



К Р И Т И К А.

I.

Критико-библиографическая замѣтка о книгѣ Вл. Троицкаго: „Очерки изъ исторіи догмата о Церкви.—Сергіевъ Посадъ, 1912 г“.

Двѣ трудности для православнаго богослова представляетъ дѣло изученія догмата о Церкви, именно какъ *догмата*.

Одна *вѣроисповѣдная*. Въ вѣковой борьбѣ протестантства и католичества со всею ясностью и полнотою опредѣлилась противоположность этихъ вѣроисповѣданій какъ во всей вообще догматологіи, такъ и въ частности въ экклесіологіи со всѣхъ ея сторонъ. При этомъ интерпретація текстовъ и полемическая діалектика доведены до такихъ тонкостей, что людямъ, стоящимъ внѣ этой борьбы или недостаточно проникшимся ея интересами, едва ли даже и возможно вполнѣ разобраться во всѣхъ ея подробностяхъ. И такъ какъ восточное православіе стояло внѣ прямой и непосредственной связи съ этими движеніями Запада, и, въ частности, по вопросу о Церкви не давало подробныхъ и окончательныхъ *догматическихъ* построеній, то современному православному богослову, работающему надъ догматомъ о Церкви, предстоитъ неизбѣжная Сцилла и Харибда католичества и протестантства, которую благополучно миновать бываетъ крайне трудно и не для новичковъ только дѣла. Работы Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича открываютъ это въ отношеніи ко всей догматической системѣ. А въ частности по вопросу о Церкви мы видимъ это на примѣрѣ даже заматорѣлыхъ въ догматической полемикѣ и философской діалектикѣ людей, какъ Хомяковъ, Самаринъ и Соловьевъ. Блестящій и непобѣдимый полемистъ противъ католичества и протестантства, Хомяковъ въ своихъ положительныхъ построеніяхъ догмата о Церкви однакожь обнаружилъ, быть можетъ незамѣтный

для него самого, уклонъ къ протестантству. Соловьевъ открыто и по убѣжденію сталъ на сторону католичества. А Самаринъ пришелъ въ тупикъ, признавъ, что въ Православіи нѣтъ и не должно быть догматической системы.

Другая трудность заключается въ *существовѣ предмета*, въ его общедогматической сторонѣ, въ постиженіи и опредѣленіи самаго существа Церкви, а не отдѣльныхъ только частныхъ ея сторонъ или предикатовъ, указанныхъ въ символѣ вѣры. Какъ таинственное тѣло Спасителя Богочеловѣка, Церковь, въ своемъ существѣ и по своей идейно-мистической сторонѣ, также жизненно и внутренне связана со всѣмъ христіанствомъ вообще и со всѣми его частными явленіями, какъ человѣческое тѣло объединено съ душою. Отсюда: берущійся за изслѣдованіе исторіи догмата о Церкви долженъ изучить и опредѣлить существо и дѣйственность Церкви во всѣхъ сторонахъ церковной жизни,—слѣдовательно быть специалистомъ по всѣмъ церковнымъ дисциплинамъ—церковной исторіи, патрологіи, каноническому праву, догматическому богословію, Священному Писанію и пр. Условіе, конечно невозможное для первой и притомъ краткосрочной работы магистранта, каковую представляетъ книга В. А. Троицкаго.

Обѣихъ трудностей авторъ однакожъ искусно избѣжалъ тремя ограниченіями своей задачи.

Во 1-хъ, онъ взялъ для первоначальнаго изученія труднѣйшаго и сложнѣйшаго предмета одну только *полемическую* противъ ересей и расколовъ церковную литературу,—и притомъ только противъ тѣхъ движеній, въ коихъ *прямо* затрагивались вопросы *о частныхъ*, въ символѣ названныхъ, *предикатахъ Церкви*—апостоличности, единства, святости и частію—каеоличности, по связи съ единствомъ. Этимъ онъ отграничилъ себѣ совершенно опредѣленное поле работы въ необъятной почти области экклесіологіи.

А такъ какъ и эта борьба Церкви съ антицерковными движеніями охватываетъ разнообразныя и весьма сложныя стороны общецерковной жизни, изъ коихъ каждая можетъ составить предметъ спеціальной и многолѣтней работы, на примѣръ гностицизмъ,—то, во 2-хъ, авторъ старался ограничиться преимущественно объективнымъ изложеніемъ только *общихъ результатовъ* по вопросамъ объ указанныхъ своѣ-

ствахъ Церкви, выработанныхъ церковными писателями въ этой полемикѣ. Онъ не задается специальнымъ изслѣдованіемъ церковно-исторической стороны какъ противцерковныхъ движеній, такъ и церковной борьбы съ ними,—а также освобождаетъ себя отъ прямаго субъективно-критическаго освѣщенія результатовъ полемики общими идейно-богословскими воззрѣніями на существо Церкви. Этимъ онъ избѣгъ не безопасной и для начинающаго ученаго пожалуй даже и преждевременной, во всякомъ случаѣ смѣлой, задачи давать директивы и внушенія къ православному опредѣленію и построенію догмата о Церкви, особенно въ труднѣйшихъ вопросахъ, напримѣръ о таинственной благодати у католиковъ, англичанъ, протестантовъ, еретиковъ, сектантовъ, раскольниковъ,—вообще рѣшать вопросъ о спасеніи въѣ тепершняго историческаго православія и Церкви настоящаго вѣка. Безъ сомнѣвія это должно быть дѣломъ научныхъ и церковныхъ авторитетовъ, а не начинающихъ магистрантовъ.

