

**Очерки из истории догмата о Церкви
священномученик Иларион (Троицкий),
архиепископ Верейский**

Очерки из истории догмата о церкви

Предисловие

Догмат о Церкви можно назвать самосознанием Церкви. Именно этот догмат определяет, что такое есть Церковь и в чем ее отличие от всего того, что не есть Церковь. Церковь не есть явление естественного земного порядка; таинственные глубины церковной жизни, согласно неложному обетованию Христа Спасителя, всегда и неизменно обвеваются благодатными силами Святого Духа. Эта таинственная жизнь Церкви не может, конечно, быть во всей своей глубине предметом логических определений и научных исследований, она непосредственно дается тому, кто в ней участвует, как это высказал еще Иларий Пиктавийский в словах: «*Hoc Ecclesiae proprium est, ut tunc intellegatur, cum arguitur*» (De Trinitate, VII, 4). Поэтому и можно сказать, что церковное самосознание непосредственно имеет тот, кто живет в Церкви, кто живой член живого организма церковного.

Но с самого начала бытия Церкви богословская мысль церковных писателей ставила своей задачей между прочим и определение существа Церкви и ее свойств в доступных человеческому уму понятиях. Краткое определение Церкви, которое давалось в церковном Символе веры, не могло быть достаточным, потому что возникали неизбежные вопросы о понимании самого символического определения и ответа на эти вопросы настойчиво требовала самая церковная жизнь. Жизнь каждого человека, его внешние поступки находятся в самой тесной связи с его самосознанием. Так и внешняя жизнь Церкви во многих своих проявлениях определяется понятием Церкви о самой себе, то есть догматом о Церкви. Возникавшие в исторической жизни вопросы церковной практики побуждали богословскую мысль Церкви к более подробному уяснению самого понятия о Церкви. Того же требовало и искажение истинного понятия о Церкви еретиками и раскольниками. Первые века христианства имеют ту особенность, что в течение их Церкви часто приходилось встречаться с такими заблуждениями, которые уклонялись от истины именно в учении

о Церкви. В жизни Церкви за первые века мы видим несколько довольно сложных движений, в основе своей имеющих идеи, так или иначе связанные с догматом о Церкви. Вот почему церковная богословская мысль в первые века больше, чем когда-нибудь еще, сосредоточивала свое внимание на уяснении понятия о Церкви. Ереси и расколы, появлявшиеся в Церкви, лишь побуждали отцов и учителей Церкви «премудрость приемше от Бога, словом разума составлять догматы, яже прежде словесы простыми низлагаху рыбаerie в разуме силою Духа: подобаше бо так простей вере нашей составление стяжати» (седален, 30 января).

Предлагаемые «Очерки из истории догмата о Церкви» и посвящены исследованию главнейших моментов работы древне-церковной богословской мысли над раскрытием и разъяснением церковного учения о Церкви. Эти главнейшие моменты и определяются наиболее видными противоцерковными движениями, в основе которых лежало извращенное понятие о Церкви и с которыми вели литературную борьбу древнецерковные богословы. Движения эти – иудео-христианство, гностицизм, монтанизм, новацианство и донатизм. Исследованию догматической борьбы церковных писателей с этими противоцерковными явлениями мы предпосылаем краткий очерк новозаветного учения о Церкви.

Каждое из названных явлений в отдельности может служить предметом для целого ряда ученых исследований, а потому мы в своих очерках не можем гоняться за монографической полнотой: мы будем иметь в виду по преимуществу исследование тех догматических результатов по вопросу о Церкви, которые были следствием догматической полемики, возбужденной тем или другим из названных явлений. В своих очерках мы будем преследовать не церковно-исторические цели, но историко-догматические. Только при таком ограничении задачи и открывается возможность соединить все предлагаемые очерки в одном исследовании, потому что отмеченные нами виднейшие противо-церковные движения древности могут быть объединены лишь с историко-

догматической точки зрения, с точки зрения раскрывавшегося в борьбе с ними христианского учения о Церкви.

Исследование различных вопросов из истории догмата о Церкви автор позволяет себе считать насущной потребностью церковной жизни и долгом церковной богословской науки. Вопрос о Церкви – вопрос всегда интересный и важный. Из идеи Церкви следует всегда исходить при решении вопросов церковной жизни, а вопросы эти нередко по существу своему представляет повторение или видоизменение старого. Врата ада, ополчающиеся на Церковь между прочим восстанием ересей и заблуждений, и ныне создают множество противоцерковных явлений. Борьба с этими явлениями – задача наличных церковных деятелей, но борьба должна происходить на древнецерковной основе и в связи с сокровищницей богословского ведения Вселенской Церкви. Невольно замечаешь, как в наши дни возникают и обсуждаются вопросы, давно и вполне достаточно решенные еще древнецерковными писателями. Кому не известно, что вопрос о Церкви есть главнейший, принципиальный вопрос в современной полемике с разного рода сектантством? И конечно, в деле этой полемики всегда нужно иметь в виду те догматические результаты, к которым пришла еще древнецерковная богословская мысль. Поэтому-то исследование из истории догмата о Церкви и может удовлетворять современным потребностям церковной жизни.

Научным исследованием истории догмата о Церкви много и давно занимаются западные ученые – католические и преимущественно протестантские, то есть люди, чуждые Церкви, ибо совершенно справедливо А. С. Хомяков католичество и протестантство называл «ересями против догмата о существе Церкви, против ее веры в самое себя». Те результаты, к которым приходит в исследовании истории догмата о Церкви нецерковная наука, и налагают на церковную богословскую науку долг самой заняться этим важным предметом. Мы, люди церковные, веруем и исповедуем, что мы принадлежим к той Церкви, которую создал Христос и Его святые апостолы. В Символе веры свою Церковь мы называем Апостольской. История догмата о Церкви для нас есть не что

иное, как история научно-богословского раскрытия всегда единого и неизменного понятия о Церкви. Церковь и ее самосознание от Христа и апостолов до наших дней оставались едиными и неизменными, изменялось лишь в своей широте и глубине научно-богословское раскрытие догмата о Церкви. Совершенно иное говорит внецерковная наука. «Происхождение древнекафолической Церкви» – так озаглавлен труд Альбрехта Ричля, более полстолетия назад заложивший основу того решения церковно-догматических и историко-догматических вопросов, которое до сих пор с некоторыми изменениями дается представителями господствующей в протестантской науке ричлианской школы. Самое название труда весьма характерно. На вопрос: «Каково происхождение вселенской Церкви?» человек церковной может ответить кратко и определенно: «Церковь основана Господом Иисусом Христом, Сыном Божиим, и Его святыми апостолами». Если же о происхождении Церкви оказывается возможным писать целые капитальные исследования, то, очевидно, авторы этих исследований смотрят на вселенскую Церковь как-то совершенно иначе. Протестантские труды с подобными заглавиями хронологически захватывают более двух столетий; очевидно, по мнению их авторов, Церковь «происходила» в течение целых веков. Христос и апостолы кафолической Церкви не основывали, а если они и основали какую Церковь, то вовсе не ту, которая впоследствии стала известна под именем Церкви кафолической. Эта последняя произошла сама собой из разных элементов под влиянием многих условий и в последнем результате даже противоречит Христу и апостолам. Не еретики и раскольники искажали идею Церкви, а сама Церковь постепенно меняла свою сущность, отступала от своего прежнего самоопределения. Указанные нами древние противощерковные еретические движения многих протестантских учений являются отголосками предполагаемого по немногим и неопределенным данным древнейшего понятия о Церкви, так что не еретики искажали древнее учение о Церкви, а сама Церковь, которая, осуждая, например, монтанизм, осуждала и объявляла ересью прежнее церковное, свое же

собственное учение о Церкви. Та Церковь, какой она должна быть по мысли Христа и Его апостолов, просуществовала очень немного: уже во втором веке «происшедшая» католическая Церковь объявила ее ересью, погубила ее и сама встала на ее место. Образовалась Церковь не Апостольская, а Церкви Апостольской враждебная. Вместе с такими историческими судьбами Церкви и в понятии о Церкви происходили самые радикальные перемены. Учение, например, о святости Церкви в III веке было развито в полном противоречии тому, что говорилось об этом предмете во II веке.

Думается, мы не скажем ничего лишнего, если будем утверждать, что подобное представление истории догмата о Церкви убивает и подрывает всякую веру в Церковь. Если согласиться с протестантским изложением истории догмата о Церкви, то необходимо выпустить из Символа веры девятый член, который объединяет Церковь католическую с Церковью Апостольской. Вот почему на церковной богословской науке и лежит долг дать свое изложение истории догмата о Церкви, которое можно было бы противопоставить внецерковному построению этой истории. Долг этот, можно сказать, до сих пор почти не выполнен. Труды, посвященные истории догмата о Церкви, были, но уже давно устарели и совсем не имеют в виду тех новых вопросов, которые возникли в этой области научного ведения за несколько последних десятилетий.

Отмеченное обстоятельство и определяет характер нашего труда. По разным вопросам, касающимся истории догмата о Церкви, мы имеем предшественниками ученых внецерковных, с которыми у нас разномыслие существенное и принципиальное. В то же время трудов, так или иначе касающихся истории догмата о Церкви, очень много, так как история догмата о Церкви очень тесно связана с историей различных сторон церковной жизни и учение о Церкви тех или других церковных писателей находит свое истолкование в исторических обстоятельствах их жизни, церковной и литературной деятельности. Поэтому-то почти каждая ученая книга по церковной истории или по патрологии оказывалась имеющей какое-нибудь отношение к некоторым, часто мелким и

детальным, вопросам нашего исследования. Такое изобилие ученой литературы совершенно лишает нас возможности систематически обзирать все высказанные мнения по каждому из многочисленных и едва не бесчисленных вопросов нашего исследования. Если бы мы задались целью не оставлять без изложения и разбора ни одного из высказанных мнений, то мы должны были бы писать целое исследование по каждому отдельному вопросу. Соединить же в одном исследовании целый ряд иногда весьма важных, сложных и запутанных вопросов можно только при том условии, если будет решено идти иным путем. Мы и избираем путь историко-критического изучения первоисточников. Свое внимание мы сосредоточиваем преимущественно на остатках древнецерковной письменности, на сочинениях древнецерковных писателей, занимавшихся раскрытием учения о Церкви. Многочисленные же изученные нами научные труды служили для нас лишь пособиями при достижении этой поставленной нами себе цели. Однако же мы считаем невозможным обходить полным молчанием все разнообразие и богатство содержания этих часто капитальных, содержательных и интересных трудов, и мы иногда не будем скупиться на цитаты и справки из них; мы не поставляем себе только особой целью полное и систематическое их использование – иначе нам постоянно пришлось бы уходить далеко в сторону. В виду мы будем иметь лишь самые общие идеи, наиболее часто встречающиеся у представителей новейшей церковно-исторической и историко-догматической науки, и, считая большинство этих идей неприемлемыми для церковной богословской науки, при своем исследовании первоисточников будем наряду с положительным раскрытием и объяснением их содержания указывать в них данные, опровергающие или, по крайней мере, колеблющие господствующее в протестантской науке представление истории догмата о Церкви.

Желая в своем исследовании уразуметь раскрытие церковного самосознания в древнецерковной письменности и богословской литературе, мы могли где-нибудь согрешить против истины, неправильно передавая мысль древней Церкви

и свое недомыслие выдавая за церковное учение, а потому не можем ничего сделать лучшего, как сказать словами блаженного Августина: «Quod vera esse perspexeris, tene, et Ecclesiae catholicae tribue; quae falsa, respue et mihi qui homo sum ignosce» (De vera religione, с. 10, 20). Автор считает недопустимым всякое сомнение в совершенной истинности единой Православной Церкви Христовой; сомнение это может быть следствием или невежества, или греховности. Работа над вопросом о Церкви научила автора с особенной любовью и сердечным волнением читать из «Помянника» молитву о Церкви:

«В первых помяни, Господи, Церковь Твою Святую, Соборную и Апостольскую, юже снабдел еси Честною Твоею Кровию, и утверди, укрепи, и разшири, умножи, умири, и непребориму адовыми враты во веки сохрани, раздирания Церквей утиши, шатания языческая угаси и ересей востания скоро разори и искорени, и в ничтоже силою Святого Твоего Духа обрати».

1912 г., сентября 25.

День преподобного Сергия

1. Новозаветное учение о Церкви

То была величайшая и торжественная минута в истории человечества, когда Господь Иисус Христос в Своей первосвященнической молитве возгласил: *Отче Святый! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы... Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино* (Ин.17:11, 20:21).

В этих словах молитвы Христовой уже ясно определена сущность Церкви. Христос пришёл на землю, чтобы спасти мир¹, а потому и христианство не есть только учение, которое принимается умом и содержится каждым порознь. Нет, христианство есть жизнь, в которой отдельные личности настолько объединяются между собою, что их единение можно уподобить существенному единству Лиц Святой Троицы. О создании из людей такого-то единства, Церкви, и молился Господь Иисус Христос Своему Небесному Отцу. В основу единения людей в Церкви Христос полагает любовь. Указав идеал Церкви в единокровии Лиц Святой Троицы, Он в той же молитве говорил: *пусть любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них* (Ин.17:26)². Подражать этой-то несравненной взаимной любви Лиц Святой Троицы и убеждал Господь Иисус Христос Своих учеников в прощальной беседе: *Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою* (Ин.13:34–35; см.: Ин.15:12).

Но для того, чтобы люди могли вступить в такой союз любви, чтобы они соединились в Церковь, для этого нужно было пересоздание самой природы человеческой, заражённой грехом, который всегда противится всякому единению людей. В беседе с Никодимом Господь Иисус Христос и говорит о новом рождении человека³. Для этого-то именно возрождения природы человеческой, для этого её пересоздания и потребовалось

воплощение Сына Божия, Его крестная смерть⁴. В лице Христа человечество сделалось причастным Божественного естества, а без воплощения Сына Божия невозможно было бы соединение людей в Церкви. Церковь основанием своим и имеет воплощённого Сына Божия, Богочеловека Христа. Когда апостол Пётр исповедал Иисуса Христа Сыном Бога Живого, тогда Иисус сказал ему в ответ: *на сем камне Я создам Церковь Мою* (Мф.16:18). Только через воплотившегося Единородного Сына Божия получают люди истинную жизнь, жизнь вечную, а потому *неверующий* в Единородного Сына Божия уже осуждён (Ин.3:18): для него невозможна истинная жизнь⁵. Для того, чтобы быть живым членом возрождённого человечества, необходимо быть в реальной связи с Богочеловеком Христом. Поэтому Христос и говорил: *Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне. Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нём, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают* (Ин.15:4–6). Чтобы не случилось последнего, Христос и обещал пребыть с Церковью Своей *во все дни до скончания века* (Мф.28:20).

Жизнь возрождённого человечества, жизнь Церкви и поддерживается постоянной её связью с Богом; жизнь Церкви есть жизнь сверхъестественная. Чтобы вступить в Церковь, нужно родиться свыше, родиться от воды и Духа (см.: Ин.3:3:5), нужно быть рождённым от Духа⁶. Для естественного человека это возрождение настолько непонятно, что кажется столь же невозможным, как невозможно *в другой раз войти в утробу матери своей и родиться* (Ин.3:4). Пока Иисус ещё не был прославлен, последователи Его не имели Духа, но и тогда Он прикровенно, с указанием на ветхозаветные пророчества, говорил о Духе, Которого имели принять верующие в Него (περί τοῦ Πνεύματος, οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν) (Ин.7:39). Но особенно о Духе Святом и о возрождении от Него говорил Господь Иисус Христос на пространстве всей

Своей прощальной беседы. Здесь речь Господа совершенно ясна и определённа: *Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек... Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлёт Отец во имя Моё, научит вас всему и напомнит вам всё, что Я говорил вам* (Ин.14:16:26). Он, Дух истины... *наставит вас на всякую истину* (ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν) (Ин.16:13). Дух Святой, следовательно, будет вести (ὁδηγήσει) всех христиан, всю Церковь по пути полной истины, то есть не теоретической только, но и нравственной. Пᾶσα ἡ ἀλήθεια, это – вся жизнь возрождённого человека⁷, и жизнь эта – от Духа Святого. Перед Своим вознесением Христос и говорил ученикам, что через несколько дней они будут крещены Духом Святым (Деян.1:5), Который и облечёт их силой свыше (Лк.24:49)⁸.

Таким образом, прежде всего по учению Самого Иисуса Христа, Его Церковь есть сверхъестественное благодатное соединение возрождённых Богочеловеком людей в союз любви.

В своём историческом проявлении это благодатное общество, конечно, должно существенно отличаться от всех других, естественных соединений людей в общества. Это Царство Божие, оно не от мира (Ин.18:36)⁹, его характер не мирской, оно – не подобно царствам политическим, в основе которых лежит власть и принуждение. Когда некоторые из учеников Христовых, не понимая характера проповедуемого Им нового единения людей, просили себе обычной земной власти в Его Царстве, то Он сказал им в ответ: *не знаете, чего просите... вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами... не будет так... а кто хочет между вами быть... первым, да будет вам рабом* (Мф.20:22, 25–27, см.: Мк.10:38, 42–44; Лк.22:25–26). На Христе исполнилось пророчество о кротком царе: Он вступал в Иерусалим не на коне, а на осле¹⁰, и вступал, чтобы пострадать за людей. Христос в пустыне отверг искушение дьявола насилием обратить всех людей¹¹. Своих апостолов Господь посылал не как грозных завоевателей, а только как смиренных и ничего не имеющих, кроме слова, проповедников, которые могли бы только покорять сердца человеческие. Только тот

вступает в Церковь, кто на слово проповеди отзывается свободной верой¹², а потому сводить огонь с неба на неверующих было бы изменой новому Духу Христову¹³. В самой Церкви не может быть никакого внешнего авторитета¹⁴. Однако новый источник и новая благодатная основа единения создают общество, в котором члены связаны гораздо более тесно, нежели в каком-либо естественном обществе. Сам Иисус Христос представлял это общество под образом дерева¹⁵, то есть говорил об органическом единстве всех верующих, так что и самая жизнь возрождённой личности немыслима вне этого органического единства. Такая противоположность Церкви мирским царствам ведёт за собой то, что её члены как бы выделены из мира и ему уже не принадлежат; за это мир ненавидит их и всячески гонит¹⁶ но Церковь побеждает мир только *духом кротости* (1Кор.4:21)¹⁷.

Имея такой характер, Церковь может быть только едина. Два отдельно растущих дерева ничем не связаны между собой: органически связаны между собой только ветви одного дерева. Существование двух отдельных Церквей противоречило бы самому существу церковного единения. Да и Сам Христос говорил об одном стаде и одном Пастыре¹⁸. На камне Петрова исповедания Христос создал Церковь (τὴν ἐκκλησίαν), а не Церкви. Все верующие – *братья* (Мф.23:8). О том же единстве говорил Господь и в первосвященнической молитве: да будут все едино (см.: Ин.17:21).

Будучи единой, Церковь Христова объемлет весь мир: для неё нет пространственных или национальных границ. Ветхому Завету, ограниченному одной иудейской национальностью, положен конец. Представители народа иудейского после притчи Господа о винограднике сказали сами, что Господь должен отдать виноградник другим виноградарям, и тем самым произнесли над самими собой справедливый суд¹⁹. Вместо ограниченной ветхозаветной Церкви Христос создал Свою Церковь, в которую *многие придут с востока и запада и возлягут в ней с Авраамом, Исааком и Иаковом* (Мф.8:11). Христос был послан в мир, а не к одному еврейскому народу, Он приходил для спасения целого мира и был светом мира (см.:

Ин.8:12). А потому и поклонение Богу Отцу не связано с определённым местом: *истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине* (Ин.4:23). Изъясняя притчу о добром сеятеле, Христос сказал: *поле есть мир, а сеющий на этом поле доброе семя есть Сын Человеческий* (Мф.13:38,37). При первом послании апостолов на проповедь Господь Иисус Христос ограничил место их проповеди пределами Палестины: они должны были проповедовать только погибшим овцам дома Израилева (см.: Мф.10:6). То же Он говорил в другом случае и о Самом Себе²⁰. Но это не означает того, будто до страданий Своих Христос действительно ограничивал всё Своё дело национальными границами Израиля. В других местах совершенно ясно говорится об универсализме Евангелия. Ученикам Своим предсказал Христос, что они будут *ненавидимы всеми народами* (ὕπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν) (Мф.24:9). В эсхатологической речи говорится: *проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам* (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ, εἰς μαρτύρων πᾶσι τοῖς ἔθνεσι) (Мф.24:14). Прежде конца должно быть проповедано Евангелие во всех народах (εἰς πάντα τὰ ἔθνη) (Мк.13:10). Когда в Вифании, в доме Симона прокажённого, женщина драгоценным миром помазала главу Его, Господь сказал: *где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире* (εἰς ὅλον τὸν κόσμον) сказано будет, в память её... о том, что она сделала (Мк.14:9)²¹. Наконец, являясь ученикам Своим уже после воскресения из мёртвых и посылая их на проповедь, Господь Иисус Христос совершенно ясно и определённо говорил им: *идите, научите все народы* (πάντα τὰ ἔθνη) (Мф.28:19), *идите по всему миру* (εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα)... *проповедуйте Евангелие всей твари* (πάσῃ τῇ κτίσει) (Мк.16:15). *Вы... будете Мне свидетелями в Иерусалиме и по всей Иудее и Самарии и даже до края земли* (ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς) (Деян.1:8).

Таким образом, доходящее до единства особенное единение в любви всего человечества должно осуществиться в Церкви Христовой. Нужно ещё добавить, что единение это, то есть самая Церковь, не представляется чем-то желаемым и лишь ожидаемым. Церковь не есть величина лишь только

мыслимая: она есть действительное, исторически осязаемое явление. Христос говорил, что Его последователи *в мире*, хотя и *не от мира*. *Не молю, – говорил Он Богу Отцу, – чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла* (Ин.17:11, 14–15). Церковь, следовательно, по природе своей явление не мирское, не обычное в естественном порядке вещей, но члены её в мире и в мире должны осуществлять учение Христово. В естественном мире Христом положено начало особому сверхъестественному обществу, которое и будет существовать наряду с естественными явлениями²².

Наконец, со вступившими в Церковь не происходит какого-либо магического превращения в существа высшего, надмирного порядка. В своей земной жизни члены Церкви должны препобедить в себе при помощи Святого Духа своё греховное естество. Дух Святой *наставит верующих на всякую истину* (Ин.16:13). А потому в Евангелии нет следа той мысли, что Церковь есть общество нравственно совершенных, окончательно спасённых: нет, это общество спасающееся, общество, которое Святой Дух ведёт к совершенству (ὁδηγῆσαι εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν)²³. Семена новой духовной жизни постепенно возрастают в членах Церкви, причём сказывается всё различие отдельных личностей: одинаковое семя даёт различные всходы²⁴. Вот почему наряду с чистой пшеницей оказываются и плевелы, которые и остаются расти вместе до тех пор, пока не будет возможно их уничтожение без вреда для пшеницы²⁵. При конце мира в Царстве Сына Человеческого окажутся *соблазны* и *делающие беззаконие* (Мф.13:41). Царство Своё Господь Иисус Христос уподоблял пиру, на который приведены были нищие, увечные, хромы и слепые, на который собраны и злые и добрые²⁶. Для каждого отдельного члена Церковь есть наивысший авторитет и крайний судия. Преслушавший Церковь отпадает от неё, становится чужд ей, как язычник и мытарь, и, следовательно, лишается необходимой для истинной жизни благодатной помощи.

Мы кратко отметили основные черты Церкви, определённые в словах Самого Господа Иисуса Христа. Как можно видеть, в Евангелии нет сколько-нибудь подробно развитого учения о

Церкви²⁷, и можно на основании ясных свидетельств Евангелия дать только самое общее определение Церкви. **Церковь есть общество верующих в Господа Иисуса Христа, Сына Божия, людей, возрождённых Им и Духом Святым, соединённых в любви и под непрекращающимся воздействием Святого Духа достигающих совершенства.**

Если мы обратимся к самым первоначальным фактам христианской истории, то ясно увидим, как с самого же начала была усвоена верующими идея Церкви.

Малое стадо Христовых последователей, согласно Его повелению, пребывало в Иерусалиме²⁸. Начало новому обществу человеческому было положено не так, как полагается оно всякому естественному человеческому обществу. Через несколько дней Христовы последователи были крещены Духом Святым, исполнились все Духа Святого, в чём тогда св. ап. Пётр усмотрел исполнение пророчества Иоилева²⁹. Получив Духа Святого, верующие составили Церковь, и **христианство никогда не было без Церкви**. Уже на самых первых страницах истории верующие являются пред нами в виде единомышленной и единокорной общины³⁰, которая усвоила себе имя «Церковь» (ἐκκλησία)³¹. Пусть слово ἐκκλησία в Евангелии употреблено только дважды; много раньше написания самих Евангелий уже существовала именно Церковь. Прошло очень немного лет по вознесении Господнем, а уже ревнитель иудейского закона Савл, как он сам впоследствии неоднократно вспоминает, *знал Церковь Божию* (Гал.1:13)³². Существовала, следовательно, Церковь и для того, кто сам стоял ещё вне Церкви.

Вне связи с этой общиной не было христиан; уверовать во Христа **значило присоединиться к Церкви**, как это и выражено неоднократно в книге Деяний апостольских, где говорится: *Господь же ежедневно прилагал спасаемых к Церкви* (Деян.2:47). Всякий верующий по слову апостолов был как бы веткой, прививавшейся к дереву церковной жизни. Особенно ясно необходимость присоединения именно к церковному обществу для всякого уверовавшего выражена в истории обращения Савла. Савл на пути в Дамаск чудесным образом из

гонителя делается последователем Христовым; однако в Дамаске Господь посылает к нему Ананию, который и крестил его, после чего Савл несколько дней был в Дамаске с учениками; затем Савл, прибывши в Иерусалим, старается присоединиться к ученикам, и после того, как Варнава сообщает о нём апостолам, он пребывает с ними³³. Таким образом, даже и тот, кто впоследствии был великим апостолом, кого ещё в видении Анании Господь называет избранным сосудом³⁴, непосредственно за своим обращением **присоединяется к Церкви** как к видимому и определённом обществу.

А насколько первоначальная Церковь была определённа в смысле общества, об этом прекрасно сказано в книге Деяний апостольских: *Из посторонних (λοιπῶν) ...никто не смел пристать (κολλᾶσθαι) к ним (Деян.5:13)*. Это изречение нужно только соединить с приведённым выше: *Господь... прилагал спасаемых к Церкви (Деян.2:47)* – и будет ясно, какой определённой и резко ограниченной величиной была Церковь в самые первые дни своего существования.

Общество последователей Христовых росло всё больше и больше³⁵. После гонения на верующих в Иерусалиме *рассеявшиеся повсюду христиане ходили и благовествовали слово (Деян.8:4)*. Идея сверхнациональной Церкви была ясно сознаваема всеми, а потому на первых же порах в Церковь принимаются самаряне³⁶, Филипп крестит эфиоплянина³⁷. Апостолу Петру Господь в особом видении открыл, чтобы он ни одного человека не почитал скверным и нечистым, и Пётр отверз уста и сказал: *истинно познаю, что Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему (Деян.10:34–35)*. Правда, скоро некоторые из христиан-иудеев изменили было этой идее, и когда Пётр пришёл в Иерусалим, *обрезанные упрекали его, говоря: ты ходил к людям необрезанным и ел с ними (Деян.11:2:3)*. Но это недоразумение быстро было устранено. Когда ап. Пётр передал им всё бывшее, то, *выслушав это, они успокоились и прославили Бога, говоря: видно, и язычникам дал Бог покаяние в жизнь (Деян.11:18)*. Начинается служение великого «апостола языков», и сверхнациональность Церкви

Христовой ясно, определённо и общеобязательно выражается в постановлении Апостольского Собора, в котором объявлена необязательность Моисеева закона для христиан из язычников³⁸. Апостолы Христовы после этого распространяют веру повсюду, даже до последних земли, причём апостолы именно распространяли Церковь, создавали организованное религиозное общество³⁹.

В то же время в посланиях апостольских встречаются и теоретические рассуждения о Церкви. Мы, прежде всего, должны отметить, что для выражения идеи Церкви апостолы пользуются **ветхозаветной терминологией**.

Самый термин ἐκκλησία можно ставить в тесную связь с филологически вполне соответствующим ему еврейским לְהָאֵל (kāhāl. – Прим. ред.). Еврейское לְהָאֵל есть торжественное обозначение религиозного собрания; – это общество в его отношении к Богу, а потому это название преимущественно и прилагается к еврейскому народу **в его целом** (часто встречается выражение כֹּל לְהָאֵל (kol-hakkaḥal – буквально – всё (это) общество. – Прим. ред.).

LXX и переводят לְהָאֵל преимущественно словом ἐκκλησία⁴⁰. В Евангелии, как уже замечено выше, слово ἐκκλησία встречается всего два раза и оба раза в Евангелии от Матфея, которое написано для евреев и потому ясно отражает в себе ветхозаветное мирозерцание. В Евангелии только говорится о том, что Христос создаст **Свою** Церковь, а не Церковь вообще. Когда же говорится об отлучении от Церкви непослушного, то стоят выражения прямо ветхозаветные или вообще еврейские: *да будет он тебе, как язычник и мытарь* (Мф.18:17)⁴¹. Часто встречающееся в Новом Завете сочетание ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ или ἐκκλησία – τοῦ Χριστοῦ⁴² также вполне соответствует ветхозаветному לְהָאֵל יְהוָה! (qehal YHWH. – Прим. ред.)⁴³. Тот факт, что с самого начала для обозначения христианской Церкви был взят термин именно ἐκκλησία, имеющий тесную связь с терминологией ветхозаветной, говорит о сознании **единства**, которое проникало первенствующую Церковь. В Ветхом Завете был единый לְהָאֵל יְהוָה!, так и в Новом Завете ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ тоже едина, и это тем более, что в

синагогальной литературе соответствующее $\kappa\lambda\eta\rho\acute{\iota}$ употребляется преимущественно для обозначения **всего** Израиля⁴⁴. Ветхозаветная основа термина $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ даёт ему, прежде всего, универсальное значение: $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ обозначает **всю единую видимую земную Церковь**, а уже потом это название прилагается и к отдельной общине⁴⁵.

Правда, в Новом Завете из 110 случаев употребления слова $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ 90 раз оно обозначает не универсальную Церковь, а местную, обычно городскую общину христианскую⁴⁶. Но этот факт легко объясняется тем, что авторы священных книг писали или отдельным христианским общинам, или об отдельных христианских общинах, а потому сравнительно чаще встречающееся употребление $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ в смысле местной Церкви не может противоречить тому, что главное и первоначальное значение слова $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ – именно вся совокупность христианской Церкви⁴⁷.

Ветхозаветную основу имеет и другое часто употребляющееся в новозаветных апостольских писаниях название христиан $\alpha\gamma\iota\omicron\iota$ ⁴⁸; оно соответствует еврейскому $\psi\acute{\iota}\tau\tau\alpha$. В Ветхом Завете $\psi\acute{\iota}\tau\tau\alpha$ прилагается обыкновенно к Богу, а к предметам или людям прилагается только тогда, когда они стоят в тесной связи с Богом, посвящены Богу. Поэтому идея святости в Ветхом Завете стоит в самой непосредственной связи с идеей богоизбранности еврейского народа⁴⁹. В смысле богоизбранности еврейский народ и называется **СВЯТЫМ**⁵⁰, а иногда и евреи называются святыми –⁵¹ $\delta\iota'\psi\acute{\iota}\tau\tau\alpha$. Замечательно, что и в Новом Завете $\alpha\gamma\iota\omicron\iota$ иногда стоит вместе с $\kappa\lambda\eta\tau\omicron\iota$, $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\iota$ и $\eta\gamma\alpha\tau\eta\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ ⁵².

Особенно в данном случае обращает на себя внимание выражение апостола Петра: *вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел* ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\nu$, $\beta\alpha\sigma\acute{\iota}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu \dot{\iota}\epsilon\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha$, $\xi\theta\nu\omicron\varsigma \alpha\gamma\iota\omicron\nu$, $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma \epsilon\acute{\iota}\varsigma \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\tau\omicron\iota\eta\sigma\iota\nu$) (1Пет.2:9)⁵³. Здесь христианское общество характеризуется терминами, целиком взятыми из Ветхого Завета⁵⁴, причём последнее выражение – *люди, взятые в удел* – особенно характерно. Еврейский народ в книгах Ветхого Завета называется уделом Иеговы הֶבֶל הַיְהוָה (hebel YHWH. – Прим.

ред.)⁵⁵, а самый термин לָל (удел) содержит в себе мысль о строгой определённости и обособленности⁵⁶.

Все эти ветхозаветные обозначения христиан говорят нам о том, что Церковь в первое время мыслила себя настолько же определённым и реальным единством, каким был ветхозаветный еврейский народ. Писатели новозаветные, сами евреи, находили возможным новое общество, Церковь, именовать привычными для них еврейскими терминами. А потому и можно сказать, что ветхозаветная терминология в приложении к новозаветной Церкви свидетельствует о господствовавшем в первое же время ясном **сознании единства Церкви** не только в догматическом смысле, но и в смысле фактическом. Церковь – как бы единственный отмеренный верёвкой **удел Божий**.

Указав ветхозаветную основу тех терминов, которыми с самых первых времён своего существования называла себя новозаветная Церковь, мы перейдём к изложению учения о Церкви апостола Павла. Другие новозаветные писатели говорят о Церкви очень мало, поэтому мы не будем рассуждать о них отдельно, а будем упоминать о них попутно при изложении учения апостола Павла⁵⁷.

Апостол Павел говорит о Церкви во многих своих посланиях, и говорит иногда довольно подробно. Апостол как бы постоянно носит в себе идею Церкви и по мере нужды, поскольку требуют того обстоятельства, выражает её в своих посланиях. Самая речь апостола иногда не совсем понятна, но всегда ясна его общая идея Церкви. Напрасно искать постепенного развития идеи Церкви у самого апостола; эта идея во всех его посланиях, где только есть речь о Церкви, настолько проникнута цельностью и единством, что исключается всякая возможность речи о постепенном развитии идеи Церкви у самого апостола. Меняется только внешняя форма речи в зависимости от обстоятельств и от различных потребностей читателей апостольских посланий, но сущность учения о Церкви остаётся неизменной⁵⁸.

Наиболее часто ап. Павел Церковь называет **Телом** (σῶμα)⁵⁹.

Из одного уже названия Церкви Телом можно вывести два её главных свойства. Прежде всего, тело есть организм. Все члены в теле неразрывно соединены в одно. По всему телу течёт одна кровь; всё члены тела самым своим бытием соединены друг с другом. Отдельный член тела живёт и развивается не сам по себе, но только в органической связи с целым телом. Тело – не случайное механическое собрание членов, из которых каждый в жизни своей замкнут в себе, но именно один организм, где одна нераздельная жизнь.

С другой стороны, тело не есть что-то самобытное. Телу свойственна органическая жизнь, однако этого ещё далеко не достаточно для того, чтобы тело жило. Нужен дух, оживляющий тело. В Священном Писании тело и рассматривается как орган духа. Дух человека живёт *в телесной храмине* (2Пет.1:13) и оставляет её.

Оба эти признака: органическую связь отдельных членов и необходимость оживляющего Духа и раскрывает апостол Павел в приложении к Церкви.

В Послании к Ефессянам апостол Павел определяет, кто становится членом Церкви. Он пишет язычникам: *вы, некогда язычники по плоти, которых называли необрезанными так называемые обрезанные плотским обрезанием, совершаемым руками... вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожниками в мире. А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровью Христовой. Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотью Своей, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нём. И, придя, благовествовал мир вам, дальним и близким, потому что через Него и те, и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе* (Еф.2:11–18).

В этих словах апостола Павла мы отметим следующие мысли. До пришествия в мир Христа иудеи были народом избранным – *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ*. Евреи пользовались большими

преимуществами⁶⁰, которых не имели язычники, от которых они были удалены⁶¹. Обетования были заключены в народе еврейском, который получил теократическое устройство⁶², а язычники были безбожниками, служили твари (см.: Рим.1:25)⁶³. Одним евреям был дан закон (νόμος τῶν ἐντολῶν); этот закон был предметом вражды между ними и язычниками: он стоял между язычниками и иудеями, как стена (τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ)⁶⁴. Так было до пришествия Христова. Но Христос упраздняет Своими догмами, идеалами ветхозаветный νόμος ἐντολῶν, закон, всё определяющий и за всё каравший, открывавший только человеческую немощь и приводивший ветхозаветных людей лишь к сознанию необходимости иного пути оправдания. На место закона, заповеди которого были начертаны на скрижалях каменных, поставляется закон, написанный на скрижалях сердца (2Кор.3:3), закон веры... закон духа жизни (Рим.3:27, 8:2). Крестная смерть Христа открыла новый путь спасения⁶⁵. На этом-то пути уничтожается различие между иудеями и язычниками, и иудеи, и язычники делаются **одно** – τὰ ἀμφότερα ἐν; из иудеев и язычников создаётся **новый человек** (τοὺς δύο εἰς ἓνα καὶ τὸν ἄνθρωπον), так что язычники сделались сонаследниками иудеев, причастникам обетований и вместе с ними составляют **одно Тело**⁶⁶.

Глубокое и совершенно исчерпывающее толкование последних слов апостола находим у св. Иоанна Златоуста. «Что значит обоя едино? Апостол этим показывает не то, что Бог даровал нам с иудеями одинаковое благородство; но то, что и нас возвёл в лучшее (состояние). Израильтяне получили обетования, но оказались недостойными их; нам же ничего не было обещано, мы были чужды обетований; ничего общего у нас с ними не было, и Он соединил нас воедино, не так, впрочем, чтобы нас присоединил к ним, но нас и их совокупил воедино»⁶⁷. «Язычник не сделался иудеем, но тот и другой пришли в новое состояние. Он (Христос) одной рукой привлекает иудея, другою – эллина, и смешав их и уничтожив всё, что отчуждало их между собой, преобразил свыше огнём и водой, не водой и землёй, но водой и огнём. Преобразил и иудея, который был обрезан и находился под проклятием, и

эллина, который находился вне закона, *во единого нового человека*, высшего обоих – и иудея, и эллина. Оставаясь иудеи иудеями, эллины эллинами, они никогда не соединились бы между собой; не оставляя своего собственного положения, как каждый из них мог бы прийти в лучшее состояние? Иудей тогда лишь сближается с эллином, когда делается верным. Это походит на то, как если двое занимают внизу два отдельных помещения и вверху имеют одно общее, прекрасное и обширное: они до тех пор не могут видаться между собой, пока не поднимутся наверх»⁶⁸.

Ту же мысль, что и в Послании к Ефесеянам, апостол Павел кратко повторяет и в других местах, когда говорит, что кто во Христе, тот новая тварь (καὶνὴ κτίσις) (2Кор.5:17), что во Христе Иисусе ничего не значит (οὐτὲ ἰσχύει) ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь (καὶνὴ κτίσις) (Гал.6:15). Нет уже Иудея и язычника; нет раба и свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все едино во Христе (Гал.3:28). В новом человеке нет ни национальных, ни социальных различий обыкновенной жизни ветхого человека⁶⁹. Церковь Божия для апостола есть единое новое общество, вне которого стоят в своей обособленности иудеи и эллины⁷⁰.

Наконец в это же новое бытие, то есть в Церковь, апостол Павел включает и торжествующий собор *церкви первенцев, написанных на небесах, и духов праведников, достигших совершенства* (Евр.12:23). Христос обладает живыми и мёртвыми⁷¹, и Крестом Своим примирил и земное, и небесное (Кол.1:20)⁷².

Вот это-то новое бытие человечества апостол и называет Церковью и характеризует его как Тело⁷³. Это своё сравнение Церкви с телом апостол сам несколько раз раскрывает подробнее⁷⁴. *Многие, то есть все, входящие в Церковь, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены* (Рим.12:5). *Тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело... Тело... не из одного члена, но из многих. Если нога скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо*

скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не глаз, то неужели оно потому не принадлежит к телу?.. Бог расположил члены, каждый в теле, как Ему было угодно (1Кор.12:12, 14–16:18). В одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело (Рим.12:4)⁷⁵. Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны... Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены... И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки (1Кор.12:21, 24–26:28)⁷⁶.

Такое тесное единение людей в одном Теле Церкви, по апостолу, возможно потому, что дан **новый принцип жизни**. Это не закон иудейский, не гражданские законы, объединяющие только внешним образом. Для жизни и благочестия дарована Божественная **сила**⁷⁷, **это Дух Святой**. И язычники, и иудеи имеют доступ к Богу Отцу, в одном Духе (Еф.2:18). В Послании к Ефесеянам апостол сравнивает Церковь между прочим со зданием. Это здание, стройно слагаясь, устрояется в жилище Божие Духом (Еф.2:21–22)⁷⁸, то есть через действие Духа Святого. Как отдельные члены в теле имеют каждый своё особое значение и свою особую деятельность, так и в теле церковном каждый член имеет своё дарование. Уж одно имя **«дарование»** говорит о том, что оно не естественного происхождения, не вытекает из естественных сил и способностей человека, а есть нечто высшее. Все добродетели христианские апостол Павел рассматривает как проявление одного Духа Святого. Дары различны, но Дух один и тот же... Каждому даётся проявление Духа на пользу. Одному даётся Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом... иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все... сие

производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно (1Кор.12:4, 7–11). В Послании к Римлянам дарами Духа апостол называет и служение, и начальствование, и благотворительность⁷⁹. По мысли апостола, в Церкви нет дарований, которые служили бы каждому в его обособленности, но все дарования служат к общей пользе всей Церкви⁸⁰. В отношении к Источнику они – **дарования**, в отношении к Церкви – **служения**⁸¹. Каждое служение есть **явление Духа** (ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος) (См.: 1Кор.12:7)⁸². Здесь-то и источник единства всех в Церкви. *Все... единым Духом крестились в одно тело... и все напоены одним Духом* (εἰς ἓν πνεῦμα) (1Кор.12:13)⁸³. Апостол как бы особенно желает обратить внимание на единство Источника всех добрых дел, совершаемых на общую пользу Церкви. Перечисляя духовные дарования, апостол после каждого из них, как мы видели, указывает Источник дарования – Святого Духа. Каждое дарование подаётся именно единым, Тем же Самым Духом – ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι. «Апостол повсюду присовокупил слова: **о том же Духе, тем же Духом**, научая сим, что потоки различны, но Источник, несомненно, один»⁸⁴. А окончив перечисление дарований, апостол опять повторяет: *Всё... сие производит один и тот же Дух* – πάντα ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα (1Кор.12:11)⁸⁵.

В других местах апостол Павел, определяя Церковь, говорит, что она есть не только **единое Тело**, но и **единый Дух**. Ефесянам апостол Павел пишет, чтобы они старались сохранять единство Духа, и Церковь называет единым Телом и единым Духом⁸⁶. Здесь святые отцы видят не единомыслие или единокорие и единство религиозных убеждений, как хотят толковать это некоторые западные экзегеты⁸⁷, но **единого Духа Божия**, проникающего Тело Церкви, что и соответствует тексту⁸⁸. «Что такое единение Духа? Как в теле дух всё объемлет и сообщает какое-то единство разнообразию, происходящему от различия членов телесных, так и здесь. Но Дух дан ещё и для того, чтобы объединять людей, не одинаковых между собой по происхождению и по образу жизни»⁸⁹. «Этимими словами (един Дух) апостол хотел побудить к

взаимному согласию, как бы так говоря: так как вы получили одного Духа и пили от одного Источника, то между вами не должно быть раздоров»⁹⁰. В более ясной форме ту же мысль выражает блж. Феофилакт Болгарский: «Как в теле дух есть начало, все связывающее и объединяющее, хотя члены различны, – так и в верующих есть Дух Святой, Который объединяет всех, хотя мы разнимся друг от друга и родом, и нравами, и занятиями»⁹¹. «Все вы сподобились единой благодати; единый Источник разливает различные потоки. Единый прияли Дух, одно составляете Тело»⁹². «Одно Тело в смысле Тела Христова, которое есть Церковь; и один Дух Святой – один именно Раздаятель и Освятитель всех»⁹³. Это понимание данного места разделяет и проф. Д.И. Богдасhevский: «Единение Духа есть единство, которое соделывает Дух или производит его. Ἡ ἐνότης τοῦ Πνεύματος – это единство, обитающее в Церкви, от Духа Божия»⁹⁴.

Дух Божий, проникающий Собою всё Тело Церкви, подающий всем членам этого Тела различные дарования, и делает возможным новую жизнь для человечества. Он *производит* в нас *и хотение, и действие* (Флп.2:13). Он-то и соединяет всех в одно Тело, и соединяет именно тем, что вливает в сердца любовь, которая в естественном состоянии человека не может быть принципом его жизни и его отношений к другим людям. *Любовь от Бога* (1Ин.4:7)⁹⁵, – это слово апостола Иоанна может быть темой целого ряда апостольских мыслей. *Любовь дал нам Бог* (1Ин.3:1), а потому любовь нередко и называется Божией (ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ)⁹⁶. *Любовь Христова объемлет* членов Церкви (2Кор.5:14), и Господь направляет сердца всех в *любовь Божию* (ὁ Κύριος κατευθύναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ) (2Фес.3:5). Наконец, апостол Павел говорит: *плод же Духа: любовь* (Гал.5:22)⁹⁷. *Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам* (Рим.5:5)⁹⁸. Бог спас нас обновлением Духа Святого (διὰ ἀνακαίνωσεν Πνεύματος Ἁγίου), Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего (Тит.3:5–6)⁹⁹. «Как под сгнивший дом никто не подставляет подпор и не приколачивает ничего к старому зданию, но, разрушив его до

основания, снова воздвигает и возобновляет, так поступил и Он: не подправил нас, но переустроил заново. Это означают слова: и **обновления Духа Святого**. Он сполна сделал нас новыми. Каким образом? Через Духа Святого»¹⁰⁰. В христианах живёт Дух Божий, почему они и могут жить не по плоти... а по духу (Рим.8:9)¹⁰¹; их водит Дух Божий (Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται)¹⁰². Следовательно, **в Церкви живущий Дух Святой даёт члену Церкви силы быть новой тварью, в жизни своей руководиться любовью**.

Учение апостола Павла о Церкви, как органическом единстве возрождённых Святым Духом личностей, в этом случае близко соприкасается с его учением о любви, как основном начале христианской жизни. Это соприкосновение мало замечается современными экзегетами, но на него указывают святые отцы Церкви. Так, блж. Феодорит о сравнении Церкви с телом говорит: «Уподобление сие прилично учению о любви»¹⁰³. И св. Иоанн Златоуст, толкуя слова о «едином Теле», говорит: «Павел требует от нас такой любви, которая бы связывала нас между собой, делая неразлучными друг от друга, и – такого совершенного единения, как бы мы были членами одного Тела, потому что только такая любовь производит великое добро»¹⁰⁴. Действительно, читая послания апостола Павла, можно заметить, что у него с учением о Церкви неразрывно связано учение о любви. Вся христианская мораль у апостола зиждется на догматическом учении о Церкви. Так, в Послании к Римлянам свои пространные речи о христианской нравственности¹⁰⁵ апостол предваряет кратким учением о Церкви как о Теле¹⁰⁶. В Первом послании к Коринфянам за учением о Церкви¹⁰⁷ следует «новозаветная песнь любви»¹⁰⁸. В Посланиях к Ефессянам и Колоссянам у апостола Павла соединяются три мысли: 1) язычники жили нечестивой жизнью¹⁰⁹; 2) в Церкви они, вместе с иудеями, становятся новой тварью и 3) в Церкви уже живут по любви¹¹⁰.

Так, Церковью апостол Павел именует новую тварь, живущую по любви Христовой, но эту новую тварь он ставит в тесное отношение и с Самим Христом. Церковь апостол называет Телом, а уже самое это название напоминает о Главе.

Христос Глава Церкви (Еф.5:23). В Послании к Ефессянам апостол ведёт торжественную речь, в которой изображает величие Христа. Бог, воскресив Его из мёртвых и посадив одесную Себя на небесах, превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и всё покорил под ноги Его, и поставил Его выше всех, главой Церкви, которая есть Тело Его (Еф.1:20–23)¹¹¹.

Такую Главу дал Бог Церкви! «О, и Церковь куда Он возвёл! Как бы некоторой машиной поднявши её, Он возвёл её на высоту великую и посадил её на том же престоле, потому что где Глава, там и Тело»¹¹². Новое бытие, составляющее как бы один организм, возглавляется Христом. Здесь в учении ап. Павла сотериология соприкасается с экклезиологией. Христос есть Новый Адам спасённого человечества¹¹³, составляющего Церковь, Спаситель тела – Σωτὴρ τοῦ σώματος (Еф.5:23). Это новое человечество, или Церковь, стоит в особенно тесной связи со своим Главой, что апостол повторяет как бы два раза подряд. Он сказал, что Христос – Глава Церкви, но и ещё прибавляет, что Церковь – Тело Христово. В разной форме выражается одна и та же мысль о тесной связи Христа и Церкви¹¹⁴.

Эта близость Церкви ко Христу апостолом и изображается в том же Послании к Ефессянам: апостол отношение Церкви ко Христу не только уподобляет отношению тела к голове, но и добавляет к словам: *которая есть Тело Его, – полнота Наполняющего всё во всём – τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσι πληροῦμένου (Еф.1:23).* «Слова эти для всех толкователей составляют своего рода экзегетический стих»¹¹⁵. Ясно, что этими словами апостол усиливает свою речь о близости Христа к Церкви, но вопрос в том, как понимать πλήρωμα. Только что пред этими словами апостол называл Церковь, а потому естественно видеть в τὸ πλήρωμα – Церковь. Но в каком смысле понимать самое слово τὸ πλήρωμα? Имеет ли оно здесь значение активное или пассивное? Если слову τὸ πλήρωμα придать активное значение, то получается мысль, что **Церковь**

дополняет Христа, Церковь – восполнение Христа, τοῦ πάντα ἐν πᾶσι πληροῦμένου.

Такое толкование данного места принимается св. Иоанном Златоустом, который пишет: «Церковь есть исполнение Христа, точно так же, как голову дополняет тело и тело дополняется головой. Видим, как апостол представляет, что для Христа, как Головы, нужны все вообще члены, потому что если бы многие из нас не были – один рукой, другой ногой, третий иным каким-либо членом, то Тело Его было бы не полно. Итак, Тело Его составляется из всех членов. И значит: тогда только исполнится Глава, тогда устроится совершенное Тело, когда все мы будем соединены и скреплены самым прочным образом»¹¹⁶. Толкование Златоуста повторяют Икумений¹¹⁷ и блж. Феофилакт, который поясняет мысль Златоуста так: «Христос восполняется и как бы завершается всеми членами в лице всех верующих: восполняется как бы рукой в лице милостивого человека и иным способом помогающего слабым, как бы восполняется ногой в лице человека, предпринимающего путешествие ради проповеди и призревающего своих братьев, и иным членом восполняется в другом верующем»¹¹⁸. У блж. Иеронима эта же мысль получает более грубое выражение – понимается количественное увеличение Церкви – Тела Христов¹¹⁹. Мысль о восполнении Христа Церковью ясно и отдельно выражает и преосв. Феофан: «Церковь – исполнение Христа, может быть, подобно тому, как древо есть исполнение семени. Что в семени совмещено сокращённо, то в полном развитии является в дереве... Сам в Себе Он полон и всесовершенен, но ещё не во всей полноте привлёк к Себе человечество. Оно постепенно всё более общится с Ним и через то как бы Его пополняет, делу Его давая приходить через сие в полноту исполнения»¹²⁰.

Но в определении значения πλήρωμα филологи расходятся: одни допускают активное значение¹²¹, другие понимают πλήρωμα исключительно в пассивном смысле¹²². При пассивном значении πλήρωμα смысл места будет тот, что **Церковь исполнена Христом**. «Церковью называет апостол собрание верующих: её нарёк Телом Христовым и исполнением

Отчим, потому что Отец исполнил её всяких дарований и в ней, по пророческому слову, живёт и ходит»¹²³. «Всё наполняется Им, и Он во всём»¹²⁴. «Все верующие составляют Церковь и, быв исполнены Богом, её делают исполненной Им»¹²⁵. Такое толкование, по мнению проф. Богдашевского, и является наиболее простым, естественным. Церковь есть полнота, τὸ πᾶν πληρωμένον, или, по производному отсюда значению: совершенство, безусловное совершенство. В наименовании Церкви πλήρωμα нужно видеть указание на её существо: она исполнена, или совершенна; она есть полнота сил Христовых¹²⁶.

Но если мы и примем второе понимание нашего места, то всё же сюда можно присоединить и мысль Златоуста, которая ничего противоречащего учению апостола Павла не заключает. Превосходно и совершенно справедливо рассуждает по этому поводу профессор Богдашевский.

«Толкование (Златоуста) весьма глубокое по мысли, и его нельзя совершенно игнорировать как явно несостоятельное. Оно со всей силой указывает на теснейшую связь Христа с Церковью, ибо глава не отделима от тела, а неразрывно соединена с ним, и жизнь тела не безразлична для главы. Восполнение, само собой разумеется, касается не существа Христа, Который полон и всесовершен, а дела Христова, которое только через Церковь вполне осуществляется; как глава мыслима только при существовании тела, так и Спаситель, Искупитель – при спасаемых и искупаемых»¹²⁷.

Отношение Христа к Церкви апостол Павел изображает также под видом отношений мужа к жене. Этот образ был Павлу уже знаком и даже как бы родной. Отношения между Богом и еврейским народом в книгах Ветхого Завета очень часто изображались как отношения мужа и жены, и завет Бога с народом Его был как бы брачным союзом¹²⁸. Этот же образ усвоен и в Новом Завете¹²⁹. Особенно подробно раскрывает этот образ апостол Павел, когда говорит о браке. Брачный союз, по апостолу, является настолько святым, насколько он есть отображение союза Христа с Церковью. Поэтому каждый совет, касающийся брака, апостол подтверждает ссылкой на Христа и

Церковь. Муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жёны своим мужьям во всём. Мужья, любите своих жён, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за неё, чтобы освятить её, очистив банею водной, посредством слова; чтобы представить её Себе славной Церковью, не имеющей пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна... Никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет её, как и Господь Церковь, потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его... Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви (Еф.5:27, 29–30:32). Здесь Христос представляется обновителем жизни человечества; Он освятил и очистил Церковь, Себя предал за неё, чтобы она была чиста и непорочна. Святые отцы при толковании этого места уделяют даже больше внимания отношениям Христа к Церкви, чем мужа к жене. Здесь же апостол Павел цитирует Быт.2:24: *оставит человек отца... и мать... и прилепится к жене своей; и будут два в плоть едину*. Эти слова многие древние толковники понимают аллегорически в приложении к союзу между Христом и Церковью, так что под тайной 32 стиха понимают таинственное отношение Христа и Церкви¹³⁰. «Аз глаголю, – говорит, – во Христа, так как и Он, оставивши Отца, сошёл и пришёл к невесте и сделался **един дух** с ней»¹³¹.

Под человеком, таким образом, разумеется Богочеловек, а под «оставлением отца и матери» – Его воплощение. «Сам Христос, оставив Вышнего Отца, сочетался с Церковью. Но оставил только видимо, по понятию вочеловечения»¹³². «Как Церковь оставила идолов и преданность прежней жизни наподобие отца и матери, так и Христос Сам оставил Отца на Небесах и Мать на земле и умер за Церковь, дабы Церковь, которую возлюбил, оживотворить Своею смертью и, превознесённую, ввести её в Своё Царство»¹³³. Такое аллегорическое толкование Быт.2:24 особенно ясно выражает блж. Иероним, который рассматривает это место как пророчество Адама¹³⁴. Конечно, такое толкование есть только

более или менее последовательно развитая аллегория, не имеющая достаточных оснований в тексте.

Некоторые новые экзегеты хотят видеть в этих же словах указание на ожидаемое лишь единение Христа и Церкви при парусии¹³⁵. Но кроме очевидной ненатуральности этого толкования, против него говорит всё учение апостола Павла о Церкви, так как единение Христа и Церкви апостол рассматривает как действительное, а не как ожидаемое только. Да и в данном месте Послания к Ефесянам ссылка на будущее единение Христа с Церковью не имела бы никакой убедительности в отношении мужей и жён.

Таким образом, под тайной, о которой говорится в стихе 32, естественнее разумеать брак мужа и жены, о чём была и вся предыдущая речь апостола¹³⁶; тем не менее тайна брака, по мысли апостола, опирается на тайну единения между Христом и Церковью. К тому, что апостол говорил раньше об отношении Христа к Церкви, характеризуя его как отношение Главы к Телу, здесь апостол добавляет изображение постоянной заботливости Христа о Церкви, так что заботливость эта может служить примером для мужа в его отношениях к жене.

До сих пор мы изложили учение апостола Павла о Церкви как об общечеловеческом органическом единстве искупленной и возрождённой новой твари, возглавляемой Христом. Апостол определённо указывает и **цель бытия Церкви**.

Когда апостол говорит о разных дарованиях и служениях в Церкви, то он кратко определяет общую цель бытия Церкви. Дарования и служения, по апостолу, существуют *к совершению святых... для созидания Тела Христова (Еф.4:12)* – *πρὸς τὸν κατάρτισμὸν τῶν ἁγίων, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*¹³⁷. Совершается строение Тела Христова, то есть Церкви, и строение это состоит в совершении святых.

Под святыми здесь должно разумеать всех христиан, которые названы ἅγιοι в смысле выделенности или как освящённые. Церковь со всеми её дарованиями и служит к их совершению – *πρὸς τὸν κατάρτισμόν*. Новозаветное ἁπλῶς λεγόμενον – *κατάρτισμός* может иметь два значения: 1) *восстанавливать в свойственное состояние, исправлять*¹³⁸ и 2)

делать вообще совершенным. Второе значение соответствует и наиболее часто употребляемому значению глагола катартиζω¹³⁹. Следовательно, мысль такая: дарования, существующие в Церкви и служащие ей на пользу, имеют целью делать христиан совершенными в нравственном отношении. Сюда же можно прибавить и 2Кор.13:9, где употреблено родственное слово катартиσις. Апостол говорит, что он молится о совершенстве коринфян (τὴν ὑμῶν катарτισιν). Здесь, конечно, разумеется их нравственное совершенствование. Экзегеты преимущественно и понимают катарτισμός в его втором значении¹⁴⁰. Но думается, что оба значения не исключают друг друга, если принять во внимание обще богословские воззрения ап. Павла. Нравственное совершенствование человека есть в то же время и восстановление первобытного состояния человека. Во Христе человек снова получает то, что потерял в Адаме¹⁴¹. Первобытное состояние человека есть единственное свойственное ему, ради которого он и создан. Спасение есть освобождение от греха, исказившего природу человека, и, таким образом, может быть названо восстановлением того состояния естества человеческого, в котором оно было до грехопадения Адама, а потому понятие нравственного совершенства (катарτισμός во втором значении) должно совпадать с понятием восстановления подлинного свойства человеческой природы (первое значение катарτισμός).

Подробнее катарτισμός τῶν ἀγίων апостол характеризует в дальнейших словах: *доколе все придём в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова; дабы... истинной любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос (Еф.4:13–15)*¹⁴². Речь идёт о Церкви, а потому под «всеми» следует разумеать христиан, а не всех людей вообще¹⁴³. Все христиане в Церкви должны достигнуть единства веры и познания Сына Божия. Не одно теоретическое согласие или религиозно-догматическое единомыслие должно разумеать¹⁴⁴. «Вера едина» есть необходимое условие принадлежности к Церкви, но здесь вера и познание (ἐπίγνωσις) Сына Божия апостолом взяты в более глубоком смысле, что и видно из добавления: *в мужа*

совершенного, в меру полного возраста Христова. Каждый должен сделаться ἀνὴρ τέλειος, совершенным в вере и жизни¹⁴⁵, которая неотделима от веры¹⁴⁶. Слова εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος Χριστοῦ допускают двоякое понимание: ἡλικία может означать 1) высоту, рост и 2) возраст (aetas). Если принять первое значение, то предел совершенства – высота полноты Христовой; при втором понимании – возраст, в котором может быть воспринята полнота Христова. В первом случае τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ – genetivus possessionis, во втором – genetivus qualitatis. В контексте речь идёт о возрастах, поэтому лучше принять второе толкование. В Церкви христиане должны достигнуть того возраста, когда воспримут полноту Христову. Здесь мысль та же, что и в словах апостола о том, чтобы в христианах вообразился Христос¹⁴⁷, чтобы всякий человек был совершен (τέλειος) о Христе Иисусе (Кол.1:28). *Во Христе обитает... полнота Божества* (Кол.2:9), и кто возлюбит Христа и соблюдёт заповеди Его, того возлюбит Отец и к нему придёт и обитель у него сотворит¹⁴⁸. Христиане могут иметь ум Христов (1Кор.2:16), в них должны быть те же чувствования (τοῦτο φρονεῖσθω ἐν ἡμῖν), какие и во Христе Иисусе (Флп.2:5).

В этом смысле стих 13 дополняется 15: имея истинную любовь (ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ)¹⁴⁹, *возрастим в Него всяческая, уже есть глава Христос*. «Повелевает иметь истинную любовь и ею возвращать богатство добродетели о Самом Владыке»¹⁵⁰. «Господь наш стал нашим знаменем совершенства»¹⁵¹, Он – как бы идеальный тип, которому мы должны быть подражателями, да достигается через Него мера возраста человека нашего внутреннего¹⁵². Без Христа мы не можем творить ничего¹⁵³. Все стороны жизни верующих (τὰ πάντα) должны быть проникнуты Христом, Его духом; к Нему, так сказать, они должны быть возведены, Им одушевлены¹⁵⁴. В Церкви христиане должны совершенствоваться, пока «из себя представив достойное Богу жилище, возымеют Его вселившимся в себе. Это и есть мера возраста исполнения Христова»¹⁵⁵.

Апостол Павел изображает и тот процесс, которым возрождённое человечество уподобляется Христу. Места, где этот процесс изображается, чуть ли не самые непонятные в

Новом Завете, особенно в славянском тексте, а потому мы приведём их по-гречески: Πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβάζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστον μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ (Еф.4:16)¹⁵⁶. Οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβάζόμενον αὐξεῖ τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ (Κολ.2:19)¹⁵⁷. Можно сказать словами св. Иоанна Златоуста: довольно неясно он (апостол) изложил свои мысли – оттого, что хотел высказать всё вдруг¹⁵⁸. Прежде всего в обоих приведённых местах апостол отмечает связь Церкви со Христом (ἐξ οὗ, οὐ κρατῶν). Христос положил начало церковной жизни, и весь процесс этой жизни руководится Им¹⁵⁹. Всё Тело находится в процессе; оно составляется и совокупляется, почему и поставлены формы настоящего времени – συναρμολογούμενον καὶ συμβιβάζόμενον, указывающие на действие продолжающееся. Первое относится обыкновенно к вещам, второе – к лицам и здесь усиливает первое. Церковь, следовательно, есть совершенствующееся единство живых личностей¹⁶⁰.

Это единение совершенствуется διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας. Из многочисленных толкований этих слов наиболее типичны два: первое может быть присоединено к русскому переводу этих слов¹⁶¹, другое – к славянскому¹⁶². Прежде всего следует установить, что понимать под ἐπιχορηγία¹⁶³. В Новом Завете это слово встречается в таких выражениях: *подаванием* (διὰ ἐπιχορηγίας) *Духа Иисус Христового* (Флп.1:19). *Подающий вам Духа и совершающий между вами чудеса* – ὁ ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα, καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν (Гал.3:5). *Давущий* (ἐπιχορηγῶν) *семя сеющему* (2Кор.9:10). Такое словоупотребление даёт основание разуместь под ἐπιχορηγία подавание даров Святого Духа, как, действительно и понимают это место многие святые отцы¹⁶⁴ и некоторые экзегеты¹⁶⁵. Предшествующие слова – διὰ πάσης ἀφῆς – многие переводят: «через всякие связи»¹⁶⁶, причём или под связью понимается самое подавание Духа Святого, или связь мыслится условием подаяния. Но при таком переводе слов διὰ πάσης ἀφῆς, кроме его филологических недочётов¹⁶⁷, обыкновенно теряется

установленный смысл термина ἐπιχορηγία. Так русский перевод – посредством всяких взаимно скрепляющих связей – совсем пропускает мысль, выраженную словом ἐπιχορηγία. Ни о каком подании Духа упоминания нет. В книге И. Мансветова хотя и признаётся между прочим установленное значение ἐπιχορηγία, но автор даёт и апологию русского перевода, так что оттенок мысли, сообщаемый всему стиху словом ἐπιχορηγία, совершенно теряется¹⁶⁸.

Потому слово ἁφή нужно понимать в другом смысле. Ἁφή происходит от глагола ἅπτω, и поэтому может прежде всего означать соприкосновение, осязание, а затем и вообще чувство. Святитель Иоанн Златоуст и заменяет его словом αἴσθησις¹⁶⁹. Противники этого понимания указывают на Кол.2:19, где, по их мнению, ἁφή никак не может означать чувства, а скорее указывает на связь, сцепление¹⁷⁰. Но, думается, что и в Кол.2:19 ἁφαί может обозначать восприятия Духа Святого (ἐπιχορηγοῦμενον), посредством которых, как и при посредстве внешних связей (συνδέσμων), возрастает Тело Церкви¹⁷¹. Но что необходимо отметить, так это тесную связь в речи апостола между возрастанием Церкви и благодатными действиями Святого Духа. Этой мыслью проникнут весь разбираемый стих. В Еф.4:16, кроме разобранного ἐπιχορηγία, находим слова: κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ, ἐνὸς ἐκάστου μέρους. В этих словах должно видеть повторение известной уже нам мысли о распределении даров Святого Духа между верующими¹⁷², тем более что о распределении даров апостол говорил всего несколько стихов выше: *каждому... из нас дана благодать по мере дара Христова* (Еф.4:7).

До сих пор изъяснёнными словами апостола Павла жизнь Тела Церкви изображается в таком виде: всё Тело постоянно более и более гармонически объединяется посредством восприятия благодатных даров Святого Духа¹⁷³. Эти благодатные дары Святого Духа действуют в каждом члене Церкви тем или другим образом в соответствии с его силами и способностями¹⁷⁴, и так Тело Церкви τὴν αὔξησιν ποιεῖται τοῦ σώματος εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ¹⁷⁵. Форма ποιεῖται указывает на внутренний процесс роста¹⁷⁶. Ἐν ἀγάπῃ следует

относить не к εἰς οἰκοδομήν, как это делают некоторые¹⁷⁷, причём любовь мыслится как цель развития, а к αὕξησιν ποιεῖται. Любовь – новый принцип жизни возрождённого человечества¹⁷⁸, и всё совершенствование, возрастание церковного организма обуславливается причастием отдельных членов закону любви. Весь этот процесс возрастания есть дело благодати Божией¹⁷⁹, но восприятие этой благодати (ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας), конечно, возможно только при любви. Без любви дарования, полученные известным членом, были бы бесполезны для жизни целого Тела, ибо этот член замыкался бы в себя, не знал бы других членов и являлся бы обособленным¹⁸⁰. Да без любви было бы невозможно и самое восприятие даров Святого Духа. «Почему он прибавил слово «в любви»? – спрашивает св. Иоанн Златоуст. – Потому что этот дух иначе не может сообщаться. В самом деле, если бы случилось руке отделиться от тела, дух (истекающий) из головного мозга, ища продолжения и не находя его там, не срывается с тела и не переходит на отнятую руку, но если не найдёт её там, то и не сообщается ей. То же бывает и здесь, если мы не связаны между собой любовью»¹⁸¹.

Воспринимая в общей любви дарования Духа на общую пользу, Церковь во всех своих членах достигает своего созидания (εἰς οἰκοδομήν ἑαυτοῦ), то есть своего совершенства¹⁸².

Изложенное понимание Еф.4:16 вполне соответствует общему строю воззрений апостола Павла¹⁸³, и так именно данное место понимают святые отцы. Св. Иоанн Златоуст в объяснение толкуемого стиха пишет: «Так как наши души так же зависимы от Него (Христа), как члены (от духа), то Его промысление и раздаяние даров, сообразно с мерой того или другого члена, производят возвращение каждого. Этот дух, распределяющийся по членам от головы, прикасаясь к каждому из них, таким образом производит на них своё действие. Можно и так сказать: тело, воспринимая это воздействие (духа) соразмерно своим членам, возрастает таким образом. Или иначе: члены, получая соразмерное себе воздействие (духа), возрастают. Или и ещё: дух, изливаясь обильно сверху, прикасаясь ко всем членам и распределяясь по ним, сколько

каждый из них может принять в себя, так возвращает»¹⁸⁴. Мысли Златоуста повторяет блж. Феофилакт¹⁸⁵. То же говорят блж. Феодорит¹⁸⁶ и св. Иоанн Дамаскин¹⁸⁷. Еп. Феофан высказывает мысли вполне святоотеческие¹⁸⁸.

Окидывая общим взглядом кратко изложенное учение апостола Павла о Церкви, нельзя не заметить, что во всех разобранных местах его посланий он имеет в виду **единую Церковь** Христову. Церковь он изображает под видом Тела Христова. Конечно, здесь не может быть и мысли о том, что под Церковью апостол понимает частную христианскую общину. В одно тело, в одного нового человека воссозданы Христом и иудеи, и язычники. Два мира сливаются в Церкви воедино. Ясно, что еkkлeзиoлoгичeская мысль апостола охватывает более широкие пределы, нежели отдельная община. О том же понятии единой Церкви говорит и уподобление брачного союза мужа и жены союзу Христа с Церковью. Под этим образом Христовой невесты может быть понимаема только единая Церковь Христова¹⁸⁹.

Должно думать, что апостол эту идею единой Церкви всегда внедрял в сознание тех многочисленных христианских общин, которые он во множестве основал, распространяя благовествование Божие *от Иерусалима... до Иллирика (Рим.15:19)*. Усваивая еkkлeзиoлoгичeские идеи апостола языков, христианин необходимо должен мыслить себя членом единой Христовой Церкви¹⁹⁰. *Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна*. Член Церкви Коринфской не мог понимать этих слов апостола в том смысле, что только члену своей местной Церкви он не может сказать: ты мне не нужен. Член Тела Христова – всякий верующий, где бы он ни находился: [и поэтому] коринфянин каждому ефесянину или римлянину, по мысли апостола, не мог сказать: ты мне не нужен¹⁹¹. Идея единства Церкви должна была господствовать во всех христианских общинах¹⁹².

Но эта идея единства Церкви была ли только идеей, в которую только веровали, или она как-нибудь выражалась и вовне? Можно, конечно, согласиться с теми учёными-исследователями, которые говорят, что идея единого

религиозного общества не была ещё осуществлена в действительности. «Если мы, – говорит Гарнак, – сравним Церковь середины III века с тем состоянием, в котором находилось христианство на 150–200 лет раньше, то мы найдём, что теперь действительно есть религиозное общество, между тем как раньше были только общины, которые верили в Небесную Церковь, земным отображением которой они были, стремились дать ей некоторое выражение кое-какими средствами (mit den einfachsten Mitteln) и как странники и пришельцы на земле жили в будущем»¹⁹³. Ни в первом, ни даже до конца второго 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 единицы¹⁹⁴. Однако приведённые мнения, особенно мнение Гарнака, можно принять только со значительными оговорками. То, конечно, правда, что христианство начинало не с правовых норм. Апостолы, основывая новую христианскую общину, не предлагали прежде всего проект организации и устав, который определял бы отношения общин между собой. Дело Самого Христа было несравненно глубже: Он принёс для людей новую жизнь, пересоздание человеческого естества. Потому-то в Его учении и трудно находить какие-нибудь указания для практического устройства жизни. В посланиях апостольских хотя и есть некоторые указания на житейские дела верующих, но указания эти случайны, отрывочны и не составляют главного предмета апостольских забот. И святые апостолы имели дело с научением верующих, с возрождением иудеев и эллинов в нового человека¹⁹⁵. Но всякая новая жизнь, являющаяся на земле, какие бы начала ни лежали в её основе, непременно принимает те или другие **внешние** формы. Анархизм всегда и везде был только мечтой. Христианство – *в мире*, и оно было бы каким-то совершенно непонятным чудом, если бы сразу сводило Небо на землю¹⁹⁶. Но так как христианство начинало не с форм, а с внутреннего содержания, то и вполне понятно, что на первых

порах внешняя организация была мало заметна. Сказанное относится ко всей совокупности христианской Церкви. Отдельные общины, конечно, должны были иметь внешнее устройство с самого начала. Однако и идея единой Церкви выражалась вовне. Недоставало внешнего правового единения, но было внутреннее нравственное единение, и единая Церковь не была идеей только, а самым реальным фактом. Ведь когда апостол Павел говорил, что он *гнал Церковь Божию* (Гал.1:13), он разумел, конечно, всю Церковь, и эта единая Церковь предносилась пред ним как живая реальность, так что он ставил её наравне с такими реальностями, как греки или иудеи¹⁹⁷. В некоторых формах эта реальность выражалась и вовне.

Сами апостолы, конечно, не имели каких-нибудь юридических правомочий, но они имели моральный авторитет как апостолы Господа. Они были свидетелями земной жизни Господа Иисуса Христа¹⁹⁸, Который и Сам их *наименовал Апостолами* (Лк.6:13). Отсюда их авторитет в Церкви. Отвергающий апостолов отвергает Христа, а потому христиане должны были пребывать в *учении Апостолов* (Деян.2:42). Мы видим, что апостолы иногда действуют вместе¹⁹⁹, вообще поддерживают единение между собой²⁰⁰. Двенадцать апостолов (δώδεκα) пользовались особенным авторитетом и были первым органом, объединявшим Церковь²⁰¹. И впоследствии харизматики, о которых мы узнаём из «Учения двенадцати апостолов», тоже были как бы нервом, соединявшим отдельные общины²⁰².

Деятельность апостола Павла явно показывает, что апостол не только проповедовал устно и письменно идею единой Церкви, но и старался объединять отдельные общины друг с другом. Все Церкви, основанные апостолом Павлом, были объединены уже тем, что были основаны одним человеком. Апостол Павел был, так сказать, как бы связующим центром разных Церквей: от лица одной Церкви в своих посланиях он обыкновенно посылает приветствия другим, присоединяет приветствия и от отдельных лиц²⁰³. Подобные приветствия находим и в соборных посланиях²⁰⁴. Послания апостола Павла дают известие и о том, что между общинами был обмен

апостольскими посланиями; этот обмен в некоторых случаях апостол как бы узаконяет²⁰⁵, так что каждое его послание было как бы окружным и было известно в разных Церквах²⁰⁶. О том же свидетельствует и послание апостола Петра, написанное *пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии* (1Пет.1:1). В посланиях апостола Павла встречаем такие выражения: *так я повелеваю по всем церквам* (1Кор.7:17), *так бывает во всех церквах у святых* (1Кор.14:33). Он посылает к коринфянам Тимофея, чтобы он напомнил им о путях во Христе, как он (Павел) учит *везде, во всякой церкви* (1Кор.4:17). Фесунян апостол называет *подражателями церквам Божиим во Христе Иисусе, находящимся в Иудее* (1Фес.2:14), а о римлянах пишет, что *вера их возвещается во всём мире* (Рим.1:8). Вся история апостола Павла показывает, как настойчиво стремился он к объединению рассеянных по вселенной отдельных Церквей. Он всегда вдохновлён идеей единой Церкви, которую и желает видеть осуществлённой²⁰⁷.

Вновь основанные Церкви апостол мыслит тесно связанными не только между собой, но и преимущественно с древнейшей Церковью Иерусалимской. *Если язычники объединились с иудеями в духовном, то должны... послужить им и в телесном* (Рим.15:27)²⁰⁸. Но особенно замечательны те места посланий апостола Павла, где говорится даже о существовании материальных вспомоществований между христианскими общинами. Такое материальное общение (κοινωνία) было как бы некоторым установлением; вопрос о κοινωνία возникал при самом основании новых общин, как можно видеть из Послания к Галатам (2:9–10): *Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, подали мне и Варнаве руку общения, чтобы нам идти к язычникам, а им к обрезанным, только чтобы мы помнили нищих, что и старался я исполнить в точности*. И действительно, с фактом благотворения и помощи между Церквами мы встречаемся многократно²⁰⁹. У апостола даже находим указания на упорядочение сборов милостыни: он по разным Церквам заводит одни порядки в сборе милостыни²¹⁰. Апостол Павел постоянно желает признания своей миссионерской деятельности

со стороны Иерусалимской Церкви²¹¹ и старается собирать для неё на различных местах своего благовествования пожертвования, причём пожертвования в пользу иерусалимской общины со стороны христиан из язычников апостол считает даже как бы долгом (*ὀφειλέται εἰς τὸν αὐτῶν*)²¹². Наконец мы должны отметить, что на самых первых порах христианской жизни имеет место так называемый Апостольский Собор. Павел и Варнава вместе с некоторыми другими идут из Антиохии к апостолам и пресвитерам в Иерусалим для разрешения недоумений, возбужденных некоторыми пришедшими из Иудеи. *Апостолы и пресвитеры со всей церковью рассудили, избрав из среды себя мужей, послать их в Антиохию с Павлом и Варнавой, именно: Иуду, прозываемого Варсавой, и Силу, мужей, начальствующих между братьями, написав и вручив им следующее: «Апостолы и пресвитеры и братия – находящимся в Антиохии, Сирии и Киликии братьям из язычников»* (Деян. 15:22–23). Как смотреть на этот факт? Имел ли Апостольский Собор какой-нибудь юридический авторитет? Собирался ли он по какому-либо ранее составленному уставу? Очевидно, нет. Однако же Собор решает вопрос, возникший в Антиохии, и отправляет послание к христианам Антиохии, Сирии и Киликии. Отношения между Церквями не регламентированы, но эти отношения были, и в них выражалась идея соборного единства Церкви Христовой.

Вполне понятно, что сношения были особенно часты и даже регулярны в Церквях соседних, так что намечались как бы группы Церквей. Это видно уже и из приветствий апостола Павла. В Посланиях к Коринфянам он шлёт приветствие и благословение *со всеми святым по всей Ахаии* (2Кор.1:1) и от всех Церквей Асийских²¹³. Говорит апостол о братьях *по всей Македонии* (1Фес.4:10) и о *церквях Галатийских* (1Кор.16:1)²¹⁴.

Протестантские учёные-исследователи особенно подчёркивают обособленность и полную самостоятельность отдельных христианских общин, но нужно ли говорить о самостоятельности там, где никто этой самостоятельности не ставил во главу своих религиозных упований. Религиозным упованием была идея единой Соборной Церкви Христовой,

единого церковного Тела. При основании общины едва ли и поднимался вопрос о самостоятельности общины, об её отношении к другим общинам, о порядке управления и т.п. Напротив, с самого начала всякая новая христианская община вступала в самые тесные отношения с другими, ранее основанными общинами. Не о самостоятельности общин заботился апостол языков Павел, а о неразрывной их связи с Церковью Иерусалимской. Разрыв между христианами из язычников и из иудеев апостол мыслил величайшим несчастьем, которое он всячески старался предотвратить²¹⁵. В жизнь вступала не организация, но новый принцип духовной жизни, принцип любви. А при таком принципе каждый друг друга выше считает. Так и нужно представлять взаимные отношения между христианскими общинами. Протестантские учёные-исследователи, по нашему мнению, гораздо больше заботятся о самостоятельности христианских общин, чем заботились об этом они сами.

И в начальный период мужей апостольских общение между Церквями никогда не прекращалось. Отметим некоторые факты. Климент, епископ Римский, пишет от лица всей Римской Церкви в Коринф, где были некоторые беспорядки. Разумеется, юридически никаких оснований для этого он не имел, но христианская жизнь никогда не идёт по юридическому пути. Послание Климента, как сообщает Евсевий, пользовалось большим уважением не только в Коринфе, но и в соседних Церквях; оно было даже читаемо всенародно²¹⁶. Поликарп, епископ Смирнский, пишет послание в Филиппы. Игнатий Антиохийский на пути из Сирии в Рим своими устными беседами и наставлениями укреплял в вере и оберегал от еретиков христиан тех городов, через которые путешествовал²¹⁷. Нужно было бы выписывать значительную часть посланий святителя Игнатия, если бы мы хотели характеризовать сношения христианских общин того времени. В послании к филиладельфийцам, смирнянам и к Поликарпу святитель Игнатий советует им отправить, например, посла в Антиохию по поводу прекращения гонений, чтобы сорадоваться в общем собрании²¹⁸, чтобы он прославил там неослабную любовь к

славе Божией²¹⁹ и поздравил с той радостью, что у них водворился мир, возвратилось их величие и восстановилось их малое тело (τὸ ἴδιον σωματεῖον)²²⁰. А Поликарпу Игнатий пишет: «Так как я... не мог написать по всем Церквам, то к ближайшим Церквам напишешь ты, как знающий волю Божию, чтобы и они сделали то же самое. Кто может, послали бы нарочных (πεζοῦς), а другие – письма через посланных тобою»²²¹. А об обмене писаниями выразительно свидетельствует послание Поликарпа. «Вы и Игнатий, – говорит Поликарп, – писали ко мне, чтобы, если кто пойдёт в Сирию, отнёс ваши послания, что я и сделаю, если будет удобное время, или сам, или кого я пошлю. Письма Игнатия, присланные нам, и другие, имеющиеся у нас, мы послали вам, как вы требовали: они приложены к этому посланию; из них вы можете получить много пользы, ибо они содержат веру, терпение и всякое назидание о Господе нашем»²²².

Вполне понятно, что факты всех этих посланий обусловлены были тем нравственным авторитетом, которым обладали их авторы, но, очевидно, достаточно было общих моральных связей, если Церковь для выражения идеи своего единства не нуждалась в искусственных юридических нормах. Не потому не было единства внешней организации, что она будто бы противна христианской идее Церкви, как склонны представлять дело протестантские учёные²²³, а только потому, что в действительности было единение более глубокое и тесное. Те формы общения Церквей, которые можно отметить в первые времена бытия Церкви, больше свидетельствуют о проникнутости христиан идеей единой Церкви, чем формы общения позднейшего, чисто формального, юридического, бумажного. Недаром Тертуллиан даже в своё время, когда была полная церковная организация, говорил: «Единство Церкви доказывается общением мира, названием братства и оказыванием (contesseratio) гостеприимства»²²⁴. Очевидно, в его глазах единство церковное более доказывалось фактическим единением Церквей, чем разными организациями²²⁵. Единство христианского «братства» не было каким-то идеальным²²⁶, но самым реальным. Общие верования

и общие упования побуждали христиан к внешнему единению, как это выражено и в Διδαχή²²⁷. В том же Διδαχή есть евхаристическая молитва, в которой дважды в поэтической форме высказывается мольба о том, чтобы Господь Бог собрал Церковь Свою со всех концов мира, от четырёх ветров, в Царство Своё²²⁸. Это место евхаристической молитвы в Διδαχή обыкновенно переоценивается. Именно делается заключение, будто, по мысли христиан того времени, существо Церкви требует единства лишь в βασιλεία τοῦ Θεοῦ²²⁹. Но если принять во внимание, что в то время христианство в действительности было рассеяно небольшими общинами от края до края земли, то такая форма молитвы будет вполне понятна. Христианам того времени не могло даже и представиться, что может настать время, когда христианская вера покорит мир и будет единая, внешне организованная Церковь. Это единство было, конечно, весьма желательным: насколько могли, христиане и стремились к нему. Но полное осуществление внешне организованного единства казалось чем-то весьма отдалённым. В этой же молитве обращает на себя внимание то, что, хотя и говорится о рассеянности Церкви, но говорится именно о Церкви, а не о Церквях. Видно, что автор все рассеянные по концам вселенной общины представляет единой Церковью. Наконец нужно обратить внимание на то, что в той же молитве рядом с приведёнными словами резко выражено свойственное первохристианству чаяние скорого Пришествия Христова и кончины мира²³⁰. Если должна так скоро наступить кончина мира, то конечно, мысль об организации единой Церкви должна была в сознании христиан отодвинуться на второй план. Вообще молитва Διδαχή свидетельствует, по нашему мнению, только о том, что христиане I века ещё не могли себе представить всей мировой исторической миссии христианства, но и по их верованию Церковь, хотя и рассеянная, была едина²³¹.

Единство Церкви как «братства» выражается и в другом памятнике конца I века, в «Послании Климента Римского к коринфянам». Это послание заканчивается молитвой не только о коринфянах, но и обо всех, которые повсюду призваны Богом.

Климент просит сообщить о желаемом и вожделенном мире и согласии, чтобы и Римская Церковь могла порадоваться благоустройству Коринфской²³².

Все эти кратко указанные нами свидетельства и факты древнейших времён, по нашему мнению, доказывают для истории догмата о Церкви ту истину, **что христианам с самого начала не чужда была идея единой Церкви как видимого, исторически существующего общества Христовых последователей**. Единая Церковь для христиан с самого первого времени была не каким-либо умопостигаемым предметом веры, а самым реальным фактом²³³. О единой видимой Церкви проповедовали святые апостолы, сами они основали единую Церковь, и с самого начала существовала та же единая Церковь.

2. Понятие о Церкви в противоиудейской полемике первых двух веков

Христианство начинало не с доктрины, не с формулы, а с обновления жизни. А потому и при единстве жизни в первое время могло быть некоторое разнообразие доктрины. Любовь соединяла сердца всех воедино; для теоретических разномыслий не было места или, лучше сказать, если и были теоретические разномыслия, они мало затрагивали жизнь²³⁴. Так нужно представлять себе жизнь христианской Церкви на первых порах ее существования. В то время не было точной, единой и подробной формулировки христианского учения, обязательной для всех. В точной форме, нужно думать, преподавались только самые общие, главнейшие истины; в формулировке же отдельных частных сторон христианского учения такого единства не было.

Но недолго могла Церковь находиться в таком состоянии. Исторические обстоятельства очень скоро побудили христианскую Церковь точнее определить те или другие предметы в своем учении. Обстоятельства эти были созданы прежде всего той исторической средой, в которую вступило христианство. Эта историческая среда очень скоро заявила себя как нечто особенное, как некоторая противоположность христианству, и христианство должно было, так или иначе, определить свое отношение к этой исторической среде. Здесь – начало развития точных определений христианского учения; здесь именно – начало истории всякого догмата, и, в частности, догмата о Церкви. Догмат о Церкви можно сравнить с церковным самосознанием. В своем самосознании личность определяет, что она **есть** и что она **не есть**: в самосознании определяется «я» в его отличии от «не-я».

Точно так же и в догмате о Церкви христианство определяет, что оно есть, и определяет это в отличие от представляемых исторической средой инородных явлений. Человек с ростом своего самосознания определяет сам себя, и для него уже невозможен становится возврат к тому состоянию

неясного самосознания, в котором он был раньше. Так же и Церковь, после того, как догматически определила какой-нибудь предмет своего учения, не может утратить этой догматической формулы.

В истории каждого догмата можно заметить постепенный переход от разнообразия к единству. В частности, и то учение о Церкви, которое преподали христианам святые апостолы, было скорее общей **идеей** Церкви, а не подробно развитым **догматом**. Жизнь христианских общин с самого начала ставила ряд разнообразных вопросов, на которые не было прямого ответа в учении апостольском. Руководясь общей идеей апостольского учения, на эти вопросы давали посильные ответы, применяя общее апостольское учение к частным случаям. Вполне естественно, что вначале не было общецерковного, определенно сформулированного во всех частностях, учения о Церкви. Представителям церковной мысли и нужно было точнее определить понятие о Церкви в ее отличии от тех инородных явлений, в среду которых вступила Церковь.

Исторической средой, в которую вступило, прежде всего, христианство, было иудейство. Самосознание иудейства того времени резко отличалось от христианского учения о Церкви, и тем самым был уже дан толчок христианскому сознанию сосредоточиться на учении о Церкви. Иудейство того времени, когда встретилось с ним христианство, можно охарактеризовать двумя чертами: это, во-первых, строгий национализм иудейской религии, во-вторых, внешний обрядовый характер этой религии. Впрочем, вторая черта может быть рассматриваема как только развитие и дополнение первой: национализм тесно был связан с обрядовой жизнью иудейства – обряды делали иудеи (прозелитизм), а без обрядов иудей был ренегатом своего племени. Христианство в самом начале своем распространялось среди иудеев, а потому оно и не могло тотчас порвать связь с иудейством. Известно, что римская власть долго не отличала христиан от иудеев, да и для иудеев христианство представлялось сначала лишь назорейской ересью (ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις), как это мы видим из слов ритора Тертулла перед Феликсом.²³⁵ В первые дни община

христиан, состоявшая из иудеев, вместе с апостолами, как повествует книга Деяний, собиралась в иерусалимском храме, исполняла все обряды иудейского закона. Но уже скоро в христианской Церкви возник вопрос об отношении к иудейству; вопрос этот возбужден был обращением язычников. Тотчас поднялся вопрос о том, обязателен ли закон для христиан из язычников. Христиане из иудеев не могли скоро отрешиться от своих природных националистических воззрений на религию и на обращающихся к вере язычников хотели смотреть как на прозелитов. И вот мы видим уже в самом начале христианской истории, что некоторые, пришедшие из Иудеи (в Антиохию), учили братьев: *«Если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись»* (Деян.15:1). Эти слова можно рассматривать как тему тех речей, которые в течение первых двух веков христианской истории раздаются со стороны некоторых из иудеев-христиан. Старая тюбингенская школа во главе с Бауром представляла дело так: в оппозицию иудейскому национализму апостол Павел развивает идею универсальной христианской Церкви. Эти тезис и антитезис вступают в борьбу между собой, первый век церковной истории и наполнен борьбой между петринизмом и павлинизмом, причем успех в борьбе бывает то на той, то на другой стороне. Наконец обе противоположности синтезируются и получается католическая Церковь, причем с обеих сторон делаются некоторые уступки. Идея вселенской Церкви, следовательно, по взгляду этого направления ученых, есть продукт борьбы петринизма и павлинизма. В настоящее время все идеи старой тюбингенской школы можно считать в науке настолько оставленными, что их и нам можно миновать без разбора.²³⁶ Впрочем, нужно заметить, что тюбингенская школа оставила как бы в наследство науке более близкого к нам времени путаницу понятий – иудеохристианство и языкохристианство, на которую сетует Гарнак²³⁷. Сам же Гарнак совершенно порвал с изложенными тюбингенскими идеями и высказывает вполне приемлемые суждения. Название «иудеохристиан» Гарнак прилагает к тем христианам из иудеев, которые в той или иной мере считали необходимым закон Моисея. Этому иудеохристианству надо

противопоставлять не языкохристианство²³⁸, а христианскую религию как религию универсальную и антинациональную²³⁹. Историческое исследование в католической Церкви (in Catholicismus) не может открыть наряду с христианством никакого элемента, который можно бы назвать иудеохристианским²⁴⁰. С этой точки зрения нужно будет признать, что идея христианской Церкви не выработалась постепенно в борьбе двух противоположностей. Нет, эта идея Церкви получила свое начало вместе с христианством. Иудеохристианство же следует рассматривать не как фактор в процессе образования понятия о Церкви, не как одно из слагаемых, частью вошедших в общую сумму, а его должно рассматривать как ересь, отделение от существующей уже христианской Церкви. Но в борьбе с этим уклонением для церковных писателей было множество поводов подробнее раскрыть идею христианской Церкви в ее отличии от иудейства. И это тем более, что христианская Церковь с самого начала усвоила себе ветхий завет, рассматривая его как свою раннейшую историю и освобождая его, таким образом, от историко-национальных условий. Поэтому Церковь и должна была с самого начала установить и определить свое отношение к Ветхому завету.

В науке известен взгляд, по которому противоиудейская полемика первых веков вытекала исключительно из апологетических целей, а не была полемикой в тесном смысле. Только по видимости эта полемика направляется против действительных иудеев. На самом же деле возражения, которые мог бы сделать иудей или иудеохристианин, опровергаются очень редко или их касаются только в самом крайнем случае. Бледная неисторическая и лишь теоретическая полемика была бы невозможна при ожесточенных спорах с настоящим противником. Противник на деле только вымышленный; он не имеет иного горизонта, нежели сам христианин. Поэтому он не иудей, каков он был в действительности, но иудей, которого боялся христианин. Видимая полемика здесь всегда есть апологетика, и понятие о Церкви слагалось именно в апологетических интересах²⁴¹.

Этого взгляда нельзя не признать в значительной мере справедливым. Церковь с самого начала должна была противопоставить себя иудейству, иудейской лжецеркви, и это противопоставление должно было влиять на рост церковного самосознания совершенно независимо от фактических отношений к действительным представителям иудейского мировоззрения. В памятниках древнехристианской письменности и можно заметить мысли о Церкви, которые являются плодом этого идейного противопоставления иудейству. Но едва ли можно оставлять без всякого внимания действительную полемику с иудейством. О взаимных отношениях иудеев и христиан, правда, мы знаем очень немного, но едва ли можно поэтому сказать, что между иудеями и христианами в действительности не было никакой полемики²⁴². Полемические произведения церковных писателей можно считать отголосками именно действительной, а не воображаемой только полемики. Иудеохристианство было фактом. О еретиках иудействующих находим указания у многих церковных писателей, а потому и можно предполагать довольно значительные размеры этой ереси. Существование в самой Церкви людей, проникнутых иудаистическими тенденциями, и действительная полемика с иудейством были немаловажными условиями быстрого роста церковного самосознания.

Какие же идеи высказывались носителями иудаистических тенденций?

В разговоре Иустина Философа с Трифоном иудеем последний предлагает вопрос: спасется ли тот, кто признал Христа, верует и повинуется Ему, сверх того захочет соблюдать и эти постановления? Ответ Иустина показывает, что было два рода иудействующих христиан: одни считали обязательным закон Моисея только для христиан из иудеев или даже только для себя, другие – требовали, как и Трифон в начале диалога, соблюдения закона и от бывших язычников, утверждая, что без соблюдения этого закона невозможно спасение для всех вообще, и с не соблюдавшими закон не хотели иметь никакого общения²⁴³. Сам Иустин благосклонно относится к первого рода иудействующим христианам²⁴⁴, относительно же вторых говорит,

что он их не принимает²⁴⁵. Но были в то же время среди христиан и такие, которые отлученными от Церкви считали иудействующих христиан и первого рода, боялись даже иметь общение в беседе или в пище с ними²⁴⁶. Эти слова Иустина свидетельствуют, что относительно строгих иудействующих в его время не было разногласия: они принадлежавшими к христианскому обществу не считались. Но такое отграничение Церкви от иудействующих, нужно думать, было не только во втором веке, но и раньше ярко выраженные иудаистические тенденции всегда находили отпор в христианской среде. Ведь уже у апостола Павла в «Послании к Галатам» благовестуется христианская свобода от закона Моисеева. Уже из слов апостола Павла видно, что и тогда из среды иудеев были лжебратия, которые хотели поработить всех христиан закону. *«Но мы, – пишет Апостол, – ни на час не уступили и не покорились, дабы истина благовествования сохранилась у христиан»* (Гал.2:4,5). Рожденные от Авраама по плоти и тогда гнали рожденных по духу²⁴⁷. И не один только апостол языков Павел отвергал иудейский закон для язычников. Апостол Петр своими посланиями поддерживал авторитет Павла, против которого восставали иудействующие христиане. Апостол Петр пишет: *«Долготерпение Господа нашего почитайте спасением, как и возлюбленный брат наш Павел по данной ему премудрости написал вам»* (2Пет.3:15)²⁴⁸. Иудаистические же тенденции умеренного типа, конечно, постоянно поддерживались в иерусалимской церкви. Но христианская община Иерусалима, занимавшая в первое время выдающееся положение, постепенно приходила в больший и больший упадок, вместе с упадком еврейской нации.²⁴⁹ Разрушение Иерусалима вконец поколебало положение Иерусалимской церкви. Христиане, как известно, переселились в Пеллу, и Евсевий замечает, что с того времени святые мужи совершенно покинули царственный город и всю Иудейскую землю²⁵⁰. По свидетельству Епифания, христиане возвратились снова в Иерусалим²⁵¹, но община иерусалимская уже не имела прежнего авторитета. Окончательное падение иерусалимской иудео-христианской общины нужно относить к 136 году, когда

после восстания Варкохебы²⁵² последовало запрещение Адриана иудеям даже подходить к области иерусалимской, так что в Иерусалиме, получившем новое название, не было иудеев²⁵³. По свидетельству Иустина, перед концом Иерусалима фанатичные иудеи считали христиан своими врагами и противниками и гнали их так же, как и язычники. И Варкохеба, предводитель иудейского возмущения, предавал христиан мучениям, если они не отрекутся от Иисуса Христа²⁵⁴. После же изгнания обрезанных из Иерусалима иудействующие окончательно потеряли всякое значение для церковной жизни и, еще более замкнувшись на своих легалистических тенденциях, окончательно выродились в две секты – евионеев и назореев. С того времени и в Иерусалиме составила церковь из язычников, и первый после епископов из обрезанных принял епископство над нею Марк²⁵⁵.

В ересеологической литературе иудействующие характеризуются тремя чертами. Во-первых, они считали обязательным исполнение ветхозаветного закона и в христианстве²⁵⁶. Во-вторых, отвергали авторитет апостола Павла, называя его отступником от закона, а апостолу Петру приписывали соблюдение всех обрядов закона²⁵⁷. В-третьих, отрицали безмужнее рождение Христа Спасителя, который, по их мнению, был человек, и по избранию помазан и сделан был Христом за свою праведную жизнь, так как он исполнил весь закон.²⁵⁸ Из этих трех пунктов евионистского учения для нас в нашем вопросе имеет значение преимущественно первый. Очевидно, учение апостола Павла о Церкви, как общечеловеческом организме, в котором нет иудея и еллина, но все составляют «новую тварь», совершенно отвергалось теми, кто усвоил иудаистические националистические тенденции. Сущность новозаветной Церкви, по мнению евионитов, не в том, что в ней все человечество пересоздается в новую тварь, а только в том, что все народы обращаются в иудейство путем прозелитства²⁵⁹. Впрочем, нужно заметить, что и оба других отмеченных пункта евионитской доктрины стоят в тесной связи с первым. Апостола Павла, который наиболее потрудился в уяснении христианского понятия о Церкви, иудействующие

отвергали, именно исходя из своих националистических воззрений, перенесенных и на христианскую Церковь. Можно отметить, что экклезиология апостола Павла тесно связана с его христологией: для новой твари нужен был и новый Адам. Для иудейского понимания Церкви воплощение Бога не было нужно. Для иудеев времен Иустина ожидаемый Мессия был лишь ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων²⁶⁰. Таким образом, мы решаемся утверждать, что в основе евионитской ереси лежит именно извращенное понимание христианского учения о Церкви. Они отвергали апостольское учение о Церкви, отвергали вообще Церковь, не желая в христианстве видеть ничего нового, сравнительно с иудейством²⁶¹. Поэтому борьба церковных писателей с евионитством имеет некоторое значение в истории догмата о Церкви, тогда как христология евионитов в истории догматов не оставила заметных следов²⁶². Впрочем, следует заметить, что все иудаистические тенденции настолько противны были новозаветной идее Церкви, что оставалось только их отвергнуть с точки зрения уже создавшегося понятия о Церкви²⁶³. Поэтому в истории догмата о Церкви противопоставление Церкви иудейству не имело особенно большого значения. Это противопоставление не оставило по себе заметного следа; оно почти не давало повода к раскрытию положительного учения о Церкви. Противоиудейская полемическая литература поэтому, скорее, показывает нам, как апостольское учение было усвоено древнейшими церковными писателями и как оно противопоставлялось иудаистическим заблуждениям. С другой стороны, эта же литература показывает нам, какими рассуждениями древнецерковная мысль оправдывала тот факт, что Церковь, отвергнув иудейство, усвоила себе Ветхий завет.

В новозаветных писаниях устанавливается на Церковь и ее отношение к иудейству совершенно определенный взгляд. Из новозаветных священных книг более яркую противоиудейскую окраску имеют Евангелие от Иоанна и Послание к евреям. Здесь мы видим ясно выраженную мысль о том, что Ветхий Завет имеет свое законное и действительное значение до основания Церкви Христовой. Когда же основана Церковь

Христов, в Ветхом завете с его жертвенными обрядами и всеми вообще законами нет нужды. Священное Писание Ветхого завета имеет ценность, поскольку там содержатся пророчества и прообразования Церкви новозаветной. Пророческо-типологическое понимание ветхозаветных писаний должно сменить понимание буквальное. Буквальный смысл Ветхого завета потерял всякое значение. Сам Христос говорил, что Писания свидетельствуют о Нем. Не только пророки, но и Моисей писал о Христе²⁶⁴. «Медный змий» прообразовал распятие Христа на Кресте²⁶⁵, манна – новозаветный «хлеб жизни»²⁶⁶. Закон о пасхальном агнце: кость да не сокрушится у него – также указывал на неперебитие голеней у распятого Христа²⁶⁷. В Послании к евреям дается критика ветхого закона²⁶⁸, из которой ясно, что нужен Новый Завет²⁶⁹ и что ветхозаветный закон был лишь тенью будущих благ, а не самым образом вещей (οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων)²⁷⁰. Еврейского народа, выделенного в особое близкое отношение к Богу, Апостол больше не знает, а говорит только о смысле ветхозаветных институтов. Иудеи, когда говорят, что они иудеи, лгут, потому что они не иудеи, а сборище сатанинское (συναγωγή τοῦ σατανᾶ)²⁷¹. Церковь – истинный Израиль Божий²⁷².

Такое суждение о Ветхом завете Бога с народом еврейским новозаветные писатели высказывают, конечно, потому, что они имеют идею Церкви Христовой как нового творения, в котором не может быть никаких национальных границ. Церковные писатели первых двух веков, полемизировавшие с иудействующими, сохраняют и подробнее раскрывают ту же идею Церкви, и потому почти все так же судят и о Ветхом завете.

В послании, известном под именем апостола Варнавы, нет прямой речи о Церкви, но, тем не менее, идея Церкви, содержащаяся в этом послании, вполне ясна и определена, хотя выражена в весьма немногих замечаниях. Иисус Христос был к тому определен, чтобы явлением Своим освободить от мрака сердца, преданные неправде заблуждения, и Отец повелевает Ему приготовить Себе народ святой²⁷³. Христос и

пришел, чтобы приготовить для Себя новый народ (αὐτός ἑαυτῷ τὸν λαόν τὸν καινόν ἐτοιμάζων²⁷⁴). Он принес плоть Свою за грехи нового народа (ὑπὲρ ἁμαρτιῶν τοῦ λαοῦ τοῦ καινοῦ)²⁷⁵, чтобы рана Его оживила нас²⁷⁶, чтобы освободить нас из мрака²⁷⁷. К христианам относятся слова писания: «Сотворим по образу и по подобию нашему человека» (см.: Быт.1:26)²⁷⁸. Сын Божий совершил второе творение (δευτέραν πλάσιν) в конце времен²⁷⁹, обновил людей отпущением грехов, сделал людей иными (ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον), воссоздал их (ὥς ἂν δῇ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς), так что они имеют младенческую душу²⁸⁰. «Обиталище нашего сердца – святой храм для Господа»²⁸¹. «Получив отпущение грехов и надежду на имя (Господне), мы сделались новыми, опять вновь созданными (πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι), в нас истинно Бог живет, Его слово веры, звание Его обетования, мудрость распоряжений (δικαιώματων), заповеди учения, Сам пророчествующий в нас, Сам живущий в нас²⁸². На христиан излит Дух от богатого источника Господня²⁸³. Христианам дано право быть народом наследия (εἰς λαόν κληρονομίας)²⁸⁴.

Но отношение Церкви к Ветхому завету послание Варнавы рассматривает совершенно необычным для всей древнецерковной письменности образом. Ветхий завет, как он усвоен был историческим еврейством, совершенно не соответствовал мыслям и намерениям Божиим. Бог клятвенно обещал даровать народу еврейскому закон. Действительно, Моисей принял от Господа две скрижали, написанные перстом руки Господней, и нес их с горы, чтобы отдать народу. Но иудеи слили идола, и Моисей бросил из рук скрижали, и скрижали завета Господня разбились. «Завет их сокрушен для того, чтобы завет возлюбленного Иисуса напечатлелся в сердце нашем в надежде веры Его»²⁸⁵. Мы, сделавшись наследниками, получили завет Господа Иисуса Христа²⁸⁶. В приведенных местах можно видеть ту мысль, что Новый Завет есть тот самый, который был начертан на разбитых Моисеем скрижалях²⁸⁷, так что в действительности-то до пришествия в мир Христа не было у Бога завета и с еврейским народом²⁸⁸. По мнению автора послания, иудеи совершенно не понимали

закона Моисеева; их обольстил злой ангел (ἄγγελος πονηρός ἐσόφισεν αὐτούς)²⁸⁹, почему они и стали понимать законы буквально²⁹⁰. Нельзя поэтому говорить: завет иудеев (ἐκείνων) есть и наш, потому что завет принадлежит только христианам; иудеи же навсегда потеряли завет, когда его получил Моисей²⁹¹. В законе скрыта истина, но ее нужно уметь открыть. Послание имеет целью, чтобы читатели имели совершенное ведение (γυνῶσις)²⁹². Этот γυνῶσις, по посланию, есть не что иное, как аллегорический метод толкования ветхозаветных книг²⁹³. Пользуясь таким методом толкования, автор во всех ветхозаветных законоположениях усматривает только нравственный смысл²⁹⁴, и во всех событиях – прообраз событий новозаветных²⁹⁵. Аллегорический метод толкования ветхозаветных книг господствует у всех церковных писателей первых двух веков²⁹⁶, но никто, кроме автора послания – Варнавы, не высказывает той мысли, что и ветхозаветные евреи должны были понимать свой закон исключительно аллегорически.

Таким образом, автор послания Варнавы усваивает Церкви и Ветхий Завет, потому что он говорит только о христианской Церкви. Новое человечество, воссозданное Христом и объединенное в Церковь, есть единственное общество человеческое, с которым Бог вступил в союз.

Другие авторы-полемисты против иудеев в своих воззрениях на значение для Церкви Ветхого завета ближе примыкают к священным новозаветным писателям, т. е. признают, что Ветхий Завет имел временное значение, он подготавливал людей к вступлению в Церковь пророчествами и прообразами²⁹⁷. Самый закон говорил о своем уничтожении и о необходимости Нового Завета. Церковь и есть этот завет Бога уже со всем человечеством, а не с одним только народом еврейским.

Христос даровал новый закон, как об этом было уже предсказано в Ветхом завете.²⁹⁸ Христианам учение преподавал Иисус Христос, единый Сын, родившийся от Бога, Слово Его и первенец, и сила, Который по воле Его соделался человеком, – для изменения и восстановления рода человеческого²⁹⁹. «Нам

дарован закон вечный и совершенный и завет верный, это – Христос, после которого нет более ни закона, ни постановления или заповеди».³⁰⁰ Этот новый закон должен обнимать все человечество: все человечество становится теперь новым Израилем, новым народом. «Если Бог предвозвестил, что Он установит новый завет, и при том такой, который будет светом для народов, а мы видим и уверены, что именем этого самого распятого Иисуса Христа люди обратились к Богу от идолослужения и другого беззакония и до смерти пребывают в своем исповедании и сохраняют благочестие, то все могут понять и из самых этих действий, и из сопровождающих их чудес, что Он есть новый закон и новый завет, и упование иных, которые из всех народов ожидали благодеяний от Бога. И мы, которые приведены к Богу чрез этого распятого Христа, мы – истинный духовный Израиль и род Иуды, Иакова, Исаака и Авраама, который в обрезании получил свидетельство и благословение от Бога за свою веру и был назван Отцом многих народов».³⁰¹ «Закон, о котором я говорю, – для всех людей вообще».³⁰² Люди всех стран, рабы ли или свободные, если они веруют во Христа и признают истину в Его словах и в словах Его пророков, знают, что они будут вместе с Ним в той земле и получают вечное и нетленное наследие³⁰³. Вступающие в Церковь народы совершенно изменяются. Изъясняя псалом 44, Иустин Философ говорит: «Слово Божие обращается к верующим в Него, которые суть одна душа, один сонм (συναγωγή) и одна Церковь, как к дочери, т.е. Церкви, образовавшейся от Его имени и носящей Его имя (ибо все мы называемся христианами), и научает нас забыть древние отеческие обычаи».³⁰⁴ В другом месте Иустин подробно описывает возрождение язычников, совершающееся в Церкви, где они освобождаются от нечистых одежд, то есть грехов, и «составляют истинный первосвященнический (ἀρχιερατικόν) – род Божий»³⁰⁵. После того как убит был этот Праведник, мы – другой народ – процвели и произросли, подобно новым цветущим колосьям... Мы не презренная чернь, не варварское племя, не то, что народы карийские и фригийские, но нас Бог избрал и явился тем, которые не просили Его... А мы не только

народ, но и святой народ (λαός ἅγιος)... Это тот народ, о котором Бог некогда дал обетование Аврааму и обещал сделать его отцом многих народов, понимая не аравитян, египтян или идумеев»³⁰⁶. Этот народ Иустин в беседе с Трифоном назвал сынами Божиими, чем привел в смущение своих собеседников и принужден был доказывать это положение.³⁰⁷ В доказательство он приводит слова псалма 81: *вы – боги и вы все сыны Всевышнего*. «Дух Святой, – говорит Иустин, – укоряет людей за то, что, хотя они сотворены так, что если сохраняют повеления Его, сделаются, подобно Богу, бесстрастными и бессмертными, и удостоены названия сынов Его, однако, уподобляясь Адаму и Еве, они сами себе причиняют смерть...: таким образом, остается верным то, что все люди удостоены сделаться *богами* (θεοί) и иметь силу быть сынами Всевышнего»³⁰⁸.

Величайший из церковных писателей второго века св. Иринея, еп. Лионский, в своем учении о сущности христианской Церкви в ее противоположности иудейству всецело примыкает к богословию апостола Павла, которого он и защищает от неосновательных нападений со стороны иудействующих. Этим последним всего более в посланиях апостола Павла не нравилось его учение об универсальной Христовой Церкви, как о новом творении, которое совершил воплотившийся Сын Божий. Утверждая авторитет апостола Павла, св. Иринея показывает, что учение апостола о Церкви жило не только в глубокой богословской мысли Лионского епископа, но и вообще в церковном сознании того близкого к апостолам времени. «Не признающие (qui non recipiunt) его (апостола Павла), который был избран Богом для того, чтобы смело возвещать имя Его, потому что он был послан к вышеупомянутым народам, презирают избрание Божие и сами себя отлучают от общения с апостолами (ab apostolorum conventu). Ибо они не могут доказать того, что Павел не апостол, тогда как он был избран для этого»³⁰⁹. Мы должны затем отметить у св. Ириния **неразрывную связь между экклезиологией и христологией**. Евиониты дела Христова не представляли столь радикально изменяющим человечество, как учил об этом апостол Павел, и поэтому им не было нужды признавать Божество Христа.

Церковные писатели – и Иустин³¹⁰, и Иринея – настаивают на Божестве Христа. Особенно ясно эта необходимость для основания христианской Церкви Божественного достоинства Христа-Спасителя выражена в следующих словах св. Иринея: «Если у вас возникнет такая мысль: что же (нового) принес Господь пришествием Своим, то знайте, что Он принес все новое (*omnem novitatem*) тем, что Он, возвещенный, принес Себя Самого. Ибо это самое и было предсказано, что придет новое (*novitas*), что обновит и оживотворит (*innovatura et vivificatura*) человека»³¹¹. Дело Христово, следовательно, не в новом учении, а в обновлении и оживлении человечества, для чего Христу и нужно было быть воплотившимся Сыном Божиим. «Другие не придают никакого значения снисшествию Сына Божия и домостроительству Его воплощения, которое апостолы возвестили и пророки предсказали, что чрез это должно осуществиться совершенство нашего человечества. И такие должны быть причислены к маловерам»³¹². Чрез дело Христово должно осуществиться совершенство нашего человечества: следовательно, и вся экклезиология у св. Иринея ставится в его общую систему сотериологии. Мы уклонились бы далеко в сторону, если бы начали подробно излагать сотериологию св. Иринея³¹³, а потому сделаем только краткое замечание. Сотериология Иринея Лионского кратко и ясно выражается в следующих его словах. «Сын Всевышнего стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим».³¹⁴ «Слово Божие, Иисус Христос, Господь наш по неизмеримой благодати Своей сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он (*ut i nos perficeret esse quod est ipse*)»³¹⁵. «Иисус Христос, Сын Божий, по превосходной любви к Своему созданию снисшел до рождения от Девы, чрез Себя Самого соединяя (*adunans*) человека с Богом»³¹⁶ и даровал наследие нетления (*incorruptelae*)³¹⁷. Творение становится сообразным и сотелесным (*conformatum et concorporatum*) Сыну Божию. Тварь принимает Слово и восходит к Нему, превосходя ангелов и делаясь по образу и по подобию Божию³¹⁸. Таким образом, спасение состоит в **обожении** человечества. **Человечество, вступившее на путь обожения, и составляет**

Церковь³¹⁹. «Что совершилось на Господе, совершается также и на нас, так как тело следует за своею Главою»³²⁰. Создается новая жизнь. «Люди будут жить не в многоглаголании закона, а в простоте веры и любви. Он посредством веры в Него развивает нашу любовь к Богу и ближнему, вследствие чего мы делаемся благочестивыми и праведными, и добрыми»³²¹. В спасенном человечестве уже не может быть никаких национальных границ: ветхозаветный закон отпадает сам собой, когда дан новый. «Христос не хочет возвращать искупленных к законодательству Моисея, но должно жить верой и любовью Сына Божия по новому существу этого слова».³²² Христос, по учению Ириней, призывает в Церковь и язычников, которые не нуждаются в законе. Раньше они были пустыней и степью³²³, но теперь они свободны от закона, ибо получили Господа закона, Сына Божия.³²⁴ «Брак Моисея означает мысленный (νοητός) брак Слова (греч. Ἰησοῦ, лат. Verbi), а жена Ефиоплянка – Церковь из язычников, и кто ее поносит и обвиняет и издевается над ней, не будут чисты (καθαροί), а будут они прокаженные и погонятся с земли праведных».³²⁵ «Разноцветные овцы достались в награду Иакову; и Христа награду (merces) составляют люди, которые из разнообразных и различных народов собрались в одну когорту (cohorte) Веры». «Христос воздвиг сынов Божиих от свободных и рабов по плоти, всем одинаково даруя дар животворящего (vivificantis) нас Духа. И Иаков все делал ради младшей, имевшей прекрасные глаза, Рахили, она же была прообразом Церкви, ради которой пострадал (sustinuit) Христос»³²⁶. Новозаветная Церковь отличается полным универсализмом. Все народы допускаются к двери новой жизни и к откровению Нового Завета.³²⁷ Ириней символически объясняет историю с руном Гедеона. Руно было образом народа. На руне была сначала роса, а потом только на руне не было, а везде была роса. Это показывает, что евреи не будут уже иметь Святого Духа от Бога, а на всей земле будет роса, то есть Дух Божий, сошедший на Господа.³²⁸ Христос явился в последние времена и как краеугольный камень собрал и соединил дальних и ближних, то есть обрезанных и необрезанных, распространяя Иафета и помещая его в доме

Сима³²⁹. Славная Церковь теперь повсюду и повсюду ископано точило, так как повсюду есть принимающие Духа.³³⁰ Премудрость открыто издает голос по улицам, проповедуется на высоких стенах и постоянно говорит во вратах города (см.: Притч.1:20–21).³³¹ Церковь проповедует истину повсюду.³³² Такое объединение всего человечества в Церкви есть следствие воплощения Сына Божия, потому что это воплощение обновило человеческую природу.³³³ «Все было ново, когда Слово вновь устроило плотское пришествие Свое (*Verbo nove disponente carnalem adventum*), дабы человека, отступившего от Бога, присвоить (*ascriberet*) Богу: посему люди были научаемы по новому чтить Бога»,³³⁴ «чтобы мы отложили вражду против Бога, которая преступна, и пришли к миру с Ним, творя богоугодное пред Ним». ³³⁵ «Совершено изменение сердец у народов новым призванием посредством Слова Божия, когда Оно *стало плотью* и поселилось среди людей». ³³⁶

Действительное обновление искупленного Христом человечества совершается Духом Святым, Который сделался нравственной силой, создающей в Церкви новую жизнь. «Святой Дух проложил новый путь благочестия и праведности». ³³⁷ Это положение подробно раскрывается во многих местах творений св. Иринея. «Дух Святой сошел, как говорит Лука, по вознесении Господа на учеников, в день Пятидесятницы, имея власть допустить все народы к двери жизни и к откровению Нового Завета; почему они согласно на всех языках и славил Богу, так как Дух приводил к единству разделенные племена и приносил Отцу начатки всех народов. Поэтому и Господь обещал послать Утешителя, Который бы соединил (*aptaret*) нас с Богом. Ибо как из сухой пшеницы не может быть сделана одна масса и один хлеб без влаги, так и мы, как многие, не могли сделаться едино (*unum*) во Христе Иисусе без воды с неба. Тела наши получили единство (*unitatem*) посредством бани, ведущей к нетлению, а души – чрез Духа». ³³⁸ Господь поручает Духу Святому Своего человека, который впал в разбойники. ³³⁹ Христос возглавил (*recapitulatus est*) в Себе человеческую природу, соединяя человека с Духом и Дух влагая (*collocans*) в человека. Он Сам сделался главою

Духа и дает Дух во главу человека (Spiritus dans esse hominis caput).³⁴⁰ Он излил в человеческий род жизненное семя (vitale semen), то есть Духа отпущения грехов, чрез которого мы оживотворяемся.³⁴¹ Излил Духа Отца для воссоединения и общения Бога с человеком, Бога полагая к человеку чрез Дух, а человека с другой стороны привлекая к Богу чрез Свое воплощение.³⁴² Этот Дух, живущий после Христа в Его последователях, и преображает всю их жизнь, так что они становятся народом святым. «Ныне мы получаем некоторую часть Его Духа (partem aliquam a Spiritu) для нашего усовершенствования и приготовления к нетлению (ad perfectionem et praeparationem incorruptelae), мало-помалу приучаясь принимать и носить Бога. Сей залог (pignus hoc), живя в нас, делает нас духовными, и смертное поглощается бессмертием... Если залог, собирая человека в самого себя (complectens hominem in semetipsum), уже производить то, что он может взывать: «Авва Отче!» – что сделает полная благодать Духа (universa Spiritus gratia), которая дается людям от Бога? Она сделает нас подобными Ему и совершит по воле Отца, ибо сделает человека по образу и подобию Божию».³⁴³ Дух Божий сошел на Сына Божия, сделавшегося сыном человеческим, привыкая вместе с Ним обитать в роде человеческом и почивать на людях, и жить в создании Божиим, делая (operans) в них волю Отца и обновляя их от ветхости в обновление Христово (renovans eos a vetustate in novitatem Christi).³⁴⁴ Вообще спасаются люди именем Господа Иисуса Христа и Духом Божиим.³⁴⁵ Этот новый возрожденный народ св. Ириней и называет родом избранным³⁴⁶, народом святым. Бог из камней воздвиг детей Аврааму. Исполнилось пророчество Осии: «*И скажу не народу Моему, ты – Мой народ*, и не возлюбленная будет возлюблена. И, где говорили о них: «*вы не Мой народ*», там назовут их сынами Бога Живаго» (Ос. 2:23; 1:10).³⁴⁷

Нравственное преуспевание человечества возможно только в Церкви. Дух Божий, оживотворяющий новозаветное человечество, дарован Церкви³⁴⁸, которая есть соль земли.³⁴⁹ Где Церковь, там и Дух Божий, и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать.³⁵⁰ Церковь есть семя Христово: она получает

усыновление (adoptionem) Богу чрез Господа.³⁵¹ Дух Божий, которым все создано, совокупился и соединился с плотью, то есть со своим созданием, чрез какое совокупление и единение две синагоги, то есть две церкви (congregationes) произвели от своего отца живых чад живому Богу³⁵². Церковь-то действием Духа Святого, живущего в ней, и восстанавливает в людях потерянное ими совершенство, искаженный ими образ Божий. «Этот дар Божий вверен Церкви, как бы для одушевления творения (ad inspirationem plasmationi), для того, чтобы все члены, принимающие (его), оживлялись (vivificentur): и в этом содержится общение со Христом, то есть Дух Святой, залог нетления, и утверждение веры нашей, и лестница для восхождения к Богу».³⁵³ «Слово есть глава Церкви, во всех же нас Дух, и он есть вода живая, которую доставляет (praestat) Господь право в Него верующим».³⁵⁴ «Люди, которые не приносят плодов правды и как бы запутанные тернием, если употребят тщание и как бы прививку, получают слово Божие, приходят в прежнюю природу (in pristinam veniunt hominis naturam), ту, которая сотворена по образу и подобию Божию».³⁵⁵ Таким образом, потерянное нами в Адаме, то есть бытие по образу и подобию Божию, мы опять получили во Христе Иисусе.³⁵⁶

Итак, в противоиудейской полемике Ириней в противоположность узкому иудейскому истолкованию христианства с точки зрения лишь националистических тенденций выставляет учение о Церкви как **о новом роде людей, восстановленных в их первоначальном образе Божиим, живущих по закону любви и достигающих при действии Святого Духа обожения.**

Такое определение Церкви после Иринейя можно считать окончательно установленным в церковной литературе. Иудейским тенденциям было противопоставлено учение о Церкви, как универсальном новом совершенном народе. Евсевий и Епифаний говорили о евионитах, что они имели скудное и унижительное понятие о Христе.³⁵⁷ Но это «скудное и унижительное понятие о Христе» было у евионитов тесно связано с их скудным и унижительным понятием о Церкви.

Церковные полемисты выставили богатое и высокое учение о Церкви, как о восстановленном в первое состояние человечестве. Церковь усвоила себе Ветхий завет, но именно нас ветхий, как временный завет пророчеств и прообразований завета Нового, в котором все народы соединяются в один новый народ, то есть в Церковь.

Второй век оставил в наследство третьему твердо установившуюся экзегетическую традицию, по которой весь Ветхий завет есть одно сплошное прообразование и предвозвещение новозаветной Церкви. На почве этой именно традиции стоит св. Ипполит Римский, как можно видеть из открытых в недавнее время на грузинском языке его экзегетических трудов – толкование Песни песней³⁵⁸, Благословения Иакова, Благословения Моисея и Борьбы Давида с Голиафом³⁵⁹. Основная мысль всех этих трудов есть именно та, что новозаветная Церковь заменила собою ветхозаветного Израиля.³⁶⁰ Язычники были как бы в пустыне, и из пустыни пришла Церковь (Песнь.3:6), чтобы сделаться невестой Христа³⁶¹. Еще Иаков пророчествовал (Быт.49:13), что все народы соберутся в Церковь, как бы в некоторую пристань³⁶². Моисей пророчествовал (Быт.33:18–19), что язычники будут со Христом как бы в одном корабле.³⁶³ Христос пришел спасти все народы.³⁶⁴ В Церкви язычники стали «согражданами святых».³⁶⁵ В Ветхом завете предсказаны даже такие подробности, как то, что Савл будет гнать Церковь. Это предсказал Иаков тем, что, благословляя Вениамина, из колена которого был Савл, назвал его хищным волком (Быт.49:27).³⁶⁶

Все, что можно было сказать против иудеев, было уже сказано. Сам Тертуллиан, при всех своих выдающихся полемических способностях, в полемике с иудеями не дает почти ничего нового, например, сравнительно с Иустином. Можно сказать, что полемический материал уже весь были исчерпан и позднейшие писатели повторяют только то, что уже было сказано.³⁶⁷ В частности, и трактат Тертуллиана «Adversus judaeos» лишен оригинальности.³⁶⁸ Здесь Тертуллиан доказывает, что в Ветхом завете предсказано прекращение древних обрядов, чтобы дать место обетам нового закона и

чтобы сидевшие во тьме и сени смертной (Пс.106:10) просвещены были светом свыше.³⁶⁹ Со времени пришествия Христова действует обетованный новый закон (legem novam promissam nunc operari)³⁷⁰. Этот закон – для всех народов. Все народы выходят из бездн человеческих заблуждений и вступают в познание Господа, в познание Бога Создателя и Бога Христа Его, как было уже предсказано пророками.³⁷¹ Так, пророк Исайя возвещал, что воплотившийся Сын Божий по воле Отца создаст Церковь и из язычников.³⁷² Сын Божий просветил всю вселенную лучами Своего Евангелия. Народы, не ведавшие Иисуса Христа, ныне призывают Его, народы обращаются ко Христу, Которого прежде не знали.³⁷³ Народы допущены к закону Божию.³⁷⁴ Но когда автор говорит о Церкви, то он не говорит уже о народах, но всю Церковь называет единым народом. Наш народ оказался самым младшим (minor), потому что получил познание о божественном милосердии к концу времен³⁷⁵. «Наш народ», «народ христианский», «младший народ», оставив идолов, которым раньше служил, обратился к тому Богу, от Которого Израиль отступил. Итак, младший народ превзошел старший, обретши благодать (gratiam) божественного покровительства, которой Израиль был лишен»³⁷⁶.

Мы представили то учение о Церкви, которое сложилось у церковных писателей в полемике против иудеев и иудействующих христиан и которое было противопоставлено узкому националистическому представлению о Церкви, как о соединении всех народов под законом Моисея. Но идея Церкви, как универсального общества воссозданного человечества, выражена не только в рассмотренных нами сочинениях древнецерковных полемистов; эта идея ясно заметна во всех древнейших памятниках древнецерковной письменности, хотя бы авторы их и не ставили себе прямой задачей полемику против иудаистических тенденций. Этот факт показывает, что не полемика с иудейством создавала понятие о Церкви, а сама эта полемика черпала свое содержание в церковном сознании. Церковь, как **новый народ**, древнейшие церковные писатели противопоставляют не только иудейству, но и язычеству.³⁷⁷

Один из самых древних памятников древнецерковной письменности – «Послание Климента Римского коринфянам» – не имеет целью своего написания полемику с иудействующими, однако Церковь уже в этом послании определяется так же, как и в позднейших полемических произведениях.³⁷⁸ Многократно христиане в послании называются избранными или призванными,³⁷⁹ их Бог избрал в народ особенный (εἰς λαὸν περὶούσιον)³⁸⁰ через Христа.³⁸¹ Христиане – избранная часть для Господа,³⁸² святая часть (ἁγία μερίς),³⁸³ народ избранный из среды народов (ἔθνος ἐκ μέσου ἔθνων).³⁸⁴ Христиане – войско Божие,³⁸⁵ стадо Христово,³⁸⁶ члены Христовы (τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ).³⁸⁷ Под водительством благого Бога христиане воспитываются,³⁸⁸ так что ведут особый похвальный образ жизни,³⁸⁹ у них может быть ненасытное желание делать добро (ἀκόρεστος πόθος εἰς ἀγαθοποιῆαν),³⁹⁰ в любви они достигаются совершенства.³⁹¹ Можно также отметить, что совершенство жизни христианской Климент ставит в самую тесную связь с полнотой благодати Святого Духа.³⁹² Наконец, этот облагодатствованный и избранный народ, по учению Климента, занял в отношении к Богу место ветхозаветного Израиля, а потому Авраам и другие ветхозаветные праведники – отцы христиан.³⁹³

Как новая жизнь христианство определяется и в «Учении 12 апостолов». Там в евхаристической молитве возносится благодарение за жизнь и ведение, которые явлены через Иисуса Христа.³⁹⁴

В проповеди, известной под именем Второго послания Климента,³⁹⁵ к христианской Церкви относится пророчество Ис.54:1: «Церковь наша была неплодна, прежде нежели были дарованы ей дети...»³⁹⁶ Церковь проповедник также называет «народом», и этот народ представляет заместителем ветхозаветного народа еврейского. «Народ наш, по-видимому, был оставлен Богом, ныне, уверовав, мы сделались многочисленнее тех, которые считались имеющими Бога».³⁹⁷ В заключительном славословии этой же проповеди христианство называется небесною жизнью.³⁹⁸

В посланиях Игнатия Антиохийского, где вообще заметна полемика против иудействующих, неоднократно выражается учение о Церкви, как о новой жизни всего человечества, о новом народе, заменившем ветхозаветный народ еврейский.³⁹⁹ «Нелепо (ἄτοπον ἔστιν) призывать Иисуса Христа, а жить по-иудейски, ибо не христианство уверовало в иудейство, но иудейство в христианство, в которое вступил всякий народ, уверовавший в Бога».⁴⁰⁰

Хороши священники, но лучше первосвященник, которому вверено святое святых, которому одному вверены тайны (τὰ κρυπτά) Божии. Он – дверь к Отцу, через которую входят Авраам, Исаак и Иаков, пророки и апостолы, и Церковь. Все это для единения с Богом (εἰς ἐνότητά θεοῦ).⁴⁰¹ В последних словах можно видеть мысль о восстановлении через Иисуса Христа единения с Богом. Христос – истинная жизнь наша.⁴⁰² До пришествия в мир Христа весь мир был во власти князя века сего (ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου).⁴⁰³ Христом создан новый человек⁴⁰⁴, который находится в постоянном духовном и телесном общении с Ним.⁴⁰⁵ Смерть побеждена Христом,⁴⁰⁶ и Церкви дано нетление.⁴⁰⁷ Христиане – истинные камни храма Отчего, уготованные в здание Бога Отца, возносимые на высоту орудием (διὰ τῆς μηχανῆς) Иисуса Христа, которое есть крест, пользуясь вервием (σχοινίῳ) – Духом Святым. Вера – возводит вас (ἀναγογεὺς ὑμῶν), а любовь – путь, возводящий к Богу. Поэтому вы все спутники друг другу, Богоносцы и храмоносцы, христоносцы, святоносцы, во всем украшенные заповедями Иисуса Христа.⁴⁰⁸ Христиане – благочестивое общество (τὸ θεῶ πλῆθος).⁴⁰⁹

«Боголюбезным и благочестивым родом» и «родом праведных» называются христиане в мученических актах Поликарпа.⁴¹⁰ Мелитон Сардийский писал императору: «Подвергается гонению и **преследуется род (γένος) людей богобоязненных**».⁴¹¹

В «Послании к Диогнету» о христианах тоже говорится, как о новом роде (καὶνὸν γένος).⁴¹² Христианин – новый, как бы только что родившийся человек.⁴¹³

Философ Аристид, описав христианское учение и их обычаи, восклицает: «Воистину, это новый народ (καίνον ἔστι τό ἔθνος) и в нем божественное примешение (θεῖον τι ἐπιμεμψμένον αὐτῷ)!»⁴¹⁴

«Счастливы народ христианский выше всех народов земли. Учение их есть дверь света. Итак, пусть приступят все, не ведающие Бога, и примут Его нетленные и вечные глаголы, чтобы, избегнув наказания в грядущем страшном суде, явиться участниками новой жизни».⁴¹⁵

Та же идея Церкви как нового творения в символической форме выражена в «Пастыре» Ермы. Ерма видел строение башни – Церкви. Пастырь показал ему большое поле, вокруг которого было двенадцать гор, каждая различного вида (ἄλλην καὶ ἄλλην ἰδέαν ἔχοντα τὰ ὄρη).⁴¹⁶ Девы носили с этих гор камни, проходя через дверь, и передавали строителям башни; а эти, принимая их, строили. Башня строилась на большом камне и над дверью.⁴¹⁷ Камни были различного цвета (χρόαις ποικίλαις). И когда эти разнообразные камни (οἱ λίθοι οἱ ποικίλοι) были положены в здание, то сделались равно белыми и изменили различные цвета (ὅμοιοι ἐγένοντο λευκοὶ καὶ τὰς χρώας τὰς ποικίλας ἥλλασσον).⁴¹⁸ В видении очень подробно описывается построение башни, а в конце дается объяснение. Камень и дверь – это Сын Божий. Сын Божий древнее всякой твари, так что присутствовал на совете Отца Своего о создании твари. Он явился в последние дни, сделался новою дверью для того, чтобы желающие спастись через нее вошли в Царство Божие. Никто не войдет в Царство Божие, если не примет имени Сына Божия.⁴¹⁹ Царство же Божие, изображаемое башней, есть не что иное, как Церковь.⁴²⁰ Двенадцать гор означают двенадцать племен, которые населяют весь мир: среди них был проповедан Сын Божий через апостолов.⁴²¹ Как различны горы, так различны мысль народов и внутреннее настроение (αἱ ποικιλίαι τοῦ νοῦς τῶν ἐθνῶν καὶ ἡ φρόνησις). Но все народы под небом, услышав проповедь, уверовали и нареклись одним именем Сына Божия; посему, приняв печать Его (то есть Духа Святого), все получили один дух (φρόνησιν) и один разум (ἓνα νοῦν), и стала у них одна вера и одна любовь. Потому-то здание башни

сделалось одноцветным (μῖϛ χρω...) и сияющим, подобно солнцу. Они сошлись воедино и стали одно тело (ἐν σῶμα).⁴²²

В этом видении и его толковании точно и определенно выражена та идея Церкви, которая церковными писателями противопоставлялась, как мы видели, иудаистическим тенденциям. И в «Пастыре» Церковь совмещает в себе все народы, но это единение народов не внешнее, вроде римского государства, а внутреннее: меняется их духовный облик, и все они становятся одним телом, одной душой, одной Церковью, и такое единение народов в Церкви есть плод воплощения Сына Божия и дарования Духа Святого.⁴²³ Рассуждения Ермы о Церкви иногда почти буквально совпадают с экклезиологией св. апостола Павла.

Ко всем вышеприведенным свидетельствам следует еще добавить, что религиозно-историческая философия Климента Александрийского всецело коренится в представлении о двух народах, – греках и иудеях, которые, воспитываемые Богом, должны возвыситься к единству в третьем народе.⁴²⁴ Толкуя слова Христовы: *где двое или трое собраны во имя Мое* (Мф.18:20), Климент говорит: «Может быть, единомыслие многих, обозначаемое тремя, с которыми находится Господь, есть одна Церковь, один человек, один род людей (τὸ ἕνός τὸ ἓν)... Третьим лицом не состоит ли тот новый народ, который образован из этих двух (то есть иудеев и греков) в одного нового человека, в котором Бог живет и действует, именно в Церкви»⁴²⁵. Воспитавшиеся на учениях эллинских и чада закона Моисеева, приступив к вере, сливаются в один род спасаемого народа.⁴²⁶ Этот народ Климент нередко называет новым и юным, которому дан и соответствующий Новый Завет.⁴²⁷ Новым народом люди стали потому, что они возрождены Христом. Христиан Климент и называет новорожденными.⁴²⁸

Итак, в противоположность иудействующим, церковные писатели раскрыли и развили учение о Церкви как о «новом народе», новом в высшем значении этого слова. Церковь не только новый народ, но и святой. Такое самосознание и самоопределение Церкви полно глубокого смысла, что особенно видно в системе Ириния и вполне согласно с учением

о Церкви апостола Павла. Места, где в той или другой форме выражено это сознание, рассеяны по всей древнейшей литературе, а этот факт свидетельствует о том, что Церковь была предметом христианской мысли уже с самого начала христианства.⁴²⁹

Возвышенное учение о Церкви, как о новом святом народе, было не в теории только, но и в жизни. Не умозрение только и положения отвлеченного догматического учения говорили о Церкви, как о новом святом народе, но и самая жизнь Церкви свидетельствовала об этой истине. Иустин Философ однажды говорит: «Мы называемся истинными сынами Божиими, и на самом деле таковы»⁴³⁰. Нужно было в наличной жизни Церкви иметь поддержку для того, чтобы так сказать⁴³¹. Но все апологеты древнейших времен единогласно и постоянно говорят одно и то же: у них можно найти множество параллелей к словам св. Иустина. Все они в самых ужасных чертах изображают нравственное состояние языческого мира, повторяя нередко известные слова апостола Павла из Послания к римлянам (см.: Рим.1:24–32). В противоположность миру языческому христианская жизнь Церкви представляется именно как жизнь нового рода людей, жизнь народа святого. Философ Аристид, описав состояние мира языческого и иудейского, говорит о христианах: «Они не прелюбодействуют, не распутничают, не лжесвидетельствуют, не ищут чужого, почитают отца и мать и любят ближних, справедливо судят. Чего не хотят себе, не делают того другому, обижающих их увещевают и делают их полезными (προσφιλῆς) себе самим, стараются благодетельствовать даже врагам. И жены их, царь, чисты, как девы, и дочери их благовоспитанны, и мужья их воздерживаются от всякого незаконного сожития и всякой нечистоты в надежде на будущее воздаяние в том свете. Рабов же и рабынь, и детей, если кто из них имеет, они, из любви к ним, убеждают сделаться христианами, и когда они становятся ими, они безразлично называют их братьями. Они кротки и услужливы, лжи нет у них и они любят друг друга; вдовицы не презирают, сироты не покидают».⁴³² Вступавший в христианскую Церковь сразу замечал, что он становится новой тварью,

входить в особенное святое общество, как это и выражает Иустин Философ. «Мы прежде находили удовольствие в любодеянии, – ныне любим одно целомудрие; прежде мы более заботились о снискании богатства и имени, ныне и то, что имеем, вносим в общество и делимся со всяким нуждающимся; прежде друг друга ненавидели и убивали, и не хотели пользоваться одним очагом с иноплеменниками, по разности обычаев, – ныне, по явлении Христовом, живем вместе и молимся за врагов наших, и несправедливо ненавидящих нас стараемся убеждать, чтобы они, живя по славным Христовым правилам, верно надеялись получить с нами одни и те же блага от владычествующего над всеми Бога».⁴³³

В послании к Диогнету также описывается «удивительный и поистине невероятный образ жизни» христиан⁴³⁴.

Речь Татиана против эллинов почти вся посвящена описанию развращения в мире языческом, а наряду с этим, хотя и мимоходом, несколько раз замечается, что жизнь христиан совершенно иная.⁴³⁵

Минуций Феликс, защищая христиан от клеветы, которую распространяли о христианских собраниях, говорит, что язычники свои черты перенесли на христиан, а христиане отличаются чистотой нравов.⁴³⁶

Совершенно то же говорит и Афинаго⁴³⁷, и многократно Тертуллиан.⁴³⁸ Все эти свидетельства апологетов можно обобщить словами Послания к Диогнету: «Словом сказать: что в теле душа, то в мире христиане».⁴³⁹ Таково было самосознание христианства: оно вполне согласовалось с возвышенным учением о Церкви, как новом святом человечестве. Жизнь оправдывала и обосновывала догмат.

В противоиудейской полемике первых веков следует отметить еще одну мысль. Выше мы излагали учение Послания Варнавы, по которому иудеи не понимали своего закона, так что историческое бытие иудейства с его установлениями, собственно говоря, есть плод одного только недоразумения. Но большинство древнецерковных авторов, как мы уже говорили, не разделяет этого мнения, считая Ветхий завет действительным установлением божественным. Однако и у

других церковных писателей встречается мысль о том, что Новый Завет древнее Ветхого. Церковь только называется новым народом, но в существе-то своем она – **древнейший народ**; ведь она не что иное, как восстановленное первобытное естество. Нормы этого естества существовали ранее закона Моисеева, а потому в существе своем закон Христов древнее закона Моисеева. До закона Моисеева был дан закон Адаму и Еве. Это закон первоначальный и всеобщий (*generalis et primordialis Dei lex*), данный всем народам. Был также неписанный естественный закон, которым спасались патриархи. Закон Божий древнее закона Моисеева, данного на Синае.⁴⁴⁰ Христианская вера была предызображена в Аврааме, и он был патриархом этой веры и как бы пророком (*patriarcha po-strae fidei, et velut propheta fuit*), почему апостол Павел (*Гал.3:5–9*) и назвал его не только пророком веры, но и отцом верующих во Христа из язычников. Вера христианская и вера Авраама одна и та же (*una et eadem illius et nostra fides*).⁴⁴¹

Но наряду с таким историческим рассуждением о древности христианской Церкви, сравнительно с иудейством, в некоторых других памятниках встречается мистико-аллегорическая и апокалиптическая мысль о домирном происхождении Церкви. Наиболее полно эта мысль выражена в гомилии, известной под именем Второго Послания Климента. Проповедник говорит: «Исполняя волю Отца нашего Бога, мы будем, братия, членами Церкви первой, духовной, созданной прежде солнца и луны».⁴⁴² Для этого положения находится и некоторое обоснование при помощи аллегорического толкования Ветхого завета. «Не думаю, чтобы вы не знали, что Церковь живая (*ἐκκλησία ζῶσα*) есть Тело Христово, ибо Писание говорит: *Сотворил Бог человека (Быт.1:27)* – мужа и жену; муж – Христос, жена – Церковь. И еще книги пророков и апостолы (говорят), что Церковь не ныне существует, но издревле (*τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν*) была же духовная, как и Иисус наш, открылась же (*ἐφανερώθη*) в последние дни, чтобы нас спасти».⁴⁴³ Будучи духовной, Церковь открылась во плоти Христа. Церковь есть тело, а Христос – дух.⁴⁴⁴ Христос и Церковь представляются как бы гностической сизигией, и

свойства Христа переносятся на Церковь: как существовал Христос прежде бытия солнца и луны, так существовала и Церковь; но в подтверждение приводится место о сотворении человека, который, конечно, появился после сотворения солнца и луны. Кроме того, говоря о создании Церкви (ἐκτίσμενης), не открывает ли автор дверь для мысли о том, что и Христос сотворен? Вообще же, должно сказать, спекуляция гомилии о Церкви весьма неопределенна и непонятна,⁴⁴⁵ но ясно, что христианская Церковь здесь противопоставляется церкви иудейской⁴⁴⁶, и преимущество первой указывается в ее древности и универсальности⁴⁴⁷.

Та же мысль о предсуществовании Церкви встречается и в «Пастыре» Ерма. Ерм видел старицу. Явившийся ему во время сна юноша говорит ему, что старица эта – Церковь Божия. «Я спросил его, почему же она стара. Так как, сказал он, сотворена она прежде всего, то и стара; и для нее сотворен мир».⁴⁴⁸ Церковь, хотя и именуется здесь первым творением, но не ставится в связь со Христом, как в гомилии Климента.⁴⁴⁹

В другом месте «Пастыря» можно предполагать мысль о создании Церкви вместе с миром. Ерм приводит отрывок из прочитанного явившейся ему старицей, где непосредственно за речью о сотворении мира следует: «Премудростью и разумом Своим создал Свою святую Церковь, которую и благословил».⁴⁵⁰

При господстве в древней Церкви аллегорического толкования Священного Писания историю сотворения мира нередко истолковывали в приложении ко Христу и Церкви, о чем есть положительные, хотя и позднейшие свидетельства. Анастасий Синаит в «Рассуждении о шестидневном творении» свидетельствует, что древнейшие экзегеты – Папий Херапольский, Климент, Пантен, Аммоний – все шестидневное творение толковали в приложении ко Христу и Церкви.⁴⁵¹ А Сократ Схоластик сообщает об Оригене: «В девятом томе своих толкований на книгу Бытия (он) обширно доказывает, что Адам есть Христос, а Ева – Церковь. Достоверные свидетели сего учения суть святой Памфил и прозванный его именем Евсевий. Оба они, излагая жизнь Оригена и опровергая предубеждение

врагов касательно сего мужа, в знаменитых своих книгах, написанных в защиту его, говорит, что Ориген не первый вошел в рассуждение об этом предмете, а только изъяснил таинственное (μυστικὴν) предание Церкви»⁴⁵². Но подобное аллегорическое истолкование истории творения не связано неразрывно с мнением о предсуществовании Церкви, а потому и было бы неосновательным приписывать это мнение всем вышеназванным древнецерковным писателям, и нет достаточных данных говорить о его широком распространении в древней Церкви.⁴⁵³

В истории догмата о Церкви мысль о предсуществовании Церкви – явление случайное. Она коренилась в реалистическом образе мышления людей того времени⁴⁵⁴ и представляет из себя некоторый отголосок идей гностических;⁴⁵⁵ параллели к ней указывают в учении элкезаитов⁴⁵⁶. Учение ап. Павла (см.: Еф.5) общего почти ничего с этим мнением не имеет. Неразрывно связанное с аллегорическим методом толкования Священного Писания,⁴⁵⁷ учение о предсуществовании Церкви естественно должно было лишиться всякой опоры, когда этот метод толкования потерял свое безграничное господство. Борьба с гносисом научила церковных писателей пользоваться аналогиями и аллегориями с большим разбором, и для сопоставления Христа с Церковью, столь напоминающего гностическую сизигию, в церковном богословии не оставалось законного места.⁴⁵⁸ А потому отмеченная нами мысль о предсуществовании Церкви и не могла оставить никакого заметного следа в истории догмата о Церкви.

3. Учение о церкви писателей антигностических

В предыдущем очерке мы изложили то учение о Церкви, которое было раскрыто в древнехристианской литературе в противоположность иудаистическим националистическим тенденциям. Но не одно иудейство было средой, в которую при своем начале вступило христианство. Христианство очень скоро вступило в сношения с миром языческим. Этот языческий мир встретил христиан гонениями. Немало было противоположностей между христианством и язычеством и в сфере идейной, а потому и здесь происходила ожесточенная борьба. Языческий мир вызвал христианство на борьбу, но он дал Церкви и средства и орудия этой борьбы. В христианскую Церковь вступали люди образованные, которые начали бороться с язычеством его же собственным оружием. Таковы были апологеты. Апологеты, сохранив свои прежние знания, свое образование, однако совершенно порвали с прежним своим языческим мировоззрением. Но не все были способны на такую перемену своего мирозерцания при встрече с христианством. Многие, знакомясь с христианским учением, хотели принять и христианство, [но] сохранив свои прежние религиозно-философские воззрения. Происходило, таким образом, смешение элементов христианских и философских. Здесь начало христианского гностицизма. Нужно заметить, что при смешении христианства с элементами философскими страдало христианство. Это, конечно, потому, что христианство может только быть исключительным и совершенно не допускает эклектизма.

Идейная атмосфера II века наполнена всевозможными гностическими системами. Древнецерковные полемисты говорят, что гностические системы появлялись, как грибы из земли, и самый гносис уподобляют они многоголовому чудовищу, подобному Лернейской гидре⁴⁵⁹. Это множество разнообразных систем гностических даже ученых специалистов ставит в большое затруднение пред вопросом об их классификации⁴⁶⁰. Не менее спорным в науке считается вопрос

и о происхождении гносиса⁴⁶¹. Ясно, что это – плод синкретизма эллинской философии с ориентальными культами, и многие склонны видеть в гностицизме господство эллинистических элементов, придавших особую окраску и всем ориентальным построениям⁴⁶². Церковные писатели также указывают на греческую философию как на источник гностических систем⁴⁶³. Тем не менее гносис был не одной только философией: это была религиозная философия, которая считала себя совершеннейшей религией и искала себе оправдания в откровении⁴⁶⁴. Гностиков нельзя противопоставлять верующим как философов: и они хотели быть людьми религии. Только они искали религии преимущественно в решении мировых вопросов: откуда человек, как он произошел, откуда зло и зачем⁴⁶⁵? Характерно и то для гностиков, что с высшим миром они хотели вступать в общение путем мышления, фантазии и чувства. В гносисе они видели высшее проявление религии, но гносис – не рационализм. Вульгарный рационализм нашей современности совершенно чужд был гностикам. «Гностики были слишком аристократы, чтобы им мог быть симпатичен всегда демократический рационализм». Гносис они ставили в зависимость от «откровения», но это откровение, по их учению, доступно было не каждому, а только избранным. Только πνευματικός άνθρωπος мог иметь γνῶσις⁴⁶⁶. В этом высшем гносисе христианство может быть только одной из составных частей, вместе с семитическими и эллинистическими элементами⁴⁶⁷. Гностики усваивали христианское откровение и хотели оправдать им свои религиозно-философские построения. «Что такое одежды овции, как не внешность христианства? Что такое волцы хищницы, как не лживые духи, кроющиеся для того, чтобы разорить стадо Христово?» – так говорит Тертуллиан⁴⁶⁸. Мало того. Гностики нередко объявляли себя истинными христианами и протестовали, когда их называли еретиками. Под именем христианства проповедовались ложные учения⁴⁶⁹. Вполне понятно, какая огромная опасность была со стороны гностицизма для Церкви, особенно в те дни, когда вера изнемогала и Церковь, подобно горячей купине, окружена была пожирающим пламенем⁴⁷⁰. Гностицизм имел прямое отношение

к Церкви, и ему суждено было оказать большое влияние на определение Церковью своего учения⁴⁷¹.

Среди гностиков было особое явление, именно – маркионитство. Хотя Маркион обыкновенно рассматривается как гностик, но его положение совершенно особое, так что многие затрудняются причислять его к гностикам⁴⁷². Маркион был человек не спекуляции, но практики. Он не хотел основать особой школы или религиозного союза, но хотел реформировать Церковь, которая, по его мнению, неправильно понимала и искажала Христово учение, привнеся в него иудейские элементы. Когда Церковь не приняла его реформы, Маркион отделился от нее. Епифаний говорит о нем, что он, сын епископа, был отлучен от Церкви отцом, пришел в Рим, а когда его и здесь не приняли, то он сказал: «Я расколю Церковь вашу и внесу в нее раскол навек». И в самом деле, он внес немалый раскол, но Церкви не расколол, а откололся сам с поверившими ему⁴⁷³. Об открытом отделении Маркиона от Церкви свидетельствует и Тертуллиан⁴⁷⁴. Маркион основал свою церковь⁴⁷⁵, которая существовала долгое время. Епифаний пишет: «Маркион, обманув великое множество, составил школу, и доселе во многих видах продолжающую существовать. Ересь эта еще и ныне находится в Риме и в Италии, в Египте и в Палестине, в Аравии и в Сирии, на Кипре и в Фиваиде, и даже в Персиде и в других местах. Ибо этот лукавый в сих странах великую приобрел силу своему обману»⁴⁷⁶. Маркион сам признавал себя церковным реформатором⁴⁷⁷. В то же время учение Маркиона было совершенно противоположно церковному.

Но если гносис и в особенности Маркион⁴⁷⁸ стояли в таком определенном враждебном отношении к христианской Церкви, то вполне понятно, что Церковь, сознавая всю опасность, грозившую ей со стороны гностицизма, должна была яснее и определеннее выразить свое собственное учение. Разделения и ереси были еще мало известны Церкви; учение церковное не было сформулировано подробно; были разномыслия, которые примирялись друг с другом на почве общей жизни, общих упований. Гностицизм касался существа христианской веры,

искажал ее в ее главных, основных пунктах. Это уже не было неважное разномыслие, а была ересь, и даже не ересь, а явление, грозившее растворить в себе все содержание христианства, оставив от него лишь некоторые второстепенные черты и перетолковав по-своему все его содержание. При таком положении вещей христианской Церкви оставалось или погибнуть, или твердо установить в определенных формулах свою собственную сущность. Как мы видели из предыдущего, Церковь не имела еще точно определенного учения о Церкви. «Новый народ», «новое творение», «древний народ» – все это определения слишком общие. При появлении гностицизма явилась необходимость в таких нормах, которые определяли бы, что истинно и что ложно, что церковно и что еретическое. И действительно, мы видим, что Церковь в борьбе с гностицизмом устанавливает именно такие нормы. Церковные писатели ведут подробную полемику с гностиками, входят в детальный разбор их систем, но эту полемику они обыкновенно предваряют установкой принципиального понятия о Церкви. Учение о Церкви, можно сказать, составляет один из существеннейших пунктов антигностической полемики, и произведения антигностических писателей имеют исключительную важность в истории догмата о Церкви. Выдающиеся антигностические писатели – св. **Ириней Лионский** и **Тертуллиан**, пресвитер Карфагенский, – в своих полемических сочинениях вопросу о Церкви уделяют весьма большую долю внимания. «Ириней, по всему украшенный Святым Духом, как воздвигнутый Господом мужественный подвижник (ὡς γενναῖος ἀθλητὴς ὑπὸ τοῦ Κυρίου προβεβλημένος), умащенный небесными дарованиями (ἐπαλειφεῖς τοῖς ἐπουρανίοις χαρίσμασι) истинной веры и ведения⁴⁷⁹, может быть назван Афанасием II века⁴⁸⁰. Пламенный и юридически образованный Тертуллиан посвятил большую часть своей литературной деятельности полемике с гнозисом⁴⁸¹, причем в противоположность еретикам выставляет те же пункты, что и Ириней, давая иногда им некоторое дополнение и своеобразное освещение⁴⁸². Учение о Церкви в полемических произведениях Иринея и Тертуллиана, можно сказать, впервые получает определенное выражение.

В системах гностиков изредка встречаются спекулятивного характера замечания о Церкви⁴⁸³. Но эти замечания не имели никакого значения в общей системе гностицизма и нисколько не влияли на установление истинного понятия о Церкви⁴⁸⁴. Для развития учения о Церкви церковным писателям было побуждение именно в отношении гностиков к христианскому откровению. Гностицизм не был энтузиастическим движением, подобно монтанизму; нового откровения в тесном смысле этого слова он не давал⁴⁸⁵. Гностики обращались к тому же самому откровению, какое было и в Церкви, к тем же самым источникам вероучения, какими располагала Церковь. Всякое слово свое и они хотели проверять учением Спасителя⁴⁸⁶. «Они питаются составить в свою пользу доказательства не только из евангельских и апостольских слов, но и из закона и пророков»⁴⁸⁷. «Они сами говорят от Писании и убеждают из Писания. Конечно, на каком другом основании они могут говорить о делах веры, если не на основании Писаний веры»⁴⁸⁸. Но из одного родника не могли же вытекать два совершенно разных потока. Гносис получил свое начало не от Христа и Его Евангелия, а уже после обратился к источникам христианского вероучения, которое читал с предвзятыми теориями⁴⁸⁹. Вполне понятно, что в Священном Писании не все могло благоприятствовать гностическим построениям, а потому в целях большего приспособления Священных Писаний к своим религиозно-философским системам гностики принуждены были так или иначе изменять священные книги. Искажение учения предполагало и порчу источников вероучения⁴⁹⁰. И действительно, все, писавшие против гностиков, свидетельствуют, что они прежде всего искажали текст Священных Писаний⁴⁹¹. Когда в обличение гностиков ссылались на Священное Писание, тогда они, по свидетельству Иринея, начинали обвинять сами Писания, будто они неправильно, различны по изложению (*varie sint dictae*)⁴⁹². Гностики отвергали некоторые книги Священного Писания, причем одна секта отвергала одни, другая другие⁴⁹³. Отвергали писания евангелиста Луки⁴⁹⁴. Не принимали Евангелия от Иоанна⁴⁹⁵. Евионеи пользовались только Евангелием от Матфея. «Те,

которые отделяют Иисуса от Христа», оказывают предпочтение Евангелию от Марка. Последователи Валентина пользуются преимущественно (*plenissime utentes*) Евангелием от Иоанна⁴⁹⁶. Еретики не принимают некоторых Писаний, а какие и принимают, те искажают вставками и выпусками, приспособляя их к своему учению. Если они и принимают Писания, то принимают их не в целом виде⁴⁹⁷. Апеллес, по свидетельству Ипполита, из Евангелий и из писаний апостольских брал только то, что ему нравилось (*τὰ ἀρέσκοντα*)⁴⁹⁸. Кроме того, у некоторых гностиков было больше священных книг. «Последователи Валентина без всякого страха предлагают свои сочинения (*conscriptiōnes*) и хвалятся, что имеют больше Евангелий, чем сколько их есть. Они дошли до такой Мерзости, что свое недавнее сочинение озаглавливают «Евангелием истины», хотя оно ни в чем не согласно с Евангелием апостолов, так что у них и Евангелия нет без богохульства»⁴⁹⁹. В среде гностиков обращалось несказанное множество апокрифических и подложных (*νόθων*) писаний, которое они сами составили⁵⁰⁰. Ириней свидетельствует также, что гностики пользовались Писаниями не в их подлинном и целостном виде, а оставляли в стороне порядок и связь Писаний, «разрывали члены истины». Слова Писания они переставляют и переиначивают. «Собирая рассеянные по местам слова и имена, переносят из естественной связи в неестественную»⁵⁰¹. «Эти люди сшивают старушечьи басни и потом, вырывая откуда и отсюда слова, выражения и притчи, хотят к своим басням приспособить изречения (*τὰ λόγια*) Божии»⁵⁰². Это напоминает святому отцу, как если бы кто, разобрав мозаичное изображение царя, переставив камни, сделал изображение пса или лисицы и сказал: «Вот то самое прекрасное царское изображение»⁵⁰³. В другом месте Ириней для иллюстрации произвольного обращения гностиков с текстом Священного Писания приводит пример, где стихами, выбранными из «Илиады» и «Одиссеи», описывается Геракл. «Знающий Гомеровы песни, стихи эти признает, а содержания не признает; ибо ему известно, что из них один сказан об Одиссее, другой о самом Геракле, иной о Приаме, а другой о Менелее и Агамемноне»⁵⁰⁴.

В особенное отношение к Священному Писанию стал Маркион. Он стал на более решительный и откровенный путь тенденциозной критики текста Писаний⁵⁰⁵. Исходя из мысли о полной противоположности меру Ветхим и Новым Заветом⁵⁰⁶, Маркион выкидывал из текста новозаветных книг все, что не согласно было с его мнением⁵⁰⁷. Отношение Маркиона к книгам Священного Писания церковные полемисты обычно определяют словами – *circumcidere*⁵⁰⁸, *caedere*⁵⁰⁹, *delere*⁵¹⁰ и подобными. Тертуллиан о Маркионе говорит, что он открыто и прямо пользовался не стилем, а мечом, и совершил ради своего учения убийство над Писанием⁵¹¹, а Ириней кратко выражает результат такой работы Маркиона: Маркион и его последователи обратились к усечению (*ad intercidendas*) Писаний, некоторые из них совсем не признавая, а Евангелие от Луки и послания Павла сокращая (*decurtantes*) и почитая то только подлинным (*legitima*), что они таким образом сократили (*minoraverunt*)⁵¹². Маркион, выбрав из Писания все ему угодное, составил свое «Евангелие» и так называемое «Апостольское писание» (*ἀποστολικόν*). Сюда по частям вошли десять из [всех] посланий ап. Павла и часть «Послания к Лаодикийцам». Это-то произведение Маркиона подробно разбирает Епифаний в своем «Панарии»⁵¹³.

Так относились гностики к книгам Священного Писания⁵¹⁴. Церковь в борьбе с гнозисом должна была определить свое отношение к источникам своего вероучения. В раннейшей церковной литературе об этом речи не было. Писатели приводят изречения апостолов и евангелистов, называя их «Писанием» (*γραφή*), но каков объем этого «Писания», какие писания авторитетны, какие нет – это определено не было. Канон священных книг в различных Церквях был не одинаков. Во многих Церквях, наряду с писаниями евангелистов и апостолов, «Писанием» считались и произведения позднейших церковных писателей, например послание Климента к коринфянам, послание Варнавы, «Пастырь» Ерма и другие⁵¹⁵.

Борьба с гнозисом потребовала определения канона книг Священного Писания Нового Завета, тем более что у Маркиона был уже составлен свой «канон», из которого удалено было все,

что не соответствовало его учению. Церкви поэтому необходимо было точно определить те Писания, которые обосновывали бы ее собственное учение. Церкви нужно было подсчитать свое апостольское наследство⁵¹⁶.

Церковные писатели называют книги Священного Писания столпом и утверждением (στυλος καί στήριγμα) Церкви⁵¹⁷, основанием и столпом христианской веры (fundamentum et columnam fidei nostrae)⁵¹⁸, а потому с негодованием отвергают то бесцеремонное обращение с ними, которое было в обычае у еретиков. «Суетны и невежественны и кроме того дерзки все те, которые искажают (οίθετοῦντες) идею Евангелия и привносят видов Евангелия больше или меньше сказанных»⁵¹⁹. «Таковый непременно подвергается немалому наказанию, какое будет тому, кто прибавляет или убавляет что-либо от Писания»⁵²⁰. Писания имеют происхождение от апостолов⁵²¹. Иринеи свидетельствует, что каждое из Евангелий написано известными лицами⁵²². Против «Евангелия истины» валентиниан Иринеи говорит, что только апостола передали истинное и достоверное (vera et firma) Евангелие. Бог сотворил все стройно и согласно, и Евангелие поэтому должно иметь вид благоустроенный и упорядоченный (bene compositam et bene compaginatam esse)⁵²³. Св. Иринеи доказывает, что Евангелий только четыре, ни больше, ни меньше. Доказательства эти, впрочем, не исторического характера, а догматико-символического. Четыре страны света, четыре главных ветра, Херувимы имеют четыре лица, четверовидны животные, четыре главных завета – это все доказывает, что Евангелий может быть только четыре⁵²⁴.

Иначе рассуждает Тертуллиан. Он прежде всего отрицает у еретиков всякое право на Писание. Прежде чем вести спор о Писаниях, необходимо рассмотреть, кому принадлежат Писания, чтобы не допускать к ним того, кому они никоим образом не принадлежат⁵²⁵. Писания принадлежат только Церкви, которая вместе с ними получила свое начало⁵²⁶. Еретиков же и допускать не должно к состязанию о Писании. Еретики – не христиане и потому не имеют никакого права на христианские Писания⁵²⁷.

Еретиков Церковь может по праву спросить: «Кто вы такие? Вы не мои, что же у меня делаете? Ты, Маркион, по какому праву рубишь мой лес? С чьего позволения ты, Валентин, превращаешь (transvertis) мои источники? Какою властью, Апеллес, изменяешь мои границы? Что вы, прочие, здесь сеете и пасете по своему произволу? Это мое владение, я владею издавна. Я имею твердое основание от самих авторов, которым Писание принадлежит (ab ipsis auctoribus quoniam fuit res). Я – наследница апостолов. Вас, конечно, навсегда они лишили наследства и отвергли как чужих, как врагов⁵²⁸. Такие рассуждения находим мы в трактате «De praescriptione». Более подробные доказательства подлинности священных церковных книг Тертуллиан дает в своем наиболее обширном и обстоятельном полемическом труде «Adversus Marcionem». Но и здесь принципиальные рассуждения непосредственно примыкают к мыслям, высказанным уже в «De praescriptione». «Olim possideo» – эти два слова из «De praescriptione» в «Adv. Marc.» Тертуллиан развивает в подробный аргумент давности. Начиная здесь речь о Евангелиях, Тертуллиан устанавливает принцип: что древнее, то и истиннее; ложь есть искажение истины⁵²⁹. По мнению Тертуллиана, аргумент древности – единственной путь в решении вопроса о подлинности Евангелий; иначе противники без конца будут упрекать друг друга в подложности Писаний. Нужно решить, что древнее: книги церковные или Маркионовы⁵³⁰. Но ясно, что Маркиново «Евангелие» позднейшего происхождения. В Церкви Евангелия были и раньше Маркиона, и сам Маркион, когда принадлежал к Церкви, признавал Евангелия церковные, а свое он сочинил уже только после того, как был извергнут из Церкви и впал в ересь⁵³¹. Следовательно, Маркион есть искажитель Евангелия, обращавшегося в Церкви от времен Тиверия до времен Антонина⁵³².

Итак, в полемике с гностиками о Священном Писании церковные богословы того времени установили, что книги Священного Писания принадлежат Церкви. Церковь – хранительница истины, в основе которой лежат канонизованные ею священные книги. Вместе с тем Церковь начала точнее

определять канон новозаветных книг, хотя процесс утверждения общецерковного канона еще долгое время не заканчивался. В истории догмата о Церкви важнее всего отметить, что в рассматриваемое время Церковь выразила учение о себе как о хранительнице книг Священного Писания. «Должно прибегать к Церкви и воспитываться в ее недра и питаться Господними Писаниями. Ибо Церковь насаждена как рай в этом мире». Посему от всякого дерева райского можешь внушать, – говорит Дух Божий (см.: Быт.2:16), то есть вкушайте от всякого Писания Господня⁵³³. В Церкви – неподдельное соблюдение Писаний, без прибавления и убавления; здесь – чтение Писаний без искажения⁵³⁴.

Но вопросом о подлинных книгах Священного Писания полемика с гносисом закончиться не могла. Тертуллиан и Ириней вели свою полемику, основываясь на книгах Священного Писания⁵³⁵ но ведь и гностики постоянно пользовались Писанием, пользовались и теми Писаниями, которые принимала Церковь. Источник вероучения и у гностиков, и у Церкви иногда оказывался один, и нужно было определить, как из этого источника почерпать истинное вероучение. Нужно было установить нормы для пользования Священным Писанием. Отсюда – вопрос о толковании и понимании Священного Писания.

Пре е всего отвергнут был наиболее смелый взгляд на состав книг Священного Писания, которого держались валентиниане. По мнению валентиниан, Священное Писание в разных своих частях имеет различное достоинство. Апостола к словам Спасителя примешали нечто от закона, и не только апостола, но и Сам Господь говорил то от Демиурга, то от середине, а иногда от высоты (a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones)⁵³⁶. Чем руководились валентиниане в разделении Писания по его происхождению, об этом ничего не известно⁵³⁷. Св. Ириней решительным образом отвергает такое воззрение на Священное Писание. Он говорит, что совершенство и недостаток, ведение и неведение, истина и заблуждение, свет и тьма не могли совмещаться в одном. Господь никогда не говорил речей то от высоты, то от

несовершенства (nunquam modo quidem de principali, modo vero de subjecta deminoratione) и не был в одно и то же время Учителем ведения и неведения⁵³⁸. Все Писание от одного Бога; пророки не говорили по внушению различных богов⁵³⁹.

Но наиболее распространенным среди гностиков был взгляд на Священное Писание с точки зрения так называемой теории аккомодации. По этой теории Иисус Христос и Его апостолы не всегда говорили ясно и определенно, а приспособлялись к тому состоянию, в котором находились их слушатели⁵⁴⁰.

Сам Христос учил апостолов образами и притчами, а иногда по отдельности ясно и открыто только тех, кто мог воспринять полную истину в ее чистом виде⁵⁴¹. Христос сказал: *ищите, и обрящете* (Мф.7:7; Лк.11:9). В этих словах гностики видели заповедь – искать в иносказательной форме евангельского повествования скрытого смысла⁵⁴², и от этих слов брали повод ко всем своим аллегорическим толкованиям Священного Писания. Не только притчи, но и все в Священном Писании подвергалось аллегорическим толкованиям гностиков⁵⁴³. «Взявшись, по пословице, из песка вить веревки, пытаются к своим положениям приладить (προσαρμόζειν) с видом вероятности Господни притчи, или пророческие изречения, или апостольские слова, чтобы вымысел их не казался не имеющим никакого свидетельства»⁵⁴⁴. «Притчи и иносказания, которые по обоюдности могут посредством изъяснения быть относимы ко многому (εἰς πολλὰ ἐλκεῖν), они иногда с великим насилием и хитро приспособляют (ἐφαρμόζοντες) к своему вымыслу»⁵⁴⁵. Действительно, пользуясь таким толкованием, гностики находили в Священном Писании все, чего только они там тенденциозно ни искали⁵⁴⁶. Преимущественно в первой книге «Против ересей» Иринея приводит целый ряд гностических толкований тех или других мест Священного Писания. Из этих толкований приведем для примера некоторые. «Где только, – говорит св. Иринея, – употребляется: век или веки (αἰών, ἢ αἰώνες), везде они находят указание на этих эонов». Тридцать эонов указано тридцатью годами, в которое Спаситель ничего не делал явно⁵⁴⁷. Произведение дванадцатницы эонов указано

тем, что Господь, будучи 12 лет, беседовал с книжниками, и избранием апостолов, ибо апостолов двенадцать. Остальные же восемнадцать эонов указано в том, что Господь по воскресении из мертвых пребывал (διατρεφέναι) с учениками, по словам их, восемнадцать месяцев. Кроме того, двумя начальными буквами Его имени, то есть иотою (ι) и итою (η), ясно указаны восемнадцать эонов. Точно так же первая в имени Господа буква, иота (ι) означает десять эонов, и потому будто Спаситель сказал: иота едина или едина черта не прейдет, пока не исполнится все⁵⁴⁸. Отпадение двенадцатого эона, по мнению гностиков, указано отступничеством Иуды, двенадцатого апостола, страданием Господа в двенадцатый месяц, исцелением кровоточивой после двенадцатилетнего страдания⁵⁴⁹.

Таковы были истолковательные приемы гностиков, как их характеризует св. Иринея, и св. Иринея несколько не преувеличивает: немногие сохранившиеся фрагменты гностического экзегезиса открывают пред нами картину полного и безграничного произвола в аллегорическом толковании⁵⁵⁰. Иногда даются различные толкования даже одного и того же места⁵⁵¹. Вообще же изъяснение гностиками Писаний вредило истине не меньше, чем самая порча [ими] текста⁵⁵². Вполне понятно, что недостаточно было учения о Церкви как хранительнице истины в смысле обладательницы подлинных и неповрежденных апостольских Писаний; необходимо было установить какие-нибудь нормы для толкования этих Писаний. У св. Иринея мы встречаем места, так сказать, имманентную критику экзегетических приемов гностиков: он говорит об их непоследовательности, произвольности, о применении истолковательных принципов только к одним местам Священного Писания, а не ко всем однородным местам и т.д.⁵⁵³

Наряду с этим Иринея и Тертуллиан пытаются установить некоторые принципы церковного экзегезиса. Прежде всего учителя Церкви настаивают на том, что не все в Священном Писании притча, не везде должно видеть только аллегорию. В Писаниях пророков не все образы и притчи, многое у них сказано яснее светлого дня, без всякой аллегории; аллегории

пророки употребляли только иногда и в некоторых случаях⁵⁵⁴. Да и аллегория всякая должна быть понимаема прежде всего буквально: надобно, чтобы вещь существовала сама для себя раньше, нежели будет взята образом для другой⁵⁵⁵. Если обратиться к Евангелию, то и здесь нельзя согласиться, будто Господь всегда говорил притчами⁵⁵⁶. Христос не всем говорил в притчах, а если не всем, то и не всегда и не для всех людей, а только для некоторых. Правда, Господь говорил иногда и ученикам Своим в притчах, но Писание всегда в таких случаях добавляет: говорил им в притче. Из этого можно заключить, что чаще Господь говорил без притчи. Кроме того, Господь объяснял притчи⁵⁵⁷.

Чем не нужно руководиться в толковании темных и непонятных мест Писания? В Священном Писании многое выражено ясно и определенно. Вот этим-то ясно и определенно выраженным и нужно руководиться в понимании сказанного неясно.

Краткое, но выразительные слова Тертуллиана: *incerta de certis et obscura de manifestis praejudicari*⁵⁵⁸ – можно считать главным положением устанавливавшегося церковного экзегезиса. Истины, ясные и определенно выраженные, должны летать в основе. Притчи могут допускать много толкований (*absolutiones*), но кто не согласится, что [только на] них утверждать что-либо в исследовании о Боге, оставляя известное, несомненное и истинное, есть дело людей неразумных, бросающихся в опасность?! Не значит ли это строить свой дом не на твердом, крепком и открыто лежащем камне, а на рассыпающемся песке⁵⁵⁹ Нельзя толковать притчи на основании того, что само сказано неясно и неочевидно. В таком случае сколько будет толкователей притчи (*qui absolvent parabolae*), столько окажется истин, взаимно себе противоречащих и подтверждающих противоположное друг другу учения (*contraria sibimet dogmata statuentes*)⁵⁶⁰. А кто непонятное объясняет понятным, тот толкует Священное Писание безопасно, и притчи получают тогда одинаковое толкование от всех, и истина (*veritatis corpus*) сохраняется целой и без повреждения⁵⁶¹; притчи в Священном Писании

признаются, но не принимается их богохульное применение (τὴν βλάβῃς φημι) ⁵⁶². Св. Иринея еще советует не стараться узнать из Писания все, что хочется. Многого мы не знаем и не можем знать, а потому и должны предоставить все это Богу ⁵⁶³. «Если согласно с упомянутым мною способом некоторые из вопросов (ζητημάτων) пре доставим Богу, то и веру нашу соблюдем, и пребудет безопасны, и всякое данное нам Богом Писание окажется для нас согласным, и притчи будут согласны с тем, что сказано прямо (διὰ ῥήδην), и сказанное ясно послужит к объяснению притчей (ἐπιλύσει τὰς παραβολάς), и во многогласии выражений почувствуется единая согласная мелодия, восхваляющая песнями создавшего все Бога» ⁵⁶⁴.

Итак, Церковь – хранительница истины, потому что она обладает Священным Писанием, не только его текстом, но и **правильным истолкованием** ⁵⁶⁵. Установление принципов толкования отвечало поэтому практической потребности: оно отвечало на вопрос: как заимствовать истину из книг Священного Писания, сохраняемых в Церкви? Но, конечно, этих принципов было далеко и далеко недостаточно. Научные принципы толкования хороши, но применение их может быть дурно. Принципы всегда бывают слишком общими, и руководиться в жизни только одними принципами трудно. Это – с одной стороны. С другой – принципы толкования особенно мало могли иметь значения в то время, когда жил и действовал св. Иринея. То было время господства аллегорического филоновского метода, который был единственным научным методом толкования не только Священного Писания, но и Гомера ⁵⁶⁶, и мы Видим, как св. Иринея, установивши вышеуказанные принципы толкования, сам платит дань всемогущему времени. Достаточно посмотреть несколько примеров толкования самого Иринея – например, толкование женитьбы Моисея на эфиоплянке ⁵⁶⁷, истории Лота ⁵⁶⁸, умовения Христом ног учеников ⁵⁶⁹, ослицы Валаамовой ⁵⁷⁰ и многие другие, – чтобы видеть, как сам Иринея не мог отрешиться от аллегорического метода толкования ⁵⁷¹. На практике св. Иринея очень часто отступал от своих экзегетических принципов, установленных в полемике с гностиками, и пользовался при

толковании Священного Писания методом своих противников, которых так резко порицал⁵⁷². Можно даже утверждать, что в первые века аллегорический метод толкования Священного Писания был необходим церковным писателям⁵⁷³. Св. Ириней в применении аллегорического метода толкования сделал даже значительный шаг вперед сравнительно с предшествовавшими церковными писателями: он распространил этот метод толкования и на Новый Завет, тогда как до него обыкновенно аллегорически толковали лишь Ветхий Завет⁵⁷⁴. Таким образом, принцип толкования не проводится последовательно, и не правила герменевтики удерживали церковных писателей от заблуждения⁵⁷⁵.

Уже из этого можно видеть, что Церковь в определении себя как хранительницы истины Христовой не могла остановиться на признании своей собственностью Священных Писаний; истолкование этих Писаний требовало, кроме общенаучных методов, особого церковного принципа. Этот второй признак Церкви – хранительницы истины – был указан в **Предании**. Но гностицизм не был похож на некоторые позднейшие ереси, которые открыто и намеренно порывают с Преданием⁵⁷⁶. У гностиков также постоянны ссылки на Предание. Но гностики ссылались на «тайное предание». Тайное предание было в духе того времени. Иудейской книжник называл невеждой народ, не знающий Писаний (см.: Ин.7:49). Греческий философ полным человеком признавал только мудреца. Во всех мистериях существовало особое тайное предание для каждого класса посвященных. Учение гностиков о тайном предании – явление того же порядка. Учение о тайном предании было настолько распространено у гностиков, что некоторые исследователи гностицизма считают это учение корнем гностицизма (Lipsius). Действительно, почти о всех отдельных гностических сектах известно, что они ссылались на тайное предание. Карпократиане утверждали, что Христос с учениками Своими говорил втайне (ἐν μυστηρίῳ), отдельно от других (κατ' ἰδίαν), и требовал от них, чтобы и они передавали это достойным и утвержденным (τοῖς ἀξίοις καὶ τοῖς πειθόμενοις ταῦτα παραδίδόναι)⁵⁷⁷. Валентиниане и офиты говорили, что Христос

по воскресении Своем пребывал (remoratum) с учениками 18 месяцев, и так как на Него сошло знание (sensibilitate in eum descendente), то Он учил тому, что было ясно, и немногих из учеников Своих, которых знал за способных к таким тайнам (mysteriorum), наставлял в них⁵⁷⁸. В гностическом произведении Πιστις Σοφία пребывание Христа с апостолами растягивалось на целых 11 лет⁵⁷⁹. Предание свое гностики возводили или к некотором отдельным лицам из круга апостолов, или к спутникам апостольским.

Наассены говорили, что основные положения их учения (κεφάλαια) передал Иаков, брат Господень, Богоматери Марии⁵⁸⁰. Указывали на апостола Филиппа⁵⁸¹ и на избранного вместо Иуды Матфия, которого будто бы Христос наставлял отдельно⁵⁸². Апостол Павел говорит (2Кор.12:2–4), что он *восхищен был до третьего неба... и слышал... слова, которых нельзя человеку пересказать*. Гностики заявляли, что эти слова переданы им⁵⁸³. У каинитов было известно даже сочинение «Ἀναβατικόν Παύλου»⁵⁸⁴. Наконец, Василид считал своим наставником Главкия, толмача апостола Петра, а Валентин, говорили, слушал Февду, который был близок (γνώριμος) к апостолу Павлу⁵⁸⁵.

У церковных писателей мы и встречаем прежде всего отрицание всякого тайного предания. Апостолы все получили от Господа одно совершеннейшее ведение. «Неприлично утверждать, будто они проповедовали прежде, чем получили совершенное знание (perfectam agnitionem), как осмеливаются некоторые говорить, похваляясь, что они – исправители (emendatores) апостолов». Апостола были облечены силою свыше, получили все дары Святого Духа, получили совершенное знание, а потом вышли с проповедью во все концы земли⁵⁸⁶. И, проповедуя, апостолы не учили чему-либо другому, но только тому, что получили от Господа⁵⁸⁷. Поэтому через апостолов мы познали истину, то есть учение Сына Божия; к ним и Господь сказал: «Кто слушает вас, Меня слушает, и кто отвергает вас, отвергает Меня и Пославшего Меня (см.: Лк.10:16)⁵⁸⁸.

В «De praescriptione haereticorum» Тертуллиан подвергает подробному разбору всю теорию гностиков о тайном предании. Подробно Тертуллиан доказывает, что Христос ни от каких апостолов ничего не скрывал; Дух Святой наставил их на всякую истину⁵⁸⁹. Зная все, они это все и преподавали всем. Слова апостола Павла к Тимофею: *предание сохрани* (1Тим.6:20), относятся ко всему вообще учению апостола, а не к какому-то тайному Евангелию (*occulti alicujus Evangelii*)⁵⁹⁰. Как Сам Христос ничего не скрывал, так поступали и апостолы; ведь они сами умоляли в своих посланиях, чтобы все говорили одно и то же⁵⁹¹.

В результате таких рассуждений должно получиться отрицание гностического учения о тайном предании. Нельзя отделять Христа от апостолов, апостолы открыто проповедали всему миру все то, чему научил их Христос⁵⁹². Христос преподавал учение единое и истинное, которому народы должны верить непреложно, и потому должны искать его, чтобы могли верить, когда найдут. Искание единого и истинного учения не может быть беспредельным: должно искать его, пока не найдешь, и должно верить в него, когда найдешь... Да будет известно, что у нас находится то, чему учил (*quod institutum est*) Христос. Ты должен верить, что ни во что другое не должно верить, и потому ни- чего не должно искать, когда ты нашел и уверовал в то, чему научил Тот, Который повелевает ничего не искать другого, кроме того, чему Он научил⁵⁹³. В опровержение учения о тайном предании Тертуллиан указывает, так сказать, практический вред этого учения. Если заняться разысканием тайного предания, то можно никогда не уверовать. Конца этому разысканию не будет. Где будет предел искания? У Маркиона? Но и Валентин громко говорит: «Ищите и найдете». У Валентина? Но и Апеллес теми же словами (*pronuntiatione*) приводит меня в движение (*pulsavit*), и Евион, и Симон, и все из их рода не имеют чего-нибудь другого, чем бы, подкрадываясь ко мне, привлечь меня к себе. Если следовать этому совету, то не будет места, где бы можно было остановиться, и нигде и никогда не найдешь, чему учил Христос, что должно искать, во что должно верить. Верой должно полагать конец исканиям

(*omnem prolationem quaerendi et inveniendi credendo fixisti*)⁵⁹⁴. Не должно у других искать истины, которую легко получить от Церкви, ибо апостолы, как богач в сокровищницу, вполне собрали в нее все, что относится к истине (*plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis*), так что всякий желающий берет из нее питье жизни. Она именно есть дверь жизни, а все прочие суть воры и разбойники⁵⁹⁵.

Итак, апостолы не оставляли никакого особенного, тайного предания; всю истину они открыто проповедовали и предали ее Церкви. Поэтому только Церковь и может определить истину. Устанавливая это положение, церковные писатели тем самым устраняют из области веры всякий произвол и вообще индивидуализм. Этот индивидуализм не может быть еще устранен ни более точным определением канона новозаветных книг, ни установлением некоторых принципов толкования, так как применение всякого принципа всегда бывает более или менее индивидуально⁵⁹⁶. Тертуллиан две высказывает с обычной своей резкостью мысль, что от состязаний на почве одних Писаний пользы никакой быть не может⁵⁹⁷. Не должно призывать к Писаниям и не должно состязаться только там, где или вовсе нет победы, или победа недостоверна или маловероятна⁵⁹⁸.

Нужно рассмотреть, от кого, через кого, когда и кому передано учение, благодаря которому делаются христианами. Ибо очевидно, где истина учения и веры христианской (*veritas et disciplinae et fidei*), там будет и истинное Писание, и истинное толкование, и истинное предания христианские⁵⁹⁹. Ясно, что самые Писания, по мнению Тертуллиана, при отсутствии церковных норм могут быть перетолкованы, как кому угодно, и истины дать не могут.

Только Церковь может безошибочно понимать Священное Писание, ибо только Церковь, а не отдельная личность есть хранительница истины. Самое общее выражение церковного самосознания и потому самый общий принцип для толкования Священного Писания есть церковное «Правило веры» – «*Regula fidei*», как называет его Тертуллиан⁶⁰⁰, или «Правило истины» – «*Κανὼν τῆς ἀληθείας*»,

как обычно выражается св. Иринеи⁶⁰¹. Это «Правило» есть не что иное, как тот Символ веры, которой читался при крещении⁶⁰² и который развился из крещальной формулы, завещанной Самим Господом⁶⁰³. Правило это Тертуллиан нередко и сравнивает с клятвой или присягой, которую принимают солдаты при вступлении в войско, и называет его специальным термином «sacramentum». Христианин вступает в воинство Христово, когда читает при крещении «Правило веры»⁶⁰⁴. Содержание этого древнецерковного исповедания передает несколько раз св. Иринеи⁶⁰⁵ и трижды Тертуллиан⁶⁰⁶, причем придают этому «Правилу» в своем изложении антигностическую окраску⁶⁰⁷.

Вот это-то «Правило веры» только одно, и оно неизменно⁶⁰⁸, а потому именно этим «Правилom» необходимо руководиться при изыскании истины. Только имея неповрежденным (inulteratam) правило истины, можно спастись⁶⁰⁹. Больше или меньше знание некоторых по мере разумения состоит не в изменении самого содержания «Правила веры», но в том, чтобы тщательно исследовать сказанное в притчах и соглашать с содержанием веры (οἰκεῖοῦν τῇ πίστεως ὑποθέσει)⁶¹⁰. Кто неуклонно содержит в себе правило истины (ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῇ ἐν ἑαυτῷ κατέχων), которое принял через крещение, тот отвергнет гностические измышления⁶¹¹. Можно сколько угодно заниматься изысканиями и рассуждениями, можно сколько угодно удовлетворять свою любознательность, только бы не противоречить ни в чем «Правилу веры». Вера заключена в правиле... Ничего не знать против «Правила веры» – значит знать все⁶¹². «Правило веры» объединяет всех членов Церкви; они при господстве общего правила могут различаться только по глубине и основательности веры, а не по ее содержанию. «Ни весьма сильный в слове из предстоятелей церковных (ἐν τοῖς ἐκκλησίαις προεστώτων) не скажет иного в сравнении с этим «Правилom» (ибо никто не выше Учителя), ни слабый в слове не умалит Предания. Ибо так как вера одна и та же, то и тот, кто многое может сказать о ней, не прибавляет, и кто малое, не умаляет»⁶¹³. «Правило веры» как бы связывает всю Церковь и является одним из главных обнаружений ее

единства⁶¹⁴. Единство отдельных Церквей выражается и в общении мира, в наименовании братством, в гостеприимстве, но в основе всего этого лежит именно единство «Правил веры»⁶¹⁵. Поэтому для церковных писателей открывается возможность говорить о единстве веры в различных Церквях. Понятие «Правил веры» расширяется до понятия веры вообще⁶¹⁶, причем, конечно, не разумеется буквального тождества богословских воззрений церковных писателей в различных Церквях. Буквального тождества не было даже и в «Правиле веры», что однако не мешало говорить: *regula fidei una omnino est*. Речь шла о единстве христианской веры в ее основных положениях⁶¹⁷.

Но мало было указать на учение Церкви как на *κάνων τῆς ἀληθείας*, нужно было еще и доказать, что Церковь действительно сохранила сообщенную ей апостолами истину. И мы видим – церковные антигностические писатели подробно доказывают то положение, что **Церковь действительно есть хранительница истины, не только получила от апостолов истину, но и сохраняет ее в чистоте и не поврежденности.**

Церковные писатели указывают на единство веры во всем мире. Принявши от апостолов веру, Церковь хотя и рассеяна по всему миру (*ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*), тщательно (*ἐπιμελῶς*) сохраняется, как будто обитая в одном доме; одинаково (*ὁμοίως*) верует, как бы имея одну душу и одно сердце; согласно проповедует, учит и передает (*παράδιδωσιν*), как бы у нее были одни уста. Ибо хотя в мире языки (*διᾱλέκτοί*) различны, но сила Предания одна и та же. Не иначе верят и одно и то же Предание имеют Церкви, основанные в Германии, в Испании, в Галлии, на Востоке, в Египте, в Ливии и в середине мира⁶¹⁸. Как солнце во всем мире одно и то же, так и проповедь истины (*κύρηγμα τῆς ἀληθείας*) везде сияет и просвещает всех людей, желающих прийти в познание истины⁶¹⁹. Во всякой Церкви можно видеть Предание апостолов (*in omni Ecclesia adest respicere*)⁶²⁰. Многие племена варваров, верующих во Христа, имеют спасение свое, без хартии или чернил написанное в сердцах своих Духом, и тщательно сохраняют древнее Предание (*veteram traditionem*). Принявшие эту веру без

письменности суть варвары относительно нашего языка, но в отношении учения, нрава и образа жизни они по вере своей весьма мудры и угождают Богу, живя во всякой правде, чистоте и мудрости. И если бы кто стал проповедовать этим людям еретические измышления (*adinventa*), говоря с ними на их собственном языке, – [они] тотчас бы, зажимая уши, убежали как можно дальше, не терпя даже слышать богохульную беседу. Таким-то образом вследствие того древнего апостольского Предания (*per illam veterem apostolorum traditionem*) они даже не допускает в ум свой чудовищной речи еретиков⁶²¹. Проповедь Церкви повсюду постоянна и пребывает неизменно (*constantem et aequaliter perseverantem*)⁶²². Церковь имеет во всем мире одну и ту же веру и во всем мире указывает один путь спасения⁶²³.

Итак, учение Церкви едино по всей вселенной, а этот **вселенский характер учения церковного и доказывает его истину**. Заблуждение не могло бы в одной и той же форме образоваться в одно время в разных концах вселенной. «Вероятно ли, чтобы столько и такие Церкви заблуждались в одной вере»⁶²⁴. То, что у многих одно, не есть заблуждение, но Предание⁶²⁵. Вселенское единство церковной истины св. Ириней постоянно противопоставляет разнообразию и непостоянству учений еретических. Еретики, двое или трое, об одном и том же говорят не одно и то же, но противоречат между собою и в сущности дела (*τοῖς πράγμασι*), и в именах⁶²⁶. И о самой глубине у них много различных мнений⁶²⁷. Много разногласия (*πολλή μάχη*) у них и о Сотере⁶²⁸. Сколько тайноводителей (*μυσταγωγοί*) их образа мыслей, столько и искуплений⁶²⁹. Св. Ириней так характеризует еретиков: они разногласят между собою в учении и предании, и почитаемые за новейших между ними стараются каждый день измыслить что-нибудь новое и произвести такое, о чем никогда никто не помышлял⁶³⁰. Подобным же образом характеризует ереси и Тертуллиан. Рассуждения еретиков различны; объединяет их только общая вражда против единой истины⁶³¹. Они все начинают с искажения «Правил веры»⁶³². Схизма и есть их единение. Они различаются между собою даже относительно

своих «Правил веры» (regulis suis), так как каждый по своему произволу изменяет то, что получил, как по-своему же произволу составил это и тот, кто передал ему. Валентинианам позволено то же, что и Валентину, маркионитам то же, что и Маркиону, а именно: по своему произволу вводить в веру новое (fidem innovare). Наконец, если основательно рассмотреть ереси, то найдешь, что все они во многом уклоняются от своих основателей. Многие и Церквей не имеют: без матери, без отечества, без веры блуждают они, как изгнанники⁶³³. Такое разнообразие и взаимное противоречие еретических учений очевидно свидетельствует об их ложности и несогласии с учением апостолов⁶³⁴. Заблуждение приводит к разнообразию⁶³⁵. Церкви и не принимают еретиков за различие их исповедания (ob diversitatem sacramenti), которое не может быть апостольским⁶³⁶.

Итак, **вот признак апостольского достоинства церковного учения: это учение имеет вселенский характер, оно едино во всем мире.** Единство Церкви, по учению св. Ириней и Тертуллиана, выражается в единстве веры, полученной от апостолов. За истину этой веры ручается ее вселенский характер. Что содержится одинаковым повсюду, это и есть истина, преподанная Церкви апостолами. Так в учении о Церкви как хранительницы истины кафоличность предполагает апостольство⁶³⁷.

Нужно еще заметить, что для единства Церкви, по учению св. Ириней, **достаточно именно единства веры.** Разногласие в вопросах веры разрушает единство церковное; разногласия же в порядках церковных, в тех или других местных обычаях, единству Церкви нисколько не препятствует. Такие воззрения св. Ириней изложил в письме к римскому епископу Виктору, который хотел порвать связь с малоазиатскими Церквями, где была иная сравнительно с Римом практика касательно времени празднования Пасхи⁶³⁸. Ириней писал: «Разногласят не только об этом деле, но и о самом образе Пасхи: ибо одни думают, что должно поститься один день, другие – два, а иные – больше, притом некоторые мерою своего дня почитают сорок дневных и ночных часов. Такое различие (ποικιλία) в соблюдении поста

произошло не в наше время, но гораздо прежде – у наших предков, которые, вероятно, не соблюдали в этом большой точности (παρά τό ἀκριβές) и простой, частный свой обычай (καθ' ἀπλότητα καί ἰδιωτισμόν συνήθειαν) передавали потомству. Тем не менее, однако ж, все они сохраняли мир, и мы живем между собою в мире, и разногласием касательно поста утверждается согласие веры (ἡ διαφωνία τήν ὁμόνοϊαν τῆς πίστεως συνίστησιν)»⁶³⁹. Иринея приводит в подтверждение своих мнений тот факт, что и Поликарп с римским епископом Аникитой сохраняли мир, хотя не могли друг друга убедить в необходимости той или другой практики: «Ни Аникита не мог убедить Поликарпа – не соблюдать того, что он всегда соблюдал, живя с Иоанном, учеником Господа нашего, и обращаясь с другими апостолами, ни Поликарп не убедил Аникиту – соблюдать, ибо Аникита говорил, что он обязан сохранять обычаи предшествовавших (πρό αὐτοῦ) себе пресвитеров⁶⁴⁰. Из этого можно видеть, что мысль о необходимости для единства Церкви только единства веры не была личным мнением св. Иринея, а вообще была в церковном сознании того времени. Спор о времени празднования Пасхи был испытанием церковного единства, но, очевидно, мысль о допустимости в Церкви различных порядков и обычаев насколько была тверда в церковном сознании, что гордый римский епископ не решился настаивать на своем отлучении малоазиатских Церквей. И Тертуллиан, как мы уже видели, особенно настаивает на единстве только «Правил веры». Только еретики спорят против «Правил веры», почему они и еретики⁶⁴¹, ибо отпадение от «Правил веры» есть отпадение от истины⁶⁴².

Изложенное нами доказательство положения – Церковь есть хранительница истины – можно назвать отвлеченно-логическим: от единства веры делается заключение к ее не поврежденности, к ее апостольскому достоинству. Но у церковных антигностических писателей есть и другие доказательства той не истины – характера более положительно-исторического. Это, прежде всего, знакомый уже нам *argumentum praescriptionis*, которым, как мы видели, Тертуллиан

доказывал не поврежденность книг Священного Писания, принятых Церковью. Церковь древнее всех еретиков – вот основное положение этого аргумента. Кратко этот аргумент изложен уже св. Иринеем.

«Прежде Валентина не было валентиниан, и до Маркиона не было маркионитов, равно и прочих худомыслящих учителей (*sensus maligni*) не было прежде, чем появились основатели и изобретатели их превратного учения. Обо всех еретиках известно, когда они жили. Валентин пришел в Рим при Гигене, возрос (ήκμασεν) при Пие и пробыл до времени Аникиты. Кердон, предшественник Маркиона, сам прибыл при Гигине, который был девятым епископом... Преемник его, Маркион, получил силу при Аниките, занимавшем десятое место в ряду епископов. Прочие так называемые гностики произошли от Менандра, ученика Симона, и каждый из них являлся отцом и главою (*antistes*) принятого им учения. Все они впали в свое богоотступничество гораздо позднее, уже в средние времена Церкви (*mediantibus iam Ecclesiae temporibus*)»⁶⁴³.

Но особенно настойчиво проводит *argumentum praescriptionis* Тертуллиан. *Id verius quod prius* – вот как кратко формулирует свой аргумент сам Тертуллиан⁶⁴⁴. Истина всегда необходимо предшествует лжи⁶⁴⁵. Оригинал всегда предшествует копии; подражание бывает после вещи. Ереси не могли быть раньше истинного учения⁶⁴⁶. В притче о сеятеле говорится о том, что сначала посеяно было доброе семя, а плевелы – после. И в деле учения то принадлежит Господу и есть истинное, что передано раньше, а что примешано (*immissum*) после, это постороннее и ложное⁶⁴⁷. Церковь обладает более древним учением⁶⁴⁸; ереси же, как появившиеся позднее, следовательно, извратили основы истины⁶⁴⁹. Против еретиков Тертуллиан и выставляет *praescriptio novitatis*⁶⁵⁰; их можно обличать уже *de testimonio temporum*⁶⁵¹, *de aetate sola*⁶⁵². Уже самое раннее происхождение (*posteritas*) обличает всех еретиков⁶⁵³. Ереси Тертуллиан называет позднейшими⁶⁵⁴, новыми⁶⁵⁵, еретиков – вчерашними (*hesterni*)⁶⁵⁶. Прекрасно известно происхождение еретиков⁶⁵⁷. Маркион и Валентин были недавно, почти в царствование

Антонина; сначала [они] признавали церковное учение, а потом были отлучены за распространение своих учений. Если расследовать родословное дерево Апеллеса, то и он не окажется древнее своего учителя Маркиона. Нигидий и Гермоген странствуют еще до сих пор⁶⁵⁸. В то время, когда начинали свою проповедь еретики, Церковь уже наполняла весь мир⁶⁵⁹. Еретикам нужно доказать, что они – новые апостолы. Пусть они объявят, что Христос снова снизошел, что снова Он учил, что снова Он распят, что снова Он умер, что снова Он воскрес⁶⁶⁰.

Сам Тертуллиан придавал весьма важное значение изложенным рассуждениям, почему и повторяет их во всех почти своих полемических произведениях⁶⁶¹. Все эти рассуждения Тертуллиан называет термином *praescriptio*. *Praescriptio* – это такой довод, после которого процесс или вообще спор не имеет смысла и должен прекратиться⁶⁶². Тертуллиан высказывает мысль, что для обличения ересей достаточно одного этого аргумента *sine retractatu doctrinarum*⁶⁶³. Но, конечно, дела веры – не то что юридический судебный процесс, и Тертуллиан не ограничивался одним только *praescriptio*, а вынужден был входить в детальный разбор еретических систем, *etiam specialiter respondere, dare etiam, retractatibus locum*⁶⁶⁴.

Итак, ереси – новейшее произведение своих родоначальников; они не от апостолов. Иное происхождение имеет Церковь. Церковь древнее всех ересей и ведет свое начало от апостолов Христовых. Апостолы, получив обетованную силу Святого Духа, сначала проповедовали веру в Иисуса Христа в Иудее, учреждая Церкви, потом отправились во всю вселенную, и одно и то же учение одной и той же веры проповедали народам. И также основывали Церкви в каждом городе. От этих Церквей получили ветвь (*traducem*) веры и семена учения остальные Церкви и постоянно получают, когда основываются (*ut ecclesiae fiant*). А потому и сами они считаются апостольскими, как потомки (*soboles*) Церквей апостольских. Всякий род определяется (*censeatur*) по своему происхождению. И поэтому хотя Церквей так много, однако та апостольская, первоначальная, от которой все они происходят,

одна. Так, все [они] первоначальные и апостольские, так как все они составляют одну⁶⁶⁵.

Церкви не только основаны апостолами; в них сохраняется **преемство апостольское**. Апостолами же дан Церкви как бы особый орган для сохранения в не поврежденности преданного ей учения. Это – **преемственный епископат**. Свое апостольское происхождение и достоинство Церкви доказывают именно тем, что в них апостолы поставили своих преемников. Еретики не могут доказать апостольского происхождения своих Церквей, у них нет преемства апостольского. Пусть они покажут ряд (*ordinem*) своих епископов, преемственно идущий от начала (*per successiones ab initio decurrentem*), так, чтобы первый епископ имел своим поставителем и предшественником (*auctorem et antecessorem*) кого-либо из апостолов или мужей апостольских, однако такого, который пребывал (*perseveraverit*) с апостолами. Ибо таким именно образом апостольские Церкви доказывают свое происхождение (*census suos deferunt*). Так Смирнская Церковь указывает Поликарпа, поставленного Иоанном, Римская – Климента, посвященного (*ordinatum*) Петром. Равным образом и прочие указывают тех, кто поставлен апостолами на епископство и через кого имеют они семя апостольское (*apostolici seminis traduces*)⁶⁶⁶. Апостолы предусмотрительно (*providentius*) учредили епископство⁶⁶⁷. Апостольское учреждение епископата в христианской Церкви настолько было несомненно для Тертуллиана, что даже в монтанистических своих произведениях он, стоявший в то время в оппозиции церковным епископам, не решается что-либо возразить против него. В «*De pudicitia*» Тертуллиан делает различие в дарах апостольских. Нужно разделять между учением и властью (*inter doctrinam apostolorum et potestatem*). Епископа наследовали от апостолов их право учения, и этого права Тертуллиан не отрицает у своего противника⁶⁶⁸. Таким образом, Тертуллиан по преимуществу говорит только об апостольском учреждении епископата, хотя и намекает на преемство (*successio*) епископата в Церкви.

Идея преемства епископов, как доказательства истинности церковного учения, особенно подробно была уже раскрыта св.

Иринеем. Можно без преувеличения сказать, что эта идея является господствующей в системе эkkлeзиoлoгичeских воззрений св. отца. При каком удобном случае св. Ириней кратко повторяет свою мысль о том, что истина сохраняется в Церкви благодаря преемству епископов⁶⁶⁹. Преемство епископов, которым апостола передали сущую повсюду Церковь, – признак (character) Тела Христова⁶⁷⁰. На факт поставления апостолами себе преемников Ириней ссылается уже при опровержении гностического учения о тайном предании. «Мы можем перечислить епископов, поставленных (instituti) апостолами в Церквах, которое ничего не учили и не знали такого, чем бредят еретики. Если бы апостолы знали сокровенные тайны (recondita mysteria), которое они отдельно сообщали совершенно тайно от прочих, то они передали бы их, скорее всего, там, кому вверили самые Церкви. Ибо они хотели, чтобы во всем были совершенны и безукоризненны те, кого они оставляли своими преемниками (successores) и кому передавали свое место учительства (locum magisterii), так как от их правильного действовани^я (emendate agentibus) должна происходить великая польза, а от падения их – величайшее несчастье»⁶⁷¹. У пресвитеров церковных и сохраняется апостольское учение⁶⁷². А затем св. Ириней становится на чисто историческую почву и желает показать преемство епископов. Только для большей краткости св. отец ограничивается одной Римской Церковью⁶⁷³, которая одна на Западе была апостольской Церковью, и перечисляет римских епископов. «Блаженные апостолы, основав и устроив Церковь (Римскую), вручили служение епископства (τὴν τῆς ἐπίσκοπῆς λειτουργίαν) Лину. Об этом Лине Павел упоминает в посланиях к Тимофею. Ему преемствует (διαδέχεται) Анаклет; после него на третьем месте от апостолов наследует епископство (τὴν ἐπίσκοπὴν κληροῦται) Климент, видевший блаженных апостолов и обращавшийся с ними, еще имевший проповедь апостолов в ушах своих и Предание (τὴν παράδοσιν) их пред глазами своими... Этому Клименту преемствует (διαδέχεται) Эварест, Эваресту – Александр, потом шестым от апостолов был поставлен (καθίσταται) Сикст; после него Телесфор, которой

славно претерпел мучение; потом Гигин, потом Пий, после него Аникита, после Сотира, прошествовавшего Аниките, ныне на двенадцатом месте от апостолов жребий епископства (τόν τῆς ἐπίσκοπῆς κλήρον) имеет Елевферий»⁶⁷⁴. Хотя св. Иринея и обещал ограничиться только Римской Церковью, но он не мог не вспомнить своей родной Смирнской Церкви и потому добавляет: «Поликарп не только был наставлен апостолами и обращался со многими из видевших Господа, но и апостолами был поставлен в епископа (ὑπό ἀποστόων κατασταθείς ἐπίσκοπος) Смирнской Церкви в Азии. Об этом свидетельствуют все Церкви Асийские, равно как и те, которые были преемниками (διαδευμένοι) Поликарпу до настоящего времени»⁶⁷⁵. Краткое замечание св. Иринея прибавляет и о Церкви Ефесской. Церковь Ефесская, основанная Павлом и имевшая среди себя Иоанна до самых времен Траяна, есть истинная свидетельница апостольского Предания⁶⁷⁶. Непрерывное преемство епископов от апостолов, по мнению св. Иринея, есть самое главное доказательство истинности апостольства и Церкви. Таким порядком, говорит св. Иринея, и таким преемством Предание от апостолов и проповедь истины дошли до нас. И это служит самым полным доказательством (plenissima haec ostensio) того, что одна и та же животворная вера, которая сохранена в Церкви от апостолов доныне, и предана в истинном виде (in veritate)⁶⁷⁷. **Преемство епископов, таким образом, есть самое главное основание для признания той истины, что христианская Церковь есть хранительница истины**⁶⁷⁸.

Сравнивая учение св. Иринея о преемстве в Церкви апостольского Предания с учением о том же предмете Тертуллиана, можно найти между ними некоторую разницу. Иринея почти всецело опирается на преемственности епископов в отдельных Церквях. Епископа преемственно передают в неповрежденном виде апостольское учение, почему в разных Церквях, рассеянных по вселенной, и оказывается одна и та же вера. Преемством епископата св. Иринея доказывает и объясняет, как истина, переданная апостолами, сохраняется в Церкви неповрежденно. Тертуллиан не говорит о преемстве

епископата, не перечисляет ряда преемственно сменявших друг друга епископов, как это делает св. Иринея⁶⁷⁹. Он сосредоточивает свое внимание преимущественно на основании Церквей апостолами. Единство учения в разных Церквях настоящего времени доказывает его не поврежденность, почему все Церкви и могут быть названо единой апостольской Церковью. Св. Иринея и Тертуллиан усиленно подчеркивают разные стороны в одной и той же системе учения о церковном Предании или об апостольстве Церкви. То, что у одного сказано намеков (единство веры повсюду у Иринея), у другого развито подробно, и что подробно изложено одним (преемство епископов у Иринея), у другого лишь упоминается (*successio* Тертуллиана). Иринея и Тертуллиан взаимно друг друга пополняют⁶⁸⁰.

Но необходимо сказать, что для церковных писателей ни основание Церквей апостолами, ни преемство епископов не представляют совершенно достаточного и самодовлеющего ручательства за сохранение в Церкви Христовой истины. В предыдущем очерке мы подробно излагали учение св. Иринея о действии в Церкви Духа Святого. Вся церковная жизнь для св. отца есть плод живущего в Церкви Духа Святого. Сохранение истины также не отделяется от этой общей церковной жизни; оно есть одно из обнаружений благодатной жизни Церкви. Через Духа Святого христиане и видят, и слышат, и говорят⁶⁸¹. Дух Святой дает сознание истины⁶⁸². Имеющий Духа Святого может судить о еретических заблуждениях⁶⁸³. Духом Святым охраняется и Церковь от заблуждения. «Проповедь Церкви повсюду постоянна и пребывает неизменною и имеет свидетельство от пророков и апостолов и от всех учеников... во всем устроении Божиим и Его твердом действовании относительно спасения человека (*quae secundum salutem hominis est solidam operationem*), которое содержится в нашей вере: ее-то, приняв от Церкви, мы соблюдаем, и она всегда **через Духа Божия**, как драгоценное сокровище в прекрасном сосуде, сохраняет свою свежесть (*juvenescens*) и делает свежим самый сосуд, в котором содержится. Ибо этот дар Божий вверен Церкви, как дыхание творению для одушевления, для того,

чтобы все члены, принимающие его, оживотворялись... Ибо в Церкви, говорится, Бог положил апостолов, пророков, учителей и все прочее действие Духа (*universam reliquam operationem Spiritus*), которого не причастны все те, которые не согласуются (*concurrunt* или *currunt*) 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»⁶⁸⁴. «Поэтому тем, которые в Церкви, должно следовать пресвитерам, им, которые имеют преемство от апостолов (*qui successionem habent ab apostolis*), которые с преемством епископства, по благоволению Отца, получили **известное дарование истины** (*quicum episcopates successionem charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt*)»⁶⁸⁵. «Итак, где находятся дарования Господни (*charismata Domini posita sunt*), там надлежит учиться истине у тех, которые имеют преемство церковное от апостолов (*quae est ab apostolis successio*), здравую и не укориженную жизнь и неискаженное и неповрежденное учение. Ибо они сохраняют нашу веру в Единого Бога, все сотворившего, и приращают любовь к Сыну Божию... и безопасно излагают нам Писания, не хуля Бога, не бесчестя патриархов, не уничижая пророков»⁶⁸⁶. Епископат, таким образом, – лишь наделенный особой харизмой (*charisma veritatis*) орган живущего в Церкви Святого Духа, Который и сохраняет истину неповрежденной»⁶⁸⁷. Св. Ириней вообще не отделяет истину от церковной жизни, а с этой стороны Церковь – как бы некоторая сверхъестественная реальность, совершенно, впрочем, неотделимая от ее видимого проявления⁶⁸⁸. Она своими благодатными силами питает (*ἀνατρέφει*) пресвитеров⁶⁸⁹, которые, очевидно, лишь в силу своего церковного положения обладают харизмой истины.

Довольно определенно подобные же мысли высказывает и Тертуллиан: и у него Дух Святой также представляется постоянно живущей в Церкви Силой, Которая сохраняет в не поврежденности и церковное учение. Тертуллиан выражает эту истину, правда, не в прямой форме. «Ну, допустим, что все Церкви заблуждались, что Дух Святой не позаботился ни об

одной Церкви, чтобы наставить ее на истину, Дух Святой, для того посланный Христом (см.: Ин.14:26), для того и испрошенный у Отца, чтобы быть Учителем истины (*doctor veritatis*) (Ин.15:26), пренебрег Своей обязанностью слугитель (*villicus*) Божий, викарий Христа, допустив Церквям иначе мыслить, иначе верить в то, о чем Сам проповедовал через апостолов»⁶⁹⁰. Несмотря на такую форму выражения, мысль Тертуллиана, конечно, вполне ясна и понятна, и это тем более, что Тертуллиан вообще нередко говорит о действии и пребывании Духа Святого в церковном обществе⁶⁹¹. Даже в апологии, направленной к язычникам, Тертуллиан говорит о Духе святости, которым напоено христианское братство⁶⁹². В самом «Правиле веры» Тертуллиана говорится, что Дух Святой заменяет Христа и руководствует верующих⁶⁹³. Дух Святой подкрепляет мучеников⁶⁹⁴, и сердца христиан делает храмом Божиим⁶⁹⁵. У христиан общая надежда, общая радость, общая печаль и страдание, потому что общий Дух от общего Господа и Отца⁶⁹⁶. Поэтому можно сказать, что и сохранение истины в Церкви есть тоже действие Святого Духа⁶⁹⁷. Тертуллиан не развивает этой мысли, может быть, потому, что она для гностиков был бы пустым звуком. Тертуллиан вообще предпочитает вести полемику не на богословской почве, а на историко-философской⁶⁹⁸. Во всяком случае, можно думать, что мысль св. Иринея о *charisma veritatis* не совсем чужда и Тертуллиану.

Однако и в этом пункте мед св. Иринея и Тертуллианом заметно довольно значительное различие. Св. Ириней *certum charisma veritatis* связал с епископатом, непрерывно ведущим преемство от апостолов, и таким образом епископат поставлен в экклезиологической системе св. Иринея в самое ближайшее отношение к церковному учительству. У Тертуллиана этого нет. Как мы уже видели, по учению Тертуллиана, Дух Святой руководит всей Церковью, и *charisma veritatis* не принадлежит только епископату. Тертуллиан высоко ставит епископов как пастырей Церкви, называет их *praesides*⁶⁹⁹, *pastores*⁷⁰⁰, *antistites*⁷⁰¹, *praepositi*⁷⁰², укоряет еретиков за их непочтение к своим епископам⁷⁰³, приписывает епископам *jus docendi*, чего

прочие не имеют⁷⁰⁴. Но наряду с этим у Тертуллиана мы видели слишком высокую оценку самого «Правила веры». Символ у Тертуллиана обращается в **правило для веры**, как бы в юридический кодекс, которой он называет «законом»⁷⁰⁵ – *Regula a Christo instituta*⁷⁰⁶. «Правило веры» Церковь получила от апостолов, апостолы – от Христа, Христос – от Бога⁷⁰⁷; оно дошло с самого начала Евангелия⁷⁰⁸. А потому для более точного определения догматов места как бы не остается. *Regula fidei* – как бы мертвый капитал⁷⁰⁹. *Crede quod traditum est*⁷¹⁰! Но в таком случае учительная деятельность епископата, очевидно, сводится только к двум отдельным видам: научать «Правило веры» и сохранять его. Для догматических вероопределений Церкви через епископат у Тертуллиана места нет, и его еkkлезиологическая система менее благоприятствует этому учению, чем система св. Иринея⁷¹¹.

Из всего изложенного учения св. Иринея и Тертуллиана о Церкви можно видеть, что Церковь здесь прежде всего представляется как **общество, содержащее в чистоте истину, переданную апостолами от Бога**. Церковь – апостольская, потому что в ней только сохраняется учение апостолов. Апостольство Церкви обосновывается вселенским характером и единством Церкви – с одной стороны, с другой – непрерывным преемством епископов, которых апостолы сделали своими заместителями в деле научения и сохранения истины в основанных ими Церквях. Этот общий итог всего своего учения о Церкви и определенно выражен самими же церковными писателями. Церкви вверен свет Божий, она проповедует истину, она есть семисвечный светильник, носящий свет Христов⁷¹². Церковь есть школа Самого Христа; избранные Им ученики – это учителя, которое всему могут научить⁷¹³. В Церкви ясна определенная истина⁷¹⁴. Истину и должно искать только в Церкви⁷¹⁵. Евангельская женщина искала драхмы внутри своего дома, так и истину должно искать только в своей Церкви⁷¹⁶. Должно прибегать к Церкви и воспитываться в ее недрах⁷¹⁷. Она получила истину от апостолов и, только одна во всем мире хорошо сохранивши, передает ее всем чадам своим⁷¹⁸. Истина передана Церковью, и только то истинно, что передает

Церковь⁷¹⁹. В Церкви живо апостольское Предание, непосредственно усвоенное от апостолов их учениками, лично (κατ' ὄψιν) их видевшими⁷²⁰. Сам Ириней ссылается на слова некоторого пресвитера, который слушал тех, которые видели апостолов и апостолами были научены⁷²¹.

Отсюда практическое правило.

«Если бы возник спор о каком-нибудь неважном (modica) вопросе, то не надлежало ли бы обратиться (recurrere) к древнейшим Церквам, в которых обращались апостолы, и от них получить, что есть достоверного и ясного (certum et liquidum) относительно настоящего вопроса»⁷²². «Что проповедали апостолы, то есть что им открыл Христос, это не иначе должно испытывать (probari), как через те Церкви, которые основали сами апостолы, сами проповедуя им как живым голосом, так после и через послания. Всякое учение, которое согласно (conspiret) с теми апостольскими Церквами – матерями и родоначальницами веры (matricibus et originalibus fidei), должно считать истинным, так как оно без сомнения содержит то, что Церкви получили от апостолов, апостолы от Христа, Христос от Бога; всякое же прочее учение должно почитать ложным – [то,] которое противоречит истине Церквей, и апостолов, и Христа, и Бога»⁷²³. «Ты, желающий больше упражнять любознательность твою в деле твоего спасения, обойди апостольские Церкви, в которых доселе стоят на своих местах (suis locis praesident – или praesidentur) самые кафедры апостолов, в которых читаются подлинные сочинения (ipsae autenticae litterae) их, звучащие голосом и представляющие вид (facies) каждого из них. Ближе всего к тебе Ахаия? Имеешь Коринф. Если ты недалеко от Македонии, имеешь Филиппы (имеешь Фессалонику). Если можешь отправиться (tendere) в Азию – имеешь Ефес. Если по соседству у тебя (adjaces) Италия – имеешь Рим, откуда приходит авторитет учения (auctoritas praesto est) и для нас. Как счастлива эта Церковь! В ней излили все свое учение апостолы вместе с кровью своею; там Петр уподобился (adaequatur) Господу в страдании; там Павел увенчался смертью Иоанна (Крестителя); там апостол Иоанн после того, как, будучи погружен в кипящее масло, не пострадал, сослан был на

остров⁷²⁴. Св. Иринея также ссылается на Предание, которое имеет от апостолов величайшая и древнейшая и всем известная Церковь, основанная и устроенная в Риме двумя славнейшими апостолами Петром и Павлом. «Ибо к сей Церкви, ради [её] высокого достоинства, имеет нужду приходить (*necesse est convenire*) всякая Церковь, то есть отовсюду сущие верующие, в которой Предание от апостолов всегда было хранимо сими отовсюду сущими верующими»⁷²⁵.

Последние приведенные нами слова Тертуллиана и св. Иринея заслуживают особого внимания. Правильное их понимание может еще лучше отменить общий характер учения о Церкви – хранительнице истины, тогда как тенденциозное истолкование их может весьма значительно исказить этот характер. Католические богословы хотят видеть в приведенных словах учение св. Иринея Лионского **о главенстве и непогрешимости Римской Церкви**, так что одна Римская Церковь в своей обособленности есть хранительница истины; вся же вселенская Церковь должна соглашаться с этой последней.

Разберемся прежде по возможности кратко в словах св. Иринея⁷²⁶.

Приведенные нами слова сохранились только в латинском переводе и читаются так «*Ad hanc enim Ecclesiam propter potiolem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae ab apostolis Traditio*». О понимании этого места заставляют спорить конфессиональные интересы, и споры больше всего сосредоточиваются вокруг слова *convenire*⁷²⁷. Ученые строго католического направления обыкновенно дополняют слово *convenire* так, что у них получается «*convenire et concordare in rebus fidei cum Ecclesia Romana*»⁷²⁸. *Convenire* переводят через «согласоваться» и православные авторы⁷²⁹. Но нет никаких оснований навязывать слову *convenire* значение, которого оно иметь не может. *Convenire* значит «сходиться», «собираться». Это же значение оно имеет и здесь, тем более что в дальнейшем стоит слово *undique* – «отовсюду», которое указывает именно на

пространство. Undique означает место, откуда собираются верные к Римской Церкви, – они собираются отовсюду⁷³⁰, собирается таким образом вся Церковь (omnis Ecclesia)⁷³¹.

Причина или повод для этого собрания указан в словах *propter potioem principalitatem*. Под *principalitas* иногда разумеют древность, так что получается такой смысл: к Римской Церкви обращаются в делах веры потому, что она имеет большую древности (*potioem principa1itatem*)⁷³². Правда, немного выше Римскую Церковь св. Ириней назвал *antiquissima*, но ясно, что здесь это лишь почетный эпитет, так как св. Ириней знал, конечно, что не Римская Церковь была *antiquissima* в буквальном смысле этого слова: в той же третьей книге «Против ересей» св. Ириней говорит об Иерусалимской Церкви, что от нее вся Церковь получила начало, так что она есть метрополия граждан Нового Завета⁷³³. Если бы древность Церкви была достаточной и единственной причиной того, чтобы к ней собирались верующие отовсюду, то таким сборным пунктом, без сомнения, должен бы быть Иерусалим⁷³⁴. Поэтому следует признать, что хотя *potior principalitas* относится именно к Римской Церкви, а не к городу Риму⁷³⁵ однако оно означает то преимущество, какое Римская Церковь имеет именно как Церковь столичного города. Рим был центром тогдашнего мира, и поэтому Римская Церковь, естественно, была как бы сборным пунктом христиан всех мест⁷³⁶. Дальнейшие слова – *in qua semper ab his, qui sunt undique, соservata est ea quae ab apostolis traditio* – обыкновенно относили к Римской Церкви, так что это место получало такой смысл: в Римской Церкви апостольское Предание хранили верующие всего мира, стекавшиеся по нужде в Рим как в столичный город. Римская Церковь была под постоянным контролем всех остальных Церквей, которые и сами проверяли свое учение в Риме, где была как бы представлена вся Вселенская Церковь⁷³⁷. Но теперь большинство и католических ученых стали *in qua etc.* относить к *omnis ecclesia*⁷³⁸; притом вторичное *qui sunt undique*, по предположению некоторых, – ошибка переписчика, который этими словами заменил другие слова, обозначавшие епископов, так что подлинное чтение было таково – *ab his, qui (praesunt*

ecclesiis?) conservata est... traditio⁷³⁹, или – ab his qui successionem habent ab apostolis⁷⁴⁰. Если согласиться с этим, то смысл разбираемого места получается такой: апостольское Предание сохраняется во всякой Церкви (епископами?)⁷⁴¹, но из всякой Церкви [христиане] постоянно путешествуют к Церкви Римской, как к столичной.

Поставим теперь разобранное место в контекст. Святой отец только что сказал, что все желающие видеть истину во всякой Церкви могут узнать (in omni Ecclesia adest respicere) Предание апостолов, открытое во всем мире, и мы можем перечислить епископов, поставленных апостолами в Церквях, и преемников (successores) их до нас. Но так как было бы очень длинно (valde longum) перечислять преемства всех Церквей, то св. Ириней решает остановиться на преемстве, которое имеет от апостолов величайшая, древнейшая и всем известная Церковь Римская⁷⁴². Как бы оправдывая выбор своего примера, св. Ириней и говорит, что к этой Церкви (ad hanc enim) собираются верующие отовсюду, как к Церкви столичной. Совершенно ясно, что св. Ириней называет здесь именно Римскую Церковь лишь в качестве примера, тем более что он здесь же делает указание и на Смирну и Ефес⁷⁴³. Конечно, пример взят произвольно; Римская Церковь должна была быть названа⁷⁴⁴, но не по догматическим причинам, а по чисто историческим – она была в то время, как Церковь столичная, наиболее известной (omnibus cognita), с ней имели по естественной необходимости⁷⁴⁵ сношения все Церкви известного в то время мира. Поэтому нет никаких оснований тосковать разбираемое место из св. Ириней в том смысле, что Церковь Римская признается главенствующей, матерью Церквей⁷⁴⁶. О Римской Церкви на основании слов св. Ириней можно сказать только то, что она prima inter pares – не больше⁷⁴⁷, и prima по своему положению в столице империи (и до тех пор, пока Рим – столица мира).

По наставлению св. Ириней, если возникает недоразумение о каком-нибудь вопросе, то нужно идти не непременно в Рим, но вообще к апостольским Церквям, так что III. 5, 2 едва ли можно считать даже параллелью к III. 4, 1: в первом случае convenire

обусловлено причинами историческими, а во втором decurrere – догматическими⁷⁴⁸.

Не признавая за Римской Церковью какой-либо особой непогрешимости, св. Иринея после списка римских епископов тотчас говорит о том, что животворящая вера сохранилась от апостолов в Церкви (in Ecclesia), то есть во всей вселенской Церкви. И вполне понятно, что церковный историк Евсевий, для которого преемство епископов имело такое важное значение⁷⁴⁹, приводит списки епископов разных Церквей и из Иринея берет только списки римских епископов, опуская те слова, где Иринея объясняет, почему он ограничивается списками епископов только одной Римской Церкви.

Функ предлагает понимать слово convenire и все вообще разбираемое место при свете церковной истории и указывает, что непосредственно после комментируемого места св. Иринея вспоминает о путешествии в Рим св. Поликарпа Смирнского⁷⁵⁰. Но нельзя не видеть, что ссылка на Поликарпа в данном случае весьма неудачна для защитников римско-католического понимания учения св. Иринея. Поликарпа Смирнского св. Иринея изображает самым достоверным свидетелем апостольского Предания. Здесь же св. Иринея пишет о Поликарпе: «Он, прибыв в Рим при Аниките, многих из еретиков обратил к Церкви Божией, возвещая, что он принял от апостолов одну только ту истину, которая передана Церковью»⁷⁵¹. Поликарп был в Риме не послушным учеником римского епископа, а лицом которое как бы своим авторитетом санкционировало учение Римской Церкви; он учил и обращал еретиков. По сообщению Евсевия, Поликарп приходил в Рим «беседовать с Аникитою о дне пасхальном»⁷⁵². Подробности этой беседы узнаем из фрагмента письма Иринея к Римскому епископу Виктору, где говорится: «Аникита не мог убедить Поликарпа не соблюдать того, что он всегда соблюдал, живя с Иоанном, учеником Господа нашего, и обращаясь с другими апостолами»⁷⁵³. Где же здесь основания для истолкования convenire в смысле соглашаться или даже проверять свое учение? Наконец вся история споров о времени празднования Пасхи, в которых принимал участие и св. Иринея, совершенно

ясно свидетельствует о том, что он не считал одного Римского епископа непогрешимым хранителем истины⁷⁵⁴. Таким хранителем, по учению св. Иринея, может быть только вся Вселенская Церковь.

Мысль о главенстве Римской Церкви католические богословы иногда хотят приписать и Тертуллиану на основании тех слов, которые приведены нами выше. Перечисляя апостольские Церкви, в которых можно узнать истинное Предание, Тертуллиан указывает, конечно, и Римскую, причем называет ее счастливой, потому что в ней проповедовали учение апостолы Петр, Павел и Иоанн и даже учение свое засвидетельствовали своею кровью⁷⁵⁵. Впрочем, совершенно ясно, что повод говорить о главенстве Римской Церкви на основании слов Тертуллиана слишком уж ничтожен. Даже католические ученые признают, что Тертуллиан поставляет Римскую Церковь не выше прочих апостольских Церквей, но наряду с ними. В деле учения Коринфская, Филиппийская или Фессалоникийская Церкви, по взгляду Тертуллиана, столь же самостоятельны, как и Ефес или Рим⁷⁵⁶. Тертуллиан о Римской Церкви говорит: «если ты близок (adjaces) к Италии – имеешь Рим»⁷⁵⁷, или: «посмотрим, что также вблизи провозглашают римляне, которым Петр и Павел оставили Евангелие»⁷⁵⁸. Ясно, что некоторый авторитет в деле учения Римская Церковь может, по мысли Тертуллиана, иметь только для ближайших к ней неапостольских Церквей, например, для Африканской. «Римская Церковь есть такой же ближайший подручный авторитет для итальянца или жителя северной Африки, какой Коринф или Филиппа и Фессалоника или Ефес – для жителей Ахаии, или Македонии, или Малой Азии»⁷⁵⁹. О главенстве же Римской Церкви не может быть и речи⁷⁶⁰.

Отвергая все тенденциозные католические ссылки на сочинения св. Иринея и Тертуллиана, как искажающие учение этих древних писателей о Церкви, мы должны повторить свой вывод из рассмотрения их экклезиологии. Непрерывным преемством епископата объясняется сохранение в Церкви в не поврежденности апостольского учения, почему все отдельные Церкви и согласны между собою. **Вселенское сознание**

Церкви, руководимой Духом Святым, и есть единственное выражение Христовой истины.

Итак, Церковь – хранительница истины. Вне Церкви – вне истины⁷⁶¹. Ересь у св. Иринея и у Тертуллиана представляется и осуждается прежде всего именно как ложное учение, как поражение истины. Ереси оскверняют блудом девственное учение, преданное Христом⁷⁶², развращая учение, приносят вред Церкви⁷⁶³. Ересь есть выбор, что и значит греческое слово αἵρεσις. Дело ереси есть именно извращение веры (adulterae doctrinae), и ап. Павел под развращением веры понимает именно ереси⁷⁶⁴. Ересь – ядом зараженное учение⁷⁶⁵. Все еретики отпали от истины; они приносят к алтарю Божию чуждый огонь, то есть чуждые учения; восстают (exsurgunt) против истины и других возбуждают против Церкви Божией⁷⁶⁶, не питаются для жизни от сосцов матери, не пользуются чистейшим источником, исходящим от Тела Христова, но выкапывают себе сокрушенные колодца из земных рвов и пьют гнилую воду из грязи, удаляясь веры Церкви, чтобы не обратиться, и отвергая Духа, чтобы не вразумиться. Отчуждившись от истины, еретики по достоинству увлекаются всяким заблуждением, волнуемые им, по временам думая различно об одних и тех не предметах и никогда не имея твердого мнения (sententiam stabilitam), желая быть более софистами слов, чем учениками истины⁷⁶⁷.

Поэтому церковные писатели строго осуждают ереси и еретиков, которые производят расколы, не имеют любви к Богу (κρυούς ὄντας τοῦ Θεοῦ ἀγάπης) и заботятся о собственной выгоде, а не о единстве Церкви, по маловажным и случайным причинам рассекают и разрывают великое и славное Тело Христово, сколько от них зависит, разрушают его; говорят о мире и производят брань, поистине оцекивают комара, а верблюда поглощают (см.: Мф.23:24). Они не могут достигнуть настолько исправления дела (κατόρθωσις – correctio), насколько вред, происходящий от раскола⁷⁶⁸. Еретики будут сожжены небесным огнем, подобно Надаву и Авиуду. Восстающие против истины и других возбуждающие против

Церкви Божией останутся в аду (apud inferos), поглощенные пропастью земли, как приверженцы Корея, Дафана и Авирона.

Рассекающие и разрывающие единство Церкви получают от Бога то же наказание, как Иеровам⁷⁶⁹. Еретики – не христиане; они не от Христа получили учение, которому последовали по своему выбору, почему и получили имя еретиков⁷⁷⁰. У христиан и еретиков не один Бог, не один Христос⁷⁷¹. Еретики заботятся не сколько о том, чтобы обращать язычников, сколько о том, чтобы развращать членов Церкви; они разрушают все церковное, чтобы строить свое⁷⁷². Поэтому св. Иринея убеждает избегать еретических учений, тщательно наблюдать, чтобы не потерпеть от них вреда⁷⁷³, и приводит пример, как Иоанн, ученик Господа, выбежал из бани в Ефесе, когда увидел в ней Керинфа, и как Поликарп назвал Маркиона первенцем сатаны. «Такую осторожность (εὐλάβειαν) имели апостолы и их ученики, чтобы даже в слове не иметь общения с кем-ли-бо из тех, которые искажали (παραχαρασσόντων) истину»⁷⁷⁴. Тертуллиан представляет, что и на Страшном Суде Господь скажет верным: Я запрещал вам слушать еретиков⁷⁷⁵.

Без сомнения, главное в изложенных учениях св. Иринея и Тертуллиана о Церкви есть ясно и определенно выраженный ими взгляд на Предание, преемственно сохраняемое в Церкви от апостолов, как на постоянный критерий истины. В противоположность гностическому индивидуализму был настойчиво выдвинут авторитет Церкви. **Не отдельная личность сеть носитель истины, но только вся Церковь**⁷⁷⁶. Но в каком отношении находится это учение к раннейшему раскрытию идеи Церкви? Церковь, конечно, всегда жила Преданием, ибо преданием живет каждый отдельный человек, преданием необходимо живет всякое общество⁷⁷⁷. Нет нужды говорить о раннейшей истории Предания; вопрос должен быть о том, **был ли в раннейшее время научно-богословский принцип Предания**, самый принцип предания создан ли вновь св. Иринеем в полемике с гнозисом или по требованиям времени только был выражен точнее и подробнее уже давно и ранее известный принцип? А вместе с тем учение о Церкви как хранительнице истины есть ли в церковной литературе новость

конца II века или также изначальное и уже осознанное убеждение христиан? И ответ на эти вопросы тем более необходим, что некоторые склонны видеть в принципе предания именно новость, которая введена в церковное богословие лишь в противовес гностическому учению о тайном предании, так что гностикам принадлежит первенство в установке принципа предания. А Ричль считает несправедливым предположение, будто сами апостолы установили принцип предания, при помощи которого нужно понимать их собственные писания⁷⁷⁸. Конечно, апостолы такого наставления дать не могли, потому что они не отделяли в своем учении учения устного от письменного. Апостол Павел все, чему научены были им христиане, называет преданиями. *Стойте и держите предания (τάς παραδόσεις), которым вы научены или словом или посланием нашим (2Сол.2:15)*, – пишет апостол Павел. Устное и письменное Предание не представляют чего-то совершенно особого, друг от друга отличного. Только после смерти апостолов возможно стало разграничение письменного и устного Предания, но, несомненно, **авторитет Церкви** как хранительницы Предания вообще был ясно определен уже самими апостолами⁷⁷⁹. Важное значение Предания с принципиальной стороны сознается, конечно, тогда, когда бывает налицо искажение этого Предания. Мы видели, что учение о церковном Предании выражено было церковными писателями именно в борьбе с гностицизмом II века, который извращал апостольское Предание. Но разве гностицизм – первое заблуждение, с которым вступила в борьбу Церковь? Борьбу с ересями начал уже ап. Павел. В прежнее время некоторые ученые не признавали, что уже в апостольский век были гностики. А Ричль, например, заявлял, что гностицизм апостольского времени есть гипотеза, изобретенная для объяснения пастырских посланий, противоречащая всем историческим данным⁷⁸⁰. Гносис не мог, говорят, существовать раньше гностиков, а гностики, как известно, появились во II веке⁷⁸¹. Но в настоящее время вопрос о гностицизме в апостольское время можно считать решенным в положительном смысле⁷⁸².

Те исторические данные, которые приводит А Ричль и которым, по его мнению, противоречит гипотеза о гностицизме в апостольское время⁷⁸³, относятся к появлению знаменитых гностических лжеучителей и целых школ II века⁷⁸⁴, но гносис, как и всякое явление, развивался постепенно, и уже то цветущее состояние, которого он достигает во II веке, необходимо предполагает предварительную ступень его развития⁷⁸⁵. Действительно, указания на гностицизм можно находить во многих посланиях апостола Павла: к Коринфянам⁷⁸⁶, к Колоссянам⁷⁸⁷, Ефесеянам⁷⁸⁸ и особенно в посланиях пастырских⁷⁸⁹. Лжеучители распространяли свое учение, искажали учение Христово (κατηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ)⁷⁹⁰. А потому в борьбе с тем же гностицизмом **уже в апостольское время⁷⁹¹ установлен был принцип Предания и авторитет Церкви.**

Как оградить верующим себя от заблуждений? Апостол Павел дает один ответ: должно держаться преданного учения. Этот ответ одинаково проходит через все его послания. Солунян он убеждает твердо держаться Преданий⁷⁹², удаляться от всякого... поступающего бесчинно (ἀτάκτως), а не по преданию, которое приняли от него (μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβετε παρ' ἡμῶν) (2Сол.3:6). [Он] хвалит коринфян за то, что они держат Предания, как он им передал (καθὼς παρεδωκα ἡμῖν παραδόσεις κατέχετε) (1Кор.11:2). Филиппийцев [он] убеждает исполнять то, чему они научились, что приняли, что слышали и выдели (Флп.4:9)⁷⁹³. Римлян умоляет остерегаться производящих разделения и соблазны, вопреки учению (παρὰ τὴν διδασχίν), которому они научены (Рим.16:17)⁷⁹⁴. А вот наиболее выразительное место из Послания к Галатам: если бы даже мы 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)⁷⁹⁵. Вполне понятно, что критерием иномыслия здесь можно считать не писание апостола, а только Предание в широком смысле слова. Это, очевидно, есть живое самосознание Церкви, обладательницы и хранительницы

апостольской истины. Это Предание обязательно. Несогласие с ним – признак лживости. **Так принцип Предания положительно установлен в ранних посланиях апостола Павла**⁷⁹⁶. Но наиболее ясно и подробно учение о предании раскрыто апостолом Павлом в посланиях последнего периода его жизни, в посланиях пастырских. Знал святой апостол, что наступало время его отшествия; течение свое он скончал, уготовлялся ему венец правды (см. 2Тим.4:7)⁷⁹⁷. Прошел он с проповедью Евангелия от края до края земли, основал много Церквей. И когда на закате жизни своей окидывал он взором дело свое, невольно мысль его обращалась в будущее, и тревога закрадывалась в сердце апостола языков. Уже события жизни апостола убеждали его в том, что по смерти его настанут лютые времена: *отступят многие от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским, через лицемерие лжесловесников, сожженных в совести своей* (1Тим.4:1–2)⁷⁹⁸. То, что говорит о послеапостольских временах Егезипп⁷⁹⁹, – все это предвидел святой апостол. И вот в Посланиях к Тимофею и Титу видно, как озабочивает апостола будущее. Постоянно повторяет он увещания и убеждения держаться неизменно истины⁸⁰⁰ отвращаться лжеучений⁸⁰¹. Тимофею апостол напоминает, как *отходя в Македонию... просил его остаться в Эфесе... увещевать некоторых, чтобы они не учили иному* (μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν) *и не занимались баснями и родословиями бесконечными* (1Тим.1:3–4), убеждает его держаться вечной жизни и исповедать доброе исповедание (καλὴν ὁμολογίαν) *перед многими свидетелями... чисто и не укориженно соблюдать заповедь даже до явления Господа нашего Иисуса Христа* (1Тим.6:12,14) *пребывать в том, чему он научен и что... вверено ему* (ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπίστώθης) (2Тим.3:14). Также и Титу заповедует апостол говорить *то, что сообразно с здравым учением* (ἁπλῶς τῇ ὑγιανοῦσῃ διδασκαλίᾳ), *показывать в учительстве чистоту и не поврежденность* (Тит.2:1,7) Как озабочен апостол и как у него постоянно было на уме сохранение неповрежденного учения, это видно из того, что в конце Первого послания к Тимофею он восклицает: *О, Тимофей! Храни преданное* (παράθήκην) *тебе, отвращаясь негодного*

пустословия и прекословий лжеименного знания (1Тим.6:20)⁸⁰². Тимофею же апостол пишет: что слышал от меня при многих свидетелях, то передай (παράθῃ) верным людям, которые были бы способны и других научить (2Тим.2:2). К охранению истины в неповрежденном виде апостол призывает и наиболее надежных из верующих. Мужчины, если способны, могут учить; апостол запрещает учить только женщинам⁸⁰³. Церковь Бога Живаго, столп и утверждение истины (1Тим.5:15), то есть истина содержится как бы самосознанием всей Церкви, охраняемой Духом Святым⁸⁰⁴.

Таким образом, принцип предания и **авторитет Церкви** уже ясно и определенно **установлен апостолом Павлом**⁸⁰⁵. Относительно последующего времени следует прежде всего заметить, что никакая психология не заставит допустить предположения, будто преемники апостолов могли порвать с ними связь. Предположение это странно тем более, что долгое время Церковь, при отсутствии канона священных книг, жила исключительно Преданием. Без хартии и чернил сохранялось древнее Предание⁸⁰⁶. Подробно развитого богословского научного понятия о Предании не было, или, лучше сказать, мы не находим его в церковной литературе до середины II века, но как только представлялся случай, церковные писатели упоминали о Предании и об авторитете Церкви. И это мы встречаем с самого начала христианской письменности⁸⁰⁷: Церковь является хранительницей истины, преемственно передаваемой из рода в род, начиная от апостолов. Так, уже в Διδαχὴ есть наставление: «Не оставляй (μὴ ἐγκαταλίπῃς) заповедей Господних, но сохраняй то, что получил, не прибавляя, не убавляя (μὴτε ἀφαιρῶν)»⁸⁰⁸. По Διδαχὴ, община должна испытывать странствующих учителей. «Если кто, пришедши к вам, станет учить вас всему тому, что сказано прежде (τὰ προεῖρημένα), того примите. Если же сам учитель, совратившись, станет учить другому учению (ἀλλήν διδασκῆναι), так что разрушает (сказанное – εἰς τό καταλῦσαι), то не слушайте его»⁸⁰⁹. «Всякий, приходящий во имя Господне, должен быть принят; но потом, испытавши (δοκιμάσαντες), вы узнаете его, ибо вы должны (σύνεσιν γάρ ἔχετε) различать правое и

ложное»⁸¹⁰. Постоянно поэтому говорится об истинных и ложных пророках и учителях⁸¹¹. Ясно, что в Διδαχή, кроме нравственного критерия (исполняет то, чему учит), есть и другой, как видно из следующих слов: «Всякий пророк, учащий истине (διδάσκων τὴν ἀλήθειαν), если не делает того, чему учит, есть лжепророк»⁸¹². Нравственный критерий прилагается здесь к личности пророка, учение же может быть истинным и независимо от нравственного облика пророка. Не исполняет пророк сам того, чему учит, – он лжепророк и только; про учение его ничего не говорится. Община испытывает истину и учения⁸¹³. Подтверждение этому можно найти и в близком к Διδαχή по времени Апокалипсисе, где Пергамской общине делается упрек за то, что *есть... там держащиеся учения Валаама... и учения Николаитов*, а Фиатирской общине за то, что попускает она *жене Иезавели, называющий себя пророчицей, учить* (Откр.2:14,15,20). Наоборот, в Ефесской Церкви хорошо то, что она ненавидит дела николаитов⁸¹⁴. По Διδαχή, христианин может узнать в проповеди апостола, пророка или учителя слово Божие (τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ)⁸¹⁵ может узнать, когда его начинают учить вне Бога (ἐπεὶ παρὲκτός Θεοῦ σε διδάσκει)⁸¹⁶. Все эти наставления об испытании учителей, очевидно, говорят о наличии Предания, сохраняемого в Церквях, и это Предание является определенным авторитетом и надежным критерием истины или лжи.

От конца I века (95–97 гг.) мы имеем послание Климента Римского к коринфянам по поводу происшедших там беспорядков. Исследователи этого послания отмечают, что в нем особенно заслуживает внимания отсутствие каких-либо чуждых церковному Преданию мнений⁸¹⁷. Писатель его ясно ссылается на принцип предания, которое и охраняло его от уклонений в сторону инакомыслия. «Оставим, – пишет он, – пустые и суетные заботы и обратимся к славному и досточтимому образцу (κἀνόνα) нашего Предания»⁸¹⁸. В этих словах ясно признается принцип предания, в каком бы объеме это Предание ни понимать⁸¹⁹.

Игнатий Богоносец хвалит ефесян за то, что они, заградивши слух свой, не позволили рассеивать злого учения

между ними⁸²⁰, заблуждению советует противопоставлять твердость в вере⁸²¹. Вожденным считает жребий ефесских христиан, которые силой Иисуса Христа всегда были единомысленными с апостолами⁸²². Вера для св. Игнатия – нечто вполне определенное. А потому он строго осуждает растлевающих веру Божию (ἐάν τις τὴν Θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθειρῇ). В неугасимый огонь пойдет такой скверный (ῥυπαρός) человек, а также и слушающий его⁸²³. Христиане должны быть соединены в одной вере⁸²⁴. Магnezийцев св. Игнатий убеждает утвердиться в учении (ἐν τοῖς δόγμασιν) Господа и апостолов⁸²⁵. Траллийцам он говорит о необходимости питаться одной христианской пищей и отвращаться от чужого растения, какова ересь⁸²⁶: кто вкусит от ереси, тот немедленно умирает⁸²⁷. А удержаться от еретических заблуждений они могут, если не будут надмеваться и не будут отделаться от Бога Иисуса Христа и епископа и апостольских заповедей (διαταγμάτων τῶν ἀποστόλων)⁸²⁸. В послании к филадельфийцам св. Игнатий ублажает их епископа за то, что он согласен с заповедями, как кифара со струнами⁸²⁹. Называя филадельфийских христиан чадами не только света, но и истины⁸³⁰, он убеждает их убегать от злых учений. Многие волки пленяют идущих путем Божиим⁸³¹. Не наследует Царства Божия, кто следует раскольнику (σχίζοντι), кто держится чуждого учения (ἐν ἄλλοτριᾳ γυνώμῃ περιπατεῖ)⁸³². «Будем прибегать к Евангелию, как к Плоти Иисуса, и к апостолам, как к пресвитерству Церкви (ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας)»⁸³³. В послании к смирнянам св. Игнатий так же, как и в послании к траллийцам, излагает Предание в форме как бы «Правил веры»⁸³⁴ и так же убеждает не только не принимать еретиков, но, если возможно, и не встречаться с ними⁸³⁵. В жизни св. Игнатия бывали случаи, напоминающие споры позднейших писателей, Ириней и Тертуллиана, с гностиками о Священном Писании. «Я, – пишет он, – слышал от некоторых слова: «Если не найду в Писаниях (ἐν τοῖς ἀρχαίοις), то есть в Евангелии, то не верю», а когда я говорил им, что написано, то отвечали мне, что нужно доказать (ὅτι πρόκειται). Но для меня Писание (ἀρχαία) – Иисус Христос, подлинное Писание (τὰ ἄθικτα ἀρχαία) – Крест Его, Его смерть, и

воскресение, и вера Его (ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ); вот чем желаю оправдаться при вашей молитве»⁸³⁶. Св. Игнатий, подобно Тертуллиану, который отказывался вести с еретиками речь на основании Писания, желает прекратить спор с еретиками и ссылается на свою личную веру во Христа⁸³⁷. Но ведь эта вера была именно церковная. Св. Игнатий не отделял себя от Церкви, а потому и можно думать, что в приведенном месте живое самосознание Церкви или церковного человека считается достаточным мерилom истины, независимо от Священного Писания, слова которого перетолковывали уже и во время св. Игнатия⁸³⁸. Вообще именно все речи Игнатия о еретиках и о вере истинной и изображают Церковь хранительницей истины в противоположность ересям⁸³⁹.

В послании ученика Игнатия, епископа Смирнского Поликарпа к филиппийцам находим весьма ясные указания на принцип предания. Он в своем послании говорит, что не хочет их учить чему-нибудь. Почему? «Ибо ни мне, ни другому, подобному мне, нельзя достигнуть мудрости блаженного и славного Павла, который, находясь у вас, пред лицом живших тогда людей ревностно и твердо преподавал слово истины (τόν περί ἀληθείας λόγον) и после, удалившись от вас, писал вам послания. Вникая в них, вы можете получить назидание в данной вам вере, которая есть мать всех нас»⁸⁴⁰. В другом месте Поликарп призывает филиппийцев служить Богу, как Он заповедал Сам и благовествовавшие нам апостолы и пророки, предсказавшие нам пришествие Господа нашего⁸⁴¹. Поликарп убеждает держаться Предания: «Оставив суетные и ложные учения (ψευδοδιδασκαλίας) многих, обратился к преданному изначала слову»⁸⁴². [Он] умоляет повиноваться слову правды⁸⁴³, объединяться в истине⁸⁴⁴. Первенцем сатаны называет Поликарп того, кто толкует слова Господни по своему желанию (ὃς ἀν μεθοδεύη τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας), так что они оказываются противоречащими церковному учению⁸⁴⁵. В послании Поликарпа, таким образом, мы находим весьма важные известия. Он уже говорит о Предании: в его глазах имеет значение непосредственное основание Церкви апостолом Павлом; это основание ставит

Церковь на такую высоту, что ее нет нужды учить, в ней наиболее живо Предание; древность Церкви – также признак ее авторитетности («а мы еще не знали Его» – гл. 11). Вот уже почти все элементы позднее подробно развитого учения о Предании⁸⁴⁶. Очень ясно учение о Предании выражено в двух последних главах «Послания к Диогнету», но, как известно, эти две главы по своему гомилетическому характеру представляют нечто совершенно чуждое всему посланию; да и в рукописях эти главы стоят отдельно⁸⁴⁷, а потому их должны считать позднейшим добавлением и использовать их для характеристики взглядов первой половины II века нельзя. Однако и в несомненно подлинных главах читаем: «Христиане обитают как пришельцы в тленном мире, ожидая нетления на Небесах... ибо не земное изобретение предано им (παρεδόθη), не вымысел (ἐπινοίαν) кого-либо из смертных они так тщательно стараются сохранить и не человеческих тайн им вверено распоряжение (οὐδέ ἀνθρώπων οἰκονομίαν μυστηρίων πεπιστευνταί)»⁸⁴⁸.

Евсевий Кесарийский говорит о Егезиппе, что он написал в пяти книгах несложное предание о проповеди апостолов (τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος)⁸⁴⁹. В этих словах можно видеть опять свидетельство о Предании. Подобное же свидетельство находится и в фрагментах сочинений Егезиппа, сохраненных у Евсевия. «Коринфская Церковь, – пишет Егезипп, – удержала правильное учение (ὁ ὀρθὸς λόγος) до Прима, бывшего епископом в Коринфе. Плывая в Рим, я провел немало дней у коринфян, беседовал с ними, и мы взаимно утешались своим православием (τῷ ὀρθῷ λόγῳ)». По тому же Егезиппу, Церковь обладала истиной, ее называли девой, ибо она не была еще растлена суетными учениями (ἀκκοαῖς μαθαίσις). Каждый ересе-начальник привносил свое собственное и отличное от других учение (ἰδίως καὶ ἐτέρως ἰδία δόξαν). Единство Церкви (τὴν ἑνωσιν τῆς ἐκκλησίας) лжехристиане разделили испорченным учением (ωθοριμαίσις λόγοις) о Боге и Христе Его⁸⁵⁰. Церковь, следовательно, по Егезиппу, есть хранительница истины, а ересь – нововведение ересеначальников. Истина Церкви – переданная; содержание

ереси принадлежит ересеначальнику. Для Егезиппа, таким образом, древность и единство веры в разных Церквах есть доказательство единой церковной истины⁸⁵¹. Путешествуя по разным Церквам, он видел, что везде вера одна, а потому вера Церкви и есть истинная. Отделение от Церкви есть искажение истинного учения. Егезипп указывает родоначальников ересей, как впоследствии делали это св. Ириней и Тертуллиан.

Поликрат Ефесский, как мы уже видели, в споре с римским епископом Виктором прямо ссылается на предание своих родственников и на предание от апостолов Филиппа и Иоанна Богослова. В его послании, поскольку оно сохранено Евсевием, встречается не только термин – Предание, но и «Правило веры» (ὁ κανὼν τῆς πίστεως)⁸⁵².

У Иустина Философа и у Ерма даны краткие исповедания веры⁸⁵³. Иустин говорит, что учение передано Иисусом Христом⁸⁵⁴, через апостолов возвещено во всех народах⁸⁵⁵. Учение современной ему Церкви, единое во всем мире, Иустин ставит в тесную связь с апостолами. Церковь возвещает то, чему научена она апостолами⁸⁵⁶. Церковь, сохраняющая учение апостолов, следовательно, есть обладательница истины. Ереси – произведение демонов⁸⁵⁷. Христиане – ученики истинного и чистого учения Иисуса Христа; еретики же известны по именам тех, от кого первоначально произошло то или другое учение и мнение⁸⁵⁸, они только носят название христиан, а если они не согласны с учением христианским (которое Иустин кратко здесь же излагает), то не считайте их христианами⁸⁵⁹.

Из времени, близкого к жизни и деятельности св. Ириней, можно найти свидетельства о Предании во всех концах вселенной. О Дионисии Коринфском Евсевий сообщает, что он вдохновенную свою деятельность простирает щедро не только на подчиненных, стараясь быть полезным для всех посредством кафолических посланий, которые он писал Церквам. Послание к лакедемонянам содержит наставление в православной вере и увещание к миру и единению. В послании к никомидийцам Дионисий, опровергая ересь Маркиона, твердо стоит за правило истины (τῷ τῆς ἀληθείας κανόνι). Знает

Дионисий и таких, которые решились исказить Писания Господни⁸⁶⁰.

Феофил Антиохийский сравнивает Церкви с плодоносными островами, обильными водой, имеющими спокойные места и пристани, в которых можно найти прибежище от бури. «Так Бог дал миру, волнуемому и обуреваемому грехами, собрания (τάς συναγώας), называемые Святыми Церквами, в которых, как в благоустроенных пристанях, сохраняются учения истины (αἱ διδασκαλῖαι τῆς ἀληθείας), к котором прибегают желающие спастись, коль скоро они сделаются любителями истины и захотят избежать гнева и суда Божия». Напротив, ереси св. Феофил уподобляет островам каменистым, безводным, бесплодным, полным диких зверей, у берегов которых сокрушаются корабли и погибают люди. «Так, есть учения ложные (αἱ διδασκαλῖαι τῆς πλάνης): это ереси, погубляющие тех, которые пристаёт к ним. Они не руководятся словом истины»⁸⁶¹. Здесь ясно выражено учение о Предании, живущем в Церквах, и Гарнак говорит, что понятие о Церкви у Феофила то же, что и у св. Иринея⁸⁶².

Из памятников Римской Церкви можно указать на анонима, который против монархиан писал, что они без страха исказили Божественное Писание и отвергали «Правило древней веры» (πίστεως ἀρχαίας κανόνα)⁸⁶³.

Наконец мы приведем две иллюстрации того, как сохранялось апостольское Предание в Церкви. Вот Папий Иерапольский, написавший пять книг под заглавием «Изъяснение Господних изречений», говорит о себе: «Я не премину изложить тебе, что хорошо узнал от старцев и хорошо запомнил, и присоединить объяснения для подтверждения истины, потому что я держался не тех, которые, подобно многим, говорят много, а тех, которые учат истине; я соображался не с теми, которые припоминают чужие заповеди, а с теми, которые держатся заповедей, преданных от Господа для веры и происходящих от самой истины (τοῖς τάς παρά τοῦ Κυρίου τῇ πίστει δεδομέναις καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινόμεναις τῆς ἀληθείας). Если мне случилось встречать кого-либо, обращавшегося со старцами, то я заботливо расспрашивал об

учении старцев (τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους), что сказал Андрей, что Петр, или что Филипп, или что Фома или Иаков, или что Иоанн или Матфей, или другой кто из учеников Господа, что говорят Аристион и пресвитер Иоанн, ученик Господа»⁸⁶⁴.

А вот воспоминания из самого о раннего детства св. Иринея в его собственном письме к Флорину. «Это учение (τά δόγματα), Флорин, не есть учение здоровое: оно несогласно с Церковью (ἁσύμφωνά ἐστι τῇ ἐκκλησίᾳ)... Тебе не преподавали его предшествовавшие нам пресвитеры, которые слушали самих апостолов. Быв еще отроком, я видел тебя в Нижней Азии у Поликарпа. Тогдашнее я помню тверже, чем недавнее, потому что познания (μαθήσεις) детского возраста, укрепляясь вместе с душою, укореняются в ней. Так, я могу поименовать даже место, где сидел и разговаривал блаженный Поликарп; могу указать все входы и исходы его, начертать образ его жизни и внешний вид, изложить его беседы с народом, описать его обращение с Иоанном, как он сам рассказывал, и с прочими самовидцами Господа, изобразить, как он припоминал слова их, как и что слышал от них о Господе, как он пересказывал о Его чудесах и учении, о чем получил Предание (παρελήφως) от людей, которые сами видели Слово жизни, – и все его сказания согласовались с Писанием»⁸⁶⁵.

Здесь пред нами две картины. Папий обходит моря и земли, чтобы собирать изречения Господни, чтобы узнавать подробности апостольского Предания. Блаженный Поликарп на закате дней своих в беседе с народом вспоминает о Предании апостолов, с которыми он лично обращался, и ему внимает, слагая все слова его в сердце своем, юноша, будущий лионский епископ, борец против гностицизма, впервые ясно, определенно и настойчиво заговоривший о Предании. Эти две картины как бы приоткрывают нам завесу, скрывающую от нас жизнь древней Церкви, и мы видим, как тщательно и с какою любовью охранялось апостольское Предание в Церкви.

Из всех приведенных данных мы вправе сделать вывод, что всегда Церковь мыслила себя хранительницей преданной от апостолов истины и в Церкви всегда жило сознание ее

неразрывной живой связи с учением апостольским⁸⁶⁶. Апостольское Предание, так или иначе сформулированное, было критерием истины или лжи. Этот принцип предания с самого начала всегда был в церковном сознании. Обострившаяся во второй половине II века борьба с гнозисом, естественно, побудила церковных писателей подробнее изложить принцип церковного Предания и точнее его обосновать. Эту задачу и исполнили прежде других св. Иринея и Тертуллиан, у которых учение о Предании имеет такое важное значение⁸⁶⁷. После них мысль церковных писателей, встречаясь с вопросом о Предании, могла отвечать на него подробнее и однообразнее. Ведь всякий может наблюдать в своей жизни, как мысль, ранее имевшаяся, становится определеннее, когда она выражена словом, а особенно – когда записана. Определенно сделалось и церковное учение о Предании после противогностической полемической литературной деятельности св. Иринея и Тертуллиана, но приведенные нами данные о предшествующем периоде церковной истории дают право утверждать, что **учение это не было во второй половине II века создано из ничего**; ранее встречающееся в отрывочных замечаниях и часто лишь намеками выраженное учение о Предании было лишь только развито в более или менее полную систему⁸⁶⁸.

Но, как мы видели, у антигностических писателей учение о Церкви как хранительнице истины неразрывно связано с мыслью об иерархическом устройстве самой Церкви. Церкви основаны апостолами, апостолами же поставлены в них епископы. В каждой отдельной Церкви непрерывный ряд преемственно сменявших друг друга епископов может быть доведен до апостолов. Дело епископа – охранять и истинное учение от искажения; епископы даже имеют особую харизму истины (*charisma veritatis*). Все это вместе взятое и обосновывает истину апостольства Церкви, ту истину, что Церковь неповрежденно сохраняет преданное ей апостолами истинное учение Христово. Преемственный епископат, следовательно, есть признак истинной Церкви, и без иерархии нет Церкви. Был ли этот пункт учения о Церкви совершенно

новым в истории догмата о Церкви? Научный ответ на поставленный вопрос связан с вопросом о происхождении епископата и потому в высшей степени труден. Трудность эта обусловлена недостатком точных исторических сведений. Все исторические сведения при всей их малочисленности отличаются кроме того неопределенностью, так что допускают возможность самого разнообразного их истолкования. Едва ли можно указать в истории древней Церкви более запутанный для научного решения вопрос, нежели вопрос о происхождении епископата. По этому вопросу учеными высказано бесконечное множество мнений. Однако в западной протестантской науке за последнее полустолетие сложился более или менее общепринятый взгляд на происхождение епископата; основу для этого взгляда заложил Альбрехт Ричль⁸⁶⁹, которому следуют многие ученые, кончая знаменитым Гарнаком⁸⁷⁰. Кратко эти более или менее общие взгляды можно изложить так⁸⁷¹. С самого начала существования христианской Церкви в ней была двойная форма организации. Учительная деятельность была на обязанности особых харизматических лиц – евангелистов, апостолов, пророков, учителей. Деятельность этих лиц не была ограничена какою-либо отдельной общиной; напротив, это были странствующие миссионеры и учителя. Наряду с этой общецерковной харизматической организацией была организация отдельных общин. Во главе общин вначале, естественно, стали старцы. Из них образовался пресвитериат (πρεσβυτέριον), из которого скоро выделились выбранные лица – епископы и диаконы. Эти лица непричастны были к учительству: их обязанности были административно-хозяйственного характера. Совершение Евхаристии и заведование имуществом – вот вся деятельность епископов и диаконов. Уже только во II веке епископат получил особенное положение в церковной организации. Постепенно образовался монархический епископат. Между харизматиками и епископами была продолжительная борьба, в которой победил епископат, воспринявший после этой победы учительную деятельность харизматиков на себя. Борьба с гносисом во второй половине II века создавала наиболее удобную почву для победы

епископата везде. К концу II века и сложился тот строй церковный, который мы можем видеть в сочинениях св. Иринея и Тертуллиана. Все это – «положения, которые успели уже войти в научный обиход и опровергать которые можно только с известной долей риска для своей ученой репутации»⁸⁷².

Но если принять все эти положения протестантской науки, то какое следствие получается для нашего вопроса? Теория идет обыкновенно позади практики. Исторические судьбы возвысили епископат; фактически он стал во главе Церкви, в оправдание этого своего рода захвата создается теория апостольского установления епископата и непрерывного его преемства. В оправдание этой теории, добавляют наиболее решительные из ученых, были составлены около середины II века так называемые пастырские послания, ложно надписанные именем апостола Павла, или, во всяком случае, подлинные послания апостола были интерполированы в интересах иерархии. Что же такое представляет учение св. Иринея об апостольском преемстве епископата? Оно есть изобретение самого Иринея, совершенно не соответствовавшее действительности. Св. Ириней говорит о поставлении первых епископов апостолами, а на самом деле апостолы епископов не ставили. Св. Ириней говорит, что преемственный ряд епископов непрерывно восходит до апостолов. Но в действительности ряд преемственных епископов мог восходить (и то далеко не повсюду) всего лет на 50–60 от времени жизни и деятельности самого Иринея. Вообще учение о важном значении иерархии для Церкви есть нововведение конца II века, неизвестное веку первому, в котором мыслили совершенно иначе. Представляя все эти последствия для нашего вопроса, мы ничуть не утрируем. Подобные суждения мы найдем у самих представителей протестантской науки. Вот, например, что пишет Ричль. «Представленная теория епископата (св. Иринея и Тертуллиана) – одновременно догматическая и историческая. В догматическом отношении она – существенный момент католического христианства, в историческом – главная инстанция исторических воззрений Церкви. Мы отказались бы от всего до сих пор изложенного развития, если бы приняли это

положение или прибавили бы только кое-что в опровержение этой исторической теории. Из древнейших или одновременных источников установлено, что развитая Иринеем и Тертуллианом теория епископата не могла иметь значения от начала; содержание принятого за апостольское «Правила веры» (*Regula fidei*), которое является именно антитезой еретическому гносису II века, доказывает, что идея епископата, которая с ним теснейшим образом связана, могла распространиться и утвердиться только как реакция против гносиса»⁸⁷³. В общем буквально повторяющий Ричля Ф. Бохрингер выражает ту же мысль еще более резко. «То, – говорит Бохрингер, – на что должна опираться (эта теория), именно историческая поддержка, – есть историческая фикция. Будто апостолы в основанных ими Церквах поставили епископов, как своих преемников с властью учить... – это предположение, о котором история того времени, как мы видим из древнейших писаний мужей апостольских, ничего не знает и которое только задним числом в последней трети II века было приписано раннейшей истории в борьбе Церкви с гносисом, хотя и не одним только Иринеем, у которого это (не)историческое представление встречается впервые»⁸⁷⁴. Вполне понятно, что православному исследователю уже заранее нельзя согласиться с подобными мнениями. Православный исследователь может, скорее, рискнуть своей ученой репутацией и признать положения, противоречащие данным современной западной науки, чем поступиться своей уверенностью в истинности Предания вселенской Православной Церкви. Кроме отрывочных, допускающих множество толкований, свидетельств древней церковной литературы, у православного исследователя есть еще источник **научных** знаний, это Предание Православно-Соборной Церкви, и он всегда может предпочесть второй источник первому⁸⁷⁵.

Однако противоречие между Преданием и научными данными не так уж резко на самом деле, как может показаться после первого знакомства с трудами ученых, наиболее резко выразивших свои крайние взгляды по вопросу о происхождении епископата в христианской Церкви. Если глубже вникнуть в

положение дела, то окажется, что не все благополучно и в протестантской науке, не так уже все точно решено, что научно несостоятельны все возражения. Можно даже сказать, что по самому состоянию источников исторического знания, о котором мы уже говорили, невозможен такой научный ответ на вопрос о происхождении епископата, после которого не оставалось бы места никаким сомнениям»⁸⁷⁶. А потому «для научного самоуверения Церкви православная наука должна выполнить только следующие два условия: первое – раскрыть бездоказательность отрицательного своеумудрия и суемудрия; второе – доказать, что известная, подвергающаяся вражеским нападениям истина всегда составляла и представляет **необходимое** содержание соборного сознания Церкви»⁸⁷⁷. Первая задача в нашем вопросе должна быть выполнена науками церковной истории или церковного права, и мы можем сложить с себя обязанность «раскрывать бездоказательность отрицательного суемудрия» по вопросу о происхождении епископата, тем более что эта задача с успехом выполнена в русской науке⁸⁷⁸. Вторая задача уже историко-догматического характера, а потому мы и должны теперь посмотреть, нет ли в древней христианской литературе свидетельств о том, что идея апостольского учреждения епископата и его непрерывного преемства как основы и ручательства за неповрежденность в Церкви апостольского Предания не чужда была церковному сознанию с древнейших времен.

Прежде всего можно сделать такое замечание. Учение о непрерывном преемстве епископства от апостолов, как признак истинной апостольской Церкви, было выражено св. Иринеем в борьбе с гнозисом. Это обстоятельство, как сказано выше, дает западным ученым основание утверждать, будто учение это изобретено почти всецело одним св. Иринеем. Нам кажется, напротив, это обстоятельство может говорить только против подобного утверждения. Возможно ли, чтобы св. Ириней в борьбе с гнозисом сослался на «историческую фикцию»? Не говоря уже о том, что подобное предположение заведомой недобросовестной лжи со стороны св. Ириния совершенно недопустимо в отношении этого великого отца Церкви⁸⁷⁹,

возникает недоуменный вопрос: могла ли иметь подобная ссылка на «историческую фикцию» какое-либо значение для полемического успеха? Не прошло еще и века со времени смерти апостолов; их Предание жило еще во всех христианских общинах; ведь жили еще дети тех людей, которые имели общение с самими апостолами, слышали их учение и, конечно, передавали его детям своим⁸⁸⁰. Сослаться в полемике и при таких обстоятельствах на «историческую фикцию» – это значило бы не только не убедить противников, но и посеять недоверие в своих. Если бы аргументация св. Ириния была «псевдоисторической», как назвал ее Ф. Луфс, то ее несостоятельность была бы очевидна в то время для всех, и она не имела бы никакого смысла⁸⁸¹. Вообще очень трудно понять, как могло случиться, что св. Ириней уличили в подтасовке фактов и в создании «исторической фикции» гностики не II века, а только второй половины XIX.

Обращаясь к сохранившимся литературным данным, прежде всего, в **Евангелии** мы находим учение о том, что **Сам Христос послан Отцом Своим**⁸⁸². Его пища и питье – исполнение воли Пославшего Его Отца⁸⁸³. Посланный Богом (ὁ ἀπεσταλὲν ὁ Θεός) говорит слова Божии⁸⁸⁴. Его учение принадлежит Пославшему Его⁸⁸⁵, поэтому принимающий Его принимает Пославшего Его⁸⁸⁶. Чудеса направлены были к тому, чтобы люди веровали в послание Сына⁸⁸⁷.

Будучи Сам послан от Отца, **Иисус Христос избирает и посылает апостолов**, сначала только к иудеям⁸⁸⁸, а потом и в мир весь⁸⁸⁹. Это послание апостолов ставится как бы в связь с посланием Самого Иисуса Христа: и то и другое послание составляют одну как бы цепь. Как Отец послал Сына Своего, так и Сын посылает Своих учеников⁸⁹⁰. Принимающий апостолов принимает Христа, а принимающие Христа принимают Пославшего Его⁸⁹¹. *Слушающий вас Меня слушает, и отвергающий вас Меня отвергается; а отвергающийся Меня отвергается Пославшего Меня (Лк.10:16).*

Апостол Павел так же получил непосредственное послание от Господа Иисуса Христа⁸⁹², почему он и называет себя постоянно апостолом Иисуса Христа, призванным апостолом

(κλητός ἀπόστολος)⁸⁹³, а не людьми поставленным⁸⁹⁴. Непосредственно Христом научен был апостол Павел⁸⁹⁵, и сам говорит, что ему была вверена проповедь⁸⁹⁶. Св. Ириней и Тертуллиан в конце II века говорили о церковной истине: quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit. В Новом Завете мы имеем уже два последних звена той цепи, через посредство которой преемственно сохраняется и распространяется в мире богооткровенная истина. Первое звено пока не упоминается, потому что его и в действительности еще не было. Но уж из апостольской истории и из посланий апостольских мы узнаем и о дальнейшем преемстве, преемстве епископата от апостолов.

Наука церковной истории может привести много данных за апостольское происхождение епископства в христианской Церкви⁸⁹⁷, но нам важно узнать, мыслился ли епископ преемником апостолов в деле учения и сохранения истины, каким он выступает в изложенном нами учении св. Иринея. Об этом можно указать несколько свидетельств уже в ранних посланиях апостола Павла. В Послании к Филиппийцам апостол пишет: *Умоляю Еводию, умоляю Синтихию мыслить то же о Господе* (τὸ αὐτό φρονεῖν ἐν Κυρίῳ). *Ей, прошу и тебя, искренний сотрудник* (σύζυγε γνήσιε), *помогай им* (σὺλλαμβάνου αὐταῖς), *подвизавшимся в благовествовании вместе со мною и с Климентом и с прочими сотрудниками моими* (Флп.4:2–3)⁸⁹⁸. Здесь апостол обращается к двум женщинам с увещанием к единомыслию⁸⁹⁹, желает устранить какое-либо несогласие в деле веры. Наряду с этим он обращается к своему искреннему сотруднику, очевидно, с просьбой помочь Еводии и Синтихии достичь единомыслия. Итак, в Филиппах было лицо, которое должно было заботиться о единомыслии верующих и утверждать колеблющихся. Многие ученые пытаются узнать это лицо по имени, но это, конечно, напрасная задача; важно только то, что предстоятелю Филиппийской Церкви апостол Павел дает именно право и власть утверждать членов этой Церкви в единомыслии. Апостол сначала сам увещает к единомыслию, а потом увещать же просит и своего доброго сотрудника; свою

учительную деятельность апостол переносит и на предстоятеля общины.

Еще более важное свидетельство находим в книге Деяний апостольских в прощальной беседе апостола Павла с ефесскими пресвитерами. Под пресвитерами здесь нет необходимости разумеать коллегия пресвитеров одной Ефесской Церкви, потому что об этом в тексте нигде не говорится. *Из Милита... послав в Ефес, он призвал пресвитеров церкви* (τῆς ἐκκλησίας) (Деян.20:17). Но известно, как долго жил апостол Павел в Ефесе, и, конечно, в окрестностях Ефеса им было основано много Церквей⁹⁰⁰. Сам апостол в речи своей вспоминает, что он ходил... *проповедуя Царствие Божие* (ἐν οἷς διήλθον κηρύσσων) (Деян.20:25). Такие слова будут более понятны, если мы предположим, что апостол видел пред собою предстоятелей разных Церквей, им основанных. Все асийские Церкви как бы объединены были вокруг Ефеса; коринфянам апостол именно из Ефеса передает приветствие от лица всех асийских Церквей⁹⁰¹, а потому и вполне понятно, что, минуя Ефес и желая повидаться с предстоятелями Церквей, апостол посылает именно в Ефес⁹⁰². Что же говорит апостол предстоятелям асийских Церквей? Апостол вспоминает о своей учительной деятельности: *я не упускал возвещать вам всю волю Божию* (Деян.20:27)⁹⁰³, а затем непосредственно продолжает: *а потому* (οὖν) *внимайте себе и всему стаду* (ποιμνίῳ), *в котором Дух Святой поставил вас епископами* (ἐπίσκοποις), *пасты* (ποιμαίνειν) *Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею* (Деян.20:28). Далее взор апостола проникает в будущее: *я знаю, что, по отшествии моем, войдут к вам лютые волки, не щадящие стада; и из вас с самих восстанут люди, которые будут говорить превратно, дабы увлечь учеников за собою. Посему бодрствуйте, памятуя, что я три года день и ночь непрестанно со слезами учил* (νουθετοῦν) *каждого из вас. И ныне предаю вас, братия, Богу и слову благодати Его, могущему более назидать* (ἐποικοδομεῖν) *вас... и дать вас наследие со всеми освященными* (Деян.20:29–32). В этих словах апостола сказано очень много. Он призывает

предстоятелей асийских Церквей, предчувствуя предсказанные ему *узы и скорби* (Деян.20:23); ему хочется в последний раз дать им наставление, дать последнее завещание. Ясно, что на предстоятелей Церквей апостол смотрит именно как на охранителей своего дела и преемников его учительства. Не напрасно апостол в своей речи дважды вспоминает свою непрестанную учительную деятельность. Говорит он своим слушателям и о лютых волках, которые не будут щадить стада. Ограждать Церковь от волков должны пастыри Церкви, конечно, словом проповеди и учения. Дух Святой поставил епископов, и цель этого поставления – пасти Церковь. Это место, очевидно, противоречит тому разграничению административных и пастырско-учительных должностей в первохристианской Церкви, которое проводится некоторыми представителями науки⁹⁰⁴. Напротив, иудейским и христианским писателям скорее свойственно именно объединение понятий пастырства и епископства (наблюдения). Слово ἐπίσκοπος и в Ветхом Завете не обозначает только внешнего наблюдателя или распорядителя, но иногда означает и зрителя, например – сердца человеческого⁹⁰⁵. В Новом Завете достаточно указать на слова апостола Петра: *вы были, как овцы блуждающие... но возвратились ныне к Пастырю и Блюстителю душ ваших* (ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν) (1Пет.2:25)⁹⁰⁶. Совмещение епископства и пастырства, следовательно, вполне мыслимо для новозаветных писателей, как это можно видеть и из милетской речи апостола Павла. А потому мы имеем достаточно оснований для признания того, что епископы в Церкви были поставлены продолжателями апостольского дела учительства и охранителями христианского учения от повреждений⁹⁰⁷. Наконец, в речи апостола Павла следует отметить, что он предвидит уклонения и некоторых из предстоятелей, а потому он предаёт всех их вместе особому покровительству Божию и слову благодати Божией. Таким образом, апостол ясно говорит об особой благодати, которая, если и допускала бы уклонение отдельных руководителей Церквей, охраняла бы всех их вместе от общего уклонения.

Затем о воззрениях апостольского века по вопросу об апостольском преемстве епископов мы можем судить по так называемым пастырским посланиям апостола Павла. Эти послания, как известно, в протестантской науке служат предметом бесконечных споров. Некоторые из авторитетных ученых, как, например, Цан и Вейсс, считают их подлинными писаниями апостола Павла и относят приблизительно к 65 году. Другие, или, как Гольцман и Юлихер, написание их относят к первой половине II века, или, как Гарнак, делят послания на разные части и относят эти части к разным временам от 90 до 145 года. А потому этими посланиями или совсем пренебрегают, или пользуются ими для характеристики церковного строя и церковных воззрений послеапостольского времени. Для православного исследователя не существует вопроса о времени написания пастырских посланий; последний аргумент в устах православного исследователя есть ссылка на церковное Предание⁹⁰⁸. На все вопросы протестантской науки Православная Церковь может отвечать словами Тертуллиана: «Я наследница апостолов, я владею так, как они вручили вере»⁹⁰⁹. Не входя в исследование о подлинности пастырских посланий⁹¹⁰, мы только отметим, что в [этом] вопросе бросается в глаза *circulus vitiosus in demonstrando*. Между прочим, подлинность пастырских посланий отрицается на том основании, что в них будто бы заметна теория, только после появившаяся. Но лучше бы по посланиям судить о воззрениях и теориях той эпохи, к которой они принадлежат. Считая же пастырские послания подлинными произведениями апостола Павла, мы по ним можем довольно ясно изложить выраженный в них его взгляд на значение епископа. Нужно, впрочем, сознаться, что пастырские послания не говорят о епископе подробно; в них больше говорится о нравственных качествах епископа; но некоторые из указанных качеств весьма характерны, и по ним можно судить о догматических взглядах св. апостола на назначение епископа в Церкви⁹¹¹.

Как можно видеть из пастырских посланий, апостол Павел сохранение веры в чистоте и неповрежденности не считает призванием исключительно отдельных лиц или одной какой-

либо церковной должности⁹¹². Вся Церковь есть *столп и утверждение истины* (1Тим.3:15). Однако нельзя не заметить и того, что апостол предстоятелей общин ставит во главе этого дела охранения преданного им учения⁹¹³. Среди качеств епископа апостол называет и подробнее описывает его учительность. Епископ должен держаться *истинного слова, согласно с учением* (ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδασκαλίαν πίττου λόγου), чтобы он был силен и наставлять в здравом учении (ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαίνουσῃ) и противящихся обличать. Много есть непокорных пустословов и обманщиков, которым должно заграждать уста (ἐπιστομίζειν) (Тит.1:9–11). Сохранение истинного Предания и опровержение лжеучителей, по апостолу, преимущественно лежит на обязанности епископа⁹¹⁴.

В Послании к Тимофею среди других качеств епископа опять указывается учительность – διδασκτικόν⁹¹⁵. От епископа апостол требует, чтобы он был *не корыстолюбив и не сребролюбив* (1Тим.3:3). Указание на эти качества заставляет предположить, что в руках епископа было заведование церковными имуществами. Кроме того, епископ называется Θεοῦ οἰκονόμος. Он должен быть непорочен, как Божий домостроитель (ὡς Θεοῦ οἰκονόμον) (Тит.1:7). Но напрасно поэтому считать епископа распорядителем одних только имуществ⁹¹⁶. Нужно обратить внимание на многие другие качества, требование которых мало понятно в приложении к эконому или казначею. Какое, например, значение для казначейской должности имеет требование единобрачия, это известное μίας γυναῖκος ἀνὴρ⁹¹⁷? К указанным нами требованиям от епископа учительности, требованиям совершенно непонятным в приложении к казначею, нужно еще прибавить миролюбие, тихость, смирение, не гневливость⁹¹⁸. Указание всех этих качеств говорит именно о том, что епископ не был распорядителем одних только имуществ, что с верующими ему приходилось сталкиваться не по одним только хозяйственным вопросам. Название епископа домостроителем (οἰκονόμος) Божиим, если его брать в связи со всем строем мысли апостола, – весьма характерно. Различные места из посланий самого апостола Павла прекрасно изъясняют нам это

наименование епископа. Домом Божиим апостол называет Церковь Бога Жива. Все его наставления Тимофею имеют одну цель – чтобы он знал, как.. *поступить* (ἀναστρέφεσθαι) *в доме Божием* (1Тим.3:15), то есть чтобы знал свои задачи и обязанности как домостроителя Божия, управителя Церкви⁹¹⁹. Мысль апостола движется все время в сфере, далекой от финансов. Он и в других местах οἰκονόμος называет себя и других в выражении – домостроители таин Божиих, (οἰκονόμων μυστηρίων Θεοῦ)⁹²⁰, а апостол Петр всех верующих называет домостроителями *многообразной благодати* (οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος) (1Пет.4:10)⁹²¹. Греческое слово οἰκονομία в том же послании обозначает назидание в вере⁹²². Замечательно, что одни и те же слова употребляются апостолом для обозначения управления епископа своим домом и Церковью. Управлять домом и управлять Церковью – это апостол обозначает одним и тем же термином προϊστάσθαι⁹²³. Да и вообще у апостола идет параллельно речь об управлении епископа его собственным домом и об управлении Церковью. Епископ должен быть *хорошо управляющий* (προϊστάμενον) *домом своим, детей содержащий в послушании со всякою честностью; ибо, кто не умеет управлять* (προστέλλειν)... *домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией?* (1Тим.3:4–5). Особенно эта связь между управлением Церковью и управлением домом своим видна в Послании к Титу. Только что охарактеризовал апостол семейное положение епископа: он – имеющий верных детей, *не укоряемых в распутстве или непокорности*, и тотчас мысль апостола обращается к Церкви: *ибо епископ должен быть непорочен, как Божий домостроитель* (οἰκονόμων) (Тит.1:6–7). Ясно, что апостол мыслит епископа именно руководителем общины. Как в своем собственном доме каждому подлежат все части, так и епископу подвластны все отрасли церковной жизни. В доме своем епископ следит за детьми чтобы они были добрыми христианами – правоверующими (τέκνα ἑχῶα πίστά), доброго поведения; дети должны быть покорны отцу. Так апостол представляет и дело епископа в Церкви. Он должен всех считать детьми, следить, чтобы они держались истинного учения и были целомудренны. Эту деятельность епископа

апостол и ставит на первое место; да это обусловлено было и обстоятельствами времени. Не так-то уж полна была жизнь христиан того времени материальными интересами. Никогда христианские общины не следует представлять какими-то экономическими обществами. Напротив, прежде всего нуждалась в руководстве их религиозно-нравственная жизнь, вере и нравам христиан прежде всего грозила и опасность. Не напрасно пастырские послания наполнены речами апостола о множестве лжеучителей, этих лютых волков, не щадящих стада. Учительная деятельность, руководство верующими в области их веры, охранение преданного учения в не поврежденности – вот обязанности, возлагаемые апостолом на епископов.

Таково положение епископа внутри христианской общины. Но апостол представляет епископа человеком, стоящим во главе общины и для внешних. Ефесские Церкви могли иметь какие-либо сношения с языческим обществом. Очевидно, эти сношения апостол считает делом епископа, когда требует, чтобы епископ был лицом почтенным и не только для одних христиан, но и для внешних. Он должен *иметь доброе свидетельство от внешних* (μαρτυρίαν καλήν ἔχειν ἀπό τῶν ἑξωθεν), чтобы не *впасть в нареkanie и сеть диавольскую* (1Тим.3:7).

Таким образом, положение епископа в Церкви, по апостолу, весьма высоко. Так судит об этом и сам апостол, когда считает епископство предметом искания⁹²⁴ и допускает возможность для епископа искушения властолюбием и гордостью». Потому епископ *не должен быть из новообращенных* (μὴ νεφυτων), чтобы возгордившись *подпал осуждению с диаволом* (1Тим.3:6)⁹²⁵. Для епископства требуется испытанный в вере, испытанный в христианском смиренномудрии, для которого искушение гордостью было бы неопасно. Но уже самая возможность возгордиться указывает именно на главенство епископа в христианской общине.

Хотя Тимофея и Тита нельзя считать в собственном смысле епископами, но все же их положение по существу ничем особенным не отличалось от епископского. Они были для целого ряда Церквей тем, чем епископ был в каждом отдельном⁹²⁶ городе, в каждой отдельной христианской общине.

Но Тимофей и Тит совмещали в себе управление всеми отраслями церковной жизни, они учили⁹²⁷, заботились о распространении и сохранении истинного учения⁹²⁸, обличали лжеучителей⁹²⁹, отлучали еретиков от Церкви⁹³⁰ поставляли на церковные должности⁹³¹ и так далее⁹³².

Подобное же об иерархических должностях говорит и апостол Петр. «Пресвитеров ваших (πρεσβυτέρους ἐν ὑμῖν) умоляю я, сопресвитер и свидетель страданий Христовых... пасите (ποιμάνετε) Божие стадо, какое у вас (τό ἐν ὑμῖν), (надзирая за ним)⁹³³ не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием (τῶν κληρῶν)... но подавал пример стаду (1Пет.5:1–3)⁹³⁴. Отношение иерархии к церковным общинам уподобляется, как и в милетской речи ап. Павла, отношению пастуха к стаду. Это сравнение понятно только тогда, когда предположим, что поставленный апостолами пресвитер или епископ имел в своем распоряжении все отрасли церковной жизни. Здесь же апостол себя называет сопресвитером. Это опять-таки указывает на то, что в Церквях Понта, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии, к которым было адресовано Первое послание Петра, были во главе общин столь же полновластные руководители, какими были и сами апостолы.

Как можно видеть из всего вышеизложенного, именно епископы были теми лицами, которым апостолы вручили управление Церквями в полном смысле этого слова: епископство – должность, не ограниченная только административной и экономической деятельностью, но включающая в себя и учительство, и сохранение истины. Такую именно всеобъемлющую церковную должность и установили апостолы. Дееписатель сообщает об апостолах Павле и Варнаве, что они при самом основании Церквей рукополагали в каждой Церкви пресвитеров (χειρο τονῆσαντες δὲ αὐτοῖς κατ ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους)⁹³⁵. Дееписатель замечает об этом мимоходом. Ясно, что для него и для его читателей рукоположение пресвитеров при основании Церкви было самым понятным и обычным явлением. Титу апостол Павел писал: *Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты совершил*

недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров (καταστήσης κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους), как я тебе приказываю (διεταξάμην – точнее – «установил порядок») (Тит.1:5). В посланиях к Тимофею подобного наставления нет, но те подробные перечисления необходимых епископу качеств, которые мы в них читаем, получают свой смысл только при том предположении, что апостол Павел хочет дать Тимофею как бы некоторое руководство при поставлении епископов⁹³⁶.

В апостольских же посланиях мы встречаем указание и на особый акт руковозложения, который сообщал поставляемому в должность особый дар⁹³⁷.

В век апостольский и послеапостольский мы видим в христианской Церкви, кроме лиц иерархических, еще харизматиков, свободных учителей и проповедников – апостолов, евангелистов, пророков и учителей⁹³⁸. После открытия «Учения двенадцати апостолов» значение этих харизматиков было оценено в ученой, преимущественно протестантской, литературе чересчур высоко: все учительство в Церкви было приписано исключительно харизматикам, и в этом отношении их противопоставили лицам иерархическим, которым эта учительная деятельность будто бы была совершенно чужда. В I веке было две организации церковных: иерархическая, или местная, и харизматическая – общецерковная. Представители первой были администраторами и казначеями, представители второй – учителями и совершителями богослужения⁹³⁹. С точки зрения этого взгляда, преемниками апостолов в собственном смысле были именно харизматические учителя. Иерархия же объявила себя преемницей апостолов только после того, как вытеснила харизматиков⁹⁴⁰. Поэтому даже и те из ученых, которое не отвергают апостольского учреждения епископата, не признают апостольского преемства позднейшего епископата. Так, например, А Ричль, признавая исторический факт учреждения апостолами епископства и иерархии вообще, в то же время иерархические должности считает полярной противоположностью апостольства⁹⁴¹. Но приведенные нами данные из новозаветных книг Священного Писания не позволяют согласиться, прежде всего, с тем, будто

иерархическим лицам была совершенно чужда учительная деятельность. Напротив, именно иерархические лица и являются единственно рукоположенными и определенными на церковное служение; о харизматах нигде не говорится, чтобы они как-нибудь рукополагались. Поэтому должно признать, что харизматики были именно только свободными и добровольными учителями и проповедниками наряду с постоянной иерархической должностью, в состав которой входило и право учительства. Сам по себе дар Духа Святого (χάρισμα) еще не делал его носителя должностным лицом, представителем организации, и должно говорить не о харизматической организации, а только о харизматах, действовавших при господстве единственной иерархической церковной организации. Притом следует отметить, что в новозаветных книгах χάρισμα – понятие широкое: под него подходят и все вообще служение церковные, даже благотворительность⁹⁴².

Таким образом, в новозаветных книгах мы не находим какой-либо подробно развитой теории об апостольском преемстве епископства, но видим это самое преемство в его начале. Апостолы, основывая Церкви, передавали полное руководство ими (включая сюда и учительство) учрежденной ими иерархии (см.: Тит.1:5: διεταξάμην), которую иногда сами же они, а иногда и через своих заместителей, каковы были Тимофей и Тит, и рукополагали. Теорию апостольского преемства признают «неточной и даже неверной», но, говоря это, под теорией апостольского преемства епископов разумеют теорию, «по которой епископы являются в полном смысле преемниками апостолов, унаследовавшими в полной мере их полномочия»⁹⁴³. Но такой теории не высказывали ни св. Ириней, ни Тертуллиан. Служение апостолов и св. Ириней, и Тертуллиан признаю особенным. Апостолы основывали Церкви, а потом вручали управление этими Церквями и охранение Предания епископам⁹⁴⁴. Это прекрасно выражает А. В. Горский, когда говорит, что «служение апостолов было беспреемственно; в собственном смысле апостолы себе преемников не имели и иметь не могли. Петр и Павел, говорит Ириней, передали Лину не апостольство, но **епископство**⁹⁴⁵. По мнению В. Н.

Мышцына, «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 диаконов»⁹⁴⁶. Но с этим мнением решительно нельзя согласиться. Апостолы не только установили епископство и поставили епископов, но, как неоднократно говорил сам же автор, вручили им и учительство в Церкви вместе с управлением, чего диаконам не вручали. Поэтому диаконы в отношении сохранения Христовой истины не могут быть названы преемниками апостолов. Епископы – преемники апостолов не в смысле полного с ними равенства, а только, будучи вначале поставлены апостолами, преемственно от апостолов сохраняют истинное учение в Церкви. Преемством своих епископов Церковь доказывает свое апостольство.⁹⁴⁷ Теория апостольского преемства епископов, подробно раскрытая впервые св. Иринеем, есть одно из доказательств положения: Церковь есть хранительница истины, и кратко эта теория может быть выражена так: Христос передал истину апостолам, апостолы – Церкви, которая в преемстве своих епископов и сохраняет эту истину в неповрежденном виде. Как апостолы, получив истину от Христа, не сделались Ему равны, так и епископы, будучи преемниками апостолов, не должны быть непременно такими же апостолами. Как апостолы избраны Господом для распространения Евангелия «до последних земли», так епископство установлено святыми апостолами для хранения истины в Церкви до скончания века⁹⁴⁸. Учение же о богоучрежденности в Церкви епископства, продолжающего дело апостолов, ясно выражено апостолом Павлом. Итак, в Новом Завете мы находим следующие мысли. Господь Иисус Христос послан в мир Богом Отцом. Иисус Христос послал апостолов. Апостолы установили епископство, поручив ему полное руководство Церквами, которые они сами основали.

Из конца апостольского века мы имеем еще одно замечательное свидетельство, из которого можно видеть, что такое был епископ в каждой отдельной общине. Разумею **Третье послание апостола Иоанна**. Несмотря на свои небольшие размеры, это послание включает в себе много

данных для характеристики значения епископа и потому привлекает к себе внимание ученых⁹⁴⁹. Мы постараемся извлечь из этого послания только то, что относится непосредственно к нашему вопросу об апостольском преемстве епископов. Из послания видно, что стоящий во главе общины Диотреф не принимал в своей Церкви странствующих с проповедью миссионеров, даже запрещал принимать их желающим (см.: 3Ин.1:10). Гай, которому адресовано письмо, все же принимал миссионеров, но, очевидно, становясь послушником своего предстоятеля, чувствовал себя беспокойно, а потому апостол Иоанн своим высшим авторитетом одобряет его поступок (см.: 3Ин.1:5–6). Апостол писал о принятии проповедников Церкви, но Диотреф не принимал этих посланий (см.: 3Ин.1:9). Из этого можно видеть, что все сношения Церкви с людьми или общинами посторонними происходили опять-таки через Диотрефа. В послании Диотреф назван любящим первенствовать (ὁ φιλοπρωτεύων, см.: 3Ин.1:9). Нельзя поэтому думать, будто он присваивал себе первенство, которого не имел⁹⁵⁰. Апостол ничуть не упрекает его за первенство, а упрекает только за его особенную любовь к первенству, за его ревнивое отношение к своей власти⁹⁵¹. Это властолюбие Диотрефа сказалось в том, что он отвергает даже авторитет самого апостола, поносит его *злыми словами* (3Ин.1:10). Апостол Иоанн, как и апостол Павел, поставлял в Церквях епископов⁹⁵², но пока был жив сам, считал себя верховным руководителем всех Церквей. Диотреф, однако, начал отрицать власть апостола; в этом сказалось его властолюбие. Но положение Диотрефа, как оно изображено в послании, было весьма высоко – это был первый в общине, полный ее руководитель и распорядитель, даже начальник, он даже отлучает от Церкви (ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει – см.: 3Ин.1:10). Поэтому случай с Диотрефом можно считать доказательством того высокого положения, которое занимали в Церквях епископы уже в конце апостольского времени, – именно они были полными руководителями Церквей. Если мы обратим внимание на причину поступка Диотрефа, то мы должны будем счесть его прежде всего охранителем чистоты учения. Почему Диотреф не

принимал миссионеров? Повод к этому, нужно думать, был. Во Втором послании апостол Иоанн говорит, что среди странствующих учителей много обольстителей (см.: 2Ин.1:7). Апостол дает признак, по которому можно было бы отличать ложное учение (см.: 2Ин.7), и убеждает не принимать лжеучителей в дом и не приветствовать их (см.: 2Ин.10), ибо приветствующий лжеучителя *участвует в злых делах его* (2Ин.1:11). Может быть, такие лжеучители выходили даже из бывших учеников апостола Иоанна⁹⁵³. Это свидетельство можно дополнить данными из «Учения двенадцати апостолов» – памятника хронологически весьма близкого. Ведь и там постоянно внушается следить за чистотой учения и нравов странствующих проповедников. Очевидно, в среде миссионеров-проповедников появились различные злоупотребления⁹⁵⁴. Община Диотрефа, может быть, имела уже случай так или иначе пострадать от этих миссионеров, а потому и не противилась епископу, когда он запретил принимать их. Но это рисует нам Диотрефа именно как стоящего на страже Церкви, охраняющего ее от возможных заблуждений; он – в полном смысле преемник апостолов, может быть, и поставленный непосредственно апостолами. Впрочем, все это, конечно, несколько не оправдывает недоброго отношения Диотрефа к апостолу⁹⁵⁵.

Совершенно о таком же положении епископа в отдельной общине узнаем и из Апокалипсиса. Во второй и третьей главах Апокалипсиса содержатся откровения о семи малоазиатских Церквях – Ефесской, Смирнской, Пергамской, Фиатирской, Сардийской, Филадельфийской и Лаодикийской. Каждое откровение предваряется словами: *Ангелу... церкви напиши*⁹⁵⁶. Если под этими Ангелами разуместь епископов⁹⁵⁷, то данные, которое мы имеем в Апокалипсисе, характеризуют положение епископа весьма определенно. Епископ стоит во главе церковной общины. Он получает от апостола послания и сообщает их Церкви (как и в Третьем послании апостола Иоанна). Он же – блюститель чистоты учения. Он испытывает тех, которые называют себя апостолами, то есть странствующих миссионеров-проповедников⁹⁵⁸. Ангел Смирнской Церкви

борется с еретиками иудействующими (см.: Откр.2:9). Ангелу Пергамской Церкви ставится на вид, что у него есть *держасьиеся учения Валаамова* (Откр.2:14–15)⁹⁵⁹, а Ангелу Фиатирской Церкви то, что он допускает жене *Иезавели, называющей себя пророчицею, учить и вводить в заблуждение* (καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ) *рабов Божиих* (Откр.2:20). Всем же прочим, находящимся в Фиатире, внушается держать то, что имеют (см.: Откр.2:24–25). Ангелу Сардийской Церкви апостол пишет: *Бодрствуй и утверждай то, что близко к смерти... Вспомни, что ты принял и слышал, и храни и покойся* (Откр.5:2–3). Апостол пишет через епископа не о хозяйственных или административных делах, но именно об учении и охранении добрых нравов. Епископа апостол считает своим полным преемником, за которым он только следит, пока еще жив сам. Здесь, правда, нет **теории** апостольского преемства, но мы встречаемся с самим фактом преемства, что, конечно, не менее важно.

С конца I века сохранилось еще одно весьма важное свидетельство о положении епископства в христианской Церкви – разумеем послание Климента Римского к коринфянам. Этот памятник нужно ценить весьма высоко, как это делает и Гарнак в одном из своих последних произведений, где он называет послание по времени и происхождению, форме и значению одним из важнейших, если не самым важным памятником письменности послеапостольского времени⁹⁶⁰. Действительно, это послание, кроме греческого оригинала, имеется в латинском, сирском и коптском переводах; одна из двух греческих рукописей, в которых сохранилось послание, есть знаменитый Александрийский кодекс; в Сирской рукописи послание также стоит в связи с книгами Нового Завета, между посланиями соборными и посланиями апостола Павла, и даже разделено на литургические перикопы⁹⁶¹. Весьма высоко ценила это послание и церковная древность. Дионисий Коринфский в письме к римскому епископу Сотеру (около 170 г.) сообщает, что послание Климента читалось в церкви: «Сегодня, – пишет Дионисий, – мы провели святой воскресный день и прочитали ваше послание, которое для собственного назидания всегда

будем читать, как и написанное еще прежде Климентом»⁹⁶². А св. Иринея свидетельствует так «Когда произошло немалое разномыслие (στάσεως γενόμενης) между братьями в Коринфе, Церковь Римская написала к коринфянам весьма важное (ἰκανωτάτην) послание, увещевая их к миру, и восстанавливая их веру, и возвещая недавно принятое от апостолов Предание (ἥν νεωστὶ ἀπὺ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν εἰλήφει)⁹⁶³. Таким образом, Иринея видит в этом послании как бы существенное содержание апостольского Предания⁹⁶⁴. Послание написано от лица важнейшей Церкви Запада к знаменитой Церкви Востока⁹⁶⁵. А потому мы и должны смотреть на него как на выражение подлинного апостольского Предания. Но в этом послании мы можем находить даже некоторую теорию апостольского преемства церковной иерархии.

Послание написано по поводу «неприличного и чуждого избранникам Божиим, преступного и нечестивого мятежа, который немногие дерзкие и высокомерные люди разожгли до такого безумия, что почтенное, славное и для всех достолюбезное имя коринфян подверглось великому поруганию»⁹⁶⁶. Можно думать, что мятеж состоял в том, что коринфяне перестали повиноваться предводителям своим (ἡγουμένοις) и создавать должную честь пресвитерам (πρεσβυτέροις)⁹⁶⁷ и лишили служения некоторых не укоризненных епископов⁹⁶⁸. Во главе возмущения стояло несколько лиц; из некоторых замечаний послания можно заключить, что это были харизматические проповедники: здесь они описываются так же, как и в «Учении двенадцати апостолов»⁹⁶⁹. Следовательно, под руководством этих людей вспыхнул как бы мятеж против прежних предстоятелей общины. В своем послании Климент убеждает покориться иерархии. Нужно заметить, что Климент не имеет повода говорить о различных степенях иерархии: он убеждает вообще мирян повиноваться иерархии⁹⁷⁰.

Среди общих рассуждений о покорности и смирении, которыми наполнена большая часть послания, Климент ссылается и на установление иерархии апостолами, и на ее преемство. Вот его собственные слова: «Апостолы

благовествовали нам (ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν) от Господа Иисуса Христа; Иисус Христос был послан (ἐξεπέμφθη) от Бога. Итак, Христос от Бога, а апостолы от Христа: и то и другое было в порядке (εὐτάκτως) по воле Божией. Принявши повеление, (апостолы), совершенно убежденные воскресением Господа нашего Иисуса Христа и утвержденные в вере словом Божиим, с полнотою (μετά πληροφῶριας) Святого Духа вышли, благовествуя наступающее Царство Божие. Проповедуя по городам и селам, они поставляли первенцев их (καθίστανου ἀρχὰς αὐτῶν), по испытании их Духом, епископами и диаконами для будущих верующих. И это не новость (καὶ τοῦτο οὐ καινῶς); много времени раньше написано о епископах и диаконах. Ибо так говорит Писание: поставлю епископов их в правде и диаконов в вере (см.: Ис.60:17)⁹⁷¹. Апостолы наши знали через Господа, что будет раздор о епископском достоинстве (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς). По этой самой причине они, получивши совершенное предведение, поставили вышеназванных (τοὺς προειρημένους) и потом дали закон (ἐπινομήν), чтобы, когда они починут, другие испытанные мужи приняли (διαδέξωνται) их служение (λειτουργίαν). Итак, почитаем несправедливым лишить служения тех, которые поставлены ими (то есть апостолами) или после другими почтенными мужами с согласия всей Церкви (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης) и которые служили стаду Христову не укоризненно, со смирением, кротко и беспорочно и притом в течение долгого времени от всех получили одобрение. Немалый будет нам грех (ἁμαρτία οὐ μικρά), если не укоризненно и свято приносящих дары будем лишать епископства (τῆς ἐπισκοπῆς)»⁹⁷².

Вот как решает Климент происшедший в Коринфе спор из-за ἐπισκοπῆς. Он указывает основание, почему нельзя лишать служения тех лиц, против которых поднято было возмущение харизматиками. Основание это лежит в том, что они были поставлены на служение почтенными мужами, которые сами были поставлены во главе Церквей апостолами. Всякий спор из-за ἐπισκοπῆς должен прекратиться, потому что церковные должности установлены Богом⁹⁷³, и настоящие носители их получили законное поставление в эти должности. Поэтому

восстающие против иерархии лишены упования, и Климент грозит им наказанием⁹⁷⁴. Самими апостолами установлен закон (ἐπιτοκῆ), чтобы иерархическое служение в Церкви не прекращалось, но преемственно передавалось из поколения в поколение. Вот это-то преемство и отличает настоящих руководителей общины от всех других. Можно легко проследить преемственный ряд этих предводителей (ἡγούμενοι) до апостолов. Носители церковных должностей в Коринфе были поставлены почтенными мужами (ὁφ ἐτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν) или первенцами веры; эти последние поставлены были апостолами. Апостолы были посланы Господом Иисусом Христом, а Христос – от Бога. На таком преемственном поставлении и зиждется иерархический строй Церкви; личная же харизма без поставления не дает права быть законным руководителем Церкви⁹⁷⁵.

В протестантской ученой литературе обыкновенно в коринфском происшествии, вызвавшем послание Климента, видят один из частных случаев проявления борьбы, которую будто бы вел епископат с представителями древнейшей харизматической организации, когда начал присваивать исключительно себе их исконные права учительства⁹⁷⁶. Но больше оснований представлять дело так, что именно харизматики восставали против с самого начала существовавшей иерархии. В силу своих особых дарований они могли иногда приобретать большее уважение в общинах, так что их епископы, лишённые [таких] чрезвычайных дарований, теряли свое значение⁹⁷⁷. На такой почве возникло недоразумение и в Коринфе, и Климент пишет не о чем-либо новом, неведомом для коринфян; он только убеждает их не отрекаться от установленной апостолами иерархии ради харизматиков⁹⁷⁸. Убеждение свое Климент и обосновывает именно тем, что указывает на учреждение апостолами церковных должностей, которые должны преемственно сохраняться в Церкви.

Правда, учение о преемстве епископата у Климента не раскрыто так подробно, как его после изложил св. Иринеи, но это и вполне понятно. Ведь спор в Коринфе касался не

вопросов веры, а церковного управления; это был спор из-за ἐπίσκοπῇ⁹⁷⁹. Клименту и не было нужды подробно говорить о преемстве епископов как хранителей истины. Но и не имея прямого повода, Климент все же выразил довольно определенно учение о преемстве епископов. Уже в послании Климента видим ту же цепь преемства, как и у св. Иринея и Тертуллиана: Бог, Христос, апостолы, епископы⁹⁸⁰. Поэтому начало и изобретение теории апостольского преемства епископов нужно бы приписывать не св. Иринею, а Клименту и относить его не ко второй половине II века, а к концу первого. Так, действительно, и поступают некоторые в новейшее время, например, Зом. Как известно, этот ученый построил гипотезу о бесправном состоянии Церкви в первое время, когда было какое-то непонятное харизматическое управление⁹⁸¹. Послание Климента, по его мнению, юридический строй римской общины с ее епископальным устройством возводит к Божескому определению. В устройстве римской общины мы имеем пред собою ту форму организации, которая образует единственный исходный пункт всей последующей истории церковного строя. Отсюда – великое значение послания Климента для истории церковного строя. Здесь мы видим пред собою ту форму организации, из которой вышло все позднейшее⁹⁸². Но в приложении к посланию Климента уже совершенно невозможно допустить, чтобы оно внесло что-либо новое, ранее не бывшее⁹⁸³, стало новым моментом церковного учения. Климент, может быть, сам был современником святых апостолов⁹⁸⁴; писал он свое послание спустя всего 30 лет со дня смерти апостолов Петра и Павла. Апостолы представляли собой, как видно и из самого послания⁹⁸⁵, всем еще памятные примеры. В Коринфе, как мы видели по словам самого послания, были предстоятели, поставленные самими апостолами. Предание апостольское было еще весьма живо в памяти христиан, ведь не прошло даже и одного поколения. Как можно даже мыслить, будто Климент и вся римская община решились выдавать в официальном послании заведомо новое, свое, за апостольское, за Христово? Еще непонятнее, как послание с таким новым и даже противоречащим апостольскому учению, которое все еще

хорошо помнили, содержанием могло иметь какое-нибудь значение для коринфян и даже могло получить у них такой высокий авторитет, о котором говорит письмо Дионисия к Сотеру⁹⁸⁶? Кроме того, в послании сам Климент ясно говорит, что и у коринфян до возмущения был правильной строй, согласный с заповедью апостолов. Таким образом, учение об апостольском преемстве епископства, выраженное в послании Климента⁹⁸⁷, невозможно считать положившим начало вообще церковному учению об этом предмете, но только звеном в преемственно передававшемся от апостолов Предании⁹⁸⁸. «Возведение Климента в основателя католицизма – гипотеза Зома, не имеющая за собой никаких исторических оснований». «Да, что святой Климент, муж апостольский, был точным ревнителем и даже в записях сохранившим апостольские установления – этот факт засвидетельствован общим церковным Преданием»⁹⁸⁹.

Итак, в послании Климента Римского мы видим, как уже в I веке, хотя учение этого века мало известно, Церковь в своем самосознании, в догмате о Церкви, уже так или иначе мыслила об апостольском преемстве епископата как о признаке истинной Церкви⁹⁹⁰.

Всего двумя десятилетиями отделен от послания Климента весьма важный памятник, где встречаем постоянно речь о Церкви. Это – послания св. Игнатия Богоносца. Послания св. Игнатия Богоносца в некоторых отношениях весьма замечательны и даже выделяются из других произведений церковной литературы II века. В истории новейшей церковно-исторической науки им суждено было иметь весьма большое значение, именно – в решении вопроса о первоначальном устройстве христианской Церкви. Наиболее радикально отрицательные авторы, писавшие о происхождении церковной иерархии, каковы, например, А. Ричль или Бохрингер, исходили из признания неподлинности посланий св. Игнатия, которые они относили к концу второго века⁹⁹¹. Таким образом, было у протестантских ученых целое столетие (от св. апостолов до св. Иринея), в котором они могли посещать измышленный ими процесс образования монархического епископата. В последние

десятилетия в протестантской науке подлинность посланий св. Игнатия общепризнана, и отсюда начинается даже и в протестантских ученых трудах поворот в сторону ортодоксии. С признанием подлинности посланий св. Игнатия [возникло] едва ли преодолимое затруднение поместить весь процесс мнимого развития епископской власти в Церкви в столь краткий период времени, как полустолетие⁹⁹². По необходимости пришлось или отказаться от прежних решительным гипотез, или создать новые, которые, во всяком случае, много ближе к православному учению об изначальности в Церкви богоустановленной иерархии⁹⁹³. В истории догмата о Церкви послания св. Игнатия, с одной стороны, весьма важны; с другой – их значение довольно ограничено. Некоторые мысли в этих посланиях выражены весьма решительно и очень часто повторяются; но другие мысли совершенно не развиты. Послания отличаются как бы некоторой недоговоренностью; такое впечатление производят они на читателя. Поэтому на исследователе лежит долг уклониться от двух возможных крайностей: не злоупотреблять аргументом *e silentio*, в чем обыкновенно повинны бывают протестантские авторы, и не дополнять мыслей святого отца своими, которые в интересах своей предвзятой теории хотелось бы у него видеть⁹⁹⁴. Поэтому мы изложим учение св. Игнатия о Церкви и о значении в ней иерархии в том виде, каково оно есть в его посланиях, и постараемся, насколько возможно, объяснить особенности этого учения.

Наиболее часто у св. Игнатия повторяется мысль о единомыслии членов Церкви. Он сам о себе говорит, что он делал свое дело как человек, предназначенный к единению⁹⁹⁵. Это единство людей в Церкви св. Игнатий описывает и словами, и сравнениями апостольскими. Язычники и иудеи соединены в едином Теле Церкви Христовой (ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ)⁹⁹⁶. Церковь Антиохийскую св. Игнатий называет малым Телом (σώματιεῖον)⁹⁹⁷. Церковь Ефесскую уподобляет зданию Бога Отца⁹⁹⁸. «Все вы, – пишет св. Игнатий магнезийцам, – составляете из себя как бы один храм Божий, как бы один

жертвенник, как бы одного Иисуса Христа»⁹⁹⁹. Церковь же св. Игнатий уподобляет хору, единогласно поющему песнь¹⁰⁰⁰.

Точно так же св. Игнатий ясно выражает общую церковную мысль: вся Церковь есть общество, живущее новой Христовой жизнью. Эту жизнь св. Игнатий называет истинной жизнью, иной жизнью (ἄλλος βίος)¹⁰⁰¹, жизнь эта поставлена в неразрывную связь со Христом. Без Христа нет истинной жизни¹⁰⁰². Единение членов Церкви есть Сам Христос¹⁰⁰³; Он – общая жизнь христиан¹⁰⁰⁴. Христианская жизнь воссияла через Христа и через смерть Его¹⁰⁰⁵. Неверующие в действительность Плоти Христовой носят в себе смерть¹⁰⁰⁶. Христос – Глава Церкви, верующие – члены Его (μέλη αὐτοῦ)¹⁰⁰⁷, Церковь – это Божие общество (τό ἐν Θεῷ πλῆθος)¹⁰⁰⁸. В такое общество соединяет людей вера, которая есть Плоть Господа, и любовь, которая есть Кровь Иисуса Христа¹⁰⁰⁹. Все совершенство в вере и любви, коих нет ничего выше¹⁰¹⁰. Христиане – спутники друг другу¹⁰¹¹, чада Света истины (τέκνα φωτός ἀληθείας)¹⁰¹², все делают во Иисусе Христе¹⁰¹³. Неверующие – образ мира сего, а верующие в любви – образ Бога Отца через Иисуса Христа¹⁰¹⁴. Христиане оставляют старую закваску и изменяются в новый квас (εἰς νέαν ζύμην)¹⁰¹⁵. Единение христиан – телесное и духовное¹⁰¹⁶; они имеют неразделенный Дух, Который есть Иисус Христос¹⁰¹⁷.

Учит св. Игнатий и о Духе Святом как действующем в Церкви принципе новой благодатной жизни. Христиане возносятся на высоту нравственного совершенства Духом Святым¹⁰¹⁸. Они – богоносцы и святоносцы¹⁰¹⁹, успевают в вере и любви, в Сыне, и Отце, и в Духе¹⁰²⁰. Совершенный христианин в себе имеет Бога¹⁰²¹.

Здесь мы собрали случайные выражения св. Игнатия, разбросанные по разным его посланиям. Главная же мысль, которая проникает все послания, это мысль о том, что единая Церковь есть хранительница истины. Это учение мы уже изложили выше, но его необходимо дополнить учением св. Игнатия о значении в Церкви иерархии. Церковная иерархия в посланиях св. Игнатия тесно связана именно с сохранением в Церкви истинного учения. Ведь все послания св. Игнатия были

вызваны докетическим лжеучением, которое грозило христианским Церквам. Именно от лжеучителей постоянно предостерегает св. Игнатий малоазиатских христиан¹⁰²². Ввиду этой надвигающейся опасности христианам нужно было дать какой-нибудь определенный критерий для распознавания истины и лжи. Этот критерий и дает св. Игнатий в своих посланиях. Кратко его можно выразить так: нужно быть в полном согласии с епископом и безусловно ему подчиняться. Иерархия в лице епископа есть надежное и, по св. Игнатию, единственное ручательство истинности церковного учения. Этого положения, как и дальше увидим, св. Игнатий почти ничем и не желает доказывать; это для него истина, доказательств не требующая¹⁰²³. Согласие с епископом и повиновение ему – это главная мысль св. Игнатия, которую он неустанно повторяет во всех посланиях в различных выражениях «Вам надлежит согласоваться с мыслью епископа, что вы и делаете», – пишет св. Игнатий ефесянам¹⁰²⁴. «Постараемся не противиться епископу, чтобы нам быть покорными Богу»¹⁰²⁵. Прекрасное дело – знать Бога и епископа¹⁰²⁶. Всякого, кого посылает домовладыка для управления своим домом, нам должно принимать так же, как самого пославшего. Поэтому ясно, что и на епископа должно смотреть, как на Самого Господа¹⁰²⁷. Св. Игнатий хвалит диакона Сотиона за то, что он повинуется епископу как благодати Божией, и пресвитерству как закону Иисуса Христа¹⁰²⁸. Траллийцам св. Игнатий также пишет: «Будьте покорны епископу как заповеди, равно и пресвитерству»¹⁰²⁹. Нельзя пренебрегать возрастом епископа, но должно оказывать ему всякое уважение. Повинующийся епископу повинуется, собственно, не ему, но Отцу Иисуса Христа – Епископу всех. Надобно повиноваться епископу без всякого лицемерия, потому что неповинующийся обманывает не этого, видимого епископа, но Невидимого¹⁰³⁰. «Внимайте епископу, дабы и Бог внимал вам. Я – жертва за тех, которые повинуются епископу, пресвитерам и диаконам»¹⁰³¹. Неповинующиеся епископу недобросовестны (οὐκ εὐσεβεῖσιν)¹⁰³². Кто делает что-нибудь без епископа, пресвитера и диакона, тот нечист совестью¹⁰³³.

Почитающий епископа почтен Богом; делающий что-нибудь без ведома епископа служит диаволу¹⁰³⁴. «Ничего не делайте без епископа и пресвитеров. Не думайте, чтобы вышло что-либо похвальное у вас, если будете делать это сами по себе»¹⁰³⁵. Напротив, «когда вы повинуетесь епископу как Иисусу Христу, тогда, мне кажется, вы живете не по человеческому обычаю, а по образу Иисуса Христа»¹⁰³⁶. Без иерархии нет Церкви¹⁰³⁷. Где будет епископ, там должен быть и народ¹⁰³⁸. «Где пастырь, туда и вы, как овцы, идите»¹⁰³⁹. Уберечься от заблуждения христиане могут только тогда, когда они не будут надмеваться и не будут отделяться от Бога Иисуса Христа и епископа¹⁰⁴⁰. Которые суть божии и Иисус Христовы, те с епископом¹⁰⁴¹. Если кто станет тщеславиться (речь идет о девственниках), то погиб; а если будет почитать себя больше епископа, то пропал совершенно¹⁰⁴². Одна Плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна Чаша в единении Крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерами и диаконами¹⁰⁴³. Только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставил это. Непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви; напротив, что одобрит он, то и Богу приятно, чтобы всякое дело было твердо и несомненно¹⁰⁴⁴. «Которые женятся и выходят замуж, должны вступать в союз с согласия епископа, чтобы брак был о Господе, а не по похоти»¹⁰⁴⁵.

Таким образом, епископ и вся вообще иерархия – вот страж Церкви, по учению св. Игнатия¹⁰⁴⁶. Совершенно также ясно, что в посланиях Игнатия нет никаких оснований ограничивать деятельность иерархии только экономической стороной церковной жизни. В послании к Поликарпу св. Игнатий как бы начертывает образ епископа. Епископ здесь представляется полным руководителем вверенной его попечению общины. Отпадение от епископа есть отпадение от Истины¹⁰⁴⁷. Иерархия, по св. Игнатию, стоит во главе всей жизни церковных общин, а не есть только юридическая администрация. Она пасет не тела только верующих, но, главным образом, души их¹⁰⁴⁸. О других лицах, которые стояли бы наравне с иерархией, у св. Игнатия речи нет. Правда, епископ и вся иерархия поставлены у

св. Игнатия в особенную связь с Евхаристией¹⁰⁴⁹, но это нисколько не говорит за то, что Евхаристия – единственное дело иерархии. Можно даже сказать, что в данном случае евхаристическая деятельность иерархии стоит в тесной связи с ее учительством¹⁰⁵⁰. Послания Игнатия направлены против докетов; иерархия должна была охранять верующих от докетического заблуждения не только проповедью истины, но и совершением Евхаристии, которую отрицал докетизм. Епископ должен умолять всех, чтобы спаслись¹⁰⁵¹, проповедовать о разных предметах веры и благочестия¹⁰⁵². Благочестивый епископ, даже и молча, сильнее тех (очевидно, в учении), которые говорят пустое (μάταια)¹⁰⁵³. Вместе с тем епископ должен чаще собирать собрания и на собрания созывать всех членов общины¹⁰⁵⁴. Евхаристия есть поэтому мерило правосмыслия члена Церкви; отклонение от Евхаристии означало уже отклонение в докетизм¹⁰⁵⁵. Поэтому дол но со всею решительностью выставить положение, что, **по учению св. Игнатия, иерархия есть именно охранительница чистоты и не поврежденности христианского учения в Церкви.** Непредубежденное чтение посланий Игнатия должно привести к этому выводу¹⁰⁵⁶.

У св. Игнатия не допускается и мысли о том, чтобы мог погрешить епископ; эта мысль совершенно вне его кругозора. А потому вполне понятно и то, что св. Игнатий и не говорит ничего о каких-либо нормах, каких должен бы держаться епископ¹⁰⁵⁷. Поликарпу св. Игнатий пишет, чтобы он руководился только волей Божией¹⁰⁵⁸. Местная Церковь в посланиях св. Игнатия представляется как бы самодовлеющей, берется как бы вне всякой связи с другими Церквями. Власть епископа ограничена пределами его Церкви. Эта особенность посланий св. Игнатия особенно усиленно подчеркивается протестантскими учеными, которые хотят находить у св. Игнатия учение о единстве невидимой Христовой Церкви. Видимо существуют только отдельные общины, ничем между собой не связанные¹⁰⁵⁹.

Действительно, в своих посланиях св. Игнатий иногда, с одной стороны, поставляет местную христианскую общину во главе с епископом, с другой – всю Церковь вместе во главе с

Самим Иисусом Христом. Ефесянам св. Игнатий пишет: «Вы соединены с епископом, как Церковь с Иисусом Христом, как Иисус Христос с Отцом»¹⁰⁶⁰. Смирнянам пишет: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и католическая Церковь»¹⁰⁶¹. Здесь впервые в церковной письменности встречается термин ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, и этим термином, нужно думать, обозначается именно вся совокупность Церкви христианской в противоположность отдельной самозамкнутой общине¹⁰⁶². Можно думать, что у св. Игнатия к употребленному здесь термину καθολικὴ ἐκκλησία дано пояснение в том же послании к смирнянам – ἐν ἐνὶ σώματι ἐκκλησία αὐτοῦ¹⁰⁶³.

Однако говорить на этом основании о невидимой Церкви нельзя. Ведь из тех же самых посланий св. Игнатия, как уже сказано в начале нашего исследования, мы узнаем о весьма оживленных сношениях частных Церквей между собою. Не было юридических норм, которые связывали бы одну Церковь с другою, это правда; но отсутствие внешних юридических норм еще не означает, будто христианство в действительности было и понималось св. Игнатием только в форме обособленных друг от друга общин. Христианство ведь не представлялось св. Игнатию как только одна видимая его Антиохийская Церковь, христианство во всех Церквях одно; всем Церквям св. Игнатий пишет одно и то же. В послании к ефесянам св. Игнатий говорит даже о епископах, поставленных по концам земли (οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὀρισθέντες)¹⁰⁶⁴. Здесь ясно выступает вся видимая Церковь, управляемая епископами. Здесь можно находить указание даже и на единый епископат всей Церкви¹⁰⁶⁵. По учению св. Игнатия, вся Церковь соединена со Христом. Христос – ее Глава. Это учение вполне совпадает с учением апостола Павла. Но как из учения апостола Павла, так и из учения св. Игнатия вовсе не следует, будто единая Церковь, возглавляемая Христом, мыслится лишь невидимой. Напротив, во главенстве Христа, одного для единой Церкви, отдельные Церкви могут находить только побуждение к видимому единению¹⁰⁶⁶. Церковь св. Игнатий представляет реальным единством. Единая Церковь рассеяна по всем концам мира. В

этом отношении послания св. Игнатия поясняют близкие по времени написания¹⁰⁶⁷ мученические акты Поликарпа, где святая кафолическая Церковь и представляется рассеянной по всей вселенной (κατὰ τὴν οἰκουμένην), так что местные Церкви суть только как бы приходы (παροικίαι) этой единой Церкви¹⁰⁶⁸.

Нужно еще обратить внимание и на то, что ведь св. Игнатий писал отдельным общинам. Ему не было никакого повода говорить о единстве всей Церкви. Поэтому в строго научном смысле можно утверждать только то, что об иерархическом единстве видимой Церкви в его кратких и более или менее случайных посланиях не говорится. Но утверждать, будто св. Игнатий положительно говорит о какой-то невидимой Церкви, это значит дополнять мысль автора своими собственными соображениями, злоупотребляя аргументом *ex silentio*¹⁰⁶⁹.

Для таких аргументов *ex silentio* послания Игнатия представляют большой простор, так как при своей краткости они не всегда точно и определенно говорят об одном и том же¹⁰⁷⁰. Католические ученые, основываясь на многочисленных эпитетах, которыми наделяет Игнатий Римскую Церковь в своем послании, и на выражении: «один Иисус Христос будет епископствовать в ней (в Церкви Сирской) и любовь ваша»¹⁰⁷¹ – утверждают, что святой Игнатий учил о примате Римской Церкви.¹⁰⁷² Но опять нужно сказать, что из слов св. Игнатия вычитывается гораздо больше, чем в них дано. Слова св. Игнатия в данном случае весьма неопределенны, и можно в них вкладывать какие угодно мысли¹⁰⁷³. Во всяком случае, о юридической зависимости Сирской Церкви от Римской св. Игнатий не говорит. Он пишет: «Поминайте в молитве вашей Церковь Сирскую: у неё, вместо меня, пастырь теперь Бог»¹⁰⁷⁴. Если бы Церковь Римская имела какие-нибудь юридические права, то Игнатий сказал бы не об одной молитве.

Но католическая точка зрения, очевидно, в посланиях Игнатия усматривает уже епископальную организацию всей Церкви под главенством Рима. В то же время на основании того же послания Игнатия к римлянам утверждают, что в Риме в начале II века даже совсем не было монархического епископа¹⁰⁷⁵. Но и на это можно сказать словами Ф. Луфса:

представители исторического метода «часто работают с кучей совершенно сомнительных аргументов ex silentio. Кто поручится, например, за то, что справедливо заключение, будто ко времени [написания] послания Игнатия к римлянам в Риме еще не существовал монархический епископат, раз Игнатий не упоминает ни о каком епископе?»¹⁰⁷⁶

Чтобы не вкладывать в послания св. Игнатия того, чего в них на самом деле нет, нам должно признать в них установленным одно главное положение: в общине охранитель чистоты веры – епископ, и вокруг него все должны объединиться в единомыслии¹⁰⁷⁷. Почему же епископа считает св. Игнатий охранителем чистоты веры? Представляет ли он для этого какие-либо основания? Мы уже говорили, что эту мысль св. Игнатий высказывает почти безапелляционно. Из его посланий не видно, чтобы где-нибудь были споры о епископской власти. Епископат для св. Игнатия – твердо установившийся институт, а не только зачинающийся. Хотя бы епископ, как в Магнезийской Церкви, был молод¹⁰⁷⁸, однако нет и тени сомнения в его законности. А потому св. Игнатию и не было нужды **доказывать** необходимость повиновения епископу, к этому повиновению нужно было только увещевать и убеждать; о нем нужно было только напоминать без каких-либо особенных доказательств¹⁰⁷⁹. Затем, св. Игнатий писал общинам, которые знал, где епископами были лица, хорошо ему известное, с некоторыми он связан был тесными узами дружбы¹⁰⁸⁰. Эти епископы, действительно, были охранителями чистоты учения и до написания посланий. Испытанные лица, молодость которых иногда восходила, может быть, ко временам апостолов, – эти лица не могли изменить истине и впасть в такое заблуждение, как докетизм. Действительное положение епископов и самые личные их качества делали излишней, по крайней мере, для св. Игнатия, какую-нибудь подробную теорию, оправдывающую их церковно-вероучительный авторитет. Кроме того, нельзя на послания св. Игнатия смотреть с абсолютной точки зрения; их значение по самому их назначению и характеру было только относительным. Как частные письма, они имели значение местное и временное. Такие произведения только и понятны в

той обстановке, в какой они написаны. Епископ Антиохии под конвоем идет в Рим, где ожидают его мучение и смерть. Пользуясь представляющейся возможностью, он посылает краткие письма Церквам, которые принимали близкое участие в его судьбе. Нет потому никаких оснований требовать и ожидать от св. Игнатия точных и подробных догматических трактатов по каким бы то ни было вопросам. Всякие теории, оправдывающие авторитет иерархии, рассуждения о церковном устройстве и тому подобное – все это было уже далеко от настроения св. Игнатия. Достаточно прочитать послание к римлянам, чтобы судить, насколько святой отец уже отрешился от земной жизни, от земных отношений.

Однако же у святого Игнатия встречаются краткие замечания, в которых как бы выражается некоторая теория. Замечания эти случайны и кратки, а потому и нельзя на основании их создавать полной теории, иначе мы рискуем подменить мысли святого отца своими собственными. Поэтому мы только соберем все эти замечания воедино.

Прежде всего, у св. Игнатия ясно сказано о богоустановленности иерархии. «Иисус Христос, общая наша жизнь, есть мысль Отца, как и епископы, поставленные (οἱ ὀρισθέντες) по концам земли, находятся в мысли Иисуса Христа¹⁰⁸¹. Епископ – посланник Божий. «Всякого, кого посылает (πέμπει) домовладыка для управления своим домом, нам должно принимать так же, как самого пославшего. Поэтому ясно, что и на епископа должно смотреть, как на Самого Господа»¹⁰⁸². В приветствии послания к Филадельфийской Церкви св. Игнатий говорит о епископах, пресвитерах и диаконах, учрежденных по мысли Иисуса Христа, которых Он по Своей воле утвердил в свидетельстве Святым Духом Своим¹⁰⁸³. Диаконов св. Игнатий иногда называет заповедью Божией¹⁰⁸⁴.

В этих, немногих правда, выражениях св. Игнатия можно видеть учение о богоучрежденности иерархии, и притом богоучрежденности не в догматическом только смысле, но и в историческом, о чем свидетельствует приведенное место из послания к ефесянам¹⁰⁸⁵. Епископ называется посланным для управления домом Божиим, то есть Церковью. В этом

отношении св. Игнатий стоит весьма близко к Клименту Римскому: для них обоих иерархические церковные должности суть Божественное учреждение, необходимое для истинной Церкви¹⁰⁸⁶. Выражение же в приветствии послания к филиладельфийцам намекает уже на мысль об особой благодатной силе, сообщенной иерархии. И в послании к Поликарпу св. Игнатий ставит епископа в непосредственное отношение к Богу и к Иисусу Христу, Который как бы руководит епископом¹⁰⁸⁷. Впрочем, было бы слишком рискованно приписать св. Игнатию мысль, подобную учению св. Иринея Лионского о *charisma veritatis*.

Того исторического аргумента, которым позднейшие противогностические писатели пользовались в борьбе с еретиками, указывая на преемственное от апостолов служение епископства в истинной Церкви, – этого аргумента у св. Игнатия мы не встречаем¹⁰⁸⁸. У св. Игнатия о преемстве епископов от апостолов речи нет¹⁰⁸⁹, у него, напротив, находим параллель, которая, составляя особенность экклезиологических воззрений св. Игнатия, даже как бы заменяет теорию преемства епископов. Именно, у св. Игнатия мы находим такие выражения: «Епископ предстательствует на место Бога, пресвитеры – на место Собора апостолов, и диаконам, сладчайшим мне, вверено служение Иисуса Христа»¹⁰⁹⁰. «Вы повинуетесь епископу, как Иисусу Христу... Повинуйтесь также и пресвитерству, как апостолам Иисуса Христа – надежды нашей»¹⁰⁹¹. «Все последуйте епископу, как Иисус Христос – Отцу, а пресвитерству – как апостолам»¹⁰⁹². «Почитайте диаконов, как заповедь Иисуса Христа, а епископа – как образ Отца, пресвитеров же – как собрание Божие и как союз апостолов»¹⁰⁹³. Из приведенных выражений св. Игнатия нельзя, однако, сделать такого заключения, будто у него создана особая теория, по которой епископ наследует место Иисуса Христа, а пресвитеры – место апостолов¹⁰⁹⁴. Речь св. Игнатия о преемстве в данном случае нельзя признать исторической, она – типологическая. При жизни Иисуса Христа Церковь могла быть разделена именно так: Иисус Христос, апостолы и верующие. Христос – Глава и Центр всей Церкви, апостолы – Его

ближайшие ученики, через которых Он и распространяет Свое учение. Этот образ по вполне понятным причинам выплывал в сознании св. Игнатия. Каждая Поместная Церковь была как бы отобразом этой первохристианской общины верующих: во главе Церкви стоял епископ¹⁰⁹⁵, его окружал близкий к нему «прекрасно сплетенный духовный венец пресвитерства»¹⁰⁹⁶, стоявший между епископом и мирянами. Эту аналогию св. Игнатий и проводит в своих посланиях. Но необходимо признать, что самая-то аналогия имеет значение историческое, а не типологическое, какое хотят усмотреть протестанты, исходя из своей мысли о невидимой Церкви. По протестантскому толкованию, мысль св. Игнатия такова: епископ есть как бы символ (Typus) Христа или Бога, и пресвитеры – символы апостолов; отсюда следует, что организованная отдельная община есть отобраз (Abbild) духовно связанной со Христом всей Церкви; каждая отдельная община должна быть отобразом небесной Церкви¹⁰⁹⁷. Но у Игнатия нет мысли о небесной Церкви, в которой было бы подобие земных отношений в пределах отдельной общины. Гарнак говорит, что представление небесной Церкви лежит в основе выражений Игнатия¹⁰⁹⁸, но это только догадка, такого представления у святителя Игнатия не дано. Кроме того, сейчас будет видно, что мысль святителя Игнатия слишком неопределенна, а потому и нет оснований ее переоценивать.

Уже в тех местах, которые мы привели, невольно обращает на себя внимание удивительная неточность выражений св. отца. Так, о епископе говорится, что он председательствует на месте Бога, а в другом месте встречаем увещание повиноваться епископу, как Иисусу Христу, тогда как сказано, что служение Иисуса Христа вверено диаконам. Если встречаем речь о пресвитерах как бы об апостолах, то епископ может быть уподоблен только Иисусу Христу, а у св. Игнатия он уподобляется и Богу Отцу, и конечно, Бог Отец не может быть назван ἐπίσκοπος ὁράτος, как однажды называется Иисус Христос. Кроме того, убеждение следовать епископу, как Иисус Христос следовал Отцу, очевидно, нарушает обычные

сравнения: здесь Иисусу Христу уподобляются верующие миряне.

Но эта неточность еще более возрастет в наших глазах, если мы обратим внимание на другие изречения св. Игнатия. «Повинуйтесь епископу и друг другу, как Иисус Христос повиновался по плоти Отцу, и апостолы – Христу, Отцу и Духу»¹⁰⁹⁹. Известные уже нам параллели и порядок подчинения здесь отвержены, взята только идея повиновения из отдельных примеров повиновения: Христа – Богу Отцу и апостолов – Христу, и сделано нравоучительное наставление. В первых главах послания к траллийцам, как мы видели, наиболее ясно выражено сравнение епископа со Христом, а пресвитеров с апостолами¹¹⁰⁰, но в конце того же послания встречаемся с фразой, совершенно не согласной с прежним сравнением. «Каждому из вас, особенно же пресвитерам, следует покоить епископа в честь Отца, Иисуса Христа и апостолов»¹¹⁰¹. Здесь епископ в одно и то же время уподобляется и Богу Отцу, и Иисусу Христу, и апостолам. Уподобление епископа апостолам особенно резко нарушает известное нам сопоставление с апостолами только пресвитеров. Нельзя также не обратить внимания еще и на то, что св. Игнатий, с одной стороны, сравнивает епископа с Богом Отцом или с Иисусом Христом, как бы возвышая его над апостолами, но с другой – он проводит строгое разграничение между собою, как епископом, и между апостолами, отказываясь даже сравнивать себя с ними¹¹⁰².

Если всегда иметь в виду отмеченную нами постоянную неточность св. Игнатия при выражении одних и тех же мыслей, то о его оригинальной теории оправдания епископского авторитета можно говорить только с большими ограничениями. Если бы у св. Игнатия была ясная и определенная мысль о частной христианской общине как отобразе небесной Церкви или отобразе верующих во Христа при Его жизни, тогда не могло бы быть у него выражений, столь этой мысли противных. Если в посланиях св. Игнатия мы не встречаем учения о преемстве епископства, то и теории, которая заменила бы это учение, у него тоже нет. На его сравнение епископа с Богом или Иисусом Христом и пресвитеров с апостолами нельзя смотреть,

как на вполне развитую, определенную догматическую теорию. Когда св. Игнатий начертывает идеальной образ Церкви, пред ним предносится исторический образ «малого стада», Пастырем которого был Иисус Христос, – не больше. Иногда же, как мы видели, св. Игнатий берет только идею повиновения и единомыслия, приводит пример в подтверждение своих неустанных увещаний повиноваться епископу. Ясно и определенно в Посланиях св. Игнатия выражена только одна мысль: чтобы не уклониться от истины и не исказить веры христианской, для этого необходимо во всем следовать своему епископу. Иерархия, таким образом, рассматривается как орган охранения церковного вероучения в чистоте и не поврежденности. Подробного учения о Церкви св. Игнатий не представляет. И это вполне понятно. Вероучение и вероопределения всегда следуют после. В первые века слишком живо было у всех членов Церкви сознание себя живыми членами одного живого организма Церкви. Идея Церкви «была, так сказать, живым ключом в жизни Церкви, еще не заключенным в гранит символа или правила, и была самою жизнью, без формулы». «Не настояло нужды в особой формулировке этой именно стороны христианства, так как она переживалась верующими непосредственно и была дана для них в самом существе веры»¹¹⁰³. Блестящим и убедительным примером этого именно переживания могут служить послания св. Игнатия. Более подробная формулировка члена о Церкви возникла уже тогда, когда стало ослабевать жизненное осуществление идеи Церкви. В этом отношении учение о Церкви св. Иринея Лионского есть уже дальнейшая ступень в истории догмата о Церкви, хотя основная мысль у него та же, что и у св. Игнатия. Как св. Игнатий, так и св. Ириней одинаково высказывают ту мысль, что истину можно сохранить только в живом единении с организмом Церкви. Св. Игнатий этой мысли не обосновывает, а только убеждает всех быть единомысленными и повиноваться епископу. Св. Ириней уже подробно обосновывает эту общую мысль, указывая в ее оправдание на преемство епископом в основанных апостолами Церквях и на единство веры в Церквях всей вселенной. Св.

Игнатий в вопросах веры отдельную христианскую общину изображает как бы самозамкнутой; у св. Ириней говорится уже о вселенской Церкви, ибо древнейшие апостольские Церкви для него как бы достояние всей Церкви – к ним нужно обращаться в сомнительных случаях. Но и св. Игнатий, и св. Ириней равно говорят о вероучительном авторитете епископа.

В значительный промежуток времени от св. Игнатия до св. Ириней можно указать еще на одно свидетельство о том, какое значение придавали в древней Церкви преемству епископата. Это свидетельство принадлежит Егезиппу, о котором Евсевий говорит, что он написал неложное предание (τὴν ἀπλανὴ παράδοσιν) апостольской проповеди¹¹⁰⁴, будучи одним из ближайших преемников апостольских¹¹⁰⁵. Егезипп прежде всего свидетельствует, что в Иерусалимской Церкви с самого начала было преемственное управление. Сначала Церковь Иерусалимскую принял вместе с другими апостолами брат Господень Иаков¹¹⁰⁶. Когда же Иаков Праведный претерпел мученическую кончину, тогда епископом поставлен был (καθίσταται ἐπίσκοπος) двоюродный брат его Симеон, сын Клеопы¹¹⁰⁷. Тот же Егезипп о своем пребывании в Риме пишет «Находясь в Риме, я составил список преемства (епископов) до Аникиты, диаконом которого был Елевферий. За Аникитою преемствовал Сотир, а за ним Елевферий. В каждом преемстве и в каждом городе все шло так, как проповедуют закон, пророки и Господь»¹¹⁰⁸.

Из слов самого Егезиппа не видно тех побуждений, которыми руководился он при составлении списка римских епископов¹¹⁰⁹, и почему он говорит о преемстве епископов в Церкви Иерусалимской. Рискованно было бы поэтому видеть в приведенных словах сколько-нибудь развитую, подробную теорию преемства епископата¹¹¹⁰. Однако если приведенные места взять в контексте, то можно сделать некоторые весьма вероятные предположения. В первом случае, указав на преемство епископов в Иерусалимской Церкви, Егезипп тотчас начинает говорить о том, что Церковь не была растлена суетными учениями, а потом указывает целый ряд лжеучителей, родоначальников различных ересей. Во втором случае Егезипп

только что сказал: «Коринфская Церковь удержала правильное учение (ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ) до Прима, бывшего епископом в Коринфе», а потом, в конце приведенных нами слов, указывает на то, что истина сохранилась в Церкви везде («в каждом городе») и всегда («в каждом преемстве»). В обоих случаях нельзя не заметить, что сохранение истины в Церкви и преемственный ряд епископов стоят у Егезиппа в какой-то связи. Преемство епископов в Церкви как бы противопоставляется происхождению ересей от их родоначальников, без связи с апостолами¹¹¹¹. А потому, не делая каких-либо тенденциозных предположений, можно все же думать, что от Егезиппа мы имеем нечто подобное Иринеевой теории апостольского преемства епископата¹¹¹². Лет на двадцать ранее написания Иринеем сочинения «Против ересей» след его теории находим в противоположном конце вселенной того времени.

Если мы окинем общим взором рассеянные у писателей первых двух веков краткие замечания, относящиеся к учению о Церкви, то мы должны будем признать, что учение о Церкви св. Иринея есть итог и завершение всех экклезиологических воззрений, по частям и отрывочно высказывавшихся в противогностической литературе. Самое учение св. Иринея имеет твердое основание в учении св. апостола Павла о Предании, а учение апостола Павла всегда жило в церковном сознании, о чем ясно свидетельствуют те данные, которые мы извлекли из остатков древнейшей церковной литературы. Когда не настала нужда, это учение в конце II века и было развито и обосновано более или менее подробно¹¹¹³.

Вполне, конечно, уместен и законен вопрос: было ли учение о Церкви в том его виде, как оно раскрыто св. Иринеем и Тертуллианом, общецерковным достоянием того времени? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны обратиться к современным им писателям, деятельность которых протекала в других концах вселенной. Из таких писателей прежде всего обращает на себя внимание Климент Александрийский. К сожалению, сохранившиеся до нашего времени сочинения Климента заключают в себе слишком мало данных для какого-

нибудь определенного ответа. Уже одно то, что у Климента нигде нет специальной речи о Церкви, о Предании, об иерархии, должно удерживать нас от решительного ответа, который, во всяком случае, не может быть научно обоснован. О взглядах Климента по интересующему нас вопросу мы можем судить лишь по случайным фразам, которые встречаются изредка и как бы мимоходом в сочинениях, посвященных совсем иным предметам. Вполне понятно, что в оценке этих разбросанных мыслей можно весьма сильно расходиться. Не смущаясь недостатком ясных и определенных данных, многие протестантские ученые, однако, судят о взглядах Климента весьма развязно и решительно. У Климента не находят никакого понятия о церковном Предании с определенным содержанием и твердо установленной: его формулировкой в церковном Символе. Иерархия, по Клименту, также не имеет никакого значения для охранения церковной истины, и понятие о непрерывном преемстве епископства, как ручательстве за не поврежденность Христова учения в Церкви, не только отсутствует в его сочинениях, но и совершенно чуждо всему строю его воззрений. У Климента, таким образом, не находят никаких основных понятий эkkлeзиoлoгичeскoй системы св. Иринея и Тертуллиана. Это объясняется, конечно, тем, что Климент стоит еще на точке зрения древнейшего понятия о Церкви, когда не знали ни иерархического строя, ни монархического епископата¹¹¹⁴. «В тишину уединения, где проповедовал и писал Климент, не проникало даже эхо той борьбы, которая велась в его время из-за торжества иерархии. Со спокойной верностью он дает изображение древнего времени, в котором он сам воспитался. Его сердце – с республикой; он – Самуил новой монархии»¹¹¹⁵.

Все эти и подобные суждения об эkkлeзиoлoгии Климента слишком решительны, чтобы с ними можно было согласиться. Нужно признать, что в отрывочных и разрозненных замечаниях Климента о Церкви можно найти очень много суждений, вполне совпадающих с основными положениями эkkлeзиoлoгии св. Иринея и Тертуллиана. Прежде всего, для Климента именно Церковь есть хранительница истины¹¹¹⁶ в противоположность

ереси¹¹¹⁷, которая не имеет истинного познания о Боге¹¹¹⁸. Признаком этой истинной Церкви есть ее единство. Она – Церковь кафолическая; в ней объединяются люди в единстве веры¹¹¹⁹. Одно было учение апостольское, одно и Предание их¹¹²⁰. Во всей Церкви – единомыслие и как бы единое дыхание¹¹²¹. Наоборот, учения еретиков различие и противоположны. Именно к ересям относится слово Премудрого: «Кто основывается на лжи, тот сеет ветер и гоняется за крылатыми птицами. Оставил он пути своего виноградника и пошел блуждать по бороздам своего поля» (см.: Притч.9:12). Таковы-то именно ереси, оставляющие Церковь¹¹²². У еретиков господствует дух раздора. Они презирают и осмеивают друг друга. Одна и та же мысль для одних почтенна, для других безумна¹¹²³.

Затем Климент как бы повторяет *argumentum praescriptionis* Тертуллиана. Именно, признаком истинности Церкви он считает то, что она древнее еретиков. «Не нужно много доказывать, что еретики составляют свои чисто человеческие общества (τάς ἀνθρωπίνας συνήσεις) позднее кафолической Церкви. Ведь учение Господа, начавшись с Его пришествием от времен Августа и Тиверия кесаря, в середине времени Августа оканчивается;

учение же апостолов, вместе со служением Павла, завершается при Нероне. Потом, уже около времени царя Адриана, были измыслившие ереси, и простираются они до времен Антонина Старшего, как, например, Василий, хотя он, как они хвалятся, и считает своим учителем Главка, переводчика Петра... Маркион же был в одно время с ними как старший с младшими; после него только Симон немного слушал проповедь Петра. А если это так, то ясно, что эти позднейшие и еще новейшие по времени лживые ереси (παραχαραχθείσας) своим нововведением отделились (κεκαίνοτομήσθαι) от древнейшей и истиннейшей Церкви. Из сказанного, думаю, очевидно, что истинная Церковь одна, именно – воистину древняя»¹¹²⁴. Истинная Церковь для Климента есть именно [древняя Церковь] (ἡ ἀρχαία ἐκκλησία, τῷ ὄντι ἀρχαία)¹¹²⁵. Для Климента, следовательно, хранительница истины есть видимая

древняя католическая Церковь, имеющая начало от апостолов¹¹²⁶.

Будучи сокровищницей истины, Церковь имеет некоторые нормы. У Климента нередко встречаются выражения κανὼν τῆς πίστεως, κανὼν τῆς ἀληθείας, κανὼν ἐκκλησιαστικός, κανὼν τῆς παραδόσεως и подобное¹¹²⁷. Правда, нет достаточных оснований утверждать, чтобы под этими названиями Климент разумел то «Правило веры», о котором говорили св. Иринеи и Тертуллиан, однако нельзя отрицать и того, что все же этими названиями Климент обозначает некоторые общецерковные нормы. Указывая отступления еретиков при совершении Евхаристии, Климент говорит, что они поступают μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας¹¹²⁸. Еретики, искажая истину, обкрадывают τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας¹¹²⁹. Свой собственной труд Климент желает вести κατὰ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνόν τῆς παραδόσεως κανόνα¹¹³⁰. Все вообще члены Церкви не должны нарушать τὸν ἐκκλησιαστικόν κανόνα¹¹³¹. Климент говорит даже о толковании Священного Писания согласно Господню учению и благочестивому Преданию, о толковании по церковному правилу (τῶν γραφῶν ἐξήγησις κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικόν κανόνα). Здесь же Климент дает и некоторое определение этого церковного экзегетического принципа, делая, может быть, намек на Маркиона: «Правило же церковное есть созвучие и согласие закона и пророков с заветом, данным в пришествии Господа»¹¹³². Из приведенных выражений можно видеть, что под κανὼν ἐκκλησιαστικός Климент понимает именно определенное церковное учение¹¹³³; иначе его рассуждения были бы совершенно непонятны.

Не чуждо, затем, Клименту понятие и о Предании, которое он называет церковным, Христовым, Господним и т.п.¹¹³⁴. Предание церковное имеет происхождение от Самого Господа, оно открыто Самим Сыном Божиим и передано апостолам¹¹³⁵, которые и были истинными гностиками¹¹³⁶. Истинное знание дошло через преемства, будучи передано апостолами немногим без письмени¹¹³⁷. В предисловии к «Строматам» Климент намечает как бы те исторические преемства, через которое Предание дошло от апостолов до него. Он обещает излагать то,

что слышал от блаженных и достопочтенных мужей. «Они, сохраняя истинное Предание блаженного учения от Петра и от Иакова, от Иоанна и Павла, святых апостолов, как сын получает от отца, дошли по воле Божией до нас, посевая (в нас) те семена предков (наших) и апостолов»¹¹³⁸. Но нигде не видно, чтобы преемственно сохраняющееся в Церкви Предание Климент каким бы то ни было образом связывал с иерархией¹¹³⁹. Однако необходимо отметить, что Климент определенно говорит об апостольском учреждении епископата. Он Иакова Праведного называет именно первым **епископом** Иерусалимским¹¹⁴⁰. Он же, повествуя о св. апостоле Иоанне, говорит, что тот обходит ближайшие к Ефесу местности, поставляя епископов (ὅπου ἐπίσκοπους καταστήσων)¹¹⁴¹. Хотя Климент об иерархии и говорит очень мало, однако изображает положение епископа в Церкви весьма высоким. Епископ – предстоятель всей Церкви (τῆς ἐκκλησίας ἀπάσης προϊστάσθαι)¹¹⁴², он – вождь Церкви (τῆς ἐκκλησίας ἀφηγείσθαι)¹¹⁴³.

Таким образом, у Климента Александрийского мы находим почти все элементы экклезиологии западных борцов против гностицизма; у него лишь учение об иерархии, вообще мало развитое, не поставлено в связь с учением о Предании. Но из этого, конечно, не следует делать тех широких выводов, какие обычны у протестантских историков¹¹⁴⁴; ведь сохранившиеся сочинения Климента вообще мало похожи на труды писателей западных.

Мы рассмотрели те результаты, к которым через различные предшествовавшие ступени пришла во второй половине II века церковная мысль по вопросу о Церкви как хранительнице истины. Это учение еще не было и в то время окончательно сформулировано; у позднейших писателей это учение получило более полное выражение. Но дальнейшая догматическая мысль Церкви был возбуждена иными условиями церковной жизни, и почва для дальнейшего определения понятия о Церкви была также иная. Изложенные нами результаты были достигнуты церковной мыслью в борьбе с гнозисом преимущественно II века. Гнозис, как мы уже говорили, не был явлением

исключительно христианским; скорее это было движение вне христианское, которое со вне вторгалось в систему христианской мысли, вводя туда чуждые элементы и тем самым повреждая первоначальное апостольское вероучение. Церковь в борьбе с гнозисом точнее сформулировала исповедание веры, внося в него антигностические элементы и установив принцип церковной традиции, непрерывно сохраняющейся в Церкви от апостолов посредством преемственного служения епископства. Но возможно было разномыслие и для людей, одинаково признающих и «Правило веры», и вероучительный авторитет епископства. Возможно было разномыслие в недрах самой Церкви.

То или другое понятие о Церкви всегда в истории было тесно связано с самой церковной жизнью. Те или иные формы жизни церковной оказывали свое влияние на определение понятия о Церкви, и наоборот – то или другое понятие о Церкви влияло на церковную жизнь, побуждая в действительности осуществлять теоретические определения качеств Церкви. Догмат о Церкви в своей истории тесно связан с историей церковной дисциплины, и новый период в раскрытии догмата о Церкви начался именно с того самого времени, когда вопрос был перенесен на почву дисциплинарную. Хронологически этот период именно следует за только что нами рассмотренным: лишь только во второй половине II века окончилась напряженная борьба с гностицизмом, настало время успешных и продолжительных дисциплинарных споров.

4 Учение о святости Церкви и борьба с монтанизмом

Господь Иисус Христос пришел на землю для обновления человечества. Он призвал его к бесконечному нравственному совершенству. На этот путь нравственного совершенства человек вступает, отказываясь от прежней жизни, изменяя весь свой духовный облик (μετανοέω). В этом отношении вступившие на путь христианского совершенствования становятся уже людьми особенными, выделившимися из среды естественной греховной жизни¹¹⁴⁵. В этом именно смысле, как мы уже видели при изложении новозаветного учения о Церкви, христиане в новозаветных книгах называются святыми (ἅγιοι). Однако нравственное совершенство тем самым не считается обязательным для христианина в какой-либо определенной мере; Да в вопросе о нравственном совершенстве едва ли и может быть речь о равной для всех степени этого совершенства. Мысль о нравственном совершенстве в пределах земной жизни чужда священным писателям Нового Завета. *Если говорим, что не имеем греха, – обманываем себя, и истины нет в нас (1Ин.1:8)*. И замечательно, что эти слова апостол Иоанн говорит наряду с наставлением ходить во свете. Поэтому христиан можно назвать нравственно **совершенствующимися**. Общество таких нравственно совершенствующихся людей и есть тесно сплоченный организм Церкви. При изложении новозаветного учения о Церкви, преимущественно апостола Павла, мы видели, что Церковь именно и представляется постоянно совершенствующимся по образу Богочеловека Христа организмом. Бытие Церкви есть именно οἰκοδομὴ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ и катарτισμὸς τῶν ἁγίων¹¹⁴⁶. Христиане постепенно достигают нравственного совершенства, делаются в тесном смысле святыми, каковое состояние по-гречески выражается словами ἅγιος¹¹⁴⁷ или чаще – καθαρός. Слово καθαρός в Новом Завете именно и употребляется для обозначения или физически чистых предметов¹¹⁴⁸, или моральной чистоты и непорочности¹¹⁴⁹. Καθαρός хотя и может быть названо синонимом ἅγιος, однако

должно быть от него отличаемо¹¹⁵⁰. В произведениях церковных писателей первых двух веков преимущественно пред всеми другими Церкви придается название «Святая», но именно ἁγία. Это название мы находим в послании с именем Варнавы¹¹⁵¹, в посланиях св. Игнатия¹¹⁵², в «Пастыре» Ерма¹¹⁵³, у Феофила Антиохийского¹¹⁵⁴, Аполлония¹¹⁵⁵, в мученических актах Поликарпа¹¹⁵⁶ и во многих других древнейших памятниках церковной литературы¹¹⁵⁷.

Какой же смысл соединялся в церковном сознании с названием Церкви «святою»?

На этот вопрос, прежде всего, следует ответить [так]: никогда не соединялась с этим названием мысль о Церкви как обществе **достигших совершенства**, святых в нашем теперешнем смысле этого слова; такая мысль совершенно непонятна и противоречит многим местам Священного Писания, где человек и вступивший в Церковь мыслится все же подвластным греху, постоянно согрешающим. Весь процесс духовной жизни, по мысли Нового Завета, есть постоянная борьба с грехом, и в этой борьбе всегда есть место падениям и восстаниям. Св. апостол Иаков в своем послании пишет: *исповедайте* (ἐξομολογεῖσθε)... друг другу согрешения ваши (Иак.5:16). И св. апостол Иоанн пишет: *Если исповедуем* (ὁμολογῶμεν) *грехи наши, Он верен и праведен, чтобы оставить* (ἀφῆ) *нам грехи наши и очистить* (καθαρίσῃ) *нас от всякой неправды* (1Ин.1:9). Примеры покаяния даны и в апостольское время. Апостол Павел повелел отлучить от Церкви коринфского кровосмесника¹¹⁵⁸, а потом разрешает снова принять его, так тяжко согрешившего¹¹⁵⁹. Известно также трогательное повествование, встречающееся впервые у Климента Александрийского, о том, как св. апостол Иоанн возвратил на путь спасения юношу, им крещеного, но в его отсутствие превратившегося в разбойника¹¹⁶⁰. Повествование это заканчивается такими словами: «Апостол ручался и клялся, что испросит ему прощение у Спасителя, умолял его, пал пред ним на колени и, облобызав правую его руку как уже очищенную покаянием, увлек (ἐπανάγαγε) его снова в Церковь. Здесь же, вознося за него частые молитвы, вводя его в подвиги

непрерывного поста и питая его мысль различными трогательными наставлениями, Иоанн, говорят, оставил его только тогда, когда он совершенно возвращен был (ἐπιστῆσαι) Церкви, и тем подал великий пример истинного покаяния, великое доказательство возрождения (παλιγγενεσίας)»¹¹⁶¹.

Обращаясь к памятникам древнейшей церковной литературы, мы прежде всего должны заметить, что в первое время понятие «святости» Церкви не было только понятием; нет, это понятие имело самую тесную связь с жизнью христианской Церкви. Общество было свято не на словах только, **но и в самой жизни. Церковь была именно Святой.** Все нравоучительное содержание древнехристианских памятников насквозь проникнуто идеями чисто аскетическими. Аскетический характер древнехристианского мировоззрения можно видеть уже при чтении «Учения двенадцати апостолов». В так называемом «Втором послании Климента» аскетическое мировоззрение в области морали обосновывается своеобразным догматическим учением о святости Церкви. «Не думаю, чтобы вы не знали, что Церковь живая есть Тело Христа... Церковь, будучи духовной, явной сделалась во Плоти Христа, показывая нам, что если кто из нас соблюдает ее в теле и не осквернит, получит ее в Духе Святом. Ведь плоть именно есть символ (ἄντίτυπον) духа, а потому никто, оскверняющий символ, не может иметь участия в сущности. Поэтому и говорим: братие, соблюдайте плоть, чтобы получить Духа. Если же мы говорим, что плоть есть Церковь, а Дух – Христос, то поэтому оскорбивший плоть оскорбил Церковь. Такой не получит Духа, Который есть Христос»¹¹⁶². В этом именно учении о святости Церкви, основанном на античном реалистическом понимании символа, автор и видит основание своих увещаний к воздержанию¹¹⁶³. Нравоучение же самого послания имеет строго аскетический характер. «Братья, – поучает проповедник, – оставивши жительство (τὴν παροικίαν) мира этого, будем исполнять волю Призвавшего нас и не убоимся выйти из мира этого¹¹⁶⁴. Знайте, братья, что странствование (ἡ ἐπιδημία) в этом мире этой плоти мало и кратковременно, а обещание (ἐπαγγελία) Христова велико и дивно, и покой будущего Царства

и жизни вечной»¹¹⁶⁵. Земные блага нужно почитать чуждыми и не желать их¹¹⁶⁶. Если мы хотим служить Богу и мамоне, то это бесполезно (ἄσύνφορον) для нас¹¹⁶⁷. Этот век и будущий – два врага¹¹⁶⁸. Мы не можем быть друзьями обоих, должно же нам, оставивши этот (τούτῳ ἀποταξάμενους), жить тем (ἐκεῖνῳ χρᾶσθαι). Подумаем, что лучше возненавидеть здешнее (τὰ ἐνθάδε), потому что оно мало, кратковременно и тленно, а возлюбить то, прекрасное, нетленное¹¹⁶⁹. Автор решительно осуждает тех, которые здешнее наслаждение предпочитают будущему обетованию¹¹⁷⁰.

Такой аскетический идеал жизни¹¹⁷¹ особенно соответствовал идее святости Церкви, и вполне понятно, что учение о Церкви, как о Святой, было самым обыкновенным ее определением. Однако не следует преувеличивать смысла этого учения. Возможность грехов никогда не отрицалась у принадлежащих к Церкви, и те же самые авторы, которые излагают общий аскетический идеал жизни, говорят и об исповедании грехов. Так, в Διδαχῇ находим наставление: «В церкви исповедуй согрешения свои и не приступай к молитве с дурной совестью»¹¹⁷². Евхаристии должно всегда предшествовать исповедание грехов¹¹⁷³. Климент Римский в послании к коринфянам так же пишет о покаянии: «Пройдем все поколения и узнаем, что Господь в каждом поколении (ἐν γενεῇ καὶ γενεῇ) желающим обратиться к Нему давал место покаянию. Ной проповедовал покаяние, и послушавшие его спаслись. Иона возвестил ниневитянам погибель; они же, раскаявшись в своих грехах, умилиствовали Бога своими молитвами и получили спасение, хотя были далеки от Бога (ἄλλότριοι τοῦ Θεοῦ ὄντες)¹¹⁷⁴. Служители благодати Божией по вдохновению Духа Святого говорили о покаянии; и Сам Владыка всего говорил о покаянии с клятвой¹¹⁷⁵. Итак, всех Своих возлюбленных Он постановил всемогущей Своей волей сделать участниками покаяния»¹¹⁷⁶. И коринфян Климент призывает к покаянию¹¹⁷⁷. Св. Игнатий Богоносец выражает такое свое убеждение: «Всем кающимся Господь прощает, если они возвращаются к единению Божию и к Собору епископа. Верую благодати Иисуса Христа, Который разрешит от вас всякие узы»¹¹⁷⁸. В послании

Поликарпа Смирнского к филиппийцам находим строгое осуждение пресвитера Валента, впавшего в любостяжание: «Кто не удерживает себя от любостяжания, тот оскверняется идолослужением и будет считаться в ряду язычников»¹¹⁷⁹. Однако Поликарп говорит о возможности покаяния и для таких грешников: «Я весьма скорблю, братья, о Валенте и его жене: дай Бог им истинно покаяться! А вы будьте благоразумны в этом и не почитайте их за врагов, но старайтесь их исправить, как членов страждущих и заблудших (*sicut passibilia membra et errantia*), чтобы исцелить все Тело ваше»¹¹⁸⁰. В приписываемой Клименту Римскому гомилии также есть учение о покаянии: «Покаемся, пока живем на земле. Мы ведь глина в руке Художника (τοῦ τεχνίτου). Как горшечник, когда делает сосуд и он в руках его искривится или распадется, опять восстанавливает его; когда же поспешит поставить его в горящую печь, тогда уже не поможет ему, – так и мы, пока в этом мире, покаемся от всего сердца в зле, которое сделали во плоти, чтобы получить от Господа спасение, доколе имеем время покаяния, ибо по отшествии нашем от мира уже не можем там исповедаться или покаяться»¹¹⁸¹. Время земной жизни представляется временем покаяния; лишь после смерти прекращается возможность покаяния – тогда люди уже горшки, поставленные в печь, которые поздно поправлять. О покаянии в этом памятнике говорится и еще несколько раз¹¹⁸², причем христиане постоянно рассматриваются совершенствующимися¹¹⁸³: только жизнь в борьбе с грехом и в добродетели приводит к совершенному спасению (εἰς τέλος σωθῶμεν)¹¹⁸⁴. Нужно помнить, что так называемое «Второе послание Климента» представляет из себя проповедь и, следовательно, направлено именно к членам Церкви, уже очистившимся от грехов в крещении.

Свидетельства, которые мы привели о покаянии в древнейшее время, однако, весьма неопределенны. Вполне понятно, что вопрос о древнейшей покаянной дисциплине в церковно-исторической науке есть вопрос почти неразрешимый. Вопрос этот вновь и вновь пересматривается, высказываются новые и новые взгляды, которые, однако, мало имеют за себя данных в источниках¹¹⁸⁵.

Подходя к вопросу не с исторической точки зрения, а с догматический, мы не испытываем столь же непреодолимого затруднения уже потому, что можем указать на вполне понятный факт: догматическое учение о святости Церкви еще не было предметом рассуждения. Святость Церкви более была в жизни, чем в догматике, и в жизни подготовлялась лишь почва для раскрытия догматического учения о святости Церкви.

Здесь мы только заметим, что приведенные данные, где член Церкви представляется грешным и кающимся, дают нам основание не принимать без возражений очень часто встречающегося в историко-догматических трудах утверждения, будто с самого начала христианская Церковь мыслила себя как общество святых¹¹⁸⁶. В источниках эта мысль ясно нигде не высказывается¹¹⁸⁷. Мы уже сказали, что выяснению догматического учения о святости Церкви предшествовала святая жизнь христиан. Была сила, которая долго поддерживала на высоте совершенства христианскую жизнь; это был энтузиазм первых христиан, сказавшийся и в обилии духовных дарований. Небольшие христианские общины, вкрапленные в языческий мир, находились под бдительным надзором своих пастырей, и добродетель цвела на плодоносной почве общего братолюбия. В самом мировоззрении древних христиан было много такого, что постоянно возгревало этот энтузиазм. Читая древнейшие памятники христианской литературы, постоянно замечаем, как писатели [их] проникнуты ожиданием скорой кончины мира¹¹⁸⁸. Ведь мысль о скорой кончине мира мы встречаем и у новозаветных писателей¹¹⁸⁹. Следует сюда прибавить еще хилиастические тенденции некоторых писателей. Ожидание близкой кончины мира и наступления земного царства христиан, конечно, имело большое значение для поддержания аскетического энтузиазма древних христиан. Это ожидание давало христианам силу пренебрегать благами видимого мира ради скорого блаженства в Христовом Царстве¹¹⁹⁰. Но время шло. Мир стоял. Напрасно поднимали христиане взоры свои к небесам: на облаках не видно было грядущего Судии. Ожидание скорого Его Пришествия потеряло всякую напряженность, а вместе с тем

ослабел и аскетический энтузиазм¹¹⁹¹. К тому же и в положении христианской Церкви произошли большие перемены. Она обняла весь мир; в нее вступили люди всяких общественных положений. Христиане проживали и во дворцах, и в лачугах. В Церковь вступали рабы и господа. Но относительно всякого общества можно утверждать, что чем больше и разнообразнее состав его членов, тем менее в нем единства, тем ниже его **общее качество**. То же самое должно было непременно случиться и с Церковью. В древнейших общинах был жив строго аскетический идеал жизни, особенно ясно сознавалась именно святость Церкви, – новые элементы, вступавшие в христианскую Церковь, все менее и менее руководились аскетическим идеалом. Известны стали «христиане по имени»¹¹⁹². В среде таких христиан идея святости Церкви, конечно, была принижена. Таким образом, уже очень рано наметилось в Церкви два направления, из которых каждое руководилось своей идеей святости Церкви, а сообразно с этой идеей намечало и особый желательный строй церковной дисциплины. Но эти два направления, конечно, не сразу же вступили между собою в борьбу. В своем начале это разномыслие было лишь неопределившимся понятием о святости Церкви, при котором было возможно разнообразие мнений у разных лиц.

[Таково] положение догматического учения о святости Церкви [изложенного] в «Пастыре» Ерма, где идея о Церкви вообще занимает центральное место¹¹⁹³. На анализе «Пастыря» мы и остановимся несколько подробнее.

Мировоззрение, с которым мы встречаемся в «Пастыре» Ерма, есть строго аскетическое. Пастырь говорил Ерму, что рабы Божии находятся в странствии. Их город находится далеко от городов земных. Не нужно поэтому здесь, на земле, покупать поместья, строить великолепные здания и ненужные жилища. Кто приобретает какие-либо вещи в земном городе, тот не помышляет о возвращении в свое отечество. Это бессмысленный, двоедушный и жалкий человек, не понимающий, что все земное есть чужое и под властью другого. Господин этого города говорит: или следуй моим законам, или выходи вон

из моей области. Что же поэтому сделаешь ты, [имеющий] собственный закон в твоём отечестве? Ужели ради полей или других стяжаний своих откажешься от отечественного закона? Если же отказался бы и потом пожелал возвратиться в свое отечество, то не будешь принят, но [будешь] изгнан оттуда. Итак, смотри, подобно страннику на чужой стороне, не приготавливай себе ничего более, как сколько тебе необходимо для жизни; и будь готов к тому, чтобы, когда господин этого города захочет изгнать тебя из него за то, что не повинешься закону его, – выйти тебе в свое отечество и жить по твоему закону беспечально и радостно¹¹⁹⁴. Эти слова не нуждаются в пояснении; их можно только дополнить одним весьма характерным местом. Явившаяся Ерму женщина говорит ему: «Ужели не думаешь, что для человека праведного порочное дело и то, если в сердце его возникнет худое пожелание? Это – грех для него, и притом тяжкий; ибо человек праведный и помышляет праведное»¹¹⁹⁵.

Согласно с таким общим аскетическим идеалом христианской жизни, в «Пастыре» весьма много раз говорится о святости Церкви. Башня, в образе которой видел Ерм Церковь, строилась из блестящих квадратных камней¹¹⁹⁶. Те камни, которые прямо полагались в здание, были гладки, и спайками своими хорошо приходились к другим камням, и так прикладывались один к другому, что соединения их нельзя было заметить¹¹⁹⁷. В строение башни употреблялись камни квадратные и белые, хорошо прилаживающиеся своими спайками¹¹⁹⁸. Камни не столь же совершенные, которые и означали людей грешных, в башне не полагались; их откладывали, а некоторые рассекали и отбрасывали далеко от башни¹¹⁹⁹. Были камни белые и круглые, которые, однако, не шли в строение¹²⁰⁰. Это те, которые имеют веру, но имеют и богатства века сего. Они будут угодны Господу только тогда, когда обсечены будут богатства их¹²⁰¹. В здание башни берутся только совершенные камни.

Таким образом, когда идет речь о Церкви, то Ерм из всех ее качеств особенно подчеркивает ее святость. Но эта речь о

святости не мешает ему же быть преимущественным проповедником покаяния¹²⁰².

Учение «Пастыря» о покаянии весьма замечательно. Ерм видел камни, приносимые из земли, которые были откладываемы¹²⁰³. Ерм спросил сопровождавшую его старицу: «А кто те камни, которые были откладываемы и полагались возле башни?» Она говорит ему: «Это те, которые согрешили и желают покаяться; потому они брошены невядалеке от башни, что будут годны в здание, если покаются. Посему желающие покаяться, если покаются, будут тверды в вере, если покаются теперь, когда строится башня. Когда строение окончится, то они уже не будут иметь места, но будут отвержены: будут только лежать около башни»¹²⁰⁴. Здесь ясно говорится о возможности покаяния для человека согрешившего. Покаяние невозможно только по окончании созидания Церкви, то есть когда окончится земное бытие Церкви. В другом месте самое здание башни-Церкви представляется в ином виде. Именно представляется, что некоторые камни, положенные в здание, не делались светлыми, а такими и оставались, какими клались. Эти камни были безобразны в здании башни. Камни эти были вынуты и возвращены на то место, откуда были взяты¹²⁰⁵. Но и после этого, перед самым окончанием постройки, делается остановка в строении. Должен прийти Господин башни и испытать строение, чтобы, если окажутся в нем некоторые камни негодными, заменить их¹²⁰⁶. Дальше и описывается это испытание строения Господином. Каждый камень испытывал Господин; по каждому камню Он ударял трижды тростью, которую держал в руке. Некоторые камни после ударов сделались черны, как сажа; некоторые – шероховаты; другие с трещинами; иные коротки; некоторые ни черны, ни белы; другие неровны и не подходили к прочим камням; иные покрылись очень многими пятнами. Господин приказал вынести все эти камни из башни и положить подле нее¹²⁰⁷. Но и после этого Господин дает «пастырю» повеление очистить эти отверженные камни и положить в башню те, которые могут приладиться к прочим. Пастырь выразил надежду, что большая часть камней может быть исправлена и употреблена на строение¹²⁰⁸.

Действительно, многие камни были исправлены, и когда положили их в строение, то башня казалась сделанною как бы из одного камня¹²⁰⁹. Всему этому подобно дается такое истолкование. «После того, как люди сошлись воедино и стали одно Тело, некоторые из них осквернили себя и были извергнуты из ряда праведных, опять возвратились к прежнему состоянию и даже сделались худшими»¹²¹⁰. «Кто познал Господа, тот уже должен удерживаться от зла и делать добро; а если такие делают зло, будут вдвое наказаны и умрут навеки. Так очистится Церковь Божия. Церковь Божия, когда она очистится и будут изринуты из нее злые, лицемеры, богохульники, двоедушные и все делающие различные виды неправды, она будет одно Тело и одна любовь, и тогда Сын Божий будет торжествовать между ними и радоваться, принявши Свой народ чистым»¹²¹¹. В приведенных словах «Пастыря» беспорочное состояние Церкви мыслится только в будущем. Тогда в ней не будет делающих различные виды неправды, и тогда народ Божий будет чистым. Церковь же земная есть общество только совершенствующееся. Для падающих возможно покаяние. Совершенно отвергаются только сыны беззакония (οἱ υἱοὶ τῆς ἀνομίας)¹²¹². За все это возблагодарил Ерм Господа, «потому что Он, подвигнутый милостью ко всем, призывающим имя Его, послал Ангела покаяния к нам, согрешившим против Него, и обновил (ἀνεκαίνισεν) дух наш, и восстановил жизнь для нас, уже ослабевших и не имеющих надежды жить»¹²¹³.

В «Пастыре», таким образом, говорится о возможности покаяния даже для того, кто, ослабев духом, потерял надежду жить. Речь в разбираемом памятнике образная: из нее трудно выделить определенные исторические данные. Пастырь постоянно говорит о покаянии, но для всякого ли греха возможно прощение? На этот вопрос точного ответа в «Пастыре» нет, но некоторые данные для ответа все же есть¹²¹⁴. Вот что говорится об отступниках. «Отступники и предатели (οἱ ἀποστάται καὶ προδόται) Церкви, которые в грехах своих хулили Господа и постыдились имени Его, на них призванного, – они до конца погибли (εἰς τέλος ἀπώλοντο) для Бога»¹²¹⁵. Но из

дальнейшего видно, что погибель эта обусловлена не качеством греха, а нераскаянностью грешников¹²¹⁶. «Никто из них не покался, и они презрели слова Божии, которые ты сказал и которые Я заповедал тебе (то есть слова о покаянии); от таких отступила Жизнь»¹²¹⁷. Для них возможно покаяние, если они отреклись не от сердца; «если же кто сделал это от сердца, не знаю, может ли такой иметь жизнь»¹²¹⁸. То же можно видеть в другом месте «Пастыря», где речь идет о возможности покаяния для детей Ерма, которых он не вразумлял и допустил ужасно развратиться (ἀφῆκες καταφθαρῆναι δεινῶς). Развращение дома Ерма обозначается как нечестие против Бога и родителей¹²¹⁹. Однако же говорится, что Господь уврачует все происшедшее злое¹²²⁰. «Не переставай увещать детей своих, ибо я знаю, что если они покаются от всего сердца своего, будут вписаны в книгу жизни со святыми»¹²²¹. Довольно ясно говорится о прощении даже прелюбодеяния. «Если жена, отпущенная по прелюбодеянию, покается и пожелает возвратиться к мужу своему, то муж должен принять ее, иначе он грешит, и даже великим грехом (ἀμαρτάνει καὶ μεγάλην ἀμαρτίαν ἑαυτῷ ἐπιπᾶται); должно принимать согрешившего и кающегося, но не много раз (μὴ ἐπὶ πολὺ δέ), ибо рабам Божиим покаяние одно...¹²²² Пусть не грешит более тот, кто согрешил. Относительно же прежних грехов его – есть могущий дать врачевание; ибо Он имеет власть над всем»¹²²³. Опыт показывал Ерму, что из тяжко согрешивших редко кто оказывался способным к покаянию¹²²⁴, но с догматической стороны, по воззрениям «Пастыря», возможно прощение и для тяжких грехов, в частности для прелюбодеяния, почему в начале III века, между прочим, со ссылкой на «Пастыря» римский епископ Каллист подтверждал свой эдикт о прощении плотских грехов¹²²⁵.

Однако это снисходительное воззрение¹²²⁶ у самого же автора не совсем согласовано с понятием о святости Церкви. Ерм ведет такую беседу с «пастырем». «Господин, я слышал от некоторых учителей, что нет иного покаяния, кроме того, когда сходим в воду (то есть в крещении) и получаем отпущение прежних грехов наших». Пастырь отвечает: «Справедливо

(καλῶς) ты слышал, ибо это так. Получившему отпущение грехов не должно более грешить, но жить в чистоте¹²²⁷... Те, которые только что уверовали или уверуют, не имеют покаяния во грехах, но имеют отпущение прежних грехов своих (то есть в крещении). Призванным же прежде этих дней положил Господь покаяние; ибо Он, сердцеведец, все знающий наперед, знал слабость людей и великую злобу диавола, что он будет делать зло рабам Божиим и коварствовать над ними. Поэтому милосердый Господь сжалился над Своим созданием и положил также покаяние, над которым и дана мне власть. Итак, говорю я тебе, что после этого великого и святого призвания, если кто, будучи искушен от диавола, согрешит, имеет одно покаяние. Если же будет далее (ὕπὸ χεῖρα) грешить и каяться, не будет пользы такому человеку: с трудом будет он жить (δυσκόλως γὰρ ζήσεται)»¹²²⁸. Мы привели наиболее характерное место из «Пастыря». Были, очевидно, в христианской Церкви того времени учителя, которые отрицали возможность покаяния¹²²⁹. По их мнению, вступивший в Церковь через крещение получал отпущение прежних грехов и должен был уже окончательно порвать связь с греховной жизнью. И такой взгляд пастырь вполне одобрил.

Но далее начинается речь уже в уступительном тоне. Принимается во внимание и слабость человеческая, и искушения со стороны диавола, а потому и определяется покаяние для согрешивших. Однако делается опять ограничение: покаяться могут только согрешившие до его проповеди, а в будущем все, получив прощение грехов в крещении, должны проводить жизнь безгрешную. Здесь мы встречаемся со взглядом более строгим, чем раньше, когда говорилось о возможности покаяния для всех и только указывалось на бесполезность постоянно повторяющегося покаяния¹²³⁰. Ерм, таким образом, – проповедник особого всецерковного покаяния, после которого уже не должно быть места покаянию¹²³¹. Но уже возможность этого покаяния и самый факт проповеди о таком покаянии говорит о том, что святость Церкви понимается не строго в смысле общества святых. В Церкви могут быть разные люди **и не все одинаково**

в ней святы¹²³². Ерма называет иногда христиан святыми (ἁγίοι), но с этим, как можно видеть уже из вышесказанного, у него совершенно не соединяется мысль об исключительной святости членов Церкви. Святость Церкви у Ерма не есть святость каждого отдельного члена ее. Однажды у Ерма мы встречаем весьма знаменательное сочетание понятий: «святым, согрешившим» (τοῖς ἁγίοις τοῖς ἁμαρτήσασιν)¹²³³. Это выражение дает нам основание приписывать «Пастырю» мысль о том, что Церковь не есть исключительно общество святых. «Ἄγιος и καθάρως в «Пастыре» не смешиваются. Могут совершенствоваться отдельные люди. Может совершенствоваться и вся Церковь. Задачу нравственного преобразования Церкви и имела покаянная проповедь самого Ерма. И вот в каком весьма знаменательном видении изображается нравственное обновление Церкви. Церковь в первый раз являлась в виде старицы. Во втором видении имела лицо юное, но тело и волосы старческие; впрочем, была веселее, нежели прежде. В третьем видении она вся была гораздо моложе и с прекрасным лицом; она была вполне весела¹²³⁴. Первое видение обозначало, что дух христиан обветшал и ослабел и не имеет силы от грехов и сомнений сердца. Христиане, обремененные житейскими делами, впали в беспечность и не возложили попечений своих на Господа, одряхлел их смысл и состарились они в печалях своих¹²³⁵. Второе видение истолковано так: Господь сжалился над христианами и обновил дух их; они отложили немощи свои, пришло к ним мужество, укрепились они в вере, и Господь, видя крепость их, возрадовался¹²³⁶. Третье видение тоже означает полное обновление душ христианских. Которые покаются от всего сердца – поюнеют и окрепнут¹²³⁷.

В этом видении юнеющей Церкви ясно и определенно дана та мысль, что члены Церкви в разные эпохи исторической ее жизни могут уклоняться более или менее далеко от идеала святости Церкви; в другие же времена вся Церковь может быть восстанавливаема и обновляема, может приближаться к недостижимой в земной жизни совершенной святости своих членов¹²³⁸. На этом только, так сказать, догматическом

основании и зиждется вся проповедь Ерма о покаянии. Дверь покаяния Ерм открывает очень широко. Иногда он как бы забывает сказанное о возможности покаяния только для прежних грехов. Мы видели, что на будущее время Ерм хочет совсем закрыть двери покаяния для согрешивших. Однако у него же находим строгое осуждение тех, кто отрицает покаяние. Таких людей Ерм близко поставляет с отступниками. Сказав о первых, он продолжает: близко от них те, которые возвратили ветви сухими, хотя не гнилыми; ибо они были лицемеры, вводили чуждые учения (διδαχὰς ξένας) и совращали рабов Божиих, особенно тех, которые согрешили, не дозволяя им каяться, но внушая им глупые учения (ταῖς διδαχαῖς ταῖς μωραῖς πείθοντες αὐτούς)¹²³⁹.

Мы изложили учение о святости Церкви в «Пастыре» Ерма. В этом учении нельзя не заметить некоторых несогласованных друг с другом пунктов, и нет, кажется, никаких твердых данных для какого-нибудь определенного их примирения. Ерм – проповедник покаяния; отрицать покаяние, по его же словам, значит – проповедовать глупое учение; но он же одобряет мнение некоторых учителей, которые говорили о невозможности покаяния после крещения. Ерма считают нередко представителем особенно снисходительных взглядов¹²⁴⁰. Действительно, всякий ригоризм чужд «Пастырю», но в нем можно найти и самые строгие положения. Ерм руководится строго аскетическим идеалом святости Церкви, но действительность была далека от этого идеала. Проповеднику покаяния хочется морально обновить Церковь, чтобы хотя в будущем воплощен был дорогой ему идеал. Такой идеал вполне понятен у аскета, которым был Ерм, но замечательно, что людей, не удовлетворяющих этому идеалу, согрешивших после крещения, он не отвергает тотчас от Церкви, как это должно было бы быть, если бы автор руководился ригористическим понятием о святости Церкви, но усиленно призывает их к покаянию, после которого они могут быть пригодны для построения здания Церкви¹²⁴¹. С идеальной точки зрения, конечно, хорошо, чтобы люди, возродившиеся в крещении, больше не грешили и не нуждались в покаянии, но

делать этот идеал положительным церковным законом, это значит «совращать рабов Божиих, внушая им глупые учения»¹²⁴².

При всей неопределенности догматического учения в «Пастыре» можно, однако, учение о святости Церкви сформулировать так: христиане, вступившие в Церковь, тем самым отрекаются от греховной жизни и должны поэтому жить впредь в чистоте и непорочности. Но по слабости греховной природы человеческой они могут опять грешить, даже тяжко. Однако и после согрешения не все еще потеряно. Человек может исправиться и быть достойным членом Христовой Церкви. **Святость Церкви не состоит в однажды навсегда уже достигнутой святости отдельных членов ее, а именно в том, что они вступили на путь святости, руководствуются в жизни своей идеалом святости, которого и достигают путем постоянной борьбы с грехом и диавольскими искушениями**¹²⁴³.

«Пастырь» Ерма представляет нам учение о святости Церкви в виде еще далеко не определенном. Это опять-таки свидетельствует о том, что в то время христианская Церковь не выяснила еще понятия о святости Церкви. Но долго так [продолжаться] не могло. Св. Ерм выражал желание, чтобы окончились все противоречия между его идеалом святости Церкви и действительною жизнью христиан. В его время уже ослабел энтузиазм христианский. На будущее можно было скорее возлагать противоположные надежды: святость жизни должна была более и более уменьшаться. Христиане, лишенные прежнего энтузиазма, более склонны были внимать лукавым обольщениям врага рода человеческого. Противоречие между идеалом и действительностью, которое возбуждало проповедника покаяния, в будущем могло только обостряться. Сама история побуждала подробнее выяснить и развить догматическое учение о святости Церкви. Мы видели, что Ерм уже упоминает о дидаскалах, которые положительно отрицали покаяние для согрешивших членов Церкви. Вопрос о покаянии и о совместимости покаяния с идеей святости Церкви, следовательно, уже возникал в церковном обществе. Некоторые

уже отказывались примирить между собою святость Церкви и наличность в Церкви согрешивших и кающихся и указанный вопрос не решали, а разрубали, отрицая вторую величину, то есть покаяние. Нарождалось уже догматическое учение о святости Церкви в смысле святости составляющих ее членов¹²⁴⁴. Вопрос должен был обостриться при перенесении его на практическую почву, когда отвлеченный догмат заменяется реальными отношениями, церковное вероучение – церковной дисциплиной¹²⁴⁵. Второй век передал в наследство третьему созревшее противоречие, которое должно было разрешиться только после некоторой борьбы, и результатом этого разрешения должно было явиться более подробно и более определенно раскрытое учение о святости Церкви. Большая часть III века в истории догмата о Церкви и представляет именно история раскрытия понятия о святости Церкви. Это именно понятие было центральным; вокруг него создавались целые церковные движения, и оно было предметом обсуждения церковных писателей.

При переходе из II века в III, как это мы видим из сочинений Тертуллиана, некоторые для примирения идеи святости Церкви с греховностью ее членов полагали достаточным объявить одни грехи прощаемыми, а другие не прощаемыми. Полагали, что на этом разделении грехов можно допустить взаимное соглашение. Легкий грех не отлучает от Церкви; грех этот может быть прощен епископом¹²⁴⁶. Но есть тяжкие грехи, которые прощены быть не могут, хотя бы согрешивший и каялся. Покаяние в легких грехах вело за собой полное воссоединение кающегося с Церковью; для смертно согрешившего его покаяние не открывало дверей к церковному общению¹²⁴⁷. Некоторые грехи, следовательно, совместимы со святостью Церкви. Святость Церкви требует, по крайней мере, того, чтобы ее члены чисты были от смертных грехов.

Но напрасно мы стали бы искать у Тертуллиана какого-либо определенного и вполне удовлетворительного ответа на вопрос: что такое смертный грех? По «De pudicitia», смертный и не прощаемый грех тот, который совершен против Бога¹²⁴⁸, но это определение едва ли можно назвать ясным и точным. Сам

Тертуллиан перечисляет смертные грехи несколько раз, но каждый раз у него оказывается их разное число и сами грехи также оказываются различными. В «De pudic.», с. 19, Тертуллиан перечисляет семь смертных грехов, quae veniam non capiunt – homicidia, idololatria, fraus, negatio, blasphemia utique et moechia et fornicatio¹²⁴⁹. В Adv. Marc., IV. 9, – также семь грехов (septem maculas capitallim delictorum): idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus¹²⁵⁰. Однако в «De pudic.» Тертуллиан подробно доказывает, что не могут быть прощены только три греха: отпадение от веры (idololatria), блуд и прелюбодеяние (moechia et fornicatio) и убийство (homicidia). Только эти три греха составляют неразрывную цепь: или для всех их возможно прощение, или ни для одного¹²⁵¹, и Тертуллиан посвящает одну из самых сильных и красноречивых страниц выяснению взаимной связи именно этих трех грехов в жизни¹²⁵². Но, рассуждая в другом месте о связи этих грехов, Тертуллиан присоединяет к ним четвертый – fraus, называя его также смертным¹²⁵³. Кроме того, в «De pudic.», с. 19, перечислив семь смертных грехов, Тертуллиан добавляет неопределенное et si alia violatio templi Dei¹²⁵⁴, а в «De poenitentia» Тертуллиан доказывает равенство грехов плотских и духовных, так что под понятие прелюбодеяния подходит и aspectus concupiscentia¹²⁵⁵. Нужно еще заметить, что самое выражение peccatum inremissibile встречается у Тертуллиана только в его монтанистических сочинениях; в «De poenitentia» его нет¹²⁵⁶.

Нужно, впрочем, сказать, что именно три греха считались смертными по преимуществу, и не одним Тертуллианом, а, например, и его современником Ипполитом Римским¹²⁵⁷. Однако в древнехристианской письменности не определяется точно объем каждого смертного греха, а сами по себе определенного объема они не имеют, за исключением, разве, убийства¹²⁵⁸.

Вот почему и должно признать, что понятие смертного греха во II и в начале III века было неопределенным¹²⁵⁹: разделение грехов на смертные и не смертные не было общецерковным и

не было связано с какой-либо определенной догматической идеей святости Церкви¹²⁶⁰.

Если мы обратимся к раннейшей церковной истории и церковной литературе, то для нас еще яснее будет, что разделение грехов на смертные и не смертные не есть что-либо изначальное и точно определенное. Нет даже достаточных исторических данных для ответа на вопрос: каково происхождение этого разделения грехов на два класса? Представители церковно-исторической науки отвечают на этот вопрос различно¹²⁶¹. Сам Тертуллиан представляет определение трех смертных грехов апостольским учреждением; это именно определение он усматривает в послании Апостольского Собора к антиохийским христианам¹²⁶². Но такому пониманию совершенно противоречит канонический текст Нового Завета: ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ порнείας¹²⁶³. В этом тексте вовсе нет речи о смертных грехах, а только воспрещено вкушение идоложертвенного и крови, а также и блуд. Тертуллиан εἰδωλόθυτον переводит словом *sacrificium* или *idololatria*¹²⁶⁴, а под αἷμα, *sanguis* понимает убийство¹²⁶⁵. Смысл определения Апостольского Собора устанавливается обычно в тесной связи с решением вопроса о значении самого Собора¹²⁶⁶, и определение это понимается различно, однако признается, что менее всего допустимо толкование Тертуллиана. Это понимание в конце II века и после имело довольно большое значение при решении вопросов церковной дисциплины, но оно совершенно чуждо духу и намерениям Апостольского Собора¹²⁶⁷. Тертуллианово понимание апостольского соборного определения в его время встречается только у западных писателей и неизвестно восточным. Например, Ориген в определении Апостольского Собора видит только запрещение вкушать идоложертвенное и удушенное и запрещение блуда¹²⁶⁸. На Востоке, следовательно, определение Апостольского Собора не могло иметь какого-либо влияния на церковную дисциплину в смысле разделения грехов на прощаемые и не прощаемые¹²⁶⁹.

Исторические факты также не дают нам какого-либо ясного и определенного указания для решения вопроса о

происхождении разделения грехов на смертные и не смертные. В самом деле, не говорит ли против этого разделения тот факт, что в церковной литературе первых двух веков нет ясного разделения грехов на эти именно два класса? О таком разделении в III веке говорит Тертуллиан, но основательно ли поэтому утверждать, что церковная практика первых двух веков была лишь такой, о которой говорит Тертуллиан? Напротив, в исторических известиях за первые два века можно найти факты, показывающие, что разделение грехов на смертные и прощаемые наблюдалось не всегда. Мы уже указывали на принятие юноши-разбойника св. Иоанном Богословом. Хотя случай этот и особенный – принимает апостол, а не простой иерарх¹²⁷⁰, однако трудно допустить, чтобы апостол поступал не так, как поступать сам же учил других. Мы также видели, что Климент Римский в своем послании к коринфянам очень много говорит о покаянии; однако у него нет никакого следа разделения грехов на какие-либо классы. Об отлучении за какие-либо грехи на всю жизнь тоже речи нет; напротив, говорится о возвращении всех вообще уклонившихся¹²⁷¹. Коринфский епископ Дионисий (ок. 170 г.) в послании к Церкви Амастрийской повелевает принимать всех обращающихся после отпадения и преступления или даже еретического заблуждения¹²⁷². В сказании о страдании лионских мучеников говорится: «Тогда через живых ожили и мертвые; тогда Дева-Мать (Церковь) исполнилась великою радостью, приняв опять живыми тех, которых прежде извергла (ἐξέτρωσε) как мертвых. Именно через мучеников весьма многие отрекшиеся снова были приняты в ее материнское лоно, снова зачаты ею и согреты живительною ее теплотою»¹²⁷³. О принятии в церковное общение тяжко согрешивших есть некоторые известия и у св. Иринея Лионского ¹²⁷⁴. Из времен епископства в Риме Зефирина у Евсевия сохранено такое известие. Еретики Асклепидот и Феодот убедили Наталия принять звание их епископа. Чудесно вразумленный, «он надел вретище, посыпал главу пеплом и тотчас со слезами пал к стопам епископа Зефирина, валялся у ног не только клира, но и мирян, пока наконец своими слезами не тронул чадолюбивую Церковь милосердного Христа.

Надлежало ему долго молить и свидетельствоваться полученными язвами, чтобы возвратить себе единение с Церковью»¹²⁷⁵. Если о положении дела в Сирской Церкви во II веке можно судить по Сирской дидакалии, то должно признать, что Сирская Церковь совершенно не знала разделения грехов на два класса¹²⁷⁶.

Выше мы уже отметили, что понятие смертного греха несколько неясно у самого Тертуллиана, что, по нашему мнению, дает самому [этому] разделению грехов на прощаемые и не прощаемые лишь относительный смысл и значение. В оценке только что приведенных фактов и известий ученые даже одного исповедания существенно различаются между собою.

Преимущественно протестантские авторы и отчасти лишь католические не придают этим фактам никакого значения¹²⁷⁷. Большая же часть католических ученых и некоторые из протестантских¹²⁷⁸ считают эти данные достаточными для обоснования того предположения, что в первые два века разделение грехов на два класса не было общецерковным и вообще оно не есть что-либо в Церкви изначальное. Мы всецело присоединяемся к мнению второй группы ученых, а это дает нам право не без основания предполагать, что **в первые два века святость Церкви не поставлялась в догматически неразрывную связь с какой-либо определенной степенью святости отдельных членов Церкви**; этой степенью не было отсутствие, по крайней мере, смертных грехов.

Правда, Тертуллиан в своем полемическом произведении, направленном против Церкви, заявляет, что впадшим в смертные грехи Церкви общения не дают¹²⁷⁹, но едва ли это его заявление может быть названо точным даже в отношении западных Церквей¹²⁸⁰: всего тридцать лет спустя св. Киприан свидетельствует, что за грехи прелюбодеяния отказывали в прощении только некоторые из ранних африканских епископов, которые, однако, не порывали мира с теми, кто держался иной практики¹²⁸¹. Этот факт совершенно немыслим, если бы изначальное господствовало понятие о Церкви как обществе святых или хотя бы только не впадавших в смертные грехи.

Наконец обратимся еще раз к сочинениям Тертуллианам. В своем трактате «De poenitentia» Тертуллиан, начиная с 7-й главы, хотя и с прискорбием (*piget*), говорит о втором покаянии, то есть о покаянии после крещения. Здесь Тертуллиан как бы повторяет рассуждения Ерма. Хорошо, конечно, не грешить после крещения, но диавол постоянно искушает человека, недостатка в искушениях и соблазнах не бывает, а потому Бог и положил в преддверии (*in vestibulo*) второе покаяние (*poenitentiam secundam*). Это покаяние есть повторное благодеяние (*iteratum beneficium*), повторное лекарство для повторившейся болезни (*iteratae valetudinis iteranda medicina est*)¹²⁸². Это второе покаяние может быть допущено только однажды¹²⁸³ и должно сопровождаться различными покаянными подвигами, совокупность которых называется *exomologesis*¹²⁸⁴. По мнению Тертуллиан, это покаяние необходимо, и он подробно доказывает его законность, желая рассеять всякие сомнения по этому вопросу¹²⁸⁵. У Тертуллиан нет ясного указания, могут ли во втором покаянии быть прощены и смертные грехи, но все же более данных за то, что и смертные грехи не исключаются¹²⁸⁶. Второе покаяние имело своим следствием полное воссоединение с Церковью¹²⁸⁷; это можно видеть уже из того, что в притче о потерянной и найденной драхме Тертуллиан видит **restituti** peccatoris exemplum¹²⁸⁸; термин же *restitutio* у Тертуллиана обозначает именно обратное принятие в Церковь¹²⁸⁹. Факт существования во II веке так называемого **второго покаяния** также свидетельствует, по нашему мнению, о том, что христианская Церковь того времени не считала себя обществом совершенных святых¹²⁹⁰. Можно утверждать лишь то, что идея святости Церкви, точно еще не раскрытая, побуждала некоторых епископов совершенно отлучать от церковного общения лиц, впавших в смертные грехи. Но **это было делом их пастырской мудрости**¹²⁹¹, а не необходимым следствием общего догматического учения о святости Церкви¹²⁹².

Тем не менее вопрос о церковной дисциплине обострялся все более и более. Различие в практике легко могло перейти и в принципиальное догматическое разномыслие. Нужен был лишь

толчок, который дал бы движение церковной богословской мысли в вопросе именно о святости Церкви. Этот толчок и был дан монтанизмом.

Нам нет нужды подробно разбираться в сложном вопросе о происхождении монтанизма и его истории. По этому вопросу существует специальная необозримая литература.

Вместе со многими представителями церковно-исторической науки можно признать, что сущность монтанизма составляли не его ригористические дисциплинарные требования сами по себе, а новое пророчество¹²⁹³. Так именно представляют сущность монтанизма немногие дошедшие до нас исторические известия. Евсевий приводит слова анонима о начале монтанизма. «Некто по имени Монтан, из числа вновь уверовавших, от чрезмерного желания первенства подвергся влиянию противника и вдруг, пришедши в состояние одержимого и исступленного (ἐν κατοχῇ τῆς καὶ παρεκτάσει), начал говорить и рассказывать странные вещи, то есть пророчествуя вопреки обычаю, издревле переданному и преемственно сохраняющемуся в Церкви»¹²⁹⁴. Епифаний единственным отличительным признаком катафригиан считает именно признание других пророков после пророков¹²⁹⁵. «Об Отце, и Сыне, и Святом Духе думают одинаково со Святою вселенскою Церковью; отделились же от нее внемлющие *духовом лестчим и учением бесовским* (1Тим.4:1), и говоря: «должно нам и дарования принимать»»¹²⁹⁶. Тертуллиан совершенно определенно говорит, что монтанистов духовными делает именно признание духовных дарований¹²⁹⁷, которых психики не принимают¹²⁹⁸, и это именно признание Параклета и отделило их от Церкви¹²⁹⁹.

Что же это было за пророчество?

Некоторыми учеными высказана мысль, будто монтанистические пророки являются непосредственными продолжателями духовных дарований, существовавших в древнейшее, апостольское время. От пророчества, существовавшего в древнехристианской Церкви, пророчества монтанистов ничем не отличались¹³⁰⁰. Не входя в подробный разбор этого взгляда, мы скажем только, что все исторические

источники свидетельствуют противное. И в словах, приводимых Евсевием, и у Епифания оспаривается именно форма самого монтанистического пророчества. Монтанистические пророки именно пророчествовали «вопреки обычаю, издревле преданному» (παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος)¹³⁰¹. У Епифания подробно доказывается именно необычность нового пророчества. По историческим данным, монтанистическое пророчество было исключительно экстатическим, при котором человек был только «лирой»¹³⁰². Пророки монтанистические не владели собой, не соблюдали последовательности в мысли¹³⁰³; «говорили бессмысленно, неуместно и странно»¹³⁰⁴; их слова были словами экстатиков¹³⁰⁵. Замечательно, что одинаково и у противников монтанизма, и у его защитников пророчество это называется «новым»¹³⁰⁶, и сам Тертуллиан говорит, что именно о форме пророчества у монтанистов идет спор с психиками¹³⁰⁷. «Черты, не встречаемые в отношениях других ересиархов, в описании, например, основателей гностических сект, обрисовывают весьма живо эксцентричные фигуры фригийских пророков, которые, видимо, весьма сильно походили на помешанных»¹³⁰⁸. Поэтому должно признать монтанистическое пророчество явлением болезненно-сектантским, зародившимся во Фригии, может быть, не без влияния восточных культов, как это в свое время указывал Неандер¹³⁰⁹. Поставить монтанистическое пророчество на одну ступень с древнехристианским решительно отказывается историк монтанизма Бонвеч¹³¹⁰, а также и Гарнак¹³¹¹.

Новое пророчество предполагает и новое откровение, и действительно, монтанизм является с новым учением об откровении; вопрос, таким образом, касается уже весьма существенного пункта – христианского Откровения¹³¹².

Об отношении нового пророчества к новозаветному откровению мы можем судить по сочинениям Тертуллиана. Тертуллиан старается доказать, что Параклет нового ничего не вводит¹³¹³. У монтанистов и психиков одна вера, один Бог, тот же Христос, та же надежда, то же крещение; словом сказать, это – одна Церковь¹³¹⁴. Пророки – Монтан, Прискилла и

Максимилла не проповедуют другого Бога, не отвергают Иисуса Христа, не извращают «Правила веры»¹³¹⁵. Параклет ничего нового против кафолического Предания не вносит, тогда как ересь всегда искажает «Правило веры» (regulam adulterans fidei)¹³¹⁶. Параклет говорит не от себя, а то, что ему поручает Христос¹³¹⁷; Параклет – викарий Господа¹³¹⁸.

Но есть веские основания не соглашаться в этом пункте с Тертуллианом. Тертуллиан в домонтанистический период своей жизни был, как мы видели, ревностным защитником апостольского Предания, сохраняемого в Церкви; он же, полемизируя с гностическим учением о тайном предании, доказывал, что истина вся сообщена Христом и усвоена апостолами и всеми верующими. Понятно, что и в монтанистический период жизни Тертуллиан не мог говорить резко противоположного тому, что сам же высказывал раньше¹³¹⁹. В действительности же проповедь монтанистических пророков выступала именно как новое откровение. Св. Ипполит говорит о монтанистах, что они считали своих пророчиц выше апостолов и что те, по их мнению, говорили нечто большее, чем Сам Христос¹³²⁰. Писатель, дополнивший трактат Тертуллиана «De praescr. haer.», о монтанистах пишет: они говорили, что в апостолах был Дух Святой, Параклета же не было; Параклет через Монтана сказал больше, чем Христос в Евангелии, и не только больше, но даже и лучше и выше¹³²¹. Да и у самого Тертуллиана многое едва ли согласуется с его уверениями, будто Параклет ничего нового не вносил.

Параклет, по учению самого же Тертуллиана, необходим для приведения христианского учения к совершенству¹³²². Тертуллиан даже представляет целую теорию постепенного развития откровения в мире. *Время для всякой вещи* (Еккл.3:17). Постепенно в природе развивается дерево из зерна. Так и правда Божия сначала была в зачаточном состоянии; законом и пророками доведена была до детского состояния; потом Евангелием – до юности; а теперь Параклетом доведена до мужества¹³²³. Эта позднейшая теория развития откровения весьма отличается от раннейшей, где все развитие

оканчивается в учении Христа и апостолов¹³²⁴. Но если откровение Параклета относится к Христову учению, как мужество к юности, то очевидно, что это новое откровение отменяет старое: Параклет отменяет Христа, как Христос – закон Моисея. Тертуллиан только избегает называть Христа, а заменяет Его апостолами. Если Христос отвергал то, чему учил Моисей, почему же Параклет не может отвергнуть то, что установил Павел¹³²⁵? Ведь даже и в человеческих установлениях позднейшие законы (decreta) имеют значения больше старых¹³²⁶.

Можно заметить, что и сам Тертуллиан с некоторым беспокойством чувствовал такое отступление от прежде им самим же проповеданного¹³²⁷. Он старается иногда доказать, что Параклет не устанавливает что-либо новое, а только восстанавливает прежде бывшее¹³²⁸. Но все подобные толкования, конечно, не могли убедительно доказать, будто Христово учение лежит в основе нового монтанистического откровения¹³²⁹. Пред Тертуллианом предносилась дилемма: Христос и апостолы – или Параклет. Для себя эту дилемму Тертуллиан разрешает резким разграничением области веры и области нравственности, догматов и дисциплины. «Правило веры» неизменно¹³³⁰. Дело Параклета касается толкования Писаний и области дисциплины, которую он доводит до большего совершенства¹³³¹. Параклет только изменяет дисциплину¹³³², но подтверждает учение Христа¹³³³.

На самом деле все эти рассуждения Тертуллиана представляют лишь искусственно построенную теорию с предвзятой целью доказать, что Параклет не отменяет Христа. При таком взгляде получается чисто формальное отношение к «Правилу веры», оно – лишь сборник отвлеченных формул. Христос признается лишь теоретическим Учителем христианства; нравственное же учение Его обусловлено было обстоятельствами места и времени. В области нравоучения Христос, очевидно, если не устраняется совершенно, то все же отходит на второе место, уступая первое Параклету¹³³⁴. Область дисциплины у Тертуллиана иногда весьма распространяется, и Параклет не только изменяет некоторые

дисциплинарные требования, но и дает новые силы мужественно переносить гонения¹³³⁵, он же подает силы для воздержания от второго брака¹³³⁶. Нельзя даже сказать, что монтанизм оставлял совершенно неприкосновенной догматическую сторону христианства¹³³⁷, хотя, конечно, основной его смысл лежал не в догматической области¹³³⁸.

По всему этому есть основание утверждать, что монтанизм хотел быть новой ступенью откровения – высшей, нежели откровение через Иисуса Христа и апостолов¹³³⁹. Монтанисты составляли даже новые писания¹³⁴⁰, весьма многочисленные, βίβλους ἀπείρους, по выражению Ипполита, откуда можно научиться большему, нежели из закона, пророков и Евангелий¹³⁴¹. Были основания у противников монтанизма утверждать, что монтанистические пророки отрицают Иисуса Христа, хотя Тертуллиан против этого столь ядовито возражает¹³⁴². Церковь того времени твердо стояла на апостольском основании. В несколько раннейшей борьбе с гностицизмом Церковь определила себя именно Апостольской. За это-то представители монтанизма злословили всю католическую поднебесную Церковь¹³⁴³. Монтаист – это *spiritalis homo*¹³⁴⁴. Человек, не признающий Параклета, – психик, лишенный Духа и имеющий только плоть и душу¹³⁴⁵. Вера психиков – вера душевная¹³⁴⁶. Вообще у Тертуллиана мы найдем очень много резко порицательных выражений по адресу Церкви психиков¹³⁴⁷. Весьма интересное, меткое сопоставление монтанизма с гнозисом сделал В. В. Болотов, который видит в них одну общую черту, отличающую их от всех позднейших ересей: «Они охотно допускали, что Церковь католическая и в настоящее время соблюдает то же самое учение, которое возвестили ей апостолы, что Церковь и теперь держится того же самого учения и практики, которых держалась и в век апостольский; но только они были убеждены, что у них есть источник откровения, гораздо более высокий, чем тот, которым располагает Церковь. Таким образом, для них католическая Церковь была не столько погрешающею, заблуждающеюся, сколько Церковью отсталою»¹³⁴⁸.

При таком отношении монтанизма к христианскому новозаветному Откровению для Церкви возникал в борьбе с монтанизмом вопрос: остаться ли ей с тем Преданием, которое и в вероучении, и в нравоучении преемственно дошло от очевидцев Господа, от апостолов, или довериться экстатическому «новому» пророчеству, хотя бы для этого требовалось порвать во многих пунктах с апостольской традицией, – остаться ли Церкви Апостольской или сделаться монтанистической. Монтанизм с его «новым» откровением производил переоценку Предания и тем самым побуждал церковных писателей войти в подробное рассмотрение учения о Церкви. В борьбе с гностицизмом был установлен принцип предания в противовес произвольным **рациональным** истолкованиям христианства. Монтанизм поставил вопрос об отношении предания к харизматическим откровениям. Поэтому и в полемике с монтанизмом можно находить дополнения к учению о Церкви как хранительницы истины, развитому в борьбе с гностицизмом.

«Сила, поборающая по истине, противопоставила катафригийской ереси крепкое и непобедимое оружие в Аполлинарии Иерапольском, а с ним и во многих других, живших в то время ученейших мужах». От этих борцов против монтанизма до времен Евсевия сохранилось много сочинений¹³⁴⁹. Но из всей антимонтанистической литературы осталось весьма мало памятников; остались почти только отрывки, сохраненные Евсевием¹³⁵⁰. Только в последнее время церковно-историческая наука путем анализа некоторых древнехристианских памятников указала еще немногие остатки антимонтанистической литературы¹³⁵¹.

Монтанизм уже при самом своем появлении в Малой Азии сразу же получил отпор от представителей Церкви. «Верующие начали часто и во многих местах Азии собираться и, исследовав новое учение, объявили его нечестивым и отвергли как еретическое; тогда преданные ему отлучены были от Церкви и лишены общения с нею»¹³⁵². Церковь никогда не была явлением экстатическим, сектантским¹³⁵³, а потому и был отвергнут монтанизм. В полемической литературе было более

подробно раскрыто церковное учение о харизмах и об отношении к ним Предания. Наиболее замечательный памятник антимонтанистической литературы в переделке¹³⁵⁴ сохранен Епифанием. Кто был автором этого сочинения, решить, конечно, трудно. Называют автором анонима, выдержки из сочинений которого приводят Евсевий¹³⁵⁵, Аполлоний¹³⁵⁶, Родон, о котором упоминают Иероним¹³⁵⁷, Ипполит¹³⁵⁸. Но справедливо пишет Voigt: «Находить автора сочинения древнего времени, которое дошло до нас безымянным, – это предприятие с сомнительными результатами даже в том случае, если это сочинение осталось нам совершенно в его первоначальном тексте. Насколько же смелее должно показаться выступление с мнением об авторе сочинения, которое лежит пред нами только в обработке»¹³⁵⁹. Кто бы ни был автором этого антимонтанистического сочинения, по нему можно судить о тех положениях, которые развивали церковные писатели в противовес монтанистам¹³⁶⁰.

Прежде всего церковные писатели отвергали экстатическую форму пророчества¹³⁶¹. Аноним у Евсевия сообщает о Мильтиаде: «он проповедовал, что пророк не должен провещать в исступлении»¹³⁶². Святые Божии, исполняясь Духа Святого, по мере подаваемых каждому Духом дарований, *и по мере веры (Рим.12:6) на пользу (1Кор.12:7)*, прорекали все в истинном духе, в здравом уме (ἐρρῶμένη διανοία) и с последовательностью в мыслях (νῶ)¹³⁶³. Пророк глагодал все при спокойном (καταστάσεως) и последовательном течении мыслей и вещал (ἐφθέγγετο) от Святого Духа, говоря все здраво (ἐρρῶμένως)¹³⁶⁴. Слова пророка – слова человека, последовательно говорящего, а не исступленного (ἐξίσταμένου)¹³⁶⁵. Таковы свойства истинных пророков, что у них при действии Святого Духа и учение, и собеседование здраво¹³⁶⁶. Монтанистические пророки, обещаясь пророчествовать, оказываются не владеющими собою (εὐσταθοῦντες) и не соблюдающими последовательности в слове¹³⁶⁷. Затем подробно рассматриваются различные места Священного Писания Ветхого и Нового Завета, на которые могли ссылаться монтанисты в защиту именно экстатической формы своих пророчеств¹³⁶⁸. Отрицая экстатическую форму

монтанистических пророчеств, церковные писатели развивали свой, более широкий взгляд на духовные дарования в Церкви – такой же взгляд, какой выражен апостолом Павлом¹³⁶⁹.

По вопросу о духовных дарованиях писал и св. Ипполит¹³⁷⁰, который, поскольку дают видеть исторические источники, был также противником монтанизма¹³⁷¹. Хотя сочинения Ипполита περὶ χρισμάτων не сохранилось, однако предполагают, что взгляды Ипполита на χάρισμα отразились в восьмой книге апостольских постановлений¹³⁷². Во всяком случае, нужно думать, [что] апостольские постановления, когда говорят о дарованиях, то имеют в виду ложное учение о них монтанизма¹³⁷³. В апостольских постановлениях прежде всего говорится, что дарования существуют только для неверующих, дабы тех, кого не убедило слово, убедила сила знамений¹³⁷⁴. Следовательно, дарования имеют временное и ограниченное значение¹³⁷⁵, и из уверовавших в Бога через Христа нет человека, который не получил бы дарования духовного (χάρισμα πνευματικόν). Дарованием можно назвать «самое освобождение от многобожного нечестия и верование Богу Отцу через Христа». Поэтому «никто из совершающих знамения и чудеса да не осуждает никого из верующих, не сподобившегося дара совершать их; ибо дарования Божии, даваемые Им через Христа, различны: ты получил это, а он – другое какое-либо, или слово мудрости, или знания, или различения духов, или предведение будущего, или умение поучать, или незлобие, или законное (ἐννομον) воздержание»¹³⁷⁶. Под понятия «дарования» подходят, следовательно, и церковные служения, и даже добродетели отдельных лиц¹³⁷⁷.

Церковные писатели не отвергают дарований в Церкви, но дают критерий для определения истинных дарований. Таким критерием было поставлено апостольское Предание: «И Святая Божия Церковь также принимает дарования, но действительные дарования и уже испытанные в Святой Божией Церкви силою Духа Святого на основании пророков, апостолов и Самого Господа»¹³⁷⁸. Церковные писатели совершенно не принимали положения, будто пророк может говорить что-нибудь противоречащее слову Божию. Истинный пророк может быть

только в Церкви, и он должен быть в полном согласии с церковным Преданием. «Господь запечатлел (ἐσφράγισε) Церковь и в ней заключил полноту дарований (ἐπλήρωσεν αὐτὴ τὰ χαρίσματα)»¹³⁷⁹. Церковные писатели постоянно опровергают монтанистические пророчества ссылками на Священное Писание, очевидно, смотря на Священное Писание как на надежный критерий истины, как на авторитет более высокий, нежели «новые» пророки. «Монтан во всем оказался несогласным с Божественными Писаниями, как ясно это всякому разумному читателю. Посему, если не согласен, то чужд Святой вселенской Церкви; чужда ей и его ересь, похваляющаяся тем, что имеет пророков и дарования, – она их не получала, но удалена от них. Кто же, рассуждая последовательно (παρακολουθῶν), дерзнет назвать их пророками?»¹³⁸⁰ В другом месте наряду со Священным Писанием называется в качестве критерия для пророчеств и вся наличность церковного Предания. «По всему видишь разногласие их с Божественным Писанием и инаковость их мнений и предположений сравнительно с Божией верой и правильным учением»¹³⁸¹. Сила и Агав, пророки апостольского времени, не сравнивали (οὐ παρεξέτειναν) себя с апостолами и не преступали пределов своих (τὰ ἑαυτῶν μέτρα). Пророчествовали и женщины, но не превозносились пред мужчинами и сохраняли свои границы¹³⁸². Монтанистическое пророчество, которое поставляло себя выше апостольского Предания и порывало с ним, церковные писатели объявили ложным пророчеством¹³⁸³, и источник этого пророчества указан был в диаволе¹³⁸⁴. **Церковь в борьбе с новым пророчеством еще раз подтвердила то, что она есть Церковь Апостольская.** В борьбе с гностицизмом отвергнуто было учение о тайном предании и было сказано, что истина сообщена Иисусом Христом апостолам, апостолами же в полном виде передана Церкви. Монтанизм предлагал новую эпоху откровения, но Церковь осталась при прежнем, Христовом и апостольском наследии. В борьбе с монтанистами церковные писатели начали ссылаться на слова апостола Павла: *если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то,*

что мы благовествовали вам, да будет анафема (Гал.1:8). Этот текст слышал от своих противников Тертуллиан¹³⁸⁵. У анонима Евсевия также читаем: «Человек, желающий жить по закону евангельскому, не может ни прибавить к нему, ни отнять от него что-либо»¹³⁸⁶. Все христианское откровение дано уже в век апостольский. Слова Откровения (см.: 22,18–19) также [охраняют] Священное Писание Нового Завета¹³⁸⁷, как и слова Второзакония (см.: 4,2) охраняли от прибавления Завет Ветхий. Автор Мураториева фрагмента – противник монтанизма¹³⁸⁸, и он ясно высказывает мысль, что Новый Завет закончен, так что «Пастырь» Ерма, хотя и полезный для чтения, в среду апостольских и пророческих писаний никогда не может быть принят, как написанный недавно¹³⁸⁹. В жизни Церкви век апостолов – век исключительный и не повторяющийся. Никакого «нового» откровения, подобного монтанистическому, Церковь не примет¹³⁹⁰.

Из учения о новом откровении Параклета у монтанистов вытекало их учение о Церкви как святом обществе людей духовных, в противоположность которым люди, не принимающие откровения Параклета, представляют из себя лишь *glorissima multitudo psychicorum*¹³⁹¹. В монтанистических сочинениях Тертуллиан ставит Церковь в особую связь с Духом Святым. Раньше он учил: где Три, то есть Отец, и Сын, и Дух Святой, там Церковь, которая есть Тело Трех¹³⁹². Но особенно тесную связь устанавливает Тертуллиан между Церковью и Христом. Не только Глава Церкви – Христос¹³⁹³, но и сама Церковь есть Христос¹³⁹⁴. В монтанистических сочинениях Тертуллиан уже утверждает, что Церковь преимущественно есть Дух, в Котором вся Троица Единого Божества, Отец, и Сын, и Дух Святой¹³⁹⁵. Из такого учения о Церкви как обществе людей духовных, святых вытекали и все монтанистические требования более строгой церковной дисциплины. Христианин живет во свете, а если он согрешил, то уже отпал от света. Живя во свете, христианин не может грешить¹³⁹⁶. Можно бы ожидать, что Тертуллиан будет совершенно отрицать покаяние¹³⁹⁷. Однако и монтанисты, исходя из мысли о святости Церкви, требовали исключения из Церкви не всех вообще согрешивших. Для легких

грехов допускали покаяние и монтанисты¹³⁹⁸; они требовали строгого исполнения уже небезызвестного в древней Церкви обычая, по которому от церковного общения отлучались только впавшие в смертные грехи. Около этого именно пункта и сосредоточена была литературная борьба Тертуллиана с современным ему римским епископом Каллистом, который сразу же по вступлении на Римскую кафедру выступил с некоторыми мероприятиями в области церковной дисциплины¹³⁹⁹. Каллист – человек практики¹⁴⁰⁰, а для такого человека всегда имеют большое значение обстоятельства времени. В Риме того времени господствовала распущенность нравов¹⁴⁰¹; под влиянием этой распущенности падали строгие нравы и христиан. Каллист открыто заявил о некотором смягчении церковной дисциплины, очевидно, не находя в том противоречия наличному понятию о святости Церкви. Каллист издал эдикт, которым объявляет прощение грехов против целомудрия. «Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto»¹⁴⁰². В данном случае dimitto обозначало именно принятие в церковное общение, так как Тертуллиан очень часто dimitto заменяет словами communicare, communicatio; при том встречаются такие комбинации: recipere in communicationem, communicationem restituere и подобное¹⁴⁰³. Против этого эдикта римского епископа Тертуллианом был написан трактат «De pudicitia». Нужно заметить, что характерной чертой полемических сочинений Тертуллиана является обилие аргументации. Тертуллиан сыплет самые разнохарактерные доказательства, качественной ценности доказательств, предпочитая их скопление¹⁴⁰⁴. Может быть, он в «De pudicitia» передает и опровергает не только то, что читал в эдикте, разбирая вопрос подробнее, но во всяком случае только из «De pudicitia» мы узнаем об образе мыслей противников Тертуллиана. «De pudicitia» представляет как бы диспут между психиком и монтанистом. Тертуллиан сообщает много текстов священного Писания, которые приводил его противник. Если предположить, что все эти тексты были в эдикте Каллиста¹⁴⁰⁵, то, значит, этот эдикт впервые дал подробную аргументацию

возможности давать церковное общение смертно согрешившим, не нарушая тем самым святости Церкви¹⁴⁰⁶.

Полное прощение грехов против целомудрия доказывается прежде всего из свойств Божиих. Благость и милосердие – свойства Божии, как видно из многих мест Писания¹⁴⁰⁷. Чада Божии должны быть также милостивыми и миротворцами, чего и требует от них Писание¹⁴⁰⁸. Тертуллиан указывает и на справедливость Божию (*tamen et justus*). Бог не только милует, но и карает; так и люди не только могут, но и должны судить, как и видно из Священного Писания (см.: 1Кор.5:3–5). Согрешивший смертно должен оставаться вне Церкви¹⁴⁰⁹. Противники Тертуллиана считали, что если кающийся не удостоивается церковного общения, то его покаяние напрасно¹⁴¹⁰. Здесь как бы высказывается мысль о невозможности спасения вне общения с видимою Церковью. Церковь должна принять в свои недра покаявшегося, чтобы покаяние не было бесполезным. Иначе мыслит Тертуллиан. В таком взгляде психиков он видит узурпацию власти Божией¹⁴¹¹. По воззрению монтанистов, прощение может давать только Бог, а не Церковь¹⁴¹². Покаяние без принятия в Церковь не напрасно, потому что кающийся может получить плод покаяния от Бога. Хотя он и не достигнет общения с Церковью, однако найдет мир у Бога¹⁴¹³. Спасение, таким образом, достижимо и вне общения с видимою Церковью¹⁴¹⁴.

Требование не принимать смертно согрешившего в церковное общение Тертуллиан обосновывает именно догматическим учением о святости Церкви. Если принимать прелюбодеев в церковное общение, то Церковь не может тогда быть названа Телом Христовым или храмом Божиим, и верующие уже не члены Христовы¹⁴¹⁵. Лишь только приводит Тертуллиан первые слова Каллистова эдикта, как тотчас восклицает: «И это возвещается в Церкви, и она – дева? Пусть чуждо будет невесте Христовой это объявление! Она – истинная, целомудренная, святая – пусть и слухом не оскверняется»¹⁴¹⁶. Так, по взгляду Тертуллиана, принятие в церковное общение смертно согрешивших совершенно не

согласно с ее святостью. Святость Церкви требует исключения смертно согрешивших¹⁴¹⁷.

Иной взгляд на Церковь был у Каллиста и всех согласных с ним. В оправдание своего распоряжения он ссылался на притчи о заблудшей овце и о потерянной драхме¹⁴¹⁸, под заблудшей овцой и под потерянной драхмой разумея именно согрешивших христиан, овец стада Христова, которое есть Церковь. Таких-то христиан притчи научают возвращать в Церковь, чтобы они, блуждая долго на стороне, не погибли совершенно¹⁴¹⁹. Историческая задача Церкви поэтому состоит именно в том, чтобы нравственно оздоравливать падших людей. Вступивший в Церковь может отбиться от Церкви, как овца от стада; его необходимо вернуть в ограду Церкви.

Тертуллиан возражает, доказывая, что притчи говорят об обращении язычников, а не грешников, хотя в «De patientia» и «De poenitentia» он и сам те же притчи относил к покаянию грешников¹⁴²⁰. Но если бы притчи и говорили о согрешивших, то все же нельзя ими оправдывать принятия в Церковь согрешивших. Если овца не заблудилась только, но совершенно погибла, и если драхма не затерялась только, а совершенно уничтожилась, то, очевидно, их не нужно и искать¹⁴²¹. А блудник и прелюбодей именно мертвы, и нельзя притчами оправдывать их принятия в Церковь¹⁴²². Последняя мысль Тертуллиана, очевидно» очень мало согласуется с прежними его рассуждениями о пользе покаяния и вне Церкви.

Пастыри, которые оправдывали принятие смертно согрешивших в церковное общение, относили к себе слова Иезекииля (см.: 34, 3–4), где Господь упрекает пастырей Израилевых за то, что они не поддерживали изнемогавших, не обращали заблуждающихся, не искали погибших. Опять и здесь виден общий взгляд на Церковь, по которому она не есть замкнутое общество святых, а имеет целью поддержание изнемогающих и заблуждающихся. Тертуллиана отводит этот аргумент противников софистическим толкованием. Господь порицает пастырей за то, что они допустили овец до гибели, но не за то, что они их, съеденных зверями, не возвратили

обратно¹⁴²³. И эта мысль Тертуллиана противоречит его же речи о том, что смертно согрешившего может простить Сам Бог.

О взглядах на Церковь римского епископа Каллиста и его единомышленников можно судить и по некоторым другим аргументам, приводимым в оправдание их практики. Таковы – притча о блудном сыне и история коринфского кровосмесника. Притча о блудном сыне истолковывается не в историческом смысле, на чем настаивает Тертуллиан¹⁴²⁴, а в смысле нравственном. Христианин, изображенный в притче младшим сыном, полученное от Бога Отца богатство, – конечно, в крещении, – уйдя далеко от Отца, растратил, живя по-язычески. Если он, лишенный благ ума, отдавшись на служение князю века и получивши от него приказание пасти свиней, образумится и возвратится к Отцу, то получает прежнюю одежду, одеяние Святого Духа, и снова перстень, знак очищения¹⁴²⁵. Такое толкование притчи о блудном сыне¹⁴²⁶ возможно было только при взгляде на Церковь не как на общество святых и спасенных, а как на общество спасающихся и освящающихся. Покаянием человек возвращается в ограду Церкви, где снова получает все дары Духа Святого, ранее данные ему в Таинстве крещения, но утерянные греховной жизнью. Мы уже видели, что крещение в древней Церкви нередко называлось покаянием; это был перелом всей жизни и всего образа мыслей. Теперь усиленно подчеркивается значение покаяния для нравственного совершенствования в недрах Церкви. Для монтанизма этого значения не существовало: каявшийся в смертном грехе стоял вне Церкви, надеясь на прощение от Бога. Каллист покаяние считает средством очищения человека от греха. Грех не отсекает человека от Церкви, а только побуждает Церковь назначить ему приличное врачевание, как действительно покаяние и называется¹⁴²⁷. Покаяние – для христиан, а не для язычников. Лекарства не имеют значения для тех, кому непонятны самые опасности. Покаяние имеет смысл там, где согрешают совестью и волей, где имеют место вина и благодать. Тот печалится и мучается, кто знает, что он потерял и что получит снова, если покается пред Богом¹⁴²⁸.

Взгляд на покаяние как именно на средство исправления грешника, как на пособие для его нравственного оздоровления, особенно открывается в истолковании истории с коринфским кровосмесником. Во Втором послании к Коринфянам апостол Павел говорит о принятии в церковное общение того кровосмесника, которого в Первом он повелел *предать сатане во измождение плоти* (εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός) (1Кор.5:5)¹⁴²⁹. Это *измождение плоти* (interitus carnis) Каллист и его сторонники понимали в смысле покаянного акта, в смысле ехотологезис'а, который имел место в церковной практике того времени. Измождение плоти – это именно посты, покаянный траур (sordes), удаление от всякого злого дела и т.п. В этом покаянном акте грешник очищается от греха и поэтому он должен быть принят в церковное общение¹⁴³⁰. Покаяние, таким образом, есть именно врачевство для нравственно больного члена Церкви¹⁴³¹.

Вот все данные, которые можно извлечь из полемики Тертуллиана с Каллистом для характеристики взглядов начала III века на Церковь со стороны ее отношения к членам согрешившим. Эта полемика ведется не о самом догмате о Церкви: ее предмет другой, именно – принятие в церковное общение впавших в смертные грехи прелюбодеяния и блуда. Только вполне понятно, что в основе всей этой полемики лежит различие во взглядах на Церковь. Смертно согрешивший не может оставаться в церковном общении, иначе будет нарушена святость Церкви; Церковь составляют люди только высокого нравственного уровня, не допускающие грехов смертных. Таковы основные начала экклезиологии монтанизма. Можно отметить, что в экклезиологической системе монтанистов значение Церкви весьма сильно унижается. Благодать Святого Духа Церковь преподает лишь тем, кто вступает в нее, в Таинстве крещения. Эти дары человек должен сохранять; если же он их теряет, Церковь новой благодатной помощи ему уже не может дать. Церковная дисциплина лишь ограждает святость самой Церкви, но ничего не дает для нравственного совершенства отдельной личности¹⁴³². Взгляды противников Тертуллиана еще не имеют столь точной формулировки, но

совершенно ясно, что Каллист не считал не согласным с понятием святости Церкви принятия в церковное общение и смертно согрешивших. Церковь для него – не общество святых, а лечебница для нравственно больных людей. Церковная дисциплина имеет задачей не ограждение святости Церкви путем отлучения смертно согрешивших, а направлена именно к нравственному воспитанию членов Церкви.

Эдикту римского епископа Каллиста нередко придается слишком большое значение в истории древнецерковной дисциплины. Его склонны рассматривать первым камнем в создании новой дисциплинарной практики, резко противоположной всему строю древнецерковных воззрений на сущность Церкви¹⁴³³. Прежде Церковь мыслилась не иначе как обществом совершенных святых; теперь же положено основание новому учению о святости Церкви, по которому она лишь служит нравственному совершенствованию христиан, почему святости Церкви нисколько и не противоречит наличность в ней членов, впавших даже в смертные грехи. Вместе с тем и трактат Тертуллиана «De pudicitia» считается апологией общей древнецерковной практики и древнего понятия о Церкви. Мы уже подробно доказывали, что Церковь с самого начала не мыслила себя обществом исключительно совершенных святых, а поэтому нельзя думать, будто эдикт Каллиста произвел какую-то решительную реформу догматического учения о святости Церкви. Такую реформу хотел произвести монтанизм, опираясь на новое откровение Параклета¹⁴³⁴, но эта попытка вызвала лишь то, что и Церковь определила свое отношение к смертно согрешившим, ясно и определенно заявив в эдикте Каллиста, что принятие в церковное общение смертно согрешивших святости Церкви не нарушает и ей не противоречит. В дисциплинарном отношении эдикт Каллиста хотя и стоит на почве раннейшей традиции¹⁴³⁵, однако есть нечто новое: то, что раньше было редким явлением, это он сделал законным, представив для снисходительной практики некоторые основания¹⁴³⁶, но никакой перемены в догматическом учении о святости Церкви от этого не последовало¹⁴³⁷.

Вопрос об отпущении смертных грехов тесно был связан с другим – о праве епископа отпускать смертные грехи или о том, кому в Церкви принадлежит «**власть ключей**». Вопрос этот в основе своей имеет то же самое разделение грехов на простительные и непростительные, о котором мы говорили. У Тертуллиана в том же его трактате «De pudicitia» мы находим мысль, что лишь грехи не смертные, более легкие, могут быть прощены епископом, смертные же грехи может простить один Бог¹⁴³⁸. Эдикт римского епископа Каллиста показывает, что он иначе смотрел на этот предмет: в своем эдикте он говорит: «ego et moechia et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto». Вопрос о том, кому в Церкви принадлежит «власть ключей», решается весьма определенно: она принадлежит епископу. Тот же трактат «De pudicitia» дает видеть, что свое утверждение римский епископ обосновывал некоторой теорией. Господь сказал Петру: «На этом камне Я создам Церковь Мою; тебе Я дам (dedi) ключи Царства Небесного, что свяжешь или разрешишь на земле, будет связано или разрешено на небесах» (см.: Мф.16:18–19). Эту власть вязать и решить, данную Господом апостолу Петру, Каллист распространял и на себя, и на всю Церковь апостола Петра. Церковь может в лице своего епископа вязать и решить¹⁴³⁹. Епископ, таким образом, – преемник не только апостольской власти учить, но и власти вязать и решить.

Тертуллиан, исходя из монтанистических воззрений, конечно, не мог согласиться с этой теорией Каллиста¹⁴⁴⁰, и он ее совершенно отвергает. Тертуллиан говорит, что необходимо разграничивать между учением апостольским и властью (inter doctrinam apostolorum et potestatem). Власть разрешать смертные грехи принадлежит одному только Богу (majoribus et inremissibilibus a Deo solo), и если иногда апостолы разрешали такие грехи, то это они делали по своей власти, а не по праву учительства (non ex disciplina, sed ex potestate fecisse)¹⁴⁴¹. У апостолов власть вязать и решить была соединена с силой творить чудеса. Так, Анания был поражен смертью, Елима – слепотой. Епископ для доказательства своей власти вязать и решить должен бы показать примеры таких же чудес¹⁴⁴².

Епископ наследовал только обязанность учительства (*disciplinae*), не власть, а служение, и потому не может решить и вязать. Тертуллиан не отрицает того, что Церковь имеет власть разрешать грехи¹⁴⁴³. Один из монтанистических пророков говорил: может Церковь прощать преступление, но не сделает, чтобы не впали в другие согрешения¹⁴⁴⁴. Параклет может дать прощение и грехов прелюбодеяния, но не хочет, чтобы не было большего зла¹⁴⁴⁵. Если же епископ присваивает себе власть решить и вязать, то это – узурпация права Церкви (*hoc ius ecclesiae usurpes*). Да и апостол Петр вязал то, что нужно было вязать, и разрешал, что было можно разрешить. В этом смысле ему и сказаны приведенные слова Господа, так что и примером апостола Петра нельзя доказывать права епископа разрешать даже смертные грехи¹⁴⁴⁶. Сообразно с личностью апостола Петра власть вязать и решить перешла к людям духовным (*spiritualibus* – в монтанистическом смысле), к апостолам или пророкам. Посему, резюмирует Тертуллиан свои возражения, Церковь будет разрешать грехи, но Церковь Духа, через духовного человека, а не Церковь – совокупность епископов (*sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum*); ибо Господу, а не рабу принадлежит право и решение – Самому Богу, а не священнику¹⁴⁴⁷.

Таким образом, две различные практики относительно смертных грехов сопровождалась каждая определенной теорией. По теории Каллиста, епископу принадлежит в Церкви власть вязать и решить, эту власть унаследовал он от апостолов. По теории Тертуллиана, власть решить и вязать принадлежит не епископу, а человеку духовному, харизматику, через которого в собственном смысле грехи прощает Сам Бог¹⁴⁴⁸. В теории Каллиста мы видим уже восполнение раннейшего церковного учения о преемстве епископов от апостолов. Епископ – не только хранитель чистоты вероучения, но и хранитель святости Церкви; от апостолов унаследовал он не только власть учения (*locus magisterii*), но и «власть ключей».

Некоторые дополнительные черты истории догмата о Церкви в начале III века дают еще сочинения Ипполита Римского. Дисциплинарные распоряжения Каллиста, нужно

думать, были одним из поводов образования в Риме так называемой схизмы Ипполита¹⁴⁴⁹. Между Ипполитом и Каллистом было несколько пунктов разногласия по вопросам дисциплинарной практики¹⁴⁵⁰. Ипполит, несомненно, знал и эдикт Каллиста, хотя в позднейшем своем сочинении – «Философуменах» – и не говорит о нем¹⁴⁵¹. Ипполит сообщает, что Каллист первый начал снисходительно относиться к грехам против целомудрия, говоря, что он всем даст прощение грехов¹⁴⁵². Ипполит укоряет Каллиста за то, что он мало огораждал нравы своей паствы, не хранил Предания, не рассуждал, с кем нужно сообщаться, но всем без разбора давал общение с Церковью¹⁴⁵³. Ипполит сообщает и еще один аргумент, приводившийся Каллистом в защиту его дисциплинарной практики. Именно Каллист относил к Церкви слова Христа: оставьте плевелы расти среди пшеницы, то есть грешников в Церкви, и Церковь сравнивал с ковчегом Ноя, в котором были и собаки, и волки, и вороны, и все чистое и нечистое. Также должно быть, говорил Каллист, и в Церкви¹⁴⁵⁴. Такое сравнение ярко выражает понятие Каллиста о Церкви как обществе не святых только, но и согрешающих¹⁴⁵⁵. Этот взгляд, очевидно, резко был выражен Каллистом, и в связи с таким понятием о Церкви стоят те снисходительные дисциплинарные распоряжения Каллиста, о которых сообщает Ипполит. Эти весьма снисходительные дисциплинарные распоряжения Каллиста и злоупотребления, сопровождавшие эти распоряжения, вызвали против себя протест Ипполита, который стоял во главе особой общины¹⁴⁵⁶. Общину Каллиста он даже не называет и Церковью, а школой, как назывались общины еретические¹⁴⁵⁷. Церковью Ипполит называет только свою общину; последователей же Каллиста предлагает назвать каллистианами¹⁴⁵⁸.

Но такое разделение между Ипполитом и Каллистом по вопросам церковной дисциплины имело совсем другой характер, нежели разногласие между Каллистом и Тертуллианом¹⁴⁵⁹. Там мы видели различие глубокое и принципиальное – различно было догматическое учение о Церкви. Из «Философумен» совершенно не видно, чтобы свое

отрицание Каллистовых дисциплинарных установлений Ипполит основывал на таком же понятии о Церкви, какое противопоставляет Каллисту Тертуллиан. Ипполит не одобряет дисциплинарных мер Каллиста **не по догматическим соображениям**, а более по практическим. Эти распоряжения он считает вредными для нравственного состояния членов Церкви¹⁴⁶⁰. Ипполит полагал, что не нужно делать уступок духу времени. Он был ревнитель высших христианских идеалов, строгий к себе и другим, не признававший никаких сделок с обстоятельствами¹⁴⁶¹. Но и он с досадой и горечью видел, что строгие житейские идеалы мало находят себе поклонников; многим казалась непосильным бременем строгая дисциплина его общины; она делалась все малочисленнее, а община Каллиста с дисциплиной более снисходительной все более возрастала¹⁴⁶².

У Тертуллиана в неразрывной связи с общим учением о Церкви стоит отрицание у епископа «власти ключей». У Ипполита не только не находим того же самого, но, напротив, в вопросе о власти епископа он вполне согласен со своим противником¹⁴⁶³. В предисловии к «Философуменам» Ипполит называет епископов преемниками апостольской благодати священноначалия и учения; епископы – стражи Церкви, обязанные не смыкать глаз¹⁴⁶⁴.

Итак, мы видим, что в первой четверти III века было выражено учение о Церкви как **постоянно совершенствующемся при помощи Божией благодати обществе**. Монтанистическое учение о святости Церкви в смысле нравственной чистоты входящих в ее состав членов было осуждено как ересь. Церковь открывала для согрешающих дверь покаяния, и органом покаяния называется епископ¹⁴⁶⁵.

Мысли, высказанные Каллистом и отчасти Ипполитом, вызывают множество обвинений со стороны представителей протестантской церковно-исторической науки. В полемике между Тертуллианом и Каллистом протестантская наука становится на сторону пламенного африканского ригориста. И это вполне понятно. Ведь как уже мы имели случай говорить, в современной западной церковно-исторической науке почти

общепризнанным является взгляд, по которому христианская Церковь первых двух веков была рядом сектантских кружков с харизматической организацией, точнее – без всякой организации. Церковь мыслила себя обществом совершенных святых, из которого исключался всякий тяжко согрешивший член. При таком взгляде вполне понятно, что Тертуллиан и вообще монтанизм оказывается стоящим почти непоколебимо на почве более древних церковных представлений, на почве Предания. Он был реакцией древнехристианского благочестия против обмирщения Церкви, необходимо связанного с утверждением кафолической Церкви. Отвержение и осуждение монтанизма было как бы осуждением Церковью ее собственного прошлого¹⁴⁶⁶. Развившийся во II веке епископат, вытеснивший собою харизматическую организацию, произвел преобразование понятия о Церкви. В частности, предъявление прав на «власть ключей» есть только притязание усилившегося епископата, не имеющее, однако, никакого исторического основания¹⁴⁶⁷. В первые два века епископат не имел почти никаких апостольских прав; Церковью руководили харизматики. Им принадлежала и «власть ключей», а не епископам. А потому, когда Тертуллиан в «De pudicitia» заявлял, что Церковь может прощать грехи только *per spiritalem hominem*, а не через епископа, то он стоял на почве древнейшей церковной истории. Вопрос о «власти ключей» епископа стоит, следовательно, в неразрывной связи с более общим и принципиальным: мыслила ли себя Церковь первых двух веков сектантским духовным обществом святых, или она всегда, согласно и с апостольским учением, признавала себя с самого начала своего исторического бытия нравственной организацией (Телом), в которой члены при тесном единении друг с другом, руководимые Духом Святым, достигают в меру возраста Христова? Протестантская наука почти единогласно высказывается за первое понимание церковного самосознания в первые два века, отрицает «власть ключей» епископа и вообще отвергает изначальность в христианской Церкви Таинства покаяния. Но настолько ли бесспорны и ясны исторические данные, чтобы так резко поставить в положение адверсативности историю и догматику? Исторические данные

настолько неполны и неопределенны, что противоречат в их истолковании представители не только разных исповеданий, но и ученые одного и того же исповедания. Во всяком случае, вопрос о «власти ключей» в первые два века не может быть решен непременно в протестантском смысле; можно найти много данных для противоположного решения, и мы не имеем необходимости предполагать такого коренного переворота в истории понятия о Церкви, о котором говорят протестанты¹⁴⁶⁸.

Прежде всего нужно заметить, что **нигде нет положительных данных, где говорилось бы о «власти ключей» харизматиков**¹⁴⁶⁹. Судить же о положении вещей во II веке, по свидетельству отпавшего от Церкви Тертуллиана, – это по меньшей мере неосновательно. На основании того, что мы имеем в «De pudicitia», можно высказать лишь такое положение: Церковь считала «власть ключей» правом епископа, а монтанизм это право епископа отвергал. Рассуждения же Тертуллиана в «De pudicitia» (с. 21) не представляют отголоска общего древнецерковного убеждения, а только плод его монтанистического заблуждения¹⁴⁷⁰. Но если подвергнуть свидетельство Тертуллиана подробному анализу, то оно говорит многое за «власть ключей» епископа и в первые века. Мы уже приводили свидетельство из Тертуллиана, где он утверждает право епископа прощать менее тяжкие грехи. Замечательно, что свидетельство дано в монтанистическом сочинении «De pudicitia». Но если бы в первые два века «власть ключей» была только в руках харизматиков, то совсем непонятно, почему епископ все же мог разрешать более легкие грехи. Если епископ в первые два века только совершал литургию да был финансовым чиновником христианской общины, то естественнее было бы, если бы он совершенно не имел никакой «власти ключей», даже и по отношению ко всяким грехам. Тертуллиан ограничивает «власть ключей» епископа менее тяжкими грехами; на смертные грехи власть та не простирается. Но, как мы уже доказывали, различие грехов смертных и не смертных было весьма и весьма относительным; во всяком случае, оно не было определенным правилом, опирающимся на какую-либо догматическую теорию. Но если где-нибудь когда-

либо не различались смертные и не смертные грехи, то, очевидно, падает все построение Тертуллиана. Если когда-нибудь епископ прощал смертный грех, то с догматической стороны это совершенно разрушает протестантское представление о харизматизме как о необходимом условии обладания «властью ключей» в древней Церкви.

Затем нужно обратить внимание на следующее. Тертуллиан знает о праве Церкви прощать и смертные грехи. В подтверждение этого, как мы видели, он приводит и изречение монтанистического пророка¹⁴⁷¹. Но это право Тертуллиан ограничивает Церковью монтанистов, где «власть ключей» принадлежит только человеку духовному¹⁴⁷². Термины *spiritalis ecclesia*, *spiritalis homo* у Тертуллиана означают монтаниста, признающего откровение Параклета. Но ведь откровение Параклета есть уже новая эпоха жизни христианской Церкви. Церковь, не признавшая этого откровения, очевидно, и раньше была *multitudo psychicorum*. До Монтана не было духовных людей и духовной церкви, и тогда, очевидно, прощать грехи могла именно *ecclesia numerus episcoporum*. В сочинении «*Scorpiace*» Тертуллиан и считает Церковь обладательницей «власти ключей», причем совершенно не говорится, будто власть эта так или иначе ограничена¹⁴⁷³. Кроме того, следует помнить, что монтанистическое пророчество не есть явление, тождественное с древнехристианским харизматизмом; и если Тертуллиан приписывает исключительно пророкам Параклета «власть ключей», из этого ничуть не следует, будто до Тертуллиана эта власть в Церкви принадлежала харизматикам¹⁴⁷⁴. Ведь и сам Тертуллиан дисциплину Параклета называет «новой». Ведь не выставляет же Тертуллиан против Каллиста столь излюбленный им в других случаях *argumentum praescriptionis*! В «*De pudicitia*» Тертуллиан опровергает не «новшество» Каллиста, а и свои же собственные домонтанистические воззрения по вопросам церковной дисциплины. Между «*De pudicitia*» и «*De poenitentia*» у него явное противоречие, которому весьма удивлялся блж. Иероним¹⁴⁷⁵ и которое отмечают многие новейшие ученые¹⁴⁷⁶. Не Церковь меняла понятие о своей святости, а Тертуллиан,

уклонившись в монтанизм, изменил своим прежним церковным убеждениям. Он сам сознается, что раньше мыслил так же, как психики, и ждет за перемену своих взглядов упрека в легкомыслии¹⁴⁷⁷. Зачем же изображать Тертуллиана-монтаниста представителем древнецерковных взглядов на святость Церкви, когда он сам себя таковым не считает! Он сам дает понять, что первые два века церковной истории стоят на стороне его противников.

В церковно-исторической науке в качестве главного доказательства того положения, что в Церкви первых двух веков «власть ключей» принадлежала только харизматикам, а не иерархии, делается в последнее время ссылка на **мучеников** или **исповедников**. Исповедники или мученики в древнее время рассматривались именно как особые духовные люди, харизматики. Этот взгляд одинаково видим в повествовании о лионских мучениках¹⁴⁷⁸, в послании Тертуллиана к мученикам¹⁴⁷⁹ и во многих позднейших памятниках¹⁴⁸⁰. Известно, что мученики имели близкое отношение к прощению тяжких грехов. Отсюда делается вывод, будто только мученикам или вообще харизматикам и принадлежала «власть ключей», иерархия же лишь после борьбы с харизматиками присвоила себе эту власть, которой раньше не имела.

Но и ссылка на мучеников в высшей степени малоубедительна. Исторических известий имеется очень мало, и в них нет никаких данных для столь широких обобщений.

Первое известие о принятии в Церковь падших мучениками имеется в том же сообщении о лионских мучениках. Вот что мы читаем там: «Они (мученики) всех защищали и никого не обвиняли, всех разрешали и никого не вязали (ἐλυον ἀπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα); они молились даже за тех, от кого были мучимы, говоря подобно совершенному мученику Стефану ... Они не превозносились над падшими, но чем изобиловали сами, то сообщали и нуждающимся, потому что имели материнское к ним милосердие и обильно проливали о них слезы пред Отцем. Они просили жизни, и Отец давал им; эту жизнь потом разделяли они с ближними и, одержав победу над

всем, отходили к Богу. Всегда любя мир и всегда предлагая мир, в мире и отошли они к Отцу: не произвели ни скорби в сердце матери, ни нестроения и вражды между братьями, но оставили радость, мир, единодушие и любовь»¹⁴⁸¹. Но здесь совершенно нет никаких оснований для предположения, будто только мученикам, а не иерархии принадлежала «власть ключей». Напротив, даже совсем не говорится о самостоятельном прощении грехов: мученики только защищали, за всех молились. Скорее можно видеть в этом свидетельстве указание на то, что исповедники **лишь ходатайствовали** за принятие падших; они предлагали мир и оставили радость, мир, единодушие и любовь¹⁴⁸². Во всяком случае, свидетельство это с исторической стороны весьма неопределенно, и по этому неясному кусочку мозаики воссоздавать картину церковной дисциплины II века по меньшей мере рискованно¹⁴⁸³.

Уже антимонтанистический писатель Аполлоний после описания нравов среди представителей нового пророчества с иронией спрашивает: «Кто кому отпускает грехи? Пророк мученику прощает грабежи? или мученик пророку – корыстолюбие¹⁴⁸⁴?» Здесь высмеивается монтанистический принцип, по которому власть прощения грехов принадлежит в Церкви не иерархии, а представителям «нового» пророчества. Церковь, очевидно, такого принципа не признавала¹⁴⁸⁵. Наконец, есть некоторые данные по тому же вопросу у Тертуллиана. Участие мучеников в покаянной дисциплине известно и ему¹⁴⁸⁶. Говорит Тертуллиан и о Духе Святом, живущем в мучениках. Но замечательно, что мучеников нигде Тертуллиан не считает исключительным органом отпущения грехов, называет их наряду с лицами иерархическими, перечисляя действия Святого Духа в мучениках, ничего, однако, не говорит о прощении грехов¹⁴⁸⁷. Но следует обратить особенное внимание на Тертуллиана-монтаниста. Иногда представляют дело так, будто Каллист между постановлением мучеников о принятии грешника и принятием его общиной [поставил] решение епископа¹⁴⁸⁸. Но такое представление совершенно опровергается источниками. Тертуллиан укоряет Каллиста не за то только, что он присвоил себе право прощать

грехи, право, принадлежащее только Параклету, но также и за то, что он распространяет эту власть и на мучеников «душевной» Церкви¹⁴⁸⁹. Если бы мученики ранее были, в силу своей харизмы, исключительным органом отпущения грехов, то Тертуллиан защищал бы это их право и укорял бы Каллиста за присвоение себе того, что принадлежит мученикам. Но Тертуллиан оспаривает право мучеников иметь какое-либо участие в прощении смертных грехов. Смертных грехов и мученики не имеют права прощать, и епископ этого позволить им не может¹⁴⁹⁰. Мученику достаточно, если он очистит свои грехи. Неблагодарному или гордому свойственно распространять на других то, чего сам достиг с большим трудом. Кто, кроме одного Сына Божия, своею смертью разрешил чужую? Сын Божий был Сам чист от всякого греха. Если ты грешен, то как масло твоего светильника (*faculae*) может быть достаточно и тебе и мне? Если мученик прощает смертные грехи потому, что в нем Христос, то пусть он откроет сокровенное сердца. Так именно доказал Свою власть Христос при исцелении расслабленного (см.: Мф.9:4 и далее). Эту власть Он доказал чудом, и без такого доказательства нельзя верить чьей-либо власти прощать грехи. Христос мог доказать Свою власть, а мученики не могут. Мученичество есть второе крещение. Если я могу после второго крещения прощать грехи, то почему нельзя делать того же и после первого¹⁴⁹¹? Итак, Тертуллиан оспаривает право исповедников так или иначе участвовать в прощении смертных грехов¹⁴⁹².

Этот факт стоит в самом решительном противоречии с новейшим взглядом протестантских ученых, по которому «власть ключей» в первые два века неразрывно была связана с духовными дарованиями. И Тертуллиан и вообще монтанисты, отрицавшие «власть ключей» у иерархии, держались того учения, что вся иерархическая церковная власть, после своего обмирщения, присвоила себе права харизматиков. Если бы это было так, если бы Тертуллиан-монтанист действительно стоял на почве мнимой древнецерковной традиции, то он не написал бы 22-й главы «*De pudicitia*», где оспаривает права мучеников прощать смертные грехи. Ведь тогда, с точки зрения

Тертуллиана, участие мучеников в прощении грехов было бы остатком искаженной психикой древней исключительно харизматической организации, столь любезной сердцу протестантских ученых¹⁴⁹³. Preuschen удивляется такому обстоятельству и признается, что нельзя ему дать никаких объяснений, так как монтанисты сами по себе не отрицали возможности прощать грехи¹⁴⁹⁴. Объяснение можно дать одно: Церковь Христова никогда харизматической организацией не была; «власть ключей» с духовными дарованиями в древней Церкви не связывали; все это измышлено немецкими протестантами спустя 17 веков после исторических событий на основании немногих и очень неясных свидетельств, которые могут быть истолкованы даже в противоположном смысле.

Мученики были в большом почитании в древней Церкви, может быть, их Тертуллиан называет *cari Dei*. Вполне понятно, что их ходатайство, их заступление имело большое значение при принятии в церковное общение согрешившего и покаявшегося члена, но нет оснований приписывать им «власть ключей»¹⁴⁹⁵. Эта власть принадлежала епископу как преемнику апостольскому. Римский епископ Каллист не вводил нового учения о принадлежности в Церкви «власти ключей» епископу, и монтанисты не потому оспаривали это учение, что стояли на точке зрения Церкви II века, а только потому, что были еретиками, привнесшими новое, отвергнутое Церковью «откровение» Параклета. Если бы Каллист создал новое догматическое учение, ранее неизвестное, то едва ли бы это учение было принято молча всеми, кроме монтанистов, и монтанизм не вызвал бы такого быстрого и решительного осуждения на Востоке и на Западе¹⁴⁹⁶. Монтанизм не был Церковью I и II века в III веке. Он, правда, стоял в оппозиции усилившемуся падению христианских нравов, но, как и всякий ригоризм, он под требование большей строгости нравов подложил неведомые древней Церкви догматические основы. Таково именно учение о святости Церкви в смысле нравственного совершенства ее членов, присвоение «власти ключей» только монтанистическим пророкам и отрицание этой власти у иерархии психиков¹⁴⁹⁷. Эти пункты почти не были еще

раскрыты в церковной догматике; понятие о святости Церкви не было точно и определенно сформулировано. Когда же монтанизм определенно и резко сформулировал ложное учение о святости Церкви, церковная мысль была направлена на этот предмет и было положено начало православному раскрытию понятия о святости Церкви в связи с вопросом о том, кому в Церкви принадлежит «власть ключей». В первой четверти III века сделаны были только еще первые шаги. Можно видеть, как еще мало положительного догматического содержания в дошедших до нас антимонтанистических памятниках и как догматическая мысль Церкви еще не имеет проторенных путей, заученных аргументов.

Это мы сказали преимущественно о **западных** представителях церковной богословской мысли. Но все же западная богословская мысль обратила свое внимание на выяснение понятия о святости Церкви: там уже известны стали дисциплинарные споры, так тесно связанные именно с идеей святости Церкви. На **Востоке** такие споры неизвестны, и восточные писатели не имели повода нарочито заняться рассмотрением догматического вопроса о святости Церкви. Их представление о святости Церкви можно восстанавливать только по разбросанным и отрывочным замечаниям, которые попадают в трудах, посвященных совсем другим вопросам. Если мы обратимся к сочинениям выдающихся восточных писателей II и начала III века – Клименту Александрийскому и Оригену, то мы найдем совершенно иную постановку вопросов, связанных с идеей святости Церкви, нежели какую видели мы у писателей западных того же самого времени. Во всех рассуждениях западных писателей нельзя не заметить их как бы юридического характера: для них грех прежде всего – **преступление**, *exomologesis* – **удовлетворение**, за которым следует «**прощение**». Смертные грехи – слишком большое преступление. Церковь не может прощать грехов против Бога. Совсем другое понятие о грехе встречаем мы у Климента Александрийского. Грехи – это страсти, противные природе человека; грех – порча природы¹⁴⁹⁸. Цель жизни человека поставляется в очищении от греховных склонностей, в

совершенствовании нравственном и даже физическом (ἠθικῶς τε καὶ φυσικῶς)¹⁴⁹⁹. Истинный гностик, как описывает его Климент, находится в непрерывном движении вперед (προκοπή)¹⁵⁰⁰. К совершенствованию и других людей (εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν) должна быть направлена деятельность гностика, которую Климент сравнивает с врачебным искусством¹⁵⁰¹. Не о «прощении» грехов говорит Климент, а об их врачевании, причем более совершенные могут руководить менее совершенными и последние должны искать этого руководства¹⁵⁰². Очевидно, в системе Климента нет и быть не может монтанистической идеи о святости Церкви в смысле святости составляющих ее членов¹⁵⁰³. Совершен (τέλειος) только Бог, а последователи Христа – неопытные младенцы¹⁵⁰⁴. Безгрешен один только Логос¹⁵⁰⁵, а людям всем свойственно (ἔμφυτον καὶ κοινόν) согрешать¹⁵⁰⁶. Есть несколько ступеней нравственного совершенства¹⁵⁰⁷. Люди должны стараться о том, чтобы по возможности меньше грешить (ἐλάχιστα ἀμαρτάνειν), и больше всего заботиться об освобождении от страстей и пороков (τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων)¹⁵⁰⁸. Можно только удивляться, что некоторые осмеливаются называть себя совершенными, поставляя себя выше апостола. Климент приводит слова апостола Павла (см.: Флп.3:12–14) и рассуждает: он считает себя совершенным (τέλειον) потому, что отрекся от прежней жизни и стал стремиться к лучшей, не как совершенный в гносисе, но как стремящийся к совершенству. Ясно, что под «совершенством» он разумел отречение от грехов и возрождение к вере в Единого Совершенного с полным забвением прежних грехов¹⁵⁰⁹. Для Климента Церковь, как и для апостола Павла, есть постоянно возрастающий организм, Тело¹⁵¹⁰. Церковь свята¹⁵¹¹, Христос имеет ее Своей невестой¹⁵¹². Она принадлежит только одному Христу¹⁵¹³. Строгое единство соответствует ее святости. Церковь превосходит все; нет ничего ей подобного или равного¹⁵¹⁴. Но полного совершенства верующие достигнут лишь в Церкви небесной, где будет во всем Христос. В храме Божиим, то есть во вселенской Церкви (ἡ πᾶσα ἐκκλησία), есть и низшие обители¹⁵¹⁵. Земная Церковь – только подобие (εἰκὼν)

Церкви небесной. Земная Церковь стремится к совершенству, почему и молимся, чтобы воля Божия была и на земле, как на Небе¹⁵¹⁶. Историческая задача Церкви и состоит в воспитании рода человеческого, в приведении его к совершенству¹⁵¹⁷. Только в Церкви, имея Главою Христа, достигают люди совершенства¹⁵¹⁸. Церковь укрепляется и умножается, воспринимая дары Божии¹⁵¹⁹. «Один Отец всего, Один и Логос всего, Один и Дух Святой, Один повсюду, едина только и мать-дева. Любезно мне так называть Церковь. Молока не имела бы эта мать одна, потому что одна не была бы женой; она вместе дева и мать; непорочна, как дева; любвеобильна, как мать. Созывая чад своих, питает святым молоком, юным (βρεφώδει) Логосом. Поэтому и молока она не имела; так как молоком было это прекрасное дитя, Тело Христово, Логосом питающее новый народ (τὴν νεολαίαν)... Логос – все для этого новорожденного- и отец, и мать, и воспитатель, и кормитель». Все это руководство Логосом членов Церкви имеет одну цель: очищение от плотских страстей (ἵνα καταρῡήσωμεν τῆς σαρκὸς ἡμῶν τὰ πάθη)¹⁵²⁰. Покаяние – одно из средств для нравственного совершенствования членов Церкви, и церковная иерархия служит для этого же совершенствования¹⁵²¹. Климент приводит рассуждения о покаянии из «Пастыря» и добавляет: обратившийся из язычества и прежней жизни к вере однажды (ἄπλξ) получает прощение грехов. Согрешивший же после того, каясь, должен стыдиться, хотя бы и получал прощение (κᾶν σου γυνώμης τυυχάνη), так как не может быть омыт (крещением) в отпущение грехов. Истинное покаяние, духовное возрождение бывает тогда, когда человек не возвращается к прежним грехам. Нравственная же неустойчивость (ἐπιτηδειότης εἰς εὐτρεψίαν) бывает от недостатка упражнений, от недостатка подвигов (ἐξ ἀνασκησίας). Часто просить прощения в том, в чем мы часто грешим, это только слова покаяния (δόχησις), а не покаяние¹⁵²². Климент, таким образом, знает о прощении грехов, которого можно просить, очевидно, у представителей церковной иерархии, но он смотрит на дело покаяния глубже: его речь имеет своим предметом нравственное возрождение членов Церкви, а не одно только прощение грехов.

Относительно второго знаменитейшего представителя Александрийской Церкви – Оригена – мнения расходятся. Предполагают, что Ориген знал о дисциплинарных спорах, происходивших на Западе. В его сочинениях находят даже прямые намеки на распоряжения Каллиста; Ориген распоряжений этих не одобряет. В полемике между Каллистом и Ипполитом он стоял на стороне Ипполита. Эта мысль, высказанная еще Dollingerом¹⁵²³, нередко повторяется в церковно-исторической науке¹⁵²⁴. Тот факт, что Ориген не одобрял мероприятий Каллиста, не представляет чего-либо удивительного. Ориген – такой же аскет, как и Ипполит. Слишком снисходительная практика Каллиста не могла вызвать сочувствия в том, кто сам жил на несколько оболлов в день. Но у Оригена, как и у Ипполита, не было монтанистического учения о святости Церкви.

Ориген рассуждает о Церкви так, как он не мог бы рассуждать, если бы держался монтанистического учения о святости Церкви. «Вся Церковь Божия есть Тело Христово, одушевляемое Сыном Божиим; члены же этого Тела как целого суть все верующие. Как душа оживляет и двигает тело, которое само по своей природе не может производить жизненных движений, так и Логос, приводя в движение и подвигая на все нужное все Тело, или Церковь, движет и каждым порознь членом, принадлежащим к Церкви, так что ни один из них ничего не делает без Логоса»¹⁵²⁵. Ориген говорит об истинной Церкви (τῆς κυρίου ἐκκλησίας), которая не имеет порока, но свята и непорочна¹⁵²⁶. Грешник отлучается от Церкви, хотя бы его и не отлучали люди¹⁵²⁷. Но наряду с таким учением о святости Церкви Ориген говорит, что Церковь ежедневно обновляется во образ Того, Кто создал ее¹⁵²⁸. Церковь не всегда бывает на одной и той же высоте¹⁵²⁹. «Лицо Церкви, смотря по добродетелям и нравам верующих, является то цветущим красотою, то непривлекательным (turpis)»¹⁵³⁰. В беседах на книгу Бытия Ориген сравнивает Церковь с ковчегом. «Соединяется вместе народ, который спасается в Церкви, подобно всем тем людям и животным, которые спаслись в ковчеге. Но так как не у всех один успех в вере (in fide

profectus), то и ковчег не одно представляет собою жилище для всех, но в нем отделяются разные помещения – нижние, верхние и гнезда, чтобы тем показать, что и в Церкви, хотя все содержатся в области одной веры и омываются одним крещением, не у всех одно и то же преуспевание, а у каждого в особенном роде» (unusquisque in suo ordine)¹⁵³¹. По поводу притчи Господней о неводе (см.: Мф.13:47–48) Ориген говорит: «Ясно, что и в неводе всей Церкви находятся и добрые и злые. Если бы все были чистыми, что осталось бы для суда Божия? По другой притче, на гумне вместе и зерно и мякина, так как только зерно должно быть собрано в житницу Христову (Лк.3:17). Я не говорю, что гумно – весь мир, но гумно – совокупность народа христианского. Гумно описывается таким, что оно полно зерна и мякины, – не все зерно, не все и мякина, так и в земной Церкви (in Ecclesiis terrestribis) один – зерно, другой – мякина... Если кто когда увидит в собраниях наших грешника, пусть не смущается и не говорит: вот грешник в сонме святых... Пока мы в настоящем веке, то есть на гумне и в неводе, и добрые и злые находятся вместе»¹⁵³². Сравнивая членов Церкви с язычниками, Ориген говорит, что они – как бы светильники в мире, однако и среди них есть лучшие и худшие¹⁵³³. Изъясняя тот факт, что в Иерусалиме жили вместе с сынами Иуды и иевусеи (см.: Нав.15:63), Ориген вспоминает слово Христа о плевелах: *оставьте расти вместе* (Мф.13:30). «Как в Евангелии позволено плевелам расти вместе с пшеницей, так же и в Иерусалиме, то есть в Церкви, есть некоторые иевусеи – те, которые ведут жизнь низкую и недостойную (ignobilem et degenerem), которые и в вере, и в делах, и во всем поведении своем развращены. Ибо ведь невозможно очистить Церковь совершенно (ad liquidum), пока она на земле, так, чтобы не оставалось в ней нечестивого и грешного, но чтобы были все святые и блаженны, без всякого греховного пятна»¹⁵³⁴. В Церкви часто скрываются и сосуды гнева. Будет время, когда Церковь будет очищена, это – время суда (κατὰ τὸν καιρὸν τῆς κρίσεως), а теперь она включает в себе сосуды гнева вместе с сосудами милости, плевелы находятся вместе с пшеницей и в одном неводе рыбы

выброшенные и избранные¹⁵³⁵. Применение притчи Христа о плевелах к Церкви роднит Оригена с Каллистом Римским¹⁵³⁶.

Таким образом, по мнению Оригена, в Церкви не одни только святые. Члены Церкви постепенно совершенствуются, и Церковь имеет целью своею руководить людьми в этом их совершенствовании. «Церковь полна сияния от востока до запада, исполнена светом истинным, есть столп и утверждение истины»¹⁵³⁷. «Как луна заимствует свет от солнца, чтобы освещать собою ночь, так и Церковь, принявши свет Христов, освещает всех, которые вращаются в ночи неведения. Если же кто достигнет того, чтобы сделаться сыном Божиим, ходя во дни благообразно, как сын Божий и сын света, тот освещается от Самого Христа, как день от солнца»¹⁵³⁸. Церковь, следовательно, мыслится посредницей между Христом и людьми в деле их просвещения¹⁵³⁹.

Если Ориген даже и всю Церковь, как один организм, представляет совершенствующейся, то тем более каждого отдельного человека, входящего в состав Церкви. Правда, в своих аллегорических толкованиях Священного Писания Ориген иногда говорит как будто, что согрешивший отходит от Церкви. Так, например, речи пророка Иеремии о плене вавилонском Ориген иногда истолковывает так: грешник предается Навуходоносору, то есть диаволу, и тот уводит его от Иерусалима (то есть Церкви) в Вавилон¹⁵⁴⁰. Однако чаще Ориген, говоря о святости члена Церкви, представляет его не столько достигшим состояния святости, сколько лишь заботящимся о святости (*sanctitatis stadium gerat*). «Которые не святые, умирают во грехах своих; а которые святые, те приносят раскаяние во грехах, знают о своих ранах и о своих падениях, ищут священника, просят врачевства и очищения через первосвященника. Потому то слово закона ясно и вразумительно определяет, что первосвященники и священники очищают грехи не каких-либо иных, но только святых; ибо свят тот, кто при помощи первосвященника заботится о грехе»¹⁵⁴¹. Праведный тем и отличается от неправедного, что в случае греховных падений спешит покаяться и знает, как нужно каяться, подобно Давиду¹⁵⁴².

Но для всех ли грехов допускает Ориген покаяние, увенчивающееся принятием в церковное общение? Отношение Оригена к смертным грехам представляется учеными весьма различно. Некоторые утверждают, что Ориген совершенно не признавал возможным прощения смертных грехов здесь, на земле; смертные грехи могут быть прощены Богом¹⁵⁴³. Другие предполагают перемену воззрений Оригена в конце его жизни под влиянием хорошо известных ему позднейших событий в Западной Церкви; в ранних же сочинениях, имея в виду дисциплинарные споры между Ипполитом и Каллистом, он объявлялся сторонником Ипполита¹⁵⁴⁴. Наконец, третьи считают Оригена представителем наиболее снисходительного воззрения, по которому Церковью здесь, на земле, может быть прощен всякий грех, так что и принятие в церковное общение смертно согрешивших не противоречит нисколько святости Церкви¹⁵⁴⁵.

Можно, конечно, предполагать смягчение суровых аскетических взглядов Оригена ко времени заката его жизни. Прежде строго аскетические взгляды всей Церкви в течение III века были сильно смягчены обстоятельствами исторического существования. Нам важно только отметить, что Ориген не держался того будто бы общего древнецерковного учения, которое в III веке защищали монтанисты и, как увидим после, новациане. Нужно заметить, что учение монтанизма о прощении смертных грехов только Самим Богом по смерти грешника едва ли возможно в устах Оригена: ведь он учил об апокатастасисе, при котором не останется вообще никакого места для зла и страданий. Поэтому слова Оригена о прощении грехов могут быть, скорее, сочтены за указание на возможность прощения даже тяжких грехов Церковью. О прощении же смертных грехов Ориген говорит нередко.

Смертные грехи – не только убийство или прелюбодеяние, но и воровство, лжесвидетельство, хищение, насилие – Ориген называет сокровищем дьявола, его монетами, деньгами, которыми он покупает себе рабов¹⁵⁴⁶. Дьявол постоянно всевает плевелы в пшеницу. Но не должно впадшему даже в самый тяжкий грех отчаиваться. Покаянием, плачем и

доброделанием можно загладить допущенное и быть здоровым¹⁵⁴⁷. Душа, поглощенная бездной разврата, может все же, как Иона из чрева китова, спастись от гибели¹⁵⁴⁸; отчаиваться кающемуся не нужно, ибо множество грехов не может превзойти милосердия Божия¹⁵⁴⁹. С воскресшими из мертвых сравнивает Ориген кающихся в сочинении «Против Цельса». Там Ориген говорит, что впадших в тяжкие плотские грехи считают в христианской Церкви как бы умершими, а если они обнаруживают надлежащее раскаяние, то их считают как бы воскресающими из мертвых и принимают их после продолжительного испытания как вновь обращающихся, однако не дают и тогда им никакой власти или должности в Церкви¹⁵⁵⁰. Ориген знает о смертных грехах, *quae dicuntur ad mortem*, но он говорит о возможности покаяния и для впадшего в этого рода грехи. И впадшему в смертные грехи нужно прибегать к помощи покаяния: если согрешил однажды, пусть не грешит больше; и если дважды или даже трижды, пусть не прибавляет новых грехов¹⁵⁵¹. Даже и смертный грех может быть исцелен: кто исповедует свой грех и загладит его покаянными подвигами (*per exomologesin*), тот может заслужить прощение¹⁵⁵². Желательно, конечно, чтобы человек высокого благочестия и добродетели (*athleta pietatis ac virtutis*) никогда не падал. Но если падение случится, пусть он спешит загладить совершенный грех покаянием (*poenitentiae suae satisfactione*)¹⁵⁵³.

Очень часто Ориген говорит, подобно апостолу Павлу, о предании грешника сатане¹⁵⁵⁴. Это «предание сатане» у Оригена есть как бы *terminus technicus* для обозначения отлучения согрешившего от Церкви. «Иерусалим есть образ Церкви, которая есть город Божий, построенный из камней живых, из него изгоняется грешник, предаваемый Навуходоносору, то есть сатане»¹⁵⁵⁵. Но это предание сатане Ориген толкует совсем не так, как Тертуллиан в «*De pudicitia*». Отлученный от Церкви должен во все время нахождения вне Церкви проходить подвиги покаяния; иначе он не будет принят обратно в Церковь. Евреи после плена возвратились в Иерусалим – так может обратно быть принят и согрешивший смертно, если только он будет каяться¹⁵⁵⁶. Время покаянных

подвигов должно быть соразмерно с тяжестью греха¹⁵⁵⁷. «На отлучение опасных для Церкви грешников Ориген смотрит как на педагогическую меру, подобную употребляемой в гражданском обществе ссылке в отдаленные места, причем не невозможно исправление грешника и возвращение его в Церковь»¹⁵⁵⁸. Измождение плоти, для которого апостол предал коринфского кровосмесника сатане, Ориген понимает в смысле смерти для греха¹⁵⁵⁹, уничтожения чувственности¹⁵⁶⁰. Измождение плоти есть именно ее очищение от греха – такое же, какое обыкновенно практикуется кающимися¹⁵⁶¹, то есть измождение плоти Ориген понимает в смысле *exomologesis*'а, как истолковано было оно и в опровергаемом Тертуллианом эдикте Каллиста.

Определяя в предисловии к комментарию на Послание к Коринфянам промежуток времени между написанием Первого и Второго послания к Коринфянам, Ориген говорит, что того самого кровосмесника, которого в Первом послании апостол предал сатане, во Втором он принимает обратно¹⁵⁶². И потому именно апостол приказывает принять, что он в течение времени отлучения принес плод покаяния¹⁵⁶³. Ориген, говоря об отлучении от Церкви за грехи, в то же самое время ясно и определенно свидетельствует и о том, что покаянием согрешивший может **в настоящей жизни** снова возвратиться в народ Божий¹⁵⁶⁴.

Таким образом, у Оригена находятся весьма ясные свидетельства о возможности прощать смертные грехи. Когда же он говорит о непростительности грехов, то эти места только по-видимому противоречат установленному нами общему положению: в этих местах предполагается недостаток именно раскаяния со стороны самого грешника. Причина, следовательно, лежит не в Боге или свойствах Церкви, а в нераскаянности самого грешника¹⁵⁶⁵. Принимая же во внимание такое учение Оригена о покаянии, мы должны будем признать, что в догматическом учении о святости Церкви Ориген не сохраняет следов предполагаемого древнего общецерковного учения о Церкви как обществе святых. Церковь, по Оригену, –

не общество святых, а учрежденная Христом **врачебница для больного грехом человечества.**

Это целительное дело Церкви, по Оригену, вверено пастырям Церкви. Самый высший Врач есть Сам Спаситель; за Ним следуют в Ветхом Завете – пророки, в Новом – апостолы Петр и Павел и все те, которые после них поставлены в Церкви, которым вверена церковная дисциплина для врачевания ран и которых определил Бог быть врачами в Церкви¹⁵⁶⁶. Апостолы и им подобные, иереи по образу великого Архиерея, наученные Божественному служению (τῆς τοῦ Θεοῦ θεραπείας), знают, научаемые Духом Святым, о которых грехах можно приносить жертвы, и когда и каким образом, и знают, о которых этого делать не должно¹⁵⁶⁷. Епископы, подобно Христу, учредившему священство в Церкви, должны брать на себя грехи народа и давать ему прощение грехов¹⁵⁶⁸. Прощение грехов людям дается Богом через людей же¹⁵⁶⁹ и только в Церкви¹⁵⁷⁰. «Властью ключей» обладают qui praesunt Ecclesiae; определения этой власти даются per episcopos vocem¹⁵⁷¹. Христос дал апостолу Петру «власть ключей», и вот как Ориген рассуждает о преемстве в Церкви этой власти: «Смотри, какую власть имеет скала, на которой основана Христом Церковь и всякий говорящий: *Ты – Христос, Сын Бога Живаго* (Мф.16:16); так что его суждение имеет твердое значение, как бы в нем Бог судил, чтобы врата ада не преодолели его при суждении (ἐν αὐτῷ τὸ κρίνειν). А тем владеют врата ада, кто судит несправедливо, и не по слову Божию связывает на земле, и не по Его воле разрешает на земле. Кем не обладают врата ада, тот судит справедливо. Поэтому имеет он ключи Царства Божия, открывая тем, которые прощены на земле, чтобы и на Небесах они были прощены и свободны, и закрывая для тех, которые связаны его справедливым приговором на земле, чтобы и на Небесах были они связаны и осуждены. Поэтому занимающие место епископское (τὸν τόπον τῆς ἐπισκοπῆς) переносят на себя это изречение Господа, как Петр, и получивши от Спасителя ключи Царства Небесного, учат, что все связанное, то есть осужденное ими, связано на Небесах, и получившее от них прощение разрешается и на Небе. Должно

сказать, что они это о себе утверждают верно (ὁυιῶς), если они имеют и то, ради чего Петру сказано: *ты еси Петр* (Мф. 16,18); и если они таковы именно, что на них основана Христом Церковь, то и к ним по праву можно бы это относить. Но врата ада не должны одолевать того, кто хочет вязать и решить. Если же он связан узами своих грехов, то напрасно он и связывает, и разрешает»¹⁵⁷². Последние слова из приведенных подвергаются различным толкованиям. Иногда в этих словах хотят видеть ту мысль, что «чистота веры и жизни епископа – необходимое условие, чтобы «власть ключей», которою обладает он по должности, была действительной в его руках»¹⁵⁷³. Но ведь чистота жизни, конечно, понятие весьма относительное, и трудно допустить, чтобы Ориген «власть ключей», которая, по его мнению, имеет такое важное значение в жизни Церкви, ставил в неразрывную связь со всегда относительным и условным понятием чистоты жизни. Контекст речи Оригена дает право видеть и в последних словах только ту мысль, которая выражена в иной форме в начале приведенного отрывка, именно – что несправедливое (может быть – пристрастное) осуждение или прощение не имеет значения в очах Божиих¹⁵⁷⁴. Святость служения, конечно, обязывает каждого священника вести себя сообразно служению; ведь и ветхозаветные священники поедали жертву за грех в святом месте¹⁵⁷⁵.

Но представители протестантской науки сосредоточивают свое особенное внимание на некоторых немногих местах из сочинений Оригена и делают выводы, согласные с общим своим представлением древнейшей церковной истории, – именно, Оригену приписывается мнение о харизматизме как единственном основании «власти ключей». Из таких мест наиболее часто останавливаются на «De orat.» (28,8). Вот это место: «Получивший дуновение (ἐμπνευσθεῖς) от Иисуса, как апостолы, о ком по плодам можно узнать, что получил Духа Святого, и сделавшийся духовным в том смысле, что в каждом случае, где должно поступать с рассуждением, он руководится Духом Святым по образу Сына Божия, – такой отпускает то, что отпустил бы Бог, и удерживает грехи неисцелимые (ὁ δὲ ἐμπνευσθεῖς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ὥς οἱ ἀπόστολοι καὶ «ἀπὸ τῶν

καρπῶν» γινώσκεσθαι δυνάμενος, ὡς χωρήσας τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ γενόμενος πνευματικὸς τῷ ὑπὸ τοῦ Πνεύματος ἄγεσθαι τρόπον υἱοῦ Θεοῦ ἐφ' ἑκάστον τῶν κατὰ λόγον πρακτέων, ἀφίησιν ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ Θεός καὶ κρατεῖ τὰ ἀνίατα τῶν ἁμαρτημάτων). Он служитель; как пророки служили Богу тем, что говорили не свое собственное, но по Божественной воле, так и он служит единому имеющему власть оставлять грехи Богу»¹⁵⁷⁶... «Я не знаю, каким образом некоторые, присвоив самим себе превышающее [их] священническое достоинство (τὰ ὑπὲρ τὴν ἱερατικὴν ἀξίαν), быть может, даже не изучивши священнической науки, хвастаются, что они могут отпустить и идолослужение, простить прелюбодеяние и блуд, как будто по их молитве за отважившихся на эти грехи разрешается и смертный грех. Они не читают того, что есть грех к смерти: не о том говорю, чтобы он молился (1Ин.5:16)»¹⁵⁷⁷.

Приведенные слова Оригена подвергаются самым разнообразным, иногда весьма решительным, толкованиям. Прежде всего здесь хотят видеть учение Оригена о том, что власть вязать и решить принадлежит только лицам, обладающим духовными дарами, харизмами, и эта власть дается человеку не по его иерархическому положению в Церкви, а обуславливается исключительно его личными харизмами¹⁵⁷⁸. Наряду с этим высказывается даже мнение, что Ориген в этих словах выражает протест против вмешательства в дело прощения грехов со стороны лиц, к тому не призванных, именно – исповедников и мучеников¹⁵⁷⁹. Прежде всего нужно заметить, что Ориген ничего не говорит о том, будто индивидуальных харизм вполне достаточно для обладания «властью ключей»¹⁵⁸⁰. Речь Оригена все время идет о церковной иерархии; к этой иерархии, кроме ее церковного достоинства, Ориген предъявляет некоторые нравственные требования. В своих рассуждениях Ориген исходит из апостольского достоинства лица, прощающего грехи, но этому лицу, по его убеждению, необходимы некоторые личные качества. Не то, чтобы эти качества обуславливали самое обладание «властью ключей», но они дают возможность лицу, имеющему эту власть, не злоупотреблять ею, а пользоваться согласно с волей

Божией¹⁵⁸¹. Такой человек отпускает те грехи, которые бы отпустил Бог. Для отпускающего грехи нужно знать, нужно уметь различать, какие грехи можно отпустить и какие нельзя по самому состоянию грешника. Таким образом, в первой половине приведенной выдержки из «De orat.» (28, 8) содержится та же самая мысль, что и в отрывке из комментария на Евангелие от Матфея, который мы приводили немного выше: «только суд достойного непоколебим, как суд Самого Бога, в нем судящего». Сопоставляя оба места, мы можем мысль Оригена сформулировать так: **лицо иерархическое в силу своего церковного положения имеет «власть ключей», но власть эта, как и все человеческое, не абсолютна, ибо носитель ее может быть иногда несправедлив**, так что от Церкви может быть отлучен тот, кто этого наказания не заслуживает, [или] в Церкви окажутся люди, которые осуждены будут Самим Богом¹⁵⁸². В словах Оригена нет указания на неразрывную связь между харизмой и «властью ключей», но для определения понятия о Церкви у Оригена они весьма важны. Если суждение иерархической власти не всегда совпадает с судом Божиим, то, очевидно, принадлежность к Церкви земной не обуславливает собою неопременного спасения и на Небесах. Вне Церкви нет спасения¹⁵⁸³, но и в Церкви возможна гибель – мысли совершенно не монтанистические.

По-видимому, во второй половине приведенных слов Ориген из «De orat.» (28,10), действительно, у епископов отрицается право прощать смертные грехи; это право называется превышающим священническое достоинство¹⁵⁸⁴. Но для правильного понимания слов Оригена необходимо взять их не в отдельности, как это обыкновенно делается, а в контексте. Ориген со ссылкой на евангелиста (см.: Ин.20:22–23) сказал, что апостолы получили от Христа власть прощать грехи. Но, предполагает Ориген, могут сделать апостолам упрек, почему же они не всех простили; напротив, некоторых связали, так что они связаны и на Небесах. Ориген отводит этот упрек указанием на то, что и ветхозаветные священники не за все грехи приносили жертвы; так и апостолы не свою волю творили, а поступали согласно с волей Божией. И апостолы, и их

преемники-епископы знают, какие грехи нужно прощать и какие нельзя¹⁵⁸⁵. Если мы, приняв во внимание контекст речи Оригена, посмотрим на разбираемое место, то мы должны вычитывать в нем не отрицание «власти ключей» у епископа¹⁵⁸⁶, а лишь правильное понимание этой власти. «Власть ключей» есть власть решить и вязать. Но вот некоторые «хващаются (αυχοῦσι), что они могут отпустить и идолослужение, простить прелюбодеяние и блуд». Если носитель «власти ключей» хвастает, что он может простить по своему желанию (на что указывают слова: μηδὲ ἀκριβοῦντες τὴν ἱερατικὴν ἐπίστίμην) всякий грех, – это уже неправильное понимание «власти ключей». Власть решить и вязать по своему желанию, а не по состоянию грешника, конечно, превышает священническое достоинство. Не отрицает, следовательно, Оригену у лиц иерархических «власти ключей», а протестует против ее неразборчивого применения. Даже самое отрицание власти епископа прощать смертные грехи, если бы оно и было у Оригена, с его точки зрения, было бы только утверждением власти епископа вязать. Иерархические лица не только разрешают, но и вяжут. От апостолов они унаследовали эту двоякую власть. Власть вязать и проявляется в отлучении тяжко согрешивших от Церкви; самое отлучение от Церкви есть именно обнаружение данной апостольским преемникам власти вязать¹⁵⁸⁷.

Нужно обратить внимание и еще на одно выражение в словах Оригена из «De orat.» (28,10). Он укоряет хвастающих своей властью прощения грехов, «как будто **по их молитве** за отважившихся на эти грехи разрешается и смертный грех. Они не читают того, что *есть грех к смерти: не о том говорю, чтобы он молился (Ин. 5,16)*». Хваставшие своею властью разрешать грехи, очевидно, ссылались на силу своей молитвы, говоря, что **по их молитве** разрешается и смертный грех. Нет поэтому речи и о том, будто вообще не может епископ прощать смертных грехов: для этого недостаточно **только одной молитвы** за грешника. Для прощения же смертного греха нужно сначала на время отлучить грешника от Церкви и только после подвигов покаяния принять его обратно в церковное общение.

Поэтому нельзя ли предположить, что Ориген в приведенных словах лишь требует для прощения смертного греха *exomologesis*'а¹⁵⁸⁸? Положительный ответ не подсказывается ли тем понятием «предания сатане» и «*interims carnis*», какое мы видели у Оригена?

Другие места из Оригена в подтверждение мыслимой будто бы им неразрывной связи духовных дарований с «властью ключей» приводятся весьма редко, да в них и нет никаких оснований приписывать подобное мнение Оригену¹⁵⁸⁹.

Таким образом, нет достаточных оснований считать Оригена защитником ригористического взгляда на Церковь, по которому Церковь есть общество святых; нет оснований приписывать ему и заблуждение монтанистов, будто смертные грехи может прощать только обладающий особыми **духовными** дарованиями¹⁵⁹⁰.

Теперь можно подвести итоги нашего исследования в настоящем очерке.

Апостольское учение о святости Церкви не есть учение об определенной святости отдельных членов Церкви. Апостол Павел представляет Церковь организмом, постоянно возрастающим в нравственном совершенстве. Не самодовольное и горделивое сознание своей святости, так свойственное всяким сектантам, господствовало и в древней Церкви, а смиренное сознание греховности и необходимости исправления и покаяния. Почти во всех памятниках древней церковной литературы мы поэтому находим неустанную проповедь покаяния. Но господствовавшее в древней Церкви общее аскетическое мировоззрение поддерживало строгую дисциплинарную практику, по которой смертно согрешившие в некоторых Церквях отлучались от Церкви, хотя это вытекало **не из догматического** учения о необходимой святости членов Церкви. Дисциплина была разнообразна, а разделение грехов на смертные и не смертные не везде было известно. Но скоро под влиянием общего упадка нравственности стали смягчать дисциплину относительно смертных грехов, определенно высказываясь о возможности впавших в эти грехи принимать в церковное общение. Это было лишь некоторым изменением

дисциплинарной практики; **догматическое же учение о святости Церкви оставалось неизменным.** Смягчение дисциплины встретило протест со стороны людей строго аскетического направления. Но одни отрицали смягченную дисциплину потому, что под влиянием сектантско-экстатического «нового» откровения Параклета в монтанистических пророках довели строгость до ригоризма и стали проводить уже новый догматический взгляд на Церковь, по которому она есть общество совершенных святых. Тяжкий грешник должен быть совершенно отлучен от общения церковного; он должен проводить остальную жизнь в подвигах покаяния, и это покаяние может увенчаться прощением грешника по смерти Самим Богом. Другие, как, например, Ипполит Римский, оспаривали послабление дисциплины из соображений практических, не примешивая в свою полемику ни новых пророчеств, ни нового догматического понятия о Церкви. В связи со своим учением о новом откровении монтанисты отрицали власть епископов вязать и решить смертные грехи и приписывали эту власть одному только Богу и своим пророкам, в которых говорил Сам Бог. Но в то же время в эдикте Каллиста, епископа Римского, очень энергично была высказана мысль о принадлежности в Церкви «власти ключей» епископу. С попыткой новейших ученых представить монтанистов защитниками древних общецерковных взглядов на Церковь и на «власть ключей» согласиться нельзя. Учение о святости Церкви в смысле святости отдельных ее членов не было известно в древней Церкви, и «власть ключей» нет оснований приписывать исключительно харизматикам или считавшимся таковыми исповедникам. Ссылка на писателей восточных – Климента и Оригена, которые будто бы на Востоке держались взглядов, близких к монтанистическим, после разбора всех приводимых в ее защиту данных должна быть решительно отвергнута. У Оригена находим учение не о святости отдельных членов Церкви, а об их постепенном совершенствовании в Церкви. Недостаточны данные, приводимые в защиту и того положения, будто Ориген отрицал принадлежность «власти ключей» епископам. Таким образом, хотя и не было еще раскрыто

подробно догматическое учение о святости Церкви, однако данные из истории покаянной дисциплины и вообще из учения о покаянии показывают, **что апостольское учение о возрастающем Теле Церкви лежало в основе церковных понятий о святости Церкви с самого начала бытия Церкви и сохранялось до III века**, когда положено было начало подробному научно-богословскому раскрытию понятия о святости Церкви.

5. Учение о Церкви святителя Киприана Карфагенского

Святой Киприан Карфагенский тесно связал свое имя в истории с учением о Церкви. Исторические обстоятельства жизни карфагенского святителя, его пастырская деятельность и его личный практический характер – все это создало из него церковного писателя, по преимуществу занимавшегося раскрытием учения о Церкви. До него это учение уже было предметом обсуждения церковных писателей; формулировка учения о Церкви складывалась уже, как бы созревала; но все же мало было пунктов, которые были раскрыты точно и полно. Мы излагали учение о Предании до св. Ириней и Тертуллиана включительно и их учение о Церкви как хранительнице истины Христовой. Но мы уже видели, что даже у св. Ириней и Тертуллиана каждая отдельная церковная община рассматривается в отношении учения как нечто самостоятельное и самодовлеющее. На единство веры в разных Церквях делается ссылка лишь в логическом доказательстве ее истинности и подлинности. И св. Ириней, и Тертуллиан боролись с гностицизмом, который искажал догматическое учение Церкви, и вполне понятно, что они настаивают на необходимости сохранения «Правил веры». Но раздор и несогласие оказались весьма возможными и при одинаково неизменном сохранении «Правил веры». Нужно было поэтому указать и другие признаки церковного единения. Мы уже видели, как еще в посланиях св. Игнатия Богоносца епископ был поставлен во главе церковной общины, и все было ему подчинено. Но мысль о возможности заблуждения, уклонения от истины и епископа лежала как бы вне мыслимого горизонта церковных писателей второго века. Середина III века впервые поставила пред взором церковных писателей факт упорного отделения от Церкви епископа и целых общин. Борьба с монтанизмом сделала необходимым выяснение учения о святости Церкви. Но борьба с монтанизмом оставила слишком мало памятников, и мы знаем очень немного о тех

догматических формулах, которые созданы были церковными противниками монтанизма. Мы отмечали уже недостаток положительного догматического учения о святости Церкви. При своем изложении дисциплинарных споров первой четверти III века мы по возможности избегали точной формулировки догматического учения о святости Церкви у церковных писателей того времени; однако все же мы опасаемся, не внесли ли мы чего-то, навеянного позднейшими догматическими формулами, но неизвестного еще церковной мысли начала III века. Каллист, епископ Римский, решительно объявил о возможности принимать в церковное общение согрешивших против целомудрия. Но вполне понятно, что вопрос о принятии и всех вообще смертно согрешивших должен был рано или поздно быть разрешен в положительном смысле. Тертуллиан имел основание упрекать Каллиста в непоследовательности, говоря, что его аргументы скорее оправдывают принятие в церковное общение отступников, нежели прелюбодеев¹⁵⁹¹. В начале III века приступили к решению вопроса о принятии в церковное общение смертно согрешивших, но самый этот вопрос еще почти не был поставлен в надлежащую связь с идеей святости Церкви. Ко времени жизни и деятельности св. Киприана, таким образом, назрело много вопросов касательно учения о Церкви, прибавились и новые вопросы, возникшие уже в его время и имевшие самое ближайшее отношение к учению о Церкви. Св. Киприан объединил все результаты, добытые раннейшей догматической мыслью Церкви, подробнее их развил, дополнил новыми догматическими положениями, и его учение о Церкви представляется уже в виде более цельной системы.

Жизнь и деятельность св. Киприана – в частности его учение о Церкви – были уже предметом подробных монографических трудов¹⁵⁹². Исследуя историю догмата о Церкви, мы не можем, конечно, гоняться за монографической полнотой исследования. Нам нужно обратить свое внимание преимущественно на значение учения св. Киприана о Церкви в общей истории догмата о Церкви. Слишком далеко завело бы нас и исследование чисто исторических событий жизни св.

Киприана, поэтому мы не будем останавливаться на исторических подробностях, а сосредоточим свое внимание на тех догматических положениях, которые отчасти руководили событиями, а отчасти развивались под влиянием совершавшихся событий. В изложении взглядов св. Киприана мы будем руководствоваться соображениями не хронологическими, а систематическими.

С самых первых времен своего епископского служения св. Киприан встретился с церковным раздором. Этот церковный раздор был для карфагенского епископа, по его собственному признанию, как бы каким новым гонением¹⁵⁹³. Примирить раздор и проповедать церковное единение – такова была историческая задача св. Киприана¹⁵⁹⁴. У Киприана было уже большое наследство от прошлых веков, которым он мог воспользоваться в борьбе с церковным разделением. Еще св. Игнатий Богоносец, который сам о себе говорил, что он предназначен к единству, настойчиво говорил о необходимости для церковного мира и сохранения истинной веры подчинения епископу. У св. Игнатия даются и некоторые основы для такого именно центрального положения епископа в Церкви. У св. Иринея и Тертуллиана, а еще раньше и у св. Климента Римского мы уже видели учение о богоучрежденности иерархии и непрерывности апостольского преемства епископов. И вот мы видим, как все эти мысли усвоены и св. Киприаном¹⁵⁹⁵. Киприан только подробнее их излагает и аргументирует; но в то же время он наиболее оттеняет иную сторону в положении епископа. Раннейшие писатели рассматривали епископа преимущественно как хранителя вверенной Церкви Христовой истины. Раскольники, с которыми пришлось иметь дело св. Киприану, не искажали учения, но вводили раздор и несогласие. Для Киприана поэтому согласие с епископом необходимо прежде всего для сохранения церковного мира.

Св. Киприан ясно и решительно говорит о **богоучрежденности иерархии** в Церкви. Господь Иисус