatsverwaltung. I. Aufl. 2. S. 193 и др.; Liebenam. Städteverwaltung. 1900. S. 251 и др.

² Выдающийся знаток истории народа времени Христа, Шюрер, пришел к заключению: «Развитие христианского общинного устройства шло своим собственным путем. На основании своих собственных нужд и по собственным точкам зрения христианские общины, исходя из простых отношений, постепенно создавали свою собственную организацию самостоятельным образом» (Theolog. Literaturzeit., 1879. S. 546). Новейший исследователь римских коллегий Либенам (Zur Geschichte und Organisation d. röm. Vereinswesens. 1890, S. 267) признает, что христианские общины «самостоятельно развивались благодаря этическому содержанию, которое было в них вложено». Он отрицает зависимость христиан-

Такой результат научных изысканий не только не удивляет исследователя, но представляется ему вполне естественным. Слишком громадна разница в нравственном содержании, которым жили, с одной стороны, христианские и с другой — языческие и отчасти иудейские общины. Для человека, знакомого с внутренней жизнью языческих обществ, они не могут представляться в отношении к христианским общинам, в лучшем случае, иначе, как современные общества взаимопомощи. Но они отнюдь не имели благотворительного характера¹. Все ферейны и коллегии оказывали некоторую материальную поддержку своим членам, особенно при погребении умерших, лишь в известных, строго определенных случаях и на определенных условиях; их помощь всегда была обставлена известными обязательствами и прежде всего обязательными взносами. Переставший делать взнос лишался права на помощь ферейна. Ближайшая цель их была «на общественный счет дать приличную и приятную жизнь»², и одним из важнейших моментов их внутренней жизни были общественные пиры. Ферейны не ставили себе возвышенных идеалов и не предъявляли к своим членам нравственных требований. При вступлении в члены коллегии никакой нравственной оценки, за исключением одного ферейна, не производилось. Главным условием был имущественный ценз. Наказания или, как они назывались, эпитимии³ за проступки во время общих собраний (взаимное оскорбление, нарушение порядка) почти исключительно состояли в денежных штрафах. И вообще ни о чем так часто не говорится в уставах и декретах товариществ, как о денежных делах. Некоторые ученые в прежнее время пытались идеализировать языческие общества, особенно греческие, приписывая им высокие нравственные цели⁴. Думали, что по крайней мере некоторые греческие ассоциации имели задачей помогать нуждаю-

ского епископата от влияния языческого строя (–273) и соглашается с вышеприведенными словами Шюрера (S. 274). Столь же солидный исследователь греческих ферейнов, Цибарт (Das griech. Vereinswesen. 1896. S. 130–132) также признает, что христианство развивало самостоятельно новые формы устройства, и отрицает зависимость от посторонних влияний не только христианского епископата, но и пресвитерата.

¹ Моммзен допускает, что общественная касса коллегии служила между прочим и для поддержки бедных членов (De Collegiis, 91. 115). Но Буассье замечает по этому поводу: «Сознаюсь, что тщательно изучив надписи, касающиеся этого предмета, я не нахожу возможным утверждать это» (Римская религия от Августа до Антонинов. 561). То же самое говорит Фукар (Les associations religieuses chez les grecs. 1873. P. 141–142). Либенам на основании письма Плиния к Траяну (93: ad sustinendam teniorum inopiam) думает, что погребальные коллегии имели своей целью не только погребение членов, но и оказание им поддержки на случай несчастия и болезни; что касса их была кассой взаимопомощи (Liebenam. Zur Geschichte und Organ. d. r. Vereinswesens. S. 40). Но он сам сознается, что в надписях нет ясных указаний на это. Во всяком случае о благотворительном характере коллегий в собственном смысле не может быть и речи. Ср. противопоставление христианских общин коллегий у Тертуллиана (Apolog. 39).

² Ziebarth. Das griech. Vereinswesen. 1896. S. 211.

³ Ibid. S. 172 и др.

⁴ Особенно Wescher. Revue archeolog. 1865. II. P. 220 и др.

щимся и бедным членам и служить нравственному усовершенствованию людей. Но обе эти цели приписаны им были, как доказал Фукар¹, по недоразумению. Два повода были к тому. Один декрет героистов² указывает законную причину опоздания при взносах в болезни или πέν... Некоторые, считая последнее слово за πένιαν, предполагали, что бедность освобождала членов от взносов. Но справедливее читать не πένιαν, а πένθος (печаль, траур), т. к. нигде нет следов освобождения от складчины ради бедности; напротив, есть надписи³, в которых прямо говорится об освобождении от участия в общественных собраниях по причине болезни и семейного траура. Другая надпись, содержащая устав эранистов⁴, требует, чтобы всякий до принятия в общество был испытан, свят (α — ος) ли он, благочестив (εὐσεβής) и добр (αγ — ος). Что касается слова εὐσεβής, часто встречающегося в эпиграфических памятниках, то оно указывает на точное исполнение церемоний культа и никакого возвышенного смысла в себе не заключает. Испорченное же слово α — ος должно быть восстановлено как ἁγνός, а не как ἅγιος⁵, т. е. указывает не на святость, а на физическую чистоту, которая обычно требовалась по уставам религиозных обществ. Слово же ἅγιος в подобных случаях нигде не встречается⁶. Если и преувеличено мнение Фукара, что религиозные ассоциации были не прогрессом по сравнению с официальным культом, а шагом назад⁷, то во всяком случае их задачи были бесконечно далеки от нравственного идеала христианства. Вполне понятно поэтому, что основные христианские учреждения имели слишком мало общего с языческими. В последних религиозные церемонии, надзор за внешним поведением членов коллегии и управление имуществом на начале suum cuique исчерпывали главнейшие функции должностных лиц; но им были неизвестны обязанности религиозно-нравственного воспитания (пастырства) и истинного благотворения.

Параллели в церковном и общественно-государственном строе

Если основные учреждения христианской церкви, епископат, пресвитерат и диаконат, по своему происхождению и содержанию были самобытны, если их зависимость от влияния иудейства была незначительна,

¹ Des associations religieuses chez les grecs. P. 139–152. Ср.: *Liebenam*. Zur Geschichte und Organisation des röm. Vereinswesens. 1890. S. 171.

² *Foucart*. Des associations religieuses. № 21.

³ Le Bas-Waddington. Inscr. d'Asie Mineure. № 519.

⁴ C. I. G. (Boeckhius). № 126.

⁵ *Foucart*. Des associations. P. 147; *Liebenam*. Zur Geschichte und Organisation des röm. Vereinswesens. 1890. S. 173.

⁶ *Foucart*. Des associations. P. 147–148.

⁷ *Ibid*. P. 186.

а от влияния язычества прямо ничтожна, то была в жизни древней церкви сторона, где напротив мы наблюдаем значительное сходство с формами тогдашней общественно-государственной жизни, где мы видим правильное и параллельное развитие одних и тех же формальных принципов. Эта сторона в жизни церкви не имеет прямой и необходимой связи с догматическим и нравственным содержанием христианства, не касается самого существа конечных целей церкви, а стоит в известной зависимости так сказать от психологии времени, от количества духовной энергии народа, от степени его личной самостоятельности, периодически то повышающейся, то понижающейся. Как всегда бывает, в периоды повышенной энергии народ желает все делать сам. Центроостремительная сила в нем действует слабо. Власть и права более или менее равномерно распределены между всеми. Каждый вносит в общественную жизнь свою долю ума и воли. Напротив, в периоды понижения энергии народ как бы утомляется от активного участия в жизни государства, делается пассивнее, охотно предоставляет общественные права отдельным классам и лицам, ищет спасения в твердой власти. Власть все более и более централизуется, авторитет должностных лиц возрастает, сфера личной свободы и самостоятельности суживается. Этому неизбежному закону, факторы которого в значительной степени составляют еще тайну для науки, подлежит отчасти и жизнь церкви, поскольку она стоит в связи с естественным развитием человеческого духа. Благодаря этому в ходе церковной и общественной жизни всегда существуют более или менее заметные параллели. Были они и в жизни древней церкви. Мы отметим важнейшие из них.

Все христианские общины с самого начала своего основания мыслились как единая церковь. Это единство было не только идеальным, но и социальным, не только единством веры, но и единством общества как божественного учреждения. Идея единой церкви, хотя со всей ясностью раскрыта была ап. Павлом в его позднейших посланиях (к Кол. и Эфес.), однако не была простым обобщением всей совокупности местных церквей и не благодаря ап. Павлу вошла впервые в сознание первенствующих христиан. Единая церковь была одним из первых и основных понятий христианства. Один Христос умер за всех, одно Евангелие Христа для всего мира; отсюда одна церковь, одно братство во Христе, одно Царство Небесное. Как была церковь единой тогда, когда ограничивалась пределами Иерусалима и Иудеи (Гал. 1, 13; 1 Кор. 15, 9), так оставалась она единой и распространившись по всему миру. Все новые христианские общины для своего признания обязаны были присоединяться к этой церкви, вступать с ней в *κοινωνία* (Гал. 2, 9). Установление живого общения церквей, реального единения их составляло одну из важнейших целей ап. Павла. Он старался внутренне объединить все основанные им общины как между собой, так и с матерью — Иерусалимской церковью. Он сообщает о результатах своей миссии и о состоянии созданных им общин церкви

Иерусалимской и в знак внутреннего единства церквей (Гал. 2, 9) подает руку общения столпам иерусалимской общины. Он внушает коринфянам поступать так, как бывает во всех церквях (1 Кор. 14, 33; 7, 17), верить так, как он учит во всякой церкви (5, 17). Он хвалит фессалоникийцев за то, что они «сделались подражателями церквям Божиим во Христе Иисусе, находящимся в Иудее» (1 Фес. 2, 14). Он требует, чтобы послание, написанное к одной церкви, было прочитано в другой (Кол. 4, 16), и шлет в посланиях приветствия от одних церквей другим (Рим. 16, 16; 1 Кор. 16, 19 и др.). Той же цели объединения церквей между собой и с церковью Иерусалимской служили и установленные им сборы в пользу иерусалимских христиан. По плану апостола несколько церквей должны были совместно избрать одно доверенное лицо, которое с собранными деньгами должно было сопутствовать ап. Павлу (2 Кор. 8, 18–19).

Но это единство христианских общин было чисто нравственного характера. Оно не находило себе выражения во внешнем управлении. Ни в I, ни даже до конца II века не существовало никаких форм общецерковной правовой организации, не существовало ни соборов, ни приматства, которые имели бы обязательную силу для отдельных церквей. Все частные церкви были независимы друг от друга и представляли собой совершенно самостоятельные в правовом отношении единицы. Исключение составляли лишь домашние церкви и собрания христиан из прилегающих к городу деревень, которые (церкви) обычно входили в состав городской церкви и имели общее управление. Правда, уже в апостольские времена заметны некоторые признаки объединения церквей, принадлежащие к одной области. По крайней мере к этому направлялась мысль ап. Павла и других апостолов. Ап. Павел чрез коринфян посылает приветствие христианам всей Ахаии (2 Кор. 1, 1). Из Эфеса он шлет приветствие от всех церквей асийских (1 Кор. 16, 19). Подобным образом он объединяет все македонские (1 Фес. 4, 10) и галатийские церкви (1 Кор. 16, 1). Ап. Петр обращается к общинам Понта, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии (1, 1). Ап. Иоанн пишет церквям Азии. Иерусалимская церковь отправляет свое определение церквям Сирии и Киликии. Но это группирование церквей по областям, скорее всего, воспроизводило, так сказать, картину миссионерской деятельности апостолов и, может быть, указывало на более живые сношения между церквями одной области; но во всяком случае оно не обозначало единства во внешней организации их¹. Мы не видим здесь ни малейших признаков действительно правового преимущества одних церквей, находившихся в главных городах провинций, перед другими церквями, не видим иерархии церквей, из которых одни

¹ Ср.: Гидулянов П. В. Митрополиты в первые три века христианства. 1905. С. 85–87. П. В. Гидулянов весьма обстоятельно доказал, что вообще административное деление римского государства до Диоклетиана мало отразилось на церковном управлении (см. особенно с. 25–116).

были бы зависимы от других. Нет также никаких указаний на существование провинциальных епископов. Тимофей и Тит не были епископами¹. И если позднее Климент Римский и Игнатий Антиохийский выступают, видимо, как представители наиболее значительных церквей, то и в этом случае их авторитет имел еще чисто нравственный характер и не был обязателен для менее значительных соседних церквей². Эта обособленность и самостоятельность христианских общин в первоначальные времена отразилась между прочим и в значении термина ἐκκλησία в Новом Завете. Из 110 случаев употребления этого слова более чем 90 раз оно имеет значение не универсальной, а местной, обычно городской церкви³.

¹ См. выше с. 173 и др.

² Любек старался доказать, что уже в апостольские времена во главе всех церквей известной провинции стояла одна община, епископ которой имел надзор над всеми прочими городскими епископами. Такими провинциальными епископами были, например, Тит, Тимофей, ап. Филипп (Reichseinteilung und kirchl. Hierarchie d. Orients. S. 13–14). Другой ученый, Duchesne, доказывает, что в Галлии до середины III века лишь одна церковь имела епископа, который был епископом над всей провинцией (Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I. P. 1–59). Здесь, таким образом, дается как бы подтверждение известному мнению Феодора Мопсуэтского, по которому епископы-апостолы управляли провинциальными церквями, во главе же городских церквей стояли пресвитеры. Это мнение тщательно разобрано и вполне опровергнуто Гарнаком в его «Mission und Ausbreitung d. Christentums» (1906. I. S. 373–397). «Как создание апостольской миссии, — говорит он, — община ответственна перед своим основателем, от него зависит и обязана сохранять его основные положения... Как замкнутая местная церковь она сама несет ответственность и не имеет никого над собой кроме Небесного Господа. В лице ее земного основателя она стоит в связи с другими им же учрежденными общинами, но как местная церковь она стоит сама по себе и всякое отношение к другим общинам лежит в сфере свободы» (ibid. S. 386–387). Исключение представляет, по-видимому, Египет, где еще в середине III века существовали общины во главе с пресвитерами (Евс. VII, 24) и, может быть, Галлия. В обоих случаях можно видеть некоторую параллель гражданскому строю Египта и Галлии. См. примечание ниже.

³ По классификации Hort'a слово ἐκκλησία имеет в Новом Завете следующие значения:

I) 'Εκκλησία — в единственном числе и с членом обыкновенно означает: 1) первоначальную церковь Иерусалима и Иудеи, когда не было других церквей; 2) сумму церквей в Иудее, Самарии и Галилее; 3) местную церковь — в Иерусалиме, Фессалониках, Коринфе, Кенхрее, Лаодикии, Антиохии, семь церквей в Азии, Эфесе, Кесарии; 4) собрание местной церкви; 5) домашнюю церковь в Эфесе, Риме, Колоссах.

II) Слово ἐκκλησία в единственном числе без члена означает: 1) каждую местную церковь в известном округе; 2) вообще каждую местную церковь; 3) собрание местной церкви.

III) 'Εκκλησία во множественном числе означает: 1) сумму местных церквей определенного округа с указанными или подразумеваемыми названиями — в Иудее, Галатии, Сирии и Киликии, Дербях и Листре, Македонии, Азии; 2) неопределенное число местных церквей; 3) сумму всех местных церквей; 4) собрание всех местных церквей.

IV) 'Εκκλησία в единственном числе обозначает: 1) единую, универсальную церковь, которую представляет собой местная индивидуальная церковь; 2) единую универсальную церковь абсолютно. Hort. The Christian Ecclesia. P. 116–118. Ср.: Lindsay. The Church. P. 10–11.

По мнению Зома, слово ἐκκλησία в Новом Завете означает не местные и частные христианские общины, а всегда единое собрание всего христианства в его целом (Kirchenrecht. S. 18). Если в Новом Завете говорится о церкви в Коринфе, Кенхрее, Фессалониках и т. д., то и в этих случаях «церковь» выражает не какую-либо определенную величину, не социальное понятие местной общины, а всегда догматическое понятие, идею собранного христианства, представляемого местным собранием (S. 19–20). Таким образом, существует лишь

Некоторое исключение составляла, кажется, церковь Иерусалимская, которая объединяла около себя все церкви Иудеи и как церковная, по-видимому, в известной степени руководила ими. Хотя мы знаем, что рядом с Иерусалимской уже в первое десятилетие существовали другие церкви в Иудее, однако они обычно или подразумеваются под церковью Иерусалимской (Деян. 8, 1. 3; Гал. 1, 13; 1 Кор. 15, 9; Фил. 3, 6), или соединяются с ней под одним названием церквей иудейских (1 Фес. 2, 14; Гал. 2, 21) и даже одной церкви (Деян. 9, 31). Если и церкви других областей объединялись иногда в одну группу, то только церкви иудейские носят общее имя одной церкви ἐκκλησία в единственном числе¹.

Если мы теперь сравним положение христианских церквей с государственным положением городов, в которых возникали древнейшие церкви, то найдем между теми и другими довольно близкую аналогию. Обособленность и самостоятельность в управлении составляла одинаково характерную особенность как церквей, так и городов.

Римское государство в момент первоначального распространения христианства не было государством в современном смысле этого слова. Оно не имело ни общего обязательного для всех частей его законодательства, ни твердой центральной власти, которая посредством сложного механизма учреждений и должностей управляла бы внутренней жизнью одинаково и малых, и больших общин, ни прочно установленной, правильной иерархии городов. То, что мы называем римским государством, в действительности представляло собой тогда лишь «известное количество собранных под властью Рима более или менее самостоятельных общин»², «конфедерацию преимущественно городских общин под управлением общины Рима»³. На этих городских общинах базировалось все управление молодой Римской империи⁴. Это одинаково следует сказать как об Италии, так и о провинциях. За самыми немногими исключениями⁵

единая церковь, собрание совокупного христианства; собрания же местной церкви, как такой, не существует. Исходя из такого понимания слова «церковь», Зом отрицает в древней церкви существование местной организации, а отсюда вообще правовой организации (S. 20–28). К своему толкованию слова ἐκκλησία Зом пришел догматическим, а не экзегетическим путем. Понятие универсальной церкви, представляемой в частной местной церкви, находится лишь в 1 Кор. 10. 32; 11, 22 и может быть 12, 28; Деян. 20. 28; 1 Тим. 3, 15. В громадном же большинстве случаев ἐκκλησία обозначает просто местную церковь, ограниченную известными пределами и потому мыслимую рядом с другими церквями как одна из многих церквей со своими самостоятельными предстоятелями.

¹ Может быть, этой тесной связью иудейских церквей с Иерусалимской объясняется слишком большое количество имен (13) иерусалимских епископов за очень короткое время (107–136 годы) (Евс. IV, 5). Цан думает, что в список иерусалимских епископов вошли епископы и других иудейских городов (Forschungen. VI. S. 300). Ср.: *Harnack. Mission*. 1906. I. S. 387.

² *Mommsen. Abriss d. römisches Staatsrechts*. 1893. S. 231.

³ *Mommsen. R. Staatsrecht*. III. S. 608; ср.: *Liebenam. Städteverwaltung*. S. 452.

⁴ *Marquardt. Römische Staatsverwaltung*. Aufl. 2. B. I. S. 3, 14.

⁵ Некоторые провинции находились еще в переходных стадиях процесса развития. Так, в испанской провинции этот процесс еще не успел завершиться ко времени Плиния; при нем

они распадалась на определенное и точно установленное при организации провинций количество самостоятельных городских коммун (*civitates*)¹, которые и были фундаментом государственного управления². При этом словом «город» обозначались не только город, но и прилегающая к нему территория (*regio, διοίκησις, ōrai, fines*). Каждое *civitas* включало в себя и самый город, и входящие в городской округ деревни, виллы, дворы, одним словом все то, что называлось *pagus*. Правда, каждая деревня (*κῶμη, vicus*) составляла собою особую крестьянскую общину, имевшую свой храм и алтарь, общественное имущество, свои народные собрания, своих выборных начальников³. Точно так же и *pagus*, несмотря на свою разбросанность, составлял свои особый комиции, имел своих особых начальников, которые назывались большей частью магистрами. Однако как *vicī*, так и *pagi* подчинены были *civitas*, т. е. городу, его управлению и суду и составляли вместе с ним одну коммуну, одно *civitas*⁴.

Эти городские общины стояли обособленно друг от друга. Не только политические, но и национальные связи между ними были крайне слабы и почти не имели никакого влияния на их внутреннюю жизнь. Областные собрания несомненно служили для них объединяющим средством, но это объединение было почти исключительно нравственного характера. На управление городских общин оно очень мало оказывало влияния. Рим, боявшийся всяких союзов, не только не содействовал, но, насколько было возможно, мешал объединению городов в политические центры, которые посредствовали бы между ним и городами⁵. Он предпочитал стоять лицом к лицу с каждым городом. Но и эти непосредственные отношения городов к Риму в половине I века мало, вообще говоря, влияли на жизнь городских общин. От республиканского сената принципат унаследовал тонкую политическую мудрость — не насиловать привычек, нравов, верований покоренных народов и дело объединения государства предоставлять нивелирующему влиянию времени. «Великие государи, — писал Афинагор Марку Аврелию и Коммоду, — в вашей империи народы держатся разных обычаев и законов, и никому из них не возбраняется законом и страхом наказания следовать отечественным постановлениям, как бы они ни были смешны»⁶. Особенно осторожен был Рим в отношении

в Hispania Tarraconensis из 293 общин 114 не принадлежали ни к какому городу. Галльская провинция состояла первоначально не из городских округов, а из народностей, которые назывались *civitates* и распадалась на округа; в восточных провинциях, в Галатии, Каппадокии и негречизированной части Сирии продолжали еще возникать новые коммуны. Наоборот, Египет владел уже твердо установленным централизованным управлением, которое сохранил и при римском господстве (ср.: *Marquardt. Ibid. S. 19*).

¹ *Marquardt. Ibid. I. S. 3. 18.*

² *Liebenam. Städteverwaltung. S. 452.*

³ *Marquardt. Röm. Staatsverwaltung. I. S. 8–9.*

⁴ *Ibid. S. 7, 13–14.*

⁵ *Liebenam. Städteverwaltung. S. 452.*

⁶ Прошение о христианах. I. Русский перевод Преображенского. Издание 1895. С. 53.

к тем учреждениям побежденных городов, на которых лежала печать древности. Будучи сам консервативным по своим взглядам, он без крайней необходимости не производил в них ломки, а когда была в этом нужда, всегда умел идти навстречу назревающим потребностям времени.

Следуя такому политическому принципу, Рим предоставил городским общинам (муниципиям, колониям, свободным, союзным и подчиненным городам) большую свободу. Он почти без изменения оставил в них муниципальное устройство, право управляться своими законами, избирать себе должностных лиц и заведовать своими делами. Правда, степень независимости городов была различна. Одни из них (свободные) имели право на собственное самостоятельное управление, без влияния и контроля провинциального представителя Рима, штатгальтера. Напротив, подчиненные города стояли под надзором римского проконсула или пропретора. Но этот надзор мало касался внутреннего управления города в сфере его собственных интересов и выступал главным образом тогда, когда затрагивался интерес государственный. Во всяком случае и при этом контроле со стороны Рима оставалось обыкновенно в силе городское самоуправление.

Существенно тот же тип устройства, что в итальянской и греческой частях римского государства, мы находим и в Палестине. И здесь, как и там, фундаментом управления служили большие городские коммуны. Они и ранее были главнейшими средоточными пунктами политической жизни, но со времени эллинизма, создавшего новые городские общины и преобразовавшего старые, политическое значение их еще более возросло: они еще более чем прежде стали базисом политической организации страны. Каждая такая городская община представляла собой более или менее независимое целое, самостоятельно управлявшееся в своей внутренней жизни¹. Исключение составляли лишь города собственно иудейской области (Иудеи, Галилеи и Переи). В ней значение города (πόλις, civitas) в римско-эллинистическом смысле имел один лишь город, именно Иерусалим. Все прочие города были подчинены ему. Он был ὡς βασιλεῖον² и в отношении ко всей Иудее имел то же значение, что эллинистические города к своим округам³. Императорские указы адресовались обыкновенно в Иерусалим как к представителю всей области⁴. Так как в свою очередь маленькие города и деревни входили, как и во всем римском государстве, в состав больших городов и были подчинены им⁵, то получа-

¹ Schürer. Geschichte⁴. II. S. 95; Mommsen. Röm. Geschichte. B. 5. S. 511.

² Bell. Iud. III, 3. 5.

³ Schürer. Geschichte⁴. II. S. 235.

⁴ Ἱεροσολυμιτῶν ἀρχαὶσι βουλῇ δῆμον, Ἰουδαίων πάντι ἔθνει (Ant. XX, 1, 2).

⁵ Schürer. Geschichte⁴. II. S. 228. Эта подчиненность малых городов и деревень большим городам ведет начало от древнего времени и выражалась между прочим в том, что первые назывались «дочерьми» города (Числ. 21, 25; I. Нав. 15, 4–47; Суд. 11, 26; Неем. 11, 25 и др.; 1 Пар. 2, 23; 5, 16; 2 Пар. 13, 19; 28, 18 и др.), а главный город назывался «матерью» (2 Цар. 20, 19).

лось, таким образом, единство управления, какого мы не находим в других провинциях.

Итак, сравнивая правовое положение первоначальных христианских церквей, с одной стороны, и городов, в которых существовали они, с другой, мы не можем не видеть некоторой аналогии между ними. Но она далеко не единственная.

Недостаток централизации составлял характерную черту в строе не только древней христианской церкви вообще, но и каждой отдельной церкви в частности. Хотя во всех христианских общинах очень рано появились служения управления и довольно скоро получили должностной характер, тем не менее круг их влияния в апостольские времена был сравнительно ограниченным. Весьма значительная сфера общецерковной жизни была открыта для деятельного участия всех верующих. Последние принимали активное участие в богослужении, учительстве, обсуждении вопросов веры, избрании должностных лиц церкви, в суде над верующими и даже предстоятелями, в церковной благотворительности¹. Разумеется, при столь широкой самодеятельности верующих права их предстоятелей не могли быть обширны. Они отнюдь не были автократами, но правили общинами при их участии и с их согласия. Власть предстоятелей тем более не могла быть значительной, что рядом с должностным служением в древней церкви стояло свободное служение странствующих проповедников (апостолов, пророков и учителей), которые, хотя и не имели правового авторитета, однако пользовались в древнейших общинах еще большим влиянием, чем «сидевшие дома» (по выражению И. Златоуста) предстоятели. В существенном тот же порядок церковной жизни сохранился до конца I или начала II века, как это видно из Дидахе и других памятников этого времени². Некоторое отступление от такого порядка можно видеть в истории церкви Иерусалимской по удалении из Иерусалима христиан-эллинистов. Во главе Иерусалимской церкви становятся пресвитеры и Иаков, брат Господень. Своим возвышением в церкви первые были обязаны, по-видимому, больше своему старшинству, чем свободному избранию общиной, второй — родству с Господом. По смерти Иакова преемником его по иерусалимской кафедре был Симеон, двоюродный брат Господа. При Домициане два внука Иуды, брата Господня, как потомки Давида и родственники Господа, были поставлены предстоятелями церкви. Во всех этих фактах, по-видимому, отразилось свойственное иудейству почтение к старшинству и происхождению из царского рода, т. е. та самая черта, которая была причиной аристократического характера иудейского управления. Все эти факты, однако, имели местный характер. Вообще же широкая свобода верующих и недостаток централизации были отличительными

¹ См. подробно выше с. 21 и др., 73 и др.

² См. выше с. 220 и др.

чертами первохристианских общин. Но каково было устройство городских общин в первый век христианской эры?

Ответить на этот вопрос нелегко. Несомненно, что в конце республики во всех муниципиях и колониях народ пользовался правом избрания должностных лиц, правом законодательства и решения в принадлежащей ему сфере. Известно также, что ко времени классических юристов он потерял все эти права. Но как и когда совершилась эта перемена, существовали ли правомочные народные собрания в течение I века, определенных и ясных исторических указаний для всего римского государства вообще мы не имеем.

В прежнее время на основании известия Тацита, по которому Тиберий в самом Риме отнял у народа право избрания и передал его сенату¹, полагали, что именно тогда народные собрания были уничтожены во всем римском государстве. Но теперь, благодаря открытию многих надписей, ошибочность этого взгляда стала очевидной. Надписи свидетельствуют, что народные собрания не потеряли вполне своего значения не только в I, но даже и во II веке². Народ по-прежнему определяет постановление статуи и присуждает другие официальные почести³. В других случаях это происходит по решению декурионов и с согласия народа⁴. Патронов избирает сенат и народ⁵. Магистры избирались *ex postulatione populi*⁶. Еще в 326 году в Африке *nominatio* (т. е. указание кандидата на должности) производилось *populi suffragiis*⁷. Можно думать, что даже в самом Риме отнятие избирательного права у народных собраний Тиберием было лишь фактическим нарушением народных прав, но не было проведено путем закона⁸. Это следует из того, что после Тиберия продолжали существовать центуриатные и трибутные комиции⁹; еще во времена Траяна и даже вначале III века они происходили с соблюдением всех древних обычаев, с авспициями, председательством консула и т. д.¹⁰ Из слов Плиния¹¹ можно, по-видимому, заключать, что в народных собраниях по-прежнему производилось голосование (*suffragia*). Вописк, говоря об избрании в сенате императора Тацита (в 275 году), сообщает при этом о согласии народа¹².

¹ Tacit. Annales. 1. 15.

² Marquardt. Röm. Staatsverwaltung. I. S. 142 и др.

³ *Populus—Mommsen*. Inscr. r. Neapol. № 1432, plebs universa: Mommsen. I. № 1429; Orelli. 2603.

⁴ Decurionum decreto et populi consensu: Mommsen. 3242; Henzen. 5171, 5185.

⁵ Senatus populusque C. I. L. V, 4920; 4922; Henzen. 7171.

⁶ Orelli. 4020.

⁷ Cod. Theod. 12, 5, 1.

⁸ Marquardt. Röm. Staatsverwaltung. I. 3143; Liebenam. Städteverwaltung. S. 248.

⁹ Dio Cass. 58, 20.

¹⁰ Plinius. Paneg. C. 63, 64, 77; Dio Cass. 37, 28.

¹¹ Pan. 63.

¹² Adclamatum est a populo — Vop. 7. Cp.: Marquardt. I. S. 144.

Правда, все эти известия мы не должны принимать за чистую монету. Обычное явление в истории — сохранение терминов и форм в такое время, когда конкретное содержание их уже перестало существовать. Это могло иметь место и в отношении народных собраний. Последние не могли прекратиться к III веку сразу. Они замирали постепенно. Соборания продолжали существовать, но они все более и более теряли свое значение. От них уже требовалось не столько решение, сколько согласие, да и это последнее испрашивалось скорее из вежливости¹ и уважения к старым традициям, чем из признания действительной значимости народного желания. Согласие народа имело более декоративное, формальное значение и выражалось обыкновенно не в правильных собраниях, а при случайных публичных торжествах, на играх, в театре² и происходило не через голосование (*suffragia*), а через общее массовое заявление (*acclamatio*). Таким образом, когда источники говорят нам о согласии народа в самых различных выражениях³, мы должны остерегаться придавать этим выражениям буквальный смысл. Слова пережили в этом случае действительные обычаи. Однако все сказанное имеет значение собственно для II века. Что же касается I века и особенно середины его, то народные собрания как на Западе, так особенно на Востоке имели еще важное значение⁴. Это не может подлежать сомнению после открытия надписей, заключающих в себе законы, дарованные Домицианом (между 82–84 годами) двум муниципиям — Салпенсе и Малаке⁵.

Несомненно, что и на Востоке народные собрания продолжали существовать в изучаемое нами время. В Афинах они напоминали отчасти славные времена древней демократии. При Марке Аврелии афинская экклезия обсуждала жалобу на штатгальтера Элады. В Спарте экклезия происходила еще во II веке. Они существовали также не только в I, но и во II веке в Амизе, Прузе, Тралле, Смирне и других городах⁶. Наиболее обычным предметом народных собраний служили выборы должностных лиц. По закону Малаки избрание на общественные должности производилось через голосование по куриям и лишь при одинаковом количестве голосов и при равных условиях (семейные предпочитались холостым и бездетным) жребием. Тот и другой способ избрания, преимущественно же первый, практиковался и в Афинах⁷. Подобно другим муниципальным чиновникам и жрецы как в республиканское время, так и в первые века

¹ *Liebenam. Städteverwaltung*. S. 247.

² *Mommsen. I. № 2569. C. I. L. III, 289.*

³ *Postulatu populi* — C. I. L. IX, 334, 1178; *postulante plebe* — C. I. L. IX, 4970. X, 8215; *consentiente populo (plebe)* — C. I. L. IX, 3160; V, 7637; *ex consensu populi* — C. I. L. II. 1294; VIII, 7115. 7119; *succlamante populo* — C. I. L. IX, 10; *populi suffragio* — C. I. L. VIII, 14 и т. д.

⁴ *Marquardt. Röm. Staatsverwaltung*. I. S. 144–145; *Liebenam. Städteverwaltung*. S. 248–249.

⁵ C. I. L. II. 1963; *Henzen*, 7421.

⁶ *Liebenam. Städteverwaltung*. S. 249 и др.; *Marquardt. Röm. Staatsverwaltung*. I. S. 143.

⁷ *Liebenam. Städteverwaltung*. S. 161.

империи, избирались народными собраниями¹. Помимо множества древних надписей из изучаемого нами времени, об избрании жрецов обычными комициями свидетельствует так называемый урсонский закон колонии Генетивы, составленный по приказанию Цезаря, но пришедший в действие после его смерти². Как видно из главы 68 этого закона, избрание жреца производилось в комициях по общему закону³, т. е. по способу, указанному и в законе Малаки.

Подобно греческим городам были организованы и городские коммуны в Палестине. Стоявший во главе их демократический сенат из нескольких сотен членов вероятно так же, как афинский βουλῆ, составлялся ежегодно или по избранию, или по жребию⁴. Исключение составляла Иудея. Члены иерусалимского синедриона не избирались народом, но, по всей вероятности, назначались или самим синедрионом, или высшим правительством (Иродом и римлянами)⁵. Точно так же и глава иудейского народа, первосвященник, хотя во время римского господства потерял пожизненность и наследственность должности, однако продолжал назначаться правительством (Иродом и римлянами) лишь из весьма немногих знатных родов⁶.

Если мы обратимся теперь к частным обществам, греческим, римским и иудейским, то встретим в устройстве их те же черты, что и в государственном строе начала империи. Люди так привыкают к тем социальным формам, в которых живут, что создавая новые общественные формы, отчасти сознательно, но больше непроизвольно копируют обыкновенно существующие типы общественных отношений. Обычным образцом для греческих и римских ассоциаций служили государство и город⁷. Разница между ними заключалась главным образом в том, что демократическо-республиканское начало в частных обществах было проведено более последовательно, чем в городских.

Основание римской коллегии не было связано никакими законными определениями. Достаточно было, чтобы желание объединиться заявили по крайней мере три лица⁸. При этом не ставилось никаких условий отно-

¹ Marquardt. I. S. 172; Liebenam. Städteverwaltung. S. 342; Крашенинников. Римские муниципальные жрецы и жрицы. 1891. С. 88–89.

² Издан в Ephemeris epigraphica. II. P. 105–151; III. P. 86–112.

³ С. 68: II viri praefectusve comitia pontificum augurumque, quos hac facere oportebit. ita habeto prodicio, ita uti II virum creare facere hac lege oportebit.

⁴ Schürer. Geschichte jüd. Volkes⁴. II. S. 95.

⁵ Ibid. S. 250.

⁶ Ibid. S. 268, 275.

⁷ Это было замечено еще Аристотелем и римским юристом Гаем. Первый заметил: πᾶσαι δὲ φαίνονται αἱ κοινωνίαι μόρια τῆς πολιτικῆς εἶναι (Eth. Nic. 1160^a 28). Второй писал: proprium est ad exemplum reipublicae habere res communes, arcam communem et actorem sive syndicum (Dig. 4, 1, 1). Ср.: Ziebarth. S. 3.

⁸ Ср.: Тертуллиан. De exhortatione castitatis. C. 7: sed ubi tres ecclesia est, licet laici. Известно подобное изречение Непатия: tres facere collegium. Ср.: Liebenam. Zur Geschichte u. Organisation röm. Vereinswesens. S. 169.

сительно гражданского положения лиц. Доступ в римские коллегии был открыт для всех, даже для рабов с разрешения господ¹ и женщин, по крайней мере в погребальные коллегии. Рабы не только вступали в общие коллегии наравне с свободнорожденными и вольноотпущенниками, но и составляли свои особые ассоциации. Особенно это следует сказать о рабах императорского дома². Точно так же и женщины не только вступали в общие коллегии, но могли иметь и собственные³. Главное управление делами находилось в руках самой коллегии. На своих собраниях (*conventus*), происходивших в помещениях, называвшихся большей частью *schola* и имевших особые молельни и алтари, коллегия издавала статуты⁴, избирала должностных лиц, управляла имуществом, производила суд над своими членами за нарушение устава и решала все важные вопросы, непредвиденные статутами⁵. Дела решались обыкновенно голосованием⁶, если не при полном собрании членов⁷, то по крайней мере при достаточном количестве их⁸. Иногда голосование по одиночке⁹ заменялось общим выражением согласия¹⁰. Исполнительная власть принадлежала должностным лицам¹¹, которые избирались общим собранием и составляли *ordo* коллегии в отличие от *plebs*, т. е. всех прочих членов¹². Так как должностные лица коллегии избирались из членов ее, то в коллегиях рабов *ordo* состояло из рабов. Размер прав *ordo* в коллегиях был различен. В одних обществах все права оставляются за общим собранием, которое само управляет всеми делами; в других должностные лица получают полномочие решать некоторые дела собственной властью. Так, в надписях мы встречаем иногда указание на решение *universi honorati*¹³, на декрет *honoratorum et decurionum*¹⁴. Должностным лицам жалования, как и в муниципиях, не полагалось, но зато они

¹ Dig. 47, 22, 3, 2.

² На такие коллегии служащих и рабов императорского дома сохранилось немало указаний в надписях, например: С. I. L. VI. 7458. 8750 (Августа); III, 6077 (Августа); VI 8872 (Клавдия); 8873 (Траяна) и др. Некоторую параллель этим коллегиям составляют самостоятельные собрания христиан из слуг императорского дворца и других знатных господ в Риме (ср.: Рим. 16, 10–11; Фил. 4, 22).

³ С. I. L. 10423. Ср.: С. I. L. V, 2072; IX, 4696.

⁴ До нас между прочим дошли: 1) уставы Дианы и Антиноя (С. I. L. XIV. 2112 = Henzen, 6086), составленные в 133 году, и 2) устав коллегии Эскулапа и Хигии (С. I. L. VI, 10234 = Orelli, 2417).

⁵ *Liebenam*. Zur Geschichte u. Org. röm. Vereinswesens. S. 180, 199, 220.

⁶ Устав Дианы С. I. L. XIV, 2112 = Henzen 6096, например, принять полным собранием (*placuit universis*).

⁷ *Conventu pleno* — Orelli, 2417 = С. I. L. VI, 10234.

⁸ *numero habentibus* — Orelli, 4134.

⁹ *Muratorii*. *Novus Thesaurus veter. inscript.* P. 518, 6: *suffragio unversorum*.

¹⁰ *Sine suffragiis, ex omnium sententia* — Orelli, 4957.

¹¹ *Patroni, honorati, magister, curator, rector, praetor, aedilis viator* и др. См.: *Liebenam*. Zur Geschichte. S. 206–212.

¹² Например: Orelli, 4115, 4054, 4104; Henzen, 7191 и др.

¹³ С. I. L. XIV, 370.

¹⁴ С. I. L. VI, 3878.

пользовались некоторыми привилегиями. Так, они освобождались иногда от ежемесячных взносов и, смотря по важности занимаемой должности, часто получали увеличенные (полуторные, двойные, тройные и т. д.) доли при разделе доходных статей коллегии и спортул¹. По окончании своей службы, большей частью годовой, они должны были дать отчет общему собранию, от которого в случае хорошего прохождения должности получали обыкновенно почетные дипломы. Последние довольно часто составляют содержание дошедших до нас надписей.

То же в существенном устройстве имели и греческие ассоциации. И здесь все члены общества (τὸ κοινόν, σύνδοξ и т. д.) признавались равноправными и принимали одинаковое участие в его управлении. Под председательством высшего должностного лица составляя общие собрания (ἐκκλησία, ἀγορά), они издавали декреты и уставы (с обычной формулой ἔδοξε τῇ ἐκκλησίᾳ²; δεδόχθαι τῷ κοινῷ и под.), через баллотировку принимали новых членов, избирали должностных лиц, требовали от них отчета по окончании службы, присуждали им почетные дипломы, производили суд над провинившимися сочленами, наказывали их штрафами и временным или окончательным исключением из общества³ и вообще заведовали всеми важными делами общества⁴. При обсуждении важных вопросов присутствие всех членов было обязательно. По статутам иовакхов отсутствующие подвергались штрафу⁵. Как и в римских коллегиях, должностные лица являлись лишь исполнительным органом. Они избирались большей частью на год, причем избрание могло быть повторяемо, а иногда пожизненно (διὰ βίου)⁶. Хотя в статутах нет определения, требующего для достижения высших должностей прохождения низших, однако на практике было почти всегда так⁷. Любопытная особенность греческих ферейнов та, что должностные лица в них образовали иерархическую лестницу, в которой низшие были подчинены высшим. Мы не встречаем здесь коллегий равноправных должностных лиц, существовавших во многих римских ассоциациях⁸.

Третий класс частных обществ в римском государстве составляли иудейские синагоги, существовавшие едва ли не во всех городах Римской империи⁹, где евреи не составляли большинства и, следовательно, не

¹ Henzen, 6086; Orellii, 2417.

² Например: C. I. G. Sept. 4256. 4257. 4250. 4251 и мн. др.

³ C. I. A. (= Corpus inscriptionum atticarum), II, 630; III, 23; Mittheilung d. arch. Instituts, athenische Abtheilung, 1894, 257 и др.

⁴ Ziebarth. Das griech. Vereinswesen. S. 144–146.

⁵ Mitt. Ath. 1894, 257 и др.

⁶ C. I. A. III, 1280^b; C. I. A. III, 23; Mitt. Ath. 1894, 257 и др.; Bullet. de corr. hell. XI. 256. N. 7.

⁷ Ziebarth. Das griech. Vereinswesen. S. 146–147.

⁸ Ibid. S. 149.

⁹ По надписям иудейским, молитвенные дома евреев находились даже в Крыму. C. I. G. (Boeckh.) T. II. P. 1004. Ср.: Schürer. Geschichte². II. S. 542.

были во главе городского управления. Эти частные иудейские общества пользовались в римском государстве особыми привилегиями, именно правом свободного отправления культа, собирания взносов для *συνδεδιμν* и *ἱερὰ* и наконец весьма важным правом собственного суда¹. Последнее право очень ценилось иудеями, как видно из раввинского запрещения иудеям обращаться к языческим судам². Что касается внутреннего устройства иудейских синагог, то исторических сведений о нем почти не имеется. Его можно восстановить до известной степени лишь по иудейским надписям, открытым преимущественно в Риме³. Из этих надписей видно, что организация синагоги во многом напоминала устройство греческих религиозных обществ⁴. Стоявшие во главе синагоги должностные лица назывались большей частью архонтами и избирались общиной или на определенный срок, как можно заключать из встречающегося в надписях выражения *δις ἄρχων*⁵, или пожизненно (*διὸ βίου*)⁶. Но иудейские архонты, по-видимому, пользовались большими правами, чем должностные лица частных греческих обществ. Им, кажется, принадлежало главное управление делами общины и юрисдикция. По крайней мере, нет никаких следов, что синагога подобно Коринфской церкви производила суд над членами общины в общем собрании⁷. Как вообще юрисдикция, так и высшая мера наказания — отлучение от общины⁸, принадлежала, по всей вероятности, компетенции старейшин и архонтов⁹. Но в богослужебных собраниях члены синагоги пользовались полной свободой. Всем

¹ *Schürer. Geschichte*². II. S. 526; *Ziebarth. Das griech. Vereinswesen*. S. 128. Что иудеи пользовались правом собственного суда в гражданских делах, поскольку в них не затрагивались интересы не принадлежащих к иудейству лиц, видно из письма Антония к начальникам сардийским (И. Флавий. *Ant.* XIV, 10, 17), из сообщения Страбона об александрийских иудеях (*Ant.* XIV, 7, 2) и из ясных указаний в новозаветных писаниях (Деян. 9, 2; 22, 19; 26, 11; 2 Кор. 11, 24). Это право было сохранено за иудеями и при христианских императорах, однако лишь при условии согласия обеих сторон искать права перед иудейским судом. *Cod. Theod.* II, 1, 10.

² Ср.: *Schürer. Gemeindeverfassung*. S. 12.

³ Превосходную обработку этого эпиграфического материала дал Шюрер в *Die Gemeindeverfassung der Juden in Röm. in der Kaiserzeit*. 1879.

⁴ *Schürer. Ibid.* № 2. 6. 41. 35. 43. Избрание пожизненное было первым шагом к аристократии.

⁵ У Шюрера. *Gemeindeverfassung* № 9 и 13. Из позднейшего свидетельства в *Homilia in s. Ioannis Natale*, приписываемых Иоанну Златоусту, видно, что иудеи выбирали себе архонтов в начале гражданского года — в сентябре (*Schürer. Gemeindeverfassung*. S. 23).

⁶ *Schürer. Ibid.* № 2. 6. 41. 35. 43. Избрание пожизненное было первым шагом к аристократии. Дальнейшим шагом к ней было назначение в архонты несовершеннолетних. В надписях № 22, 23, 24 и 37 встречаются выражения *ἄρχων νήπιος*, *μελλάρχων*. В надписи № 22 этот архонт имеет от роду 8 лет, в надписи № 37 — 12 лет. Как видно из тех же надписей, эти несовершеннолетние архонты были детьми отцов, занимавших известные должности. Здесь даны, таким образом, все признаки фамильной аристократии. Строй иудейской общины, по своей первоначальной основе демократический, становится теперь на путь аристократического господства. Ср.: *Schürer. Ibid.* S. 24–25.

⁷ *Schürer. Geschichte*². II. S. 362.

⁸ Ср.: Лук. 6, 22; Иоан. 9, 22; 12, 42; 16, 2.

⁹ *Schürer. Geschichte*². II. S. 364.

им предоставлялось право выступать в качестве учителя, читать Священное Писание и произносить молитвы.

Из представленного краткого обзора устройства городских и частных обществ в I веке мы видим, что в них почти везде в большей или меньшей степени действовал принцип самоуправления. Почти повсюду община оказывала более или менее значительное влияние на управление общественными делами и пользовалась правом избрания должностных лиц. То, что мы наблюдали в жизни древних христианских общин, именно широкая свобода всех верующих и активное участие их в церковном управлении, не было, следовательно, исключительным явлением, но имело довольно близкую аналогию в строе тогдашних обществ. Если мы обратимся к истории дальнейшего развития форм церковного и общественно-государственного устройства, то увидим, что аналогия между ними простирается еще далее.

Первые три века христианской эры были временем, когда на развалинах республиканского строя в римском государстве мало-помалу стала вырастать монархия. Процесс превращения республики в империю начался еще до Р. Х., именно с 13 января 27 года, когда Август формально получил от сената чрезвычайные полномочия, а завершился во времена Диоклетиана, после которого от старой республики не осталось и следов. Хотя весь этот длинный период характеризуется обычно как время диархии, время двоевластия принцепса и сената, однако фактически ни в начале, ни в конце он не был таковым. Если при первых принцепсах народ сохранял еще свою законодательную власть и право избрания магистратов, если еще при Тиберии и даже при Клавдии появлялись законы с утверждением народа¹, то ко времени Диоклетиана даже сенат не сохранил почти ни одного из своих прав². Республика постепенно уступала свое место империи. Сначала политические права от народа были отняты в пользу сената и принцепса, затем и сенат должен был уступить их принцепсу. Точно датировать все важнейшие стадии этого процесса нет возможности. Это можно сделать лишь приблизительно. При Августе народ лишается судебной власти³. При Тиберии выборы магистратов были перенесены из народных собраний в сенат⁴. Правда, и после этого народ не был устранен вполне от избрания магистратов. Еще в III веке церемония ренунциации избранных перед народным собранием признавалась необходимой, и избранный в сенате консул считался до нее лишь

¹ Таковы: *lex Iunia Norbana*, *lex Visellia*, *lex Iunia Villeja* при Августе; *lex Claudia* при Клавдии; последний закон с народным утверждением был издан при Нерве (*lex agraria*). Ср.: *Гримм*. Исследования по истории развития римской императорской власти. Т. I. 1900. С. 202.

² Там же. С. 215.

³ *Suet. August. 33*. Ср.: *Mommsen. Römisches Staatsrecht*³. II. 959; *Herzog. Geschichte und System d. römischen Staatsverfassung*. II. S. 271 и др.; *Гримм*. Исследования... С. 166–168.

⁴ *Tacit. Annal.* I. 15.

consul designatus¹. Но это утверждение народа имело скорее формальное значение. Фактически избирательные права перешли к сенату и принцепсу. Со времени Клавдия народ теряет и законодательную власть. Закон (lex) был заменен сначала сенатусконсультом, а затем, в период от Адриана до начала III века, конституцией принцепса². Так мало-помалу свободные римляне теряли свои политические права и политическую свободу и к началу IV века превратились в подданных абсолютного монарха.

Та же самая центристремительная сила действовала и во всем тогдашнем римском государстве. Вслед за Римом все города постепенно теряли право самоуправления и становились в полное подчинение римскому императору. Однако этот процесс совершался в них медленнее, чем в самом Риме. Если в Риме избрание магистратов уже при Тиберии фактически перешло к сенату, то в других городах оно в полной силе сохранялось за народом до конца I и даже во II веке. Закон Малаки, например, знает лишь одно совершенно свободное избрание должностных лиц народными собраниями. Но уже в этом законе можно видеть некоторые симптомы начавшегося распада народных комиций. Право предлагать кандидатов в случае недостаточного их количества закон предоставляет председательствующему дуумвиру и даже самим кандидатам. Это обстоятельство показывает, что уже и тогда заметно было охлаждение к занятию почетных муниципальных должностей³. Как скоро число кандидатов не превосходило количество занимаемых вакансий, то избрание становилось простой формальностью. Это стало обычным явлением во II веке, когда несение общественной должности соединялось со столь большой материальной затратой и ответственностью перед правительством, что граждане стали прямо избегать назначения на должности и в члены совета⁴. Должностные лица, руководившие собранием, едва могли указать кандидатов на освободившиеся места. Названные ими лица по необходимости выбирались. Вследствие этого народные собрания теряли свое значение. Избрание должностных лиц и управление городом переходят теперь к совету⁵. В 129 году император Адриан отправил городским властям Эфеса письмо, в котором выражал свое желание доставить место в совете своему фавориту Эрасту⁶. Из этого факта видно, что выбор членов совета тогда не принадлежал уже народу. Но когда это преобразование распространилось по всем городам римского государства, за недостатком исторических указаний сказать невозможно⁷. Подобно прочим должностным лицам, и муниципальные жре-

¹ Dio Cassio. 58, 20, 4.

² Ср.: Гримм. Исследования... С. 215.

³ Ср.: Mommsen. Stadtrechte von Salpensa und Malaca. S. 424; Marquardt. Röm. Staatsverwaltung. I. S. 147.

⁴ Plini epist. X. 113: qui inviti fiunt decuriones. Ср.: Dig. 50, 2, 2, 8; Dig. 50, 1, 38. 6.

⁵ Liebenam. Städteverwaltung. S. 479–480; Marquardt. Röm. Staatsverwaltung. I. S. 147–148.

⁶ Brit. Mus. III, 47. Ср.: Liebenam. Städteverwaltung. S. 238.

⁷ Marquardt. Staatsverwaltung. I. S. 211; Liebenam. Städteverwaltung. S. 239.

цы стали избираться не народом, но советом. Но это случилось несколько позднее. Значительные привилегии, предоставленные жрецам, и сравнительно небольшая зависимость их от общего государственного управления были причиной того, что участие народа в избрании жрецов сохранилось дольше, чем в избрании магистратов¹. Это можно заключить из того, что при существовании значительного количества надписей, упоминающих о понтификах, ни одна не говорит об избрании последних муниципальным советом. Точно так же и об избрании авгуров декурионами в надписях нет ясного указания². Но к началу III века все избирательные права почти везде *de jure* переходят к декурионам³, а фактически весьма часто к правителям провинций⁴.

Но муниципальные права, перейдя от народа к декурионам, не удерживались у последних, а мало-помалу отошли к правительству. Уже учреждение штатгальтера для провинций ощутительно ограничивало городское самоуправление. Как представитель римского государства он имел вообще широкую дискреционную власть над подведомственными ему городами, мог вмешиваться в муниципальные дела, в спорных вопросах являлся толкователем закона и с течением времени подчинил своему контролю городское управление даже в мелочах⁵. Недаром Дион Кассий, сенатор III века, присваивал ему *διοῦχεῖν τὰ κοινὰ τῶν πόλεων*⁶. Но кроме штатгальтера скоро появились в городах правительственные чиновники. Так, в конце I века для контроля за городскими финансами стал назначаться *curator reipublicae*, сначала там, где была нужда в государственном вмешательстве, а потом как обычная должность. Первоначально куратор был снабжен твердо ограниченной компетенцией, но потом он получил общий надзор над экономическим управлением города⁷. Со времени Траяна учрежден был *curator calendarii*, заведовавший городской долговой книгой. Тем же Траяном для упорядочения свободных городов были введены особые императорские комиссары (*διορθωταὶ ἐπανορθωταὶ*) для одной или нескольких городских общин, то на короткое, то на продолжительное время. С начала III века такие корректоры учреждены и в Италии⁸. Точно так же была ограничена и юрисдикция городов. Важнейшие дела подлежали юрисдикции штатгальтера, который производил суд в главном городе известного судебного округа; компетенция городских властей была ограничена незначительными делами⁹.

¹ Крашенников. Римские муниципальные жрецы и жрицы. С. 95.

² Там же.

³ Ср.: Cod. Theod. 12, 5, 1.

⁴ Dig. 49, 4, 3.

⁵ Liebenam. Städteverwaltung. S. 473–475.

⁶ Dio Cassio. 52, 29; cp.: Liebenam. Städteverwaltung. S. 474.

⁷ Liebenam. Städteverwaltung. S. 481; Marquardt. Staatsverwaltung. I. S. 163.

⁸ Liebenam. Städteverwaltung. S. 482–483; Marquardt. Staatsverwaltung. I. S. 162.

⁹ Liebenam. Städteverwaltung. S. 485–486.

К концу III века все управление городами оказалось в руках всесильной бюрократии. От городского самоуправления не осталось никаких следов.

Еще ранее, чем городские общества, испытали на себе тяжелую руку правительства частные общества, всегда представляющие собой в известной степени опасный элемент для правительства с абсолютическими тенденциями. Уже Цезарь, по свидетельству Светония, уничтожил все коллегии, кроме древних¹. Ту же политику в отношении к ним проводил и Август. Он распустил все коллегии, кроме древних и дозволенных, особенно преследуя те ассоциации, которые под титулом коллегии скрывали политические цели². Вместе с тем он пытался ограничить свободу и религиозных обществ. Относясь с особенным уважением к национальному культу, он запретил совершение египетских церемоний в честь Изиды, разрушил храм внутри города в честь Сераписа³ и вообще питал отвращение к восточным религиям⁴. Подобным образом и Клавдий преследовал гетерии⁵ и даже иудейские собрания⁶. Особенной подозрительностью к коллегиям отличался Траян. Позволяя Плинию разрешить амизинцам общество взаимопомощи, Траян, однако, добавляет: «В прочих государствах, которые подчинены нашему праву, вещи подобного рода должны быть запрещаемы»⁷. В другом случае он отказывает Плинию в ходатайстве об учреждении *collegia labrogrum* (общество пожарных) в Никомидии, мотивируя отказ тем, что это общество может превратиться в гетерию⁸. Вообще римское правительство старалось подчинить коллегии строгому надзору. Открытие незаконных коллегий наказывалось так же, как нападение с оружием в руках на общественные места и храмы⁹. С Адриана начался поворот, по-видимому, в пользу коллегий. Императоры часто обнаруживают к ним благосклонное отношение, дают им различные привилегии, сами открывают некоторые ассоциации. Но это покровительство императоров едва ли могло ввести кого-либо в заблуждение. Оно имело целью не вернуть свободу коллегиям, а сделать из них послушное орудие для уменьшения социально-экономического зла. Правительство особенно покровительствовало тем коллегиям, которые содействовали удешевлению хлеба, вообще провизии, построек и т. д. Таковы коллегии навикуляриев, лодочников, приемщиков, хлебников, плотников, виноторговцев,

¹ Suet. Caes. 42; *cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit*.

² Suet. Aug. 32; *plurimae factionis titulo collegii non ad nullius non facinoris societatem coibant, igitur... collegia praeter antiqua et legitima dissolvit*.

³ Dio Cassio. 53, 2; 54, 6.

⁴ Suet. Aug. 31, 63.

⁵ Dio Cassio. 60, 6.

⁶ Dio Cassio. 60, 6; Деян. 18, 2.

⁷ Plinii Epistolae (Lips. 1761) X, Ep. Traj. ad Plin. 94 (общий счет).

⁸ Ibid. Epist. Traj. ad Plin. 13 (общий счет).

⁹ Dig. 47. 22, 2.

свиноторговцев и т. п. Так как во всех этих корпорациях было заинтересовано само государство, то, чтобы предупредить их распадение, оно постаралось закрепить к корпорациям лиц, принадлежавших к ним. Оно нередко прямо запрещало выход из них членов¹. Императорский указ 386 года, например, запрещает хлебникам обращаться с просьбой о позволении оставить корпорацию и угрожает просителю строгим наказанием, именно конфискацией имущества². Таким образом, свободные ассоциации превратились в закрепощенные цехи, подобно городским обществам подчиненные контролю правительства.

Превращение республики в империю произошло тихо, спокойно, совершенно естественно. Монархический строй был результатом не насильственной узурпации народных прав, а естественного хода вещей. Социальные и политические революции конца республики утомили население. Неудовлетворительная городская организация, упадок земледелия, разложение мелкого землевладения и крестьянства убивали в народе всякий интерес к политике и направляли его внимание на ближайшие узкоматериальные интересы. И общество, и народ одинаково искали спасения в твердой власти, которая сумела бы наконец оградить личную и имущественную безопасность. Сенатор III века Дион Кассий влагает в уста Августа следующие слова, обращенные к сенату: «Пусть никто не подозревает, что я хочу вас предать и отдать в руки дурных людей или какой-либо охлократии (ὀχλοκρατίᾳ τινί)³, от которой не только не происходит ничего хорошего для людей, но, наоборот, всегда самое ужасное. Вам, лучшим и благоразумнейшим людям, вам я передаю государство. Того я никогда не сделал бы (то есть, не отдал бы во власть охлократии), хотя бы мне мириады раз пришлось умереть или даже сделаться монархом» (μοναρχῆσαι με ἔδει)⁴. В этих словах ясно выражается глубокое недоверие высшего общества к народному правлению. Даже самые блестящие умы того времени в монархическом правлении видели лучший залог преуспевания государства. «К чему, — говорит Тацит, — долгие прения в сенате, когда добрые умы так скоро могут достигнуть соглашения? Какую цель имели бы продолжительные речи к народу, раз заботы об управлении не возлагаются более на невежественную толпу, а вверены разуму одного человека? На что и эти публичные обвинения сановников перед народом, на которые люди были так падки прежде? К чему они теперь, когда злоупотребления властей сделались редкими и незначительными? Имеют ли также будущее продолжительные речи в защиту подсудимых, когда ми-

¹ См. подробно: Кулаковский. Коллегии в Древнем Риме. 1882. С. 74.

² Cod. Theod. 14, 3, 18. См. другие примеры: Кулаковский. Коллегии в Древнем Риме. С. 74–80.

³ Ср.: Лаодик. прав. 13: о том, чтобы толпам (τοῖς ὄχλοις) не дозволялось производить выбора лиц, имеющих быть поставленными во священство.

⁴ Dio Cassio. 53, 8.

лосердие князя спешит навстречу несчастью и слабости?»¹. Подобные благоприятные суждения о монархическом правлении встречаются в те времена довольно часто. Еще с большими надеждами взирал на возникавшую императорскую власть народ. Он видел в императоре спасителя государства² и легко примирялся с нарождавшимся монархическим строем. «Провинции, — говорит Тацит, — ничего не имели против нового строя, ибо управление сената и народа лишилось доверия вследствие соперничества магнатов и жадности магистратов, против которой не защищали и законы, нарушавшиеся насилием, интригами и, наконец, подкупом»³. Поэтому население довольно равнодушно относилось к потере своих политических прав. Когда Тиберий лишил римлян права избрания магистратов, «народ, по словам Тацита, не жаловался на потерю своего права иначе как пустым ропотом, а сенат, освобожденный от подарков и недостойных просьб, охотно принял его»⁴. Особенно благоприятную почву новый строй нашел среди населения восточных провинций, привыкшего к деспотизму эллинистических монархий⁵. Уже первые христиане обычно называли принцепса царем (βασιλεύς), представляя его в виде восточного монарха.

Ни в чем так не обнаружилось общее влечение к монархическому строю, как в необычайном распространении императорского культа. Нельзя сомневаться в том, что в основе этой странной религии, возникшей на развалинах прежних официальных и частных культов, лежало чувство глубокой признательности к императорам, давшим государству мир и довольство. Императорский культ много содействовал укреплению римской монархии, но несомненно, что сам он был выражением инстинктивного влечения к монархическому правлению. В высшей степени замечательно, что его первоначальной родиной был не Запад, а Восток, и что нигде он так не привился, как в провинциях Малой Азии⁶. Это обстоятельство убедительно говорит за то, что он распространился не благодаря стараниям императоров, а в силу внутренней потребности населения окружить своих благодетелей сверхъестественным ореолом.

Обратимся теперь к истории церковной организации за два первых века. Если мы сравним состояние христианских общин в начале и конце этого периода, то увидим весьма заметную разницу. Мы увидим, что ми-

¹ Dialog. 40–41.

² Одна галикарнасская надпись называет Августа σωτήρ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους. Britan. Mus. IV, 894; *Liebenam*. Städteverwaltung. S. 454. Ср.: Suet. Aug. 98.

³ Tacit. Annales. 1, 2.

⁴ Ibid. 1, 15.

⁵ «В Малой Азии, — говорит Моммзен, — автономных общин с самого начала было гораздо меньше, чем в собственной Элладе... Малая Азия была страна подданства и под господством персидских правителей привыкла к монархическому порядку» (Röm. Geschichte. V. B. (1894). S. 326–327.

⁶ Ср.: Проф. Гидулянов. Митрополиты в первые три века христианства. С. 41–47.

ряне в исходе II века уже не обнаруживали в церковных делах прежней самодеятельности, что значительная область их церковных прав отошла к клиру, преимущественно же к епископу. Отметим здесь главнейшие моменты этой перемены.

Хотя носители церковных должностей с самого начала имели специально им присвоенное служение, однако первенствующая церковь не знала резкого противопоставления клира и мирян. Самое слово «мирянин» неизвестно древнейшим христианским источникам. Обязанности верующих и предстоятелей нередко описываются у них сходными чертами (ср. Иак. 5, 14–15 и 16–20; и Фес. 5, 11 и 12; Евр. 3, 13). Проповедание слова Божия и служение в церкви принадлежало и тем и другим (1 Петр. 4, 10–11). Апостолы обыкновенно возлагали устройство церкви, внутреннее и внешнее упорядочение общин не только на предстоятелей, но и на всех христиан. Внушая последним уважение к своим предстоятелям, они в то же время призывали и их самих к активной деятельности на благо церкви, требовали от них самого близкого участия в жизни церкви. Но уже с конца апостольского времени призывы верующих к церковной самодеятельности становятся реже, напротив, напоминание о долге повиновения предстоятелям делается все чаще и настойчивее. Климент Римский повиновение предстоятелям считает одной из важнейших добродетелей христиан (гл. 1. 3).

Люди, не повинующиеся своим предстоятелям, по нему, люди бесчестные, бесславные, глупые (гл. 3), а их вожди — дерзкие, бессмысленные, глупые лицемеры (гл. 1, 14–15. 16. 21). Игнатий Антиохийский идею повиновения церковной власти, собственно епископу, делает, так сказать, своим паролем. Кто не повинуется епископу, тот не принадлежит к церкви и не Божий. Верующие ничего не должны предпринимать в церкви без ведома (ἄνευ γνώμης) и, следовательно, без воли епископа. Подобно этому мужу апостольскому Клементины также требуют повиновения епископу, как Христу¹. Епископ — это кормчий, точнее, помощник Кормчего Христа², христиане же — простые путники. Управление кораблем принадлежит не им. Наконец, Церковные Каноны внушают мирянам оставаться среди мирских занятий и оказывать послушание своим предстоятелям (гл. 7). Церковная деятельность уже не их сфера. Все эти призывы к повиновению церковной власти несомненно констатируют стремление сосредоточить все ветви церковного управления в предстоятелях, ограничить самостоятельность верующих, подчинить ее авторитету церковной власти.

Разумеется, это не значит, что активное участие мирян в делах церковного управления к концу II века совсем прекратилось. Оно отчасти предполагается, отчасти прямо констатируется источниками и этого

¹ Hom. III. 66.

² Epist. Clem. ad Iac. 14.

времени. По Церковным Канонам, верующие подают голоса (ψηφίσασθαι) при избрании епископа (1). Так же как в первенствующей церкви верующие принимали участие и в обсуждении вопросов веры. По словам Евсевия (V, 16), верующие часто и во многих местах собирались по поводу учения Монтана, исследовали его, отвергали как еретическое. Однако в других отношениях мы видим заметное ограничение прав мирян. Как известно, в апостольские времена в христианской церкви учительство признавалось не только правом, но часто и обязанностью каждого христианина (Гал. 6, 1 и др.; 1 Фес. 4, 11; Иак. 19–20; Евр. 3, 13; и Петр. 4, 10–11). Христиане учили не только в частных, но и в богослужебных собраниях (1 Кор. 14, 26; Кол. 3, 16). Однако ввиду сильного распространения лжеучений в конце апостольского времени была признана необходимость возложить обязанность учительства преимущественно на предстоятелей церкви (1 Тим. 3, 2; 5, 17; Тим. 1, 7. 9–10). В конце же II века публичное учительство становится почти исключительно правом предстоятелей. Епископ есть единственный авторитетный учитель, охраняющий чистоту веры (*doctrina fidei*)¹ и обладающий для этого особой харизмой *veritatis*². В начале III века официальные учителя из мирян (при богослужении) становятся редкостью. Опровергая мнение Димитрия, епископа александрийского, отрицавшего право мирянина проповедовать в церкви, Александр, епископ иерусалимский, и Феоктист, епископ кесарийский, могли указать лишь три примера учительства мирян, да и то из истории не своих, а других церквей³. Другое ограничение прав мирян произошло в области церковной юрисдикции. Если не только во времена ап. Павла, но и позднее (Полик. к Фил. 11) верующие принимали участие в суде над мирянами и даже над предстоятелями, то к концу II века стал обычным суд из пресвитеров⁴. В половине III века Сирийская Дидаскалия запрещает мирянам быть судьей брата, считая это правом пресвитеров и епископов⁵.

Вместе с умалением церковной самостоятельности верующих в христианских общинах начинает падать и авторитет свободных служений, уступая место авторитету церковной власти. Так, вместе с потерей права мирян на официальное учительство постепенно исчез институт самостоятельных христианских учителей. Еще скорее потеряло свое влияние в церкви и наконец исчезло пророческое служение. В первоначальной церкви пророки не только учили, но и совершали евхаристию и иногда управляли общиной (Деян. 13, 1–2; 15, 22. 32; Дид. X, 7; XI, 7–12; XIII, 3). Их авторитет был так велик, что автор Дидахе внушает верующим почи-

¹ Resogn. III, 66.

² Ириней. Против ересей. IV, 26, 2.

³ Евс. VI, 19.

⁴ Церк. Каноны. 2, Nom. III, 67: Epist. Clem, ad lac. 10.

⁵ *Acbelis*. Syr. Didascalia. C. IX. S. 52; ср.: Ап. Постановления. II, 36.

тать епископов так, как почитают они пророков и учителей (XV, 2). Но уже Климент Римский отрицает право мирян на совершение богослужения (гл. 40–41. 44). Игнатий Антиохийский считает истинной лишь ту евхаристию, которая совершается епископом или тем, кому он позволит (Смир. 8). Во времена Ерма (около 140 года) уже одно намерение иметь председательство в собрании христиан считалось признаком ложного пророка (Ерм. Зап. XI). Пророки становятся теперь под наблюдение предстоятелей. Прежде чем обнародовать свои видения, Ерм должен был прочесть свою книгу с пресвитерами; он мог послать ее в другие церкви лишь через Климента (Вид. II, 4). В конце II века пророки потеряли в церкви почти всякий авторитет. Вследствие распространения ложного пророчества, особенно монтанизма, установился взгляд, что наиболее верным путем для познания христианских истин служит не откровение, а явное учение от апостолов и их преемников¹. Вместе с тем авторитет пророков, как и зрителей, окончательно перешел к епископам. К пророкам стали относиться с положительным предубеждением, избегая даже имени пророка. Последних представителей пророчества в конце II века мы находим уже в числе лиц клира. По Церковным Канонам, для получения откровений, когда в таковых есть нужда, поставляются две вдовицы (гл. 5).

Наконец и в самом клире наблюдается то же стремление сосредоточить церковные права преимущественно в лице одного епископа. Уже древние церковные писатели отметили тот факт, что в первоначальных христианских источниках епископы и пресвитеры большей частью носят общие названия, и объясняли это тем, что между епископами и пресвитерами не было большого различия, что первые имели лишь преимущество рукоположения². Эта близость епископов и пресвитеров дала Иерониму основание утверждать, что в первенствующей церкви они были тождественны³. Вывод Иеронима неверен: епископы и в I веке отличались от пресвитеров. Но несомненно, что по своему положению в общине те и другие мало различались в первоначальной церкви. В первых посланиях ап. Павла, как и в других древнейших источниках (1 Петр., Евр., Клим., Ерм.), они обычно составляют один ряд предстоятелей церкви с равным приблизительно авторитетом для верующих (προϊστάμενοι, πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι κτλ., καθεσταμένοι, ἡγουμένοι и под.). Как апостолы, так и последующие церковные писатели, говоря об обязанностях руководителей христианской церкви по отношению к верующим и об обязанностях верующих к своим руководителям, обыкновенно имеют в виду всех предстоятелей, как епископов, так и пресвитеров, нисколько не давая понять, что не всем предстоятелям, а только одному епископу принадлежит глав-

¹ Ср.: Pseudoclement. Hom. XVII, 13 и др.

² Ср.: Иоанн Златоуст. 11 бесед. на 1 Тим.

³ Толков. к Тит. 1, 5.

ное руководство церковью. Впервые епископ выделяется из ряда пресвитеров в пастырских посланиях (1 Тим. 3, 1 и др.; 5, 17), да и то не вполне ясно (ср. Тит. 1, 5–7). Вполне ясное различие этих двух степеней иерархии мы встречаем лишь у Игнатия Антиохийского. У него же впервые мы находим и указание на то, что пресвитеры занимали в церкви второстепенное положение. Он внушает пресвитерам уступать (συγχωροῦντες) епископу, оказывать ему всякое уважение (ἐντροπή)¹ и успокаивать (ἀναψύχειν) его². Но и у Игнатия нет речи о повиновении пресвитеров епископу. Точно так же, по Церковным Канонам, пресвитеры должны оказывать готовность по отношению к епископу (προθυμοῦμενοι τὸν ποιμένα). Но с другой стороны, они в некотором смысле ограничивают единоначалие епископа, поскольку им присваивается право участия в разделении церковных приношений не только верующим, но и самому епископу (гл. 2). По Клементинам, епископа должно слушать, а пресвитеров почитать³. Епископ — кормчий или помощник Кормчего Христа, пресвитеры — простые матросы⁴. Они должны заботиться, чтобы было исполнено приказанное (епископом?) и о своих судебных решениях обязаны доносить епископу⁵. Однако и здесь епископ не является единоличным управителем общины. Он называется архонтом (ἄρχων)⁶, т. е. магистратом⁷, который правил сообща и с согласия совета. С течением времени епископ делается более автократичен. Он начальствует (ἄρχειν) не только над верующими, но и над пресвитерами⁸. Он уподобляется уже не архонту или магистрату и принцепсу, а монарху, царю⁹. Пресвитер называется теперь ὁ ὑπὸ ἐπίσκοπον πρεσβύτερος¹⁰. Достоинно примечания, что выделение епископа из ряда предстоятелей в источниках, относящихся к малоазийским и сирийским церквям, наблюдается ранее, чем в источниках римского происхождения. В то время как уже в пастырских посланиях, третьем послании Иоанна и по всей вероятности в Апокалипсисе, не говоря уже о посланиях Игнатия Антиохийского, епископ стоит особо от пресвитеров как лицо, которому вверено главное попечение об общине, у Климента Римского и почти полустолетие спустя у Ерма епископы, хотя и известны были этим авторам, однако обычно объединяются с пресвитерами под общими наименованиями и в отношении пастырского руководства занимают приблизительно одинаковое положение в церкви. Лишь в конце

¹ Магн. 3.

² Трал. 12.

³ Ном. III, 67. 71.

⁴ Ер. Clem. ad. Iac. 14.

⁵ Ном. III. 67.

⁶ Ibid.

⁷ В древнем переводе это выражение соответствует princeps. Ср.: Ном. III, 64, 72.

⁸ Апост. Постановления. II, 11.

⁹ Achelis. Syr. Didascalia. С. IX. S. 49–50; Апост. Постановления. II, 34.

¹⁰ Апост. Постановления. III, 16.

II века мы перестаем наблюдать эту разницу между восточными и западными источниками.

Все отмеченные факты несомненно констатируют настойчивое стремление весь церковный авторитет, первоначально рассеянный, так сказать, между всеми предстоятелями церкви, представителями свободных служений и отчасти всеми верующими, сосредоточить в лице одного епископа. Мы видим, таким образом, в жизни церкви тот же процесс централизации, что и в тогдашней общественно-государственной жизни. Там и здесь наблюдается одинаковое стремление ограничить индивидуализм и свободу личности, потребность оградить мир и целостность общества путем установления твердой единоличной власти, заменить в некотором смысле демократический строй монархическим. Если мы припомним теперь все другие аналогии в церковном и общественно-государственном строе, отмеченные нами ранее, то должны согласиться с тем, что жизнь церкви и жизнь государства с формальной своей стороны развивалась несколько похожим путем, что формы той и другой в известных отношениях совпадали, — совпадали не только в общих контурах, но иногда в частностях и исключениях.

Что это значит? Отчего зависят эти параллели в жизни столь разнородных организмов, каковы церковь и государство?

Конечно, нельзя объяснять указанные совпадения случайной игрой истории. Случайность могла иметь место только в чисто внешних аналогиях и то между субъектами, стоящими вне внутренней связи. Отмеченные же нами параллели касаются существенных черт церковного и государственного строя, наблюдаются с одинаковыми уклонениями в одно и то же время, в одном и том же месте и, в сущности, в одних и тех же субъектах, поскольку члены церкви были вместе с тем и членами государства. Ясно, что отмеченные нами аналогии нельзя считать случайными. Но, с другой стороны, невозможно ставить формы церковного и государственного строя в прямую и непосредственную зависимость, невозможно думать, что церковь в своем устройстве следовала тем образцам, какие предлагало ей государство. При всем сходстве процессов, которые отмечены нами в жизни церкви и государства, они несомненно имели совершенно различные ближайшие причины. Если упразднение выборных демократических должностей в муниципиях было естественным результатом дурного экономического состояния городов и тяжелой материальной ответственности, какая возлагалась на представителей городского управления, если недовольство республиканскими учреждениями и общее стремление к монархии было вызвано главным образом социальными и политическими революциями конца республики, то ни одна из этих и подобных причин не имела прямого влияния на церковное устройство. Здесь были свои особые факторы. Почти все источники первых двух веков (особенно папские послания, послания Игнатия, Ириней, Кле-

ментины) несомненно доказывают, что сознание необходимости подчинения церковному авторитету, объединения вокруг епископа, порождалось в христианах главным образом чрезвычайным распространением лжеучений. Христиане очень скоро на опыте убедились, что индивидуализм и свобода приводят к распадению христианской общины и ее догмы, и потому почувствовали потребность замкнуться в определенные рамки и подчиниться авторитету церковной власти. Общее, что одинаково присуще и церковной, и государственной жизни того времени, это стремление ограничить индивидуализм и свободу личности, подчинить общественную жизнь авторитету одного лица. И христиане, и граждане одинаково потеряли веру в целесообразность самоуправления, в достоинство охлократии и искали спасения в твердой власти, ограждающей целостность общества и неприкосновенность его членов. Эта общая черта времени, эта характерная особенность тогдашней народной психологии одинаково составляет почву как церковной, так и государственной централизации. Да это вполне естественно. Психология одного и того же лица или народа остается приблизительно одна и та же в религиозной и общественной жизни. Религия может нравственно перевоспитать человека, но она не в силах изменить его темперамент, его формальный характер, врожденную активность или пассивность природы и т. д. Вследствие этого образование внешних форм церковной жизни естественно должно подлежать отчасти известным законам естественного развития человека и стоять в некоторой связи с формами государственными. Можно ли говорить в таком случае об уклонении церкви от своих основных принципов, от своей первоначальной чистой природы, как утверждали прежние протестанты? Ясно, что нельзя, т. к. психология лица и целого общества, как темперамент и врожденный характер, в прямой связи с нравственным содержанием христианства не стоят, и т. к. вообще наклонность к активной деятельности или к пассивному восприятию несколько не зависит от нравственных свойств человека. Поэтому ни в каком случае нельзя считать обязательными для церкви те формы устройства, которые имеют отношение к психологии людей. Можно говорить лишь об их целесообразности для данного времени и при данных обстоятельствах, но не о принципиальной совместимости или несовместимости их с существом христианства.

При известной независимости внешних форм церковной жизни от нравственного содержания христианства вполне было возможно некоторое приспособление их не только к духу и потребностям времени, но и к определенным формам государственного устройства. Уже в самых воззрениях древних христиан были даны основания к тому, чтобы, несмотря на внутреннюю и историческую обособленность церкви и государства, уже в первые три века на жизни церкви сказалось некоторое влияние государственных порядков.

Первые христиане смотрели на себя как на прямых потомков израиля, как на истинный израиль, которому даны обетования вечного царства (Деян. 1, 6). Они одинаково противопоставляли себя как язычникам, так и иудеям (Гал. 3, 28; 6, 15; 1 Кор. 12, 13; Эфес. 2, 11–16), как особый род, род избранный, народ святой (1 Петр. 2, 9). Это был новый народ¹, третий род, третий народ²; это было новое царство, царство Мессии, Которому обещан престол Давида (Деян. 2, 30, 36), и Который снова придет, чтобы царствовать вечно.

Как новый народ, как особое царство, христиане образовали собой в некотором смысле антитезу царству земному. Христианская церковь и тогдашнее римское государство являлись понятиями соотносительными. Они стояли друг перед другом, как две параллельные силы, как два мировых организма. Само собой, возникала великая проблема отношений между этими двумя силами, между царством Мессии и царством Рима. Эта проблема в самые древние времена христианской церкви разрешалась различно в зависимости от тех или других исторических обстоятельств. Сначала, когда языческие власти индифферентно и даже благосклонно относились к христианам, государство и власти представлялись богоустановленными учреждениями, чем они были по своей идее (Рим. 13, 1–7). Цель государства — утвердить правду и уничтожить неправду; власти поставляются в наказание злодеям и для награждения добрых (1 Петр. 2, 13 и др.). Таким образом, церковь и государство составляют две взаимно помогающие друг другу силы. «В достижении мира, — писал Иустин в своей апологии, — мы являемся более всех прочих людей вашими содейственниками и помощниками»³. Еще решительнее высказался в том же направлении другой христианский апологет, Мелитон. «Наша философия, — писал он Марку Аврелию, — первоначально процвела среди варваров, потом в могущественное владычество твоего предка Августа встретила с подвластными тебе народами и явилась добрым предзнаменованием для твоего царства. Ибо с тех пор римская держава возвеличилась и прославилась, и ты сделался возжеланным преемником престола и будешь владеть им вместе с сыном, если будешь охранять ту философию, которая возростала вместе с империей и началась с Августом, и которую предки твои чтили наравне с благополучным

¹ Варн. 5: (Христос) приготовляя для себя новый народ (*tòn laòn tòv kainón*); 7: Я приношу плоть мою за грехи нового народа (*τοῦ λαοῦ τοῦ καινοῦ*). Новым народом называет христиан Климент Александрийский (Paedag. 1, 5; 1. 17) и другие писатели. См.: *Harnack. Mission.* 1906. I. S. 210 и др.

² В дошедшем до нас в отрывке памятнике II века *Praedicatio Petri* (у Климента Александрийского. *Stromata*, VI, 5) христиане называются третьим родом (*τρίτος γένος*). В псевдокиприановом сочинении *De pascha computus* (с. 17), написанном около 242–243 годов, христиане также именуются *tertius genus*. Подобные выражения у других писателей собраны Гарнаком. *Mission.* I. S. 212 и др.

³ 1 Апол. 12.

началом империи, именно к ее добру, важнейшим доказательством служить то, что с владычества Августа не случилось ничего худого, напротив, согласно общему желанию все было счастливо и славно»¹. Но когда государство стало преследовать христианскую веру и кошунственно требовало обоготворения императора, тогда церковь и государство стали представляться многим христианам как враждебные друг другу силы, церковь, как царство Христа, государство, как царство сатаны, как царство дракона и древнего змия (Апокал. 13, 1–15; 17, 1–6; 19, 11–20). «Когда родился Господь, — пишет Ипполит в толковании на пророчество Даниила (7, 15–16), — в 42 году при императоре Августе, со времени которого стало процветать царство римлян, когда Господь через апостолов призвал все народы и языки и создал народ верных христиан, носящих в сердце имя Господне и “новое имя”, — тогда царство этого мира, сильное “по действию сатаны”, точно воспроизвело то же самое и, собрав со своей стороны благороднейших из всех народов, приготовило их к битве, назвавши римлянами. Потому и первая перепись состоялась при Августе, когда родился Господь, чтобы люди этого мира, приписанные к земному царю, назывались римлянами, а верующие в царя небесного — христианами, носящими на челе знамя победы над смертью»².

Но как ни различно представлялось отношение христианской церкви к римскому государству, в том и другом случае они мыслились как соотносительные, параллельные силы. Христианство было не только верой, религией, но и царством в царстве. Правда, по своей цели и по своим нравственным принципам оно было царством не от мира сего. Но как бы духовно ни представлялось оно, для человеческого сознания неизбежно было мыслить его отчасти в формах, аналогичных с земными государствами. Противопоставляя церковь государству в нравственном отношении, древние христиане сближали их с формально-правовой стороны. Вот как рассуждает, например, Ориген об отношении христианских общин к городским обществам. «Бог, пославший Иисуса, осутив все козни демонов, сделал то, что Евангелие Иисуса повсюду на земле одержало верх к улучшению и исправлению людей, и повсюду явились общины (ἐκκλησίαι), имеющие иной образ жизни (ἀντιπολιτευόμενα), чем общины (ἐκκλησίαι) суеверных, невоздержных и неправедных людей. Ибо таковы массы, составляющие повсюду общины (ἐκκλησίαι) городов. Наученные же Христом общины Божии, по сравнению с общинами народа, среди которых они живут как пришельцы, суть светильники в мире. На самом деле, кто не согласится с тем, что низшие и по сравнению с лучшими худшие члены общин гораздо лучше членов народных общин? Вот, скажем, Божия община в Афинах миролюбива и благоустроена, т. к. желает угодить Богу Вседержителю; община же афинян мятежна и ни в чем не мо-

¹ Евс. IV, 26.

² Hippolytus in Dan. lib. IV. C. 9.

жет быть сравниваема с находящейся там Божией общиной. То же следует сказать об общине Божией в Коринфе и народной общине коринфян, также об общине Божией в Александрии и народной общине александрийцев... Если сравнить совет (βουλή) общины Божией с советом в каждом городе, то некоторые советники (βουλευταί) достойны управлять городом Божиим, если бы таковой где-либо существовал. Повсюду же находящиеся (городские) советники (βουλευταί) в своих нравах не имеют ничего достойного того должностного преимущества, которым они превосходят граждан. Также следует сравнить архонта (ἄρχοντα) общины каждого города (т. е. епископа) с архонтом городских общин, чтобы видеть, что несовершенные сравнительно с более сильными легкомысленно живущие советники и архонты Божией церкви превосходят преуспеянием в добродетелях городских советников и архонтов»¹. Здесь Ориген называет одинаковыми именами христианские и городские общины и их должностных лиц. Епископы у него архонты, пресвитеры советники.

Подобное сближение форм церковной и государственной жизни² должно было, конечно, оказывать свое влияние на характер церковной организации. Соответственно нуждам, постепенно развивая из первоначальных, примитивных форм устройства более сложные и законченные, христиане естественно могли прибегать при этом к помощи гражданских и государственных понятий и таким образом приспособляться к гражданскому устройству. Что так было на самом деле, видно из некоторых древнейших христианских источников. Уже Климент Римский доказывал коринфянам необходимость повиновения церковным предстоятелям тем, что и в войске не все епархи, не все тысяченачальники, стона начальники и пятидесятина начальники, но каждый в своем чине исполняет приказание царя и полководцев (гл. 37). Особенно настойчиво и последовательно проводится это сближение церковных и государственных понятий в Клементинах. Оно проходит красной чертой через все мировоззрение автора. Бог есть для него прежде всего Архонт архонтов (ἄρχων ἀρχόντων), Господь господ, Владыка царей³. Он часто сравнивается с кесарем⁴. Автор постоянно говорит о царстве Божиим, вечном, добром и т. д. очевидно в отличие от временного, злого и т. п. и называет Небесное Царство, куда стремятся все христиане, мирным городом великого Царя (μεγάλου βασιλέως εἰρηνικῇ πόλις)⁵. Каждая церковь есть как бы город или государство (πόλις), основанное на возвы-

¹ Cels. III, 29. 30.

² Взгляд древних христиан на себя как на новый народ, как на новое царство впервые раскрыт со всей обстоятельностью Гарнаком (Mission und Ausbreitung d. Christentums. I. S. 206–227). Но он выясняет «политическое сознание» церкви вне его влияния на церковное устройство.

³ Hom. III, 72.

⁴ Hom. IX, 21; X. 14–15; XI. 9.

⁵ Ep. Clem. ad. Iac. 13.

шенности¹. В церкви есть трон Христа (θρόνος Χριστοῦ) или кафедра Христа (καθέδρα Χριστοῦ), на этом троне восседает епископ². Если Бог есть Архонт архонтов, то епископ есть как бы архонт (ἄρχων)³ или магистрат. Особенно замечательно, как автор доказывает необходимость единой власти, одной главы в каждой церкви. «Множество верных, — говорит ап. Петр перед ординацией Закхей, — должно повиноваться кому-либо одному, чтобы таким образом оно могло жить в согласии. Ибо подчинение господству одной власти по примеру монархии (μοναρχίας) делает то, что подданные благодаря доброму порядку пользуются миром. Все же те, которые желают управлять и не хотят повиноваться только одному (ἐνὶ μόνῳ), вследствие разделения повсюду необходимо погибают. Но пусть убедит тебя еще то, что стоит перед глазами; (смотри), как теперь при множестве царей по всей земле происходят непрерывные войны. Ибо каждый имеет повод к войне во власти другого. Но если бы был один правитель (ἡγέμων) всего мира, то за отсутствием поводов к войне он сохранял бы вечный мир. Наконец, и Бог для удостоенных вечной жизни поставил Одного в том веке Царя всего мира, чтобы через монархию (μοναρχίας) сохранялся постоянный мир. Итак, все должны следовать одному вождю, почитая его как образ Божий, а вождь должен знать путь, ведущий во святой город»⁴. И в последующих источниках, в Сирийской Дидаскалии и Апостольских Постановлениях мы нередко находим сопоставление церковных и государственных форм, особенно епископской власти с властью царской. Если в Клементинах и у Оригена епископ называется архонтом и принцем, то в Сирийской Дидаскалии и Апостольских Постановлениях он сравнивается уже с царем. «Итак они должны быть вашими главами и почитаться как цари, и вы должны приносить им действительные почетные дары, как царям, ибо от вас и ваших товарищей должны питаться они... И что еще сказать? Этот царь, который увенчан короною, господствует только над телом, связывает и разрешает его только на земле, епископ же господствует над душой и телом, так что он связывает и разрешает на земле с небесною силою, ибо ему дана великая сила неба, т. е. Всемогущего⁵. «Почитайте их начальниками (ἄρχοντες) вашими и царями (βασιλεῖς) и приносите им дани (δασμοῦς) как царям... Если должно присовокупить что к слову, то сей (т. е. епископ) пусть получает больше, нежели сколько получал в древности тот (т. е. царь по закону Моисееву), потому что последний занимался только военными делами, заботясь о войне и мире, чтобы охранять тела, а первый проходит священство Божие, отклоняя от опасности тело и душу. Итак, восколько душа превосходит тело, востолько священство превосходит царства, ибо он связывает

¹ Hom. III, 67.

² Ibid. 70. 60.

³ Ibid. 67.

⁴ Ibid. 61–62.

⁵ *Acbelis*. Syr. Didascalia. C. IX. S. 4905.

и разрешает достойных наказания или прощения»¹. Это привлечение политических понятий и соображений, частью для объяснения, частью для оправдания церковных порядков, свидетельствует о том, что христиане не только бессознательно, но и сознательно стремились перенести в церковную жизнь некоторые черты (формальные) тогдашнего государственного устройства. Мы видим в частности, какое значение имела для развития церковных идей и отношений политическая централизация римского государства. Она была в некотором роде образцом для церковного строя. *Μονάρχια* как в государстве, так и в церкви считалась источником мира и благополучия, напротив, власть всех, т. е. самоуправление и нежелание подчиняться *ἐνὶ μόνῳ* — причиной разделений и гибели.

Все сказанное нами дает нам право сделать тот вывод, что, если основные учреждения христианской церкви: епископат, пресвитерат и диаконат были самобытны, то дальнейшее развитие церковной организации в своей формальной стороне испытывало на себе некоторое влияние отчасти народной психологии того времени, отчасти тогдашнего государственного устройства.

До сих пор мы старались раскрыть некоторую связь в развитии церковного и государственного строя, поскольку она выражалась в общем стремлении к централизации власти. Эта сторона дела, насколько нам известно, почти не затрагивается учеными². Их внимание преимущественно было направлено к тому, чтобы указать зависимость христианских учреждений от определенных языческих институтов. Если прежде думали объяснить происхождение церковного устройства, особенно епископата, прямым влиянием муниципальных и коллегийальных учреждений, то в более новое время у некоторых ученых явилась надежда вывести церковную организацию из сознательного или бессознательного подражания жреческой организации императорского культа. Как известно, уже во времена первых принцевсов в каждом городе, где был введен императорский культ, находился один (по мнению большинства ученых) жрец этого культа, фламин. Такой же фламин, по всей вероятности, единоличный, существовал и для всей провинции. Он носил имя *ἀσίσάρχης* (и другие сложные с *αρχής*) и *ἀρχιερεύς*, избирался обыкновенно провинциальным собранием³ на определенный срок, большей частью на один год, хотя и с правом повторительного избрания. На обязанности этого азиарха лежало служение культу Рима и Августа, председательство на провинциальных собраниях, устройство игр и руководство ими⁴. Так как эти жре-

¹ Апост. Постановления. II, 34.

² В довольно обширной литературе, бывшей у нас под руками, мы не встретили ничего похожего на указанные нами параллели.

³ Иногда провинциальное собрание составляло лишь список кандидатов, избирал же римский правитель. Ср.: *Кюль*. Провинциальные собрания у римлян. 1898. С. 41–12.

⁴ См. подробнее: *Кюль*. Провинциальные собрания у римлян. С. 44.

цы императорского культа стояли во главе имперской религии, то само собой понятно, что христианство, столкнувшись с язычеством, в них именно увидело своего самого опасного врага. Из рассказа о мученичестве Поликарпа Смирнского¹ известно, что Поликарп во время праздника κοινὸν Ἀσίας по требованию толпы был схвачен и отдан в руки азиарха, по предложению которого был сожжен на костре. Напрашивается сам собой вопрос, не послужила ли жреческая организация императорского культа некоторым толчком к установлению христианских учреждений, не были ли епископат и архиепископат подражанием фламинату и азиархату императорского культа, подражанием, вызванным инстинктом самообороны? Не «взяла ли победоносная церковь Христа, как думает Моммзен, свое иерархическое оружие из арсенала врага». Целая серия ученых отвечает на этот вопрос положительно. По их мнению, христианская организация создавалась под влиянием языческо-жреческой, епископ и митрополит явились как прямое противопоставление городскому и провинциальному фламинам Augusti. Первые заняли место и право вторых. Как епископ соответствовал ἱερεὺς, так митрополит составлял параллель ἀρχιερεὺς или ἀσιάρχης. Уже ап. Павел, знакомый с организацией κοινά, поставил во главе целой Азии Тимофея, соответственно азиарху императорского культа. Ап. Иоанн писал известным семи церквям потому, что они были метрополиями с κοινά, с храмами в честь Рима и Августа и с провинциальными жрецами².

¹ Евс. IV, 15.

² Дежарден (*Geographie historique et administrative de la Gaule romaine*, III, 417–418), тщательно исследовавший географическую организацию императорского культа в древней Франции и сравнивший ее с христианским церковным устройством, установившимся после обращения Константина, пришел к тому выводу, что языческая организация везде была предвозвестницей христианской. Дежарден утверждает, что почти каждый город, при котором находился жрец, руководивший служением во храме в честь Рима, Августа или гения царствующего императора и Divi Imperatoris, превратился в христианскую епископию, и каждый город, имевший своего областного жреца императорского культа, стал метрополией или архиепископией. Христианская иерархия, усвоив себе организацию иерархии языческой, заменила ее. Когда епископ римский потребовал себе наименования Pontifex Maximus и власти над христианскими митрополитами, тогда и те в свою очередь стали претендовать на управление епископами. Когда эти претензии получили широкое применение, тогда языческая иерархия императорского культа христианизировалась и послужила к объединению всей христианской церкви. (Книгу Дежардена реферируем по Линдсею, *The Church and the ministry in the early centuries*. 1903. P. 350.) Такого же взгляда держится Перро (*Dictionnaire des antiq. grecques et romaines de Saglio*, art. Asiarcha. P. 468). Он говорит: «Когда торжествующее христианство заменяет собой язычество, естественно происходит то, что провинции новой религии имеют те же имена и границы, как и провинции прежней религии, сам архиепископ, занимающий престол рядом с правителем в главном городе провинции, является как бы преемником верховного жреца Августа; точно так же епископы, по-видимому, занимают места местных верховных жрецов того культа, который имели главные города провинции». То же в сущности думает и Монсо (*De communi Asiae*. P. 117 и след.). По его мнению, когда прекратились провинциальные собрания, христианские священники приняли наследие жрецов Рима и Августа. Монсо указывает на то, что уже во II и III веках христианские соборы происходили в тех самых местах, где были κοινά. Св. Павел

Все эти предположения в своем целом являются малодоказательными. Отчасти справедливо возражают против них следующее. «Одного сходства двух учреждений, хотя бы во многих пунктах, недостаточно, чтобы иметь право заключать из этого, что они скопированы друг с друга. Чтобы объяснить это сходство, достаточно признать, что одна и та же причина вызвала сходные явления. Что касается географических границ, то, понятно, свойство почвы, удобство сообщения естественно должны были собирать вместе людей одной и той же страны. Были бы или нет провинциальные собрания, епископы той же области, поставленные для управления верующими, имевшими одинаковые верования и привычки и жившими под одними законами, должны были собираться вместе. Естественная географическая граница, бывшая границей политической провинции и κοινόν, должна была быть также границей и церковного округа. Точно так же рано или поздно епископ большого города, выдающегося по своей интеллектуальной культуре, по тому блеску, какой великолепие метрополии неизбежно бросает на все находящиеся в ней учреждения, и даже по самому числу верующих, составлявших паству епископа, — должен был иметь большое влияние на управление церковными делами окружающей области. Был бы κοινόν Ἀσίας или нет, — епископ эфесский должен быть важнее епископа фиатирского; был бы или нет *Sacerdos provinciae Africae*, епископ карфагенский должен был пользоваться большим влиянием, нежели епископ гиппо-диарритийский. Географические границы, которые сгруппировали города для совершения общего культа Августа и заставили их установить центр этого культа или в столице провинции, или в пункте, где сошлись несколько соседних провинций, или же как в Азии в нескольких городах, соперничавших по вели-

был знаком с κοινόν, — в этом нельзя сомневаться после его трехлетнего пребывания в Эфесе и его сношений с азиархами. Он ставит Тимофея во главе церквей, подобно тому, как азиарх был во главе культа Рима и Августа в той же провинции. Точно так же и св. Иоанн был начальником всех христианских церквей Азии. Его Апокалипсис написан к церквям, находящимся в метрополиях Эфесе, Смирне, Пергаме, Фиатире, Сардах, Филадельфии, Лаодикии, местах пребывания κοινόν, где находятся храмы Рима и Августа и провинциальные жрецы. Апокалипсический зверь это — κοινόν. Его главы и рога — жрецы и храмы императорского культа, около которых были основаны церкви. Враждебное отношение христиан к зверю, т. е. к κοινόν, не помешало им подражать ему. Взамен верховного жреца Азии и на его место они постарались поставить епископа эфесского. Поликрат был начальником и созвал собор из епископов всей провинции. Под наблюдением ἀρχιερέως Ἀσίας стояли жрецы κοινόν в провинциальных городах. По их примеру учреждаются епископы, управляющие областными церквями. Елафрас стоит во главе всей Фригии; Филипп из своей епископии Иераполиса управляет несколькими церквями; так же поступают Мелитон Сардийский, Поликарп Смирнский. Наконец, епископы маленьких городов председательствуют при христианском богослужении города, как и ἱερεῖς или Σεβαστοφάνται председательствуют в муниципальных церемониях. Как языческие собрания посылали делегатов к императору и собрания других провинций, так и христианские соборы переписывались между собой, и наиболее знаменитые епископы, как Игнатий и Поликарп, посылали окружающие письма другим церквям. Таким образом, во II веке язычество и христианство составляли два подобных организма, предназначенных вступить в борьбу друг против друга.

чине, — должны были сгруппировать вместе епископов маленьких городов провинции, и, следовательно, епископ главного города должен был приобрести мало-помалу более обширную юрисдикцию. Кроме этой материальной причины, если можно так выразиться, была у христианства нравственная причина, вытекавшая из того способа, каким распространялось оно в римском мире. Апостолы, выходя из Иудеи для проповеди Евангелия язычникам, не забыли своих соотечественников. Они пошли прежде всего в города, где были синагоги, и только проповедавая иудеям, они обращались к язычникам. Какие же были города, где водворились иудеи? Это были Эфес, Александрия, Антиохия, Коринф, т. е. большие города, метрополии провинций. Там можно было вести более значительную торговлю, и, следовательно, иудеи были там более многочисленны. Там же основались первые христианские церкви. Из этих центров вышли миссионеры, которые основали церкви соседних городов, и эти маленькие города питали к тому городу, откуда вышли основатели этих церквей, вполне понятное уважение. Они были по отношению к ним, как колонии относительно своих метрополий. Они смотрели на них, как на хранителей апостольских преданий. Итак, чтобы объяснить первенство этих церквей над другими соседними с ними церквями, мы имеем причину совершенно другую, чем подражание языческой иерархии, которая еще не существовала, когда эти церкви уже были основаны»¹.

В новейшее время ученые склоняются к признанию, что на образование митрополичьей власти, как и на происхождение церковных соборов, оказывало свое влияние учреждение провинциального жречества, но это влияние не касается основных учреждений христианской общины, и прежде всего епископата². Последний возник независимо от городского фламмината и ни по своей природе, ни по своему общественному значе-

¹ *Beurlier*. Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien. 1891. P. 306–307.

² Линдсей (*The Church and the ministry*. P. 349, 352 и др.) говорит, что христианская церковь собственно в двух отношениях подражала языческой организации: с одной стороны, в установлении субординации между епископами, в учреждении митрополитства, а с другой — в учреждении низших клириков, иподиаконов, чтецов, заклинателей, привратников и других. Точно так же и Любек влияние жреческой организации на церковное устройство видит собственно в приобретении особенно важного значения епископскими кафедрами тех городов, в которых императорский культ имел главный храм, и в котором собирались *κοινά*. (*Reichseinteilung*. S. 18 и др.). В общем с этим мнением соглашается и Гарнак (*Mission und Asbreitung d. Christentums*. 1906. II. S. 154). Подобный же взгляд проводит проф. Гидулянов. По нему: «Церковное устройство по округам есть инстинктивное подражание учреждениям императорского культа»... «В видах самозащиты, необходимой самообороны христианство должно было для уравнивания шансов борьбы взяться за то оружие, которое находилось в руках его могучего противника. Сила императорского культа заключалась в его организации. Чтобы достойно ей противостать, христианство само должно было принять соответствующую ему организацию. Следствием этого явилась церковная организация местных округов. Таким образом, эта организация не есть заимствование, а именно антитеза организации императорского культа» (Митрополиты в первые три века христианства. С. 116).

нию не мог быть приспособлением к нему. Если провинциальный жрец императорского культа, будучи не только представителем провинциального культа, но и председателем провинциальных собраний, преследовавших кроме религиозных и общественные цели, должен был пользоваться большим если не правовым, то нравственным влиянием на провинциальную жизнь, то о подобной роли городского фламينا мы ничего не знаем. Его функции, как и функции других жрецов, были исключительно культовыми. Он не был главой общины. Мы даже не знаем наверное, стоял ли он выше других муниципальных жрецов¹. Сверх того, его существование могло быть заметным для христиан лишь тогда, когда начались более или менее систематические преследования христиан, т. е. с конца I — начала II века. Но в это время христианские общины уже имели своих епископов. Таким образом, если влияние жреческой организации императорского культа на церковное устройство и имело место, то уже после того, как создавалась епископальная христианская община. Что касается теперь вопроса, было ли установление митрополичьей власти приспособлением к языческому азиархату, то этот вопрос выходит за пределы нашей настоящей работы, т. к. институт митрополитов сложился позднее II века.

¹ Крашениников, известный своими эпиграфическими исследованиями и среди иностранных ученых, решительно отрицает существование иерархической лестницы в муниципальных жречествах (Римские муниципальные жрецы и жицы. С. 114–115).

Оглавление

Глава I. Иерусалимская церковь	12
Источники	12
Иерусалимская первообщина. Общий характер ее управления.	18
Апостолы	23
Избрание «семи»	27
Пресвитеры	38
Иаков, брат Господень	47
Послание св. Иакова	55
История Иерусалимской церкви после смерти Иакова	59
Глава II. Внепалестинские церкви до 63 года	67
Источники	67
Церковная самодеятельность верующих	73
Апостолы	79
Пророки, учителя и евангелисты	91
Местные служения управления	98
Глава III. Состояние церковной организации в период от 63 года до конца I века	130
Первое послание ап. Петра	130
Послание к евреям	138
Послание Климента Римского	145
Пастырские послания	167
Третье послание ап. Иоанна и Апокалипсис.	193
Глава IV. Состояние церковной организации в первой половине II века	207
Учение 12 апостолов (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων)	207
Послания Игнатия Антиохийского	222
Послание Поликарпа Смирнского.	245
Пастырь Ерма	251
Глава V. Состояние церковной организации во второй половине II века.	261
Иустин и так называемое второе послание Климента к коринфянам ...	262
Клементины	264
Иринеи, епископ Лионский	272
Церковные Каноны	275
Глава VI. Общие заключения о происхождении епископата	283
Пресвитеры и епископы	283
Монархический епископат.	307
Глава VII. Отношение церковного устройства к строю общественному и государственному в первые два века	313
Самобытность христианских учреждений.	313
Параллели в церковном и общественно-государственном строе	324

Научное издание

Мышцын Василий Никанорович

Устройство христианской церкви в первые два века

Корректоры: Башлай И.М., Коновалова Т.Ю.

Компьютерная верстка: Исакова Т.В.

Группа допечатной подготовки изданий:

Зеленцов П.О.

Иванова М.В.

Крылов К.А.

Кудинова Е.В.

Подписано в печать 23.09.2019. Формат 60×90/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 22,5. Тираж 500 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»,

адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;

сертификат соответствия

№ РОСС RU. AE51. Н 16070 от 13.03.2012;

орган по сертификации РОСС RU.0001.11AE51

ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Акционерное общество

«Т8 Издательские Технологии»,

адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,

телефон: +7 499 322 3832

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,

факс: +7 495 305 6088,

e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,

интернет-магазин: www.academ-pro.ru.