Въ 3-хъ, наконецъ, авторъ окончилъ свою работу полемикою Августина съ донатизмомъ, хронологически ограничивъ ее первыми четырьмя съ половиною вѣками (приблизительно, ибо Августинъ умеръ въ 430-мъ году). Надо впрочемъ замѣтить, что это ограниченіе авторъ сдѣлалъ не произвольно, но потому, что этотъ періодъ представляетъ строго законченное цѣлое по отношенію къ взятой авторомъ задачѣ—изучить полемику церковныхъ писателей, преимущественно западныхъ, съ антицерковными раскольническими движеніями, оканчивающимися на Западѣ донатизмомъ и полемикою съ нимъ Августина.

Послѣ небольшого предисловія (стр. 1—XVI), книга начинается изложеніемъ „Новозавѣтнаго ученія о Церкви“ (стр. 1—60). Излагается предметъ догматически и въ общихъ чертахъ, безъ подробнаго и specialнаго обсужденія католическихъ и протестантскихъ толкованій новозавѣтнаго ученія о Церкви,—и главнымъ образомъ по посланіямъ Ап. Павла. Такъ какъ новозавѣтное ученіе о Церкви не имѣетъ прямо полемическаго характера и содержитъ въ себѣ глубочайшее и всестороннее раскрытіе какъ внутренняго существа Церкви такъ и его внѣшнихъ обнаруженій, то очеркъ этотъ стоитъ особнякомъ въ книгѣ, посвященной раскрытію символическихъ предикатовъ Церкви именно въ церковной полемикѣ

противъ антицерковныхъ движеній первыхъ четырехъ вѣковъ. Это ясно сознаетъ самъ авторъ, заявляя, что „новозавѣтное ученіе о Церкви можетъ быть предметомъ особаго изслѣдованія“ и что „въ своемъ изслѣдованіи, предметъ котораго—исторія догмата о Церкви, мы можемъ, конечно, дать только самый общій очеркъ новозавѣтнаго ученія, который, не имѣя самостоятельнаго и безотносительнаго научнаго значенія, можетъ служить *только какъ-бы введеніемъ къ исторіи собственно догмата о Церкви*“,—и въ дальнѣйшихъ очеркахъ обращаясь, независимо отъ этого перваго очерка, къ изложенію тѣхъ именно сторонъ новозавѣтнаго ученія, кои стоятъ въ прямой связи съ содержаніемъ дальнѣйшихъ очерковъ, на примѣръ на стр. 73—74. 173—176. 194—215, 257—259. Несмотря на скромное заявленіе автора, положительно-догматическая сторона предмета однакожь охвачена довольно полно, построена систематично и изложена отчетливо. И хотя авторъ имѣлъ превосходное пособіе въ диссертациі проф. Богдашевскаго „Посланіе къ Ефесянамъ“, но онъ воспользовался ею вполне самостоятельно, гдѣ ее дополнивъ, а гдѣ и переработавъ по своему. Такимъ образомъ этотъ первый очеркъ въ книгѣ г. Троицкаго служитъ прекраснымъ восполненіемъ къ предшествовавшимъ трудамъ Мансветова „Новозавѣтное ученіе о Церкви“ и проф. Богдашевскаго, вышеуказанное изслѣдованіе.

Историческое раскрытіе предмета начинается собственно со втораго очерка изложеніемъ церковной полемики противъ іудеевъ и іудействующихъ христіанъ (стр. 61—105). Сказавъ о взглядахъ іудействующихъ христіанъ на Церковь и указавъ новозавѣтный взглядъ на отношеніе Ветхаго Завѣта къ Церкви, авторъ излагаетъ ученіе о Церкви, какъ о новомъ народѣ Божіемъ, стоящемъ внѣ и выше національностей историческихъ—іудеевъ и язычниковъ,—въ Новомъ Завѣтѣ и твореніяхъ Варнавы, Іустина, Иринея, Ипполита, Тертуліана, Климента Римскаго, *Апѳаху*, Игнатія, въ Актахъ Поликарпа, у Мелитона, въ Посланіи къ Діогнету, у Аристида, въ Пастырѣ Ермыну Климента Александрійскаго.

Въ третьемъ очеркѣ (стр. 106—252), на основаніи источниковъ той же исторической группы, что и во второмъ (Новый Завѣтъ, *Апѳаху*, Климентъ Рим. Игнатій, Іустинъ, Посланіе къ Діогнету, Иринея, Тертуліанъ, Климентъ Алекс.—съ

прибавленіемъ Поликарпа Смирнскаго, Поликрата Ефесскаго, Пація, Егезиппа, Діонисія Коринесскаго, Теофила Антиохійскаго), но разсматриваемыхъ со стороны ихъ антигностической полемики, главнымъ образомъ противъ Маркіона и Валентина,—раскрываетъ ту сторону ученія ихъ о Церкви, которая выражается въ символѣ терминомъ „апостольская“, т. е. непрерывности апостольскаго преемства въ Церкви,—о чистотѣ и неприкосновенности сохраненія апостольскаго преданія, правила вѣры и, въ связи съ этимъ, о непрерывномъ преемствѣ епископства и вообще о церковной іерархіи какъ признаковъ истинной Церкви.

Четвертый очеркъ по источникамъ, принадлежащимъ къ той же исторической группѣ (Новый Завѣтъ, Мужи Апостольскіе, Пастырь Ермы, Тертуллианъ, Климентъ Александрійскій, но съ прибавленіемъ Оригена) и на основаніи главнымъ образомъ Тертуллиана излагаетъ ученіе о святости Церкви, какъ оно раскрыто было въ борьбѣ съ монотаннизмомъ.

Такимъ образомъ въ трехъ первыхъ очеркахъ изслѣдуются три частныя стороны ученія о Церкви (новочеловѣчество, апостоличность и святость) совершенно отдѣльно одна отъ другой, безъ общей ихъ исторической связи и органическаго единства,—такъ сказать, логически, а не исторически. Такая постановка дѣла, правда, вынуждала автора трижды братья за одни и тѣже источники и сообщила этимъ очеркамъ характеръ скорѣе отдѣльныхъ параграфовъ *догматической системы*, чѣмъ *историческихъ очерковъ* постепеннаго раскрытія догмата. Но за то авторъ получилъ возможность изложить указанныя стороны ученія о Церкви въ данной группѣ источниковъ съ наивозможною полнотою и отчетливостью. А такъ какъ дѣйствительно-историческую постепенность и внутренне-органическую связь въ раскрытіи указанныхъ сторонъ ученія о Церкви прослѣдить трудно, да едва ли она и была въ дѣйствительности, то, разъ авторъ задался изслѣдованіемъ именно этихъ сторонъ ученія о Церкви, едва ли онъ и смогъ бы изложить предметъ какъ либо иначе (Нѣкоторыя стороны и не имѣли историческаго движенія, ибо были уже полно и точно опредѣлены, независимо отъ противоеретической полемики церковной, въ Новомъ Завѣтѣ, напримѣръ о преданіи и іерархіи). При взятой же

авторомъ постановкѣ дѣла, по моему мнѣнію, никакого другаго распредѣленія очерковъ и быть не могло.

Болѣе историческая постепенность и органическая связность въ раскрытіи ученія о Церкви начинается собственно съ пятаго очерка (стр. 361—470), посвященнаго подробному изложенію ученія св. Кипріяна о Церкви, и главнымъ образомъ о *единствѣ Церкви*, выражаемомъ преимущественно во взаимосогласіи епископа, клира и народа,—въ епископатѣ, какъ органѣ единенія вселенской Церкви и въ соборѣ епископовъ (а не въ одномъ римскомъ епископѣ),—а также въ молитвенномъ общеніи, любви и благотворительности,—и о *святости* Церкви, противъ Новаціанъ, въ связи съ ученіемъ св. Отца о невозможности спасенія внѣ Церкви, о епископской власти ключей, о благодати и другихъ соприкосновенныхъ предметахъ.

Указавъ на незаконченность ученія св. Кипріяна о святости Церкви, авторъ переходитъ къ слѣдующему и послѣднему очерку (стр. 471—544), излагающему дальнѣйшее раскрытіе ученія о *святости Церкви* въ церковной полемикѣ съ Донатистами сначала у Оптата Милевійскаго, а потомъ полное и окончательное выраженіе и утвержденіе этого ученія у блаженнаго Августина, чѣмъ и заканчивается книга.

Оба послѣдніе очерка стоятъ между собою въ тѣсной исторической послѣдовательности и органической связи, кромѣ „мистическаго ученія св. Меодія Патарскаго“ въ началѣ шестаго очерка, гдѣ это ученіе стоитъ полнымъ особнякомъ и эпизодически, какъ и „мистико-аллегорическая мысль о домірномъ происхожденіи Церкви въ такъ называемомъ второмъ посланіи Климента Римскаго и въ Пастырѣ Ермы“ въ концѣ втораго очерка (стр. 102 сл.).

Сдѣланный очеркъ содержанія книги В. А. Троицкаго, хотя и очень кратко, но, по нашему мнѣнію, въ достаточной мѣрѣ опредѣляетъ характеръ ея. *Искусное*, какъ сказано выше, ограниченіе задачи труда изложеніемъ только церковной полемики противъ антицерковныхъ движеній, преимущественно западныхъ, *для работы магистерской*,—должно быть, по нашему мнѣнію, признано *искусственностью*, съ точки зрѣнія *общенаучной*.

Какъ тѣло Спасителя—Богочеловѣка и новыи въ исторіи человечества народъ Божій, Церковь живетъ духовно-тѣлесною

жизнью, исторически развивается въ мѣру возраста совершеннаго и органически возрастаетъ въ новочеловѣчество по Богочеловѣку. Это значить, что въ основѣ всѣхъ ея внѣшнихъ проявленій и историческихъ событій лежитъ нѣкое духовное начало, невидимая сущность, идея. Поэтому изслѣдовать одни только внѣшне-историческія проявленія жизни ея, не касаясь ея духа, безъ выясненія общей идеи Церкви и ея догматической первоосновы, будетъ такою же искусственностью, какъ изучать ростъ человѣческаго тѣла или исторію какого либо народа по однимъ только внѣшнимъ и частичнымъ какимъ либо проявленіямъ. Въ данномъ случаѣ это то же, что изучать человѣческій организмъ, напримѣръ, по однимъ только мускуламъ или нервамъ и ихъ реагированію на вредныя организму вліянія—внѣшнія и внутреннія, не касаясь общеорганическаго начала человѣческой тѣлесности,—или писать исторію культуры какого либо великаго народа по одной только внѣшней и внутренней борьбѣ его съ врагами, не выясняя общенародный его духъ или геній, выражающійся въ наукѣ, искусствѣ, государственномъ строѣ, религіи. Такъ и трудъ В. А. Троицкаго представляетъ искусственно отграниченное изложеніе церковной полемики съ антицерковными движеніями, по частнымъ сторонамъ и внѣшнимъ проявленіямъ Церкви (апостоличность, единство и вселенскость, святость), но не исторію въ собственномъ смыслѣ догмата о Церкви, въ ея существѣ и идеѣ, какъ о живомъ тѣлѣ Спасителя-Богочеловѣка, возрастающемъ въ возможную мѣру богочеловѣчества Христова.

Отсюда—многія и крупныя опущенія, на первый взглядъ кажущіяся странными, но вполнѣ понятныя съ точки зрѣнія задачи автора. Такъ, въ изслѣдовательномъ кругозорѣ его отсутствуетъ изученіе экклезиологіи сирскихъ писателей—Афраата и Ефрема Сирина (а у этого послѣдняго, замѣтимъ, есть творенія и догматико-апологетическія или догматико-полемическія противъ язычниковъ, іудеевъ, манихеевъ, гностиковъ—Маркіонитовъ и Валентіанъ, противъ Новаціанъ и др.). Оригенъ хотя и цитруется, но только по несущественнымъ сторонамъ его еkkлeсиологіи: стр. 215—взглядъ его на апокалипсическихъ ангеловъ церквей,—284: объ опредѣленіи апостольскаго собора,—308: о Пастырѣ Ермы,—476: душа человѣка называется невѣстою Христовою. Послѣднія ссылки

хотя и прямо наводятъ на мысль изслѣдовать еkkлeзиологію въ связи съ антропологіей, равно какъ и на стр. 342 и дал. выписано много мѣстъ, касающихся существа Церкви и ея догматической первоосновы у Оригена, но авторъ не изслѣдуетъ ихъ съ этой именно точки зрѣнія, а приводитъ ихъ при разсмотрѣніи вопроса о *святости* Церкви. Ни разу не поцитовано „*περὶ ἀρχῶν*“. Василиій Великій, Григорій Нисскій и Златоустъ приводятся только въ разсужденіи о покаянной дисциплинѣ и о крещеніи еретиковъ. Григорій Богословъ отсутствуетъ совсѣмъ, также Аѳанасій и Кириллъ Алекс. и др.—даже Кириллъ Иерусалимскій, у коего огласительное слово о Церкви знаменательно соединено съ воскресеніемъ плоти и вѣчною жизнью, т. е. съ эсхатологіей, какъ и въ самомъ символѣ вѣры эти члены стоятъ рядомъ. Нѣтъ, наконецъ, Діонисія Ареопагита, коего возвышенныя и вдохновенныя интуиціи служатъ завершеніемъ восточной еkkлeзиологіи въ золотомъ вѣкѣ церковной литературы, каковымъ на западѣ является Августинъ.

Вниманіе свое авторъ сосредоточилъ преимущественно, если не исключительно, на западной церковной полемикѣ съ антицерковными движеніями, касаясь восточной еkkлeзиологіи только отрывочно и какъ бы попутно, кое-гдѣ и кое-что. Даже такое глубоко-знаменательное и коренное различіе еkkлeзиологіи Востока и Запада, начавшееся уже съ самыхъ первыхъ дней христіанства и отразившее еще дохристіанскій контрастъ между ними, какъ практицизмъ, юридизмъ, поглощеніе личности государствомъ и общій наклонъ къ внѣшнему, плотяному, земному—на Западѣ,—и мистицизмъ, догматизмъ, самоцѣнность личности и вообще—устремленіе къ внутреннему, духовному, небесному,—на Востокѣ,—у автора отмѣчено только мимоходомъ на нѣсколькихъ строчкахъ, по поводу ученія Меѳодія Патарскаго и притомъ по внушенію Гарнака (стр. 475—476: строчки эти приводятся нами далѣе). А между тѣмъ подробное и всестороннее раскрытіе этого различія, по нашему мнѣнію, должно быть одною изъ первыхъ и главныхъ задачъ исторіи догмата о Церкви.

Но и въ исторіи догмата о Церкви собственно на Западѣ, ограниченіе еkkлeзиологическаго кругозора сопровождается паразитическимъ съ изслѣдовательнаго поля зрѣнія исчезно-

веніемъ такого крупнаго, единственнаго въ своемъ родѣ и геніальнаго творенія по экклесіологіи, какъ *De civitate Dei*, надъ коимъ Августинъ трудился цѣлыхъ пятнадцать лѣтъ и которое должно быть признано самымъ зрѣлымъ изъ всѣхъ его сочиненій. Только трижды, если не ошибаюсь, и то въ массѣ другихъ цитатъ, нашель нужнымъ авторъ сдѣлать ссылки на это великое твореніе великаго писателя: стр. 504—въ разсужденіи о томъ, что въ церкви находятся какъ хорошіе, такъ и дурные люди,—притча о неводѣ,—стр. 517—какъ предопредѣленные къ спасенію такъ и не-предопредѣленные, и стр. 537—о крещеніи еретиковъ. Между тѣмъ, даже и полемика блаженнаго Августина съ донагистами, съ особенною тщательностью изученная авторомъ и весьма обстоятельно изложенная, могла бы найти себѣ проясненіе въ экклесіологіи „Града Божія“. Бросается въ глаза полное отсутствіе экклесіологіи богослуженія, въ которомъ преимущественно отражается и запечатлѣвается реальное переживаніе Церковью ея идейно-мистическаго существа, хотя то же самое, съ разныхъ сторонъ и въ извѣстной мѣрѣ совершается и во всѣхъ вообще проявленіяхъ церковной жизни, почему и освѣщеніе ихъ съ точки зрѣнія идеи Церкви было бы дѣломъ далеко не излишнимъ (Это, повидимому, сознаетъ и самъ авторъ, хотя и слишкомъ одно-сторонне, стр. 253).

Тою же задачею работы г. Трицкаго объясняется и отсутствіе въ ней точнѣйшаго опредѣленія понятій, составляющихъ содержаніе заглавія его книги: церкви, догмата и исторіи, въ чемъ вездѣ чувствуется настоятельная потребность. Отсюда: Церковь опредѣляется и трактуется то какъ „тѣло“, то какъ „общество“, то какъ „народъ“ и пр.—догматы не разграниченъ съ канонамъ, символомъ, даже съ дисциплиною и обрядомъ,—исторія повидимому понимается только какъ хронологія и лѣтопись и притомъ только *внѣшнихъ* проявленій церковной жизни (въ данномъ случаѣ—антицерковныхъ движеній и церковной полемики противъ нихъ). Въ задачи автора оказалось ближайшее изслѣдованіе понятія каѳоличности - соборности Церкви, хотя именно это свойство Церкви послѣ геніальной полемики Хомякова, думается намъ, и должно служить пробнымъ камнемъ для ограниченія истиннаго православія отъ католичества и про-

тестантства,—и хотя исторія первохристіанской церкви даетъ для такого изслѣдованія обильный и благодарный матеріалъ. Авторъ ограничивается такими только замѣчаніями: стр. 143: „вотъ признакъ апостольскаго достоинства церковнаго ученія: это ученіе имѣетъ *вселенскій* характеръ, оно *одно* во всемъ мірѣ... *каѳоличность* предполагаетъ *апостольство*“,—233: „терминомъ *каѳоликъ* у Игнатія, нужно думать, обозначается именно *вся совокупность* Церкви въ противоположность отдѣльной самозамкнутой общинѣ“,—248: „признакъ истинной Церкви у Климента Александрійскаго есть ея *единство*.—она—церковь *каѳолическая*: въ ней объединяются люди въ *единствѣ вѣры* (только?),—484: у Оптата каѳоличность понимается какъ *вселенскость*,—485: какъ вѣдшее распространеніе по всему міру,—486: „донатисты противорѣчатъ себѣ, когда приносятъ молитвы за единую каѳолическую церковь, церковь ихъ не каѳолическая,—истинная Церковь та, которая содержится во всемъ мірѣ“,—498—499: „по ученію донатистовъ, которые свое общество также называли каѳолическою Церковью, каѳоличность Церкви есть не ея пространственная повсемѣстность, а *полнота ученія и полнота таинствъ*,—Августинъ принимаетъ и это пониманіе термина, однако настаиваетъ на томъ, что Церковь должна быть вселенской и распространена по всему міру, толкуя греческое *καθ' ὅλον* въ значеніи повсемѣстности“,—500—501: „*единеніе со всѣми церквами* и есть признакъ принадлежности къ истинной вселенской Церкви, — поэтому нерѣдко каѳолической Августинъ называетъ и *всякую помѣстную Церковь*“. Вотъ и все, что нашелъ авторъ для исторіи и уясненія каѳоличности Церкви на протяженіи четырехъ слишкомъ вѣковъ церковной исторіи! Единство, вселенскость, апостоличность, цѣлокупность, полнота ученія и таинствъ, единеніе со всѣми церквами: всѣ эти опредѣленія каѳоличности Церкви, отрывочно приводимыя преимущественно изъ западныхъ полемистовъ противъ донатистовъ (нѣтъ опредѣленія каѳоличности даже Кирилломъ Іерусалимскимъ), самимъ авторомъ не объясняются и не проявляютъ въ немъ ни малѣйшаго желанія изслѣдовать это понятіе и дать ему идейно-богословское и догматическое освѣщеніе. Такое отношеніе къ понятію каѳоличности Церкви для русскаго историка догмата о Церкви, послѣ Хомякова, по моему мнѣнію есть тяж-

кое научное преступленіе и можетъ быть психологически объяснено только антинаучною тенденціозностью автора.

Да и вообще теологія, христологія, сотеріологія, эсхатологія и даже антропологія и космологія, стоящія въ неразрывно-органическомъ единеніи съ экклезіологіей, оказываются также внѣ экклезіологическаго горизонта автора, хотя нѣкоторыя исключенія сдѣланы для „христологіи Иринея и ея связи съ экклезіологіей“ (стр. 81 дал.),—для „понятія грѣха у Климента Александрійскаго“ (стр. 338),—„ученія Кипріяна и Стефана о благодати“ (стр. 445 дал.),—„ожиданія скорой кончины міра“ у первохристіанъ (стр. 261),—даже „мистико-аллегорической мысли о домірномъ происхожденіи Церкви въ такъ называемомъ второмъ посланіи Климента и въ Пастырѣ Ермы“ (стр. 102 сл.), причеиъ эту мысль авторъ называетъ „въ исторіи догмата о церкви явленіемъ (будто-бы?) случайнымъ“ (стр. 105),—и для „мистическаго ученія о Церкви Меѳодія Патарскаго“, которое изложено на трехъ страничкахъ (373—375) и снабжено только слѣдующимъ поясненіемъ: „Въ ученіи св. Меѳодія мы можемъ видѣть тѣ же идеи, какія были уже раскрыты на Западѣ, *только эти идеи получаютъ мистическое обоснованіе* (курсивы наши: *только?* какъ будто это какая нибудь второстепенность?). Можно замѣтить *лишь одну особенность*: св. Меѳодій даетъ *особенное значеніе личности*, что и понятно при мистическомъ представленіи *всей исторической миссіи Церкви* (хотя и „лишь одна особенность“, однакожъ дѣло идетъ о „мистическомъ представленіи всей исторической миссіи Церкви“). При болѣе *внѣшнемъ и юридическомъ* характерѣ вопросовъ, рѣшавшихся о Церкви на Западѣ, конечно личность *какъ бы обходилась*, не была предметомъ разсужденій“. (Не „*какъ бы обходилась*“ личность, замѣтимъ въ скобахъ, и не „*лишь* эта одна особенность“, но здѣсь существенная разница между восточною и западною экклезіологіей, и изслѣдованіе этой особенности должно составлять, повторяемъ, одну изъ первѣйшихъ и насущнѣйшихъ задачъ cadaго, кто беретъ за работу по исторіи догмата о Церкви). Эти небольшія замѣчанія и уклоненія автора показываютъ только искусственность его постановки дѣла и нерасторжимо-органическую связь экклезіологіи со всѣми другими сторонами христіанскаго вѣросознанія и являются какъ бы невольною данью автора въ пользу этой связи

Удаленіе указанныхъ сторонъ еkkлезіологіи изъ изслѣдательнаго кругозора автора лишило его средствъ не только къ историко-догматическому раскрытію существа Церкви и ея идеи, но и къ полному разъясненію нѣкоторыхъ, если не всѣхъ, поставленныхъ самимъ авторомъ вопросовъ. Не говоримъ уже объ общихъ свойствахъ Церкви, изслѣдуемыхъ историко-догматически въ книгѣ г. Троицкаго—апостоличности, единства, святости, особенно же соборности, стоящихъ въ неразрывно-органической связи съ мистическою сущностью Церкви и ея догматическою первоосновою или идеею и безъ нея столь же мало уяснимыхъ, какъ тѣло безъ души. Остаются безъ полнаго догматическаго уясненія даже многія такія частности, которыхъ авторъ долженъ былъ касаться по задачѣ своей работы. Напримѣръ: вопросъ о возможности, съ точки зрѣнія Августина, спасенія людей, коихъ души, какъ христіанки по природѣ, искали Невѣдомаго Бога и принадлежали къ пріятнымъ Богу читателямъ Его, а по терминологіи Августина „предопредѣленнымъ“,—но которые при жизни земной не познали Христа и не увѣровали въ Него, такъ какъ не слышали проповѣди о Немъ и не были благовѣствованы. Затѣмъ въ связи съ этимъ: изслѣдованіе вопроса объ апокатастасѣ въ древне-христіанской литературѣ,—о тысячелѣтнемъ царствѣ Христа въ связи съ идеею перваго и втораго воскресенія, аналогично съ сошествіемъ Христа въ адъ для людей ветхозавѣтныхъ,—о благодати таинствъ у еретиковъ и раскольниковъ, особенно въ отношеніи къ Августину и мн. др.

Наконецъ ограниченіе задачи сочиненія только церковною, и притомъ западною, полемикою противъ антицерковныхъ движеній, имѣвшихъ преимущественно канонико-дисциплинарный характеръ и касавшихся болѣе практическихъ, чѣмъ догматическихъ сторонъ еkkлезіологіи,—выразилось и въ томъ, что при чтеніи книги В. А. Троицкаго часто приходится напоминать себѣ, что имѣешь дѣло съ сочиненіемъ по исторіи *догмата* о Церкви, а не по каноническому праву, христіанской дисциплинѣ, ересеологіи и пр. Такъ элементъ собственно догматическій нерѣдко подавленъ второстепеннымъ и побочнымъ матеріаломъ въ книгѣ.

Кромѣ этихъ общихъ замѣчаній, можемъ указать нѣсколько

частныхъ недосмотровъ и недостатковъ въ книгѣ В. А. Троицкаго:

1) Недоумѣнія вызываетъ, прежде всего, данное авторомъ на стр. 10—11 опредѣленіе евангельскаго понятія Церкви: „на основаніи ясныхъ свидѣтельствъ Евангелія можно дать только самое общее опредѣленіе Церкви: Церковь есть *общество* вѣрующихъ въ Господа Иисуса Христа Сына Божія людей, возрожденныхъ Имъ и Духомъ Святымъ, соединенныхъ въ любви и подъ непрекращающимся воздѣйствіемъ Св. Духа достигающихъ совершенства“. Такое, хотя и „самое общее“, но довольно длинное и сложное опредѣленіе евангельскаго понятія Церкви однакожь не можетъ быть названо точнымъ, будучи съ одной стороны слишкомъ широко, а съ другой—слишкомъ узко.

„Церковь есть *общество*“. Но гдѣ же въ Евангеліи и вообще въ Новомъ Завѣтѣ Церковь опредѣляется именно какъ „общество“? Такое опредѣленіе могло явиться только отъ смѣшенія догматико-мистическаго понятія Церкви съ канонико-юридическимъ, т. е. Церкви какъ вѣчнаго и всемірнаго, таинственно-духовнаго Тѣла Христова и церкви какъ внѣшне-юридической, мѣстной и временно-исторической общины (языческое понятіе *εκκλησία*). По своей внѣшне—канонической и юридической сторонѣ каждая помѣстная церковь, каждый приходъ и община есть *общество*, но по своей внутренне-догматической сторонѣ и духовно-таинственной сущности Церковь есть не „*общество*“, а „*собраніе*“.

Это понятіе „собранія“ выдерживаетъ даже языческое употребленіе термина не только въ словѣ *ἐκκλησία* отъ *καλεῖν*—созывать, собирать, но и въ синонимахъ: *ἄλεια*, *ἀλειαία* (*ἀλείξω*—собирать *ἄλις*), *ἀγορά* (*ἀγείρω*), *ἀπέλλα* (*ἀπελλάξω*—лаконецкое слово, ср. лат. *appello*),—въ отличіе отъ словъ, указующихъ на общество и общественность: *τὸ κοινόν*, *φιλία*, *ἐταιρία* или *ἑτερεία*, *συνμαχία*.

Ветхозавѣтное *קָנָה*—*kanah*, синонимъ съ *קָנַח*—*kanach*, новоевр. *קָנַח*—*kaneset*,—древне-евр. неупотреб. корень *קָנַח*—*kanas*—собирать,—имѣетъ то же самое значеніе и передается большею частью греческими *ἐκκλησία* или *συναγωγή*, иногда *συνέδριον*, *σύστασις*, *ὄχλος*, *πλήθος*, *λαός*—въ отличіе отъ *קָבַח*—*qabach*, *Лхх* *κοινός*, *κοινωνεῖν*.

Сирское въ пешито *קָנַח*,—*qanah*, отъ евр. *קָנַח*, кор. *קָנַח*—соби-

раться, сходиться (Матѣ. 16, 17 и 18, 17,—1 Кор. 14, 5. 12,—Еф. 1, 22,—и Сир. Син. 𐤍𐤒𐤕𐤔—кеношто Матѣ. 18, 17 ср. Пеш. Второз. 23, 1. 3,—31, 30 др.

Въ новомъ Завѣтѣ *ἐκκλησία*—синонимъ съ *συναγωγή* Іак. 2, 2 ср. 5, 14,—Апок. 2. 9 и 3, 9. Древне-лат. или оставляютъ безъ перевода (чаще) или переводятъ чрезъ *congregatio* (символы,—ср, Ирин. 4, 3 1. и 2: *συναγωγή* и *congregatio*).

Чтобы наглядно видѣть существенное различіе терминовъ „собраніе“ и „общество“ въ примѣненіи къ Церкви и неудобность втораго, поставимъ этотъ послѣдній въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ рѣчь о Церкви. У Матѣ. 16, 17 Христосъ сравниваетъ Церковь съ зданіемъ или домостроеніемъ—*οἰκοδομήσω*, далѣе въ рѣчи о вратахъ ада и ключахъ выдерживается тотъ же образъ. Но зданіе развѣ можно назвать *обществомъ* камней, деревъ, цемента, фундамента, кровли и проч.? Напротивъ, зданіе есть *собраніе, подборъ* и под. строительнаго матеріала домостроителемъ. Далѣе: если примѣнять къ Церкви рѣчь Христа о виноградной лозѣ и вѣтвяхъ Іоан. 15, 1 дал., то развѣ можно будетъ сказать, что Виноградная Лоза (Христосъ) и вѣтви (вѣрующіе) составляютъ *общество* лозы, вѣтвей, листьевъ, плодовъ? Наконецъ Церковь опредѣляется у Ап. Павла какъ таинственно-духовное тѣло Главы—Христа: можно ли называть тѣло обществомъ головы, глазъ, ушей, рукъ, ногъ, плоти, крови, костей, нервовъ, мускуловъ?

Церковь есть не „общество“, а „собраніе“ въ одинъ живой, тѣлесно-духовный и таинственный организмъ Тѣла Христова всѣхъ призванныхъ (*καλεῖα, κλητοί*) Христомъ вѣрующихъ въ Него и живущихъ съ Нимъ, какъ Главою Тѣла—Церкви, въ таинственно-благодатномъ, нераздѣльно-органическомъ и тѣлесно-духовномъ единеніи или общеніи.

Въ этомъ понятіи о Церкви, какъ „собраніи“ Христомъ вѣрующихъ въ одинъ съ Нимъ нераздѣльный, живой и таинственно-духовный организмъ, уже сами собою даны и символныя опредѣленія Церкви—единства, святости и соборности. Напротивъ, въ понятіи „общества“ этихъ опредѣленій не дано, ибо общество можетъ быть не одно, не свято и не соборно, т. е. члены его могутъ не стоять между собою въ живомъ и таинственно-органическомъ единеніи.

И если въ опредѣленіи Церкви какъ *общества* проглядываетъ юридикзмъ Запада, то въ допущенномъ авторомъ пол-

номъ, безъ всякихъ ограниченій, отождествленіи евангельскихъ понятій Церкви и Царства Христова или Божія или небснаго сказывается вліяніе западной католическо-протестантской методы догматической. Церковь, по опредѣленію автора, есть „общество“ (стр. 10) и притомъ „ἐκκλησία обозначаетъ всю единую *видимую* земную Церковь“ (стр. 15) и, продолжая подъ чертою словами проф. Болотова, „никакой невидимой Церкви быть не можетъ“ и „въ невидимомъ можно участвовать только въ духовномъ, а въ *ἐκκλησία* не иначе какъ тѣломъ“ (стр. 15, прим. 2). Но этому противостоятъ и многими противопоставляются слѣдующія мѣста евангельскія: Лук. 17, 20—21: „Спрошенныи фарисеями: когда придетъ царство Божіе, отвѣтилъ имъ и сказалъ: не придетъ (приходить) царство Божіе съ предостереженіемъ (замѣтнымъ указаніемъ, русск. примѣтнымъ образомъ) и не скажутъ: вотъ здѣсь или тамъ, ибо вотъ Царство Божіе внутри васъ есть (ср. Матѳ. 23, 26, лучше, чѣмъ: „среди васъ“, хотя въ данномъ случаѣ это безразлично). Прошеніе въ молитвѣ Господней: „да прійдетъ царствіе Твое“ Матѳ. 5, 3. 10,—6, 10; Лк. 11, 2,—ср. также: Матѳ. 4, 17,—12, 28,—16, 28,—25, 34,—26, 29,—Мрк. 11, 10,—Лук. 19, 11,—22, 18,—23, 42,—Іоан. 18, 36,—ср. Дѣян. 1, 6 и др. Надо замѣтить, что вопреки Западу на Востокѣ была общая тенденція не смѣшивать евангельскія понятія Церкви и Царства Божія. Такъ у Ефрема Сирина: „Христосъ умеръ за Церковь, дабы Церковь, которую возлюбилъ, оживотворить Своею смертію и, превознесенную, *вести ее въ Свое царство*“. (Мой переводъ толкованія на посланія Ап. Павла,—Творенія часть VII, стр. 196).

2) На вопросъ о времени основанія Церкви у автора нѣтъ опредѣленнаго отвѣта. На стр. 240 онъ говоритъ: „при жизни Иисуса Христа Церковь могла быть раздѣлена именно такъ: Иисусъ Христосъ, апостолы и вѣрующіе“. Основаніе Церкви онъ видитъ въ актѣ воплощенія Сына Божія, если говоритъ на стр. 4: „Церковь *основаніемъ* своимъ и имѣетъ воплощеннаго Сына Божія, Богочеловѣка Христа“. Но на стр. 7: „на камнѣ Петрова исповѣданія Христосъ создалъ Церковь“,—стр. 3: „о созданіи изъ людей единства, Церкви и молился Господь Иисусъ Христосъ Своему Небесному Отцу“ въ первосвященнической молитвѣ, предъ Своимъ страданіемъ (Іоан. 17, 11, 20—23),—стр. 11: „получивъ Духа Свя-

таго (въ день Пятидесятницы), вѣрующіе *составили Церковь* и христіанство никогда не было безъ Церкви“ (а ранѣе, при жизни Христа вѣрующіе составляли Церковь или нѣтъ? и какъ надо понимать это полученіе вѣрующими Духа Святаго по сравненію съ Іоан. 20, 22—23)?

3) На стр. 73-й утверждается, что „христология евіонитовъ въ исторіи догматовъ не оставила замѣтныхъ слѣдовъ“, съ ссылкою на Harnack'a Dogmengeschichte 4-te Aufl. S.S. 314, 317, Но раціоналистическо-семитическая тенденція евіонитовъ ясно продолжалась въ дальнѣйшемъ антиохизмѣ, какъ противоположности эллинско-европейскому мистицизму александризма.

4) На стр. 83-й авторъ говоритъ, что, по ученію Иринея, „человѣчество, вступившее на путь *обоженія*, и составляетъ Церковь“, ср. подобное же на стр. 88-й, усвоивъ Иринею терминъ „обоженіе“, имѣвшій большое значеніе въ исторіи догмата о спасеніи человѣка или христіанской сотеріологіи. Но такъ щедро и охотно снабжающій свои цитаты выписками подлинныхъ текстовъ, авторъ не дѣлаетъ этого въ настоящемъ случаѣ, а между тѣмъ точность здѣсь необходима для исторіи этого важнаго въ догматическомъ отношеніи термина.

М. Муретовъ.

(Окончаніе въ слѣд. книжкѣ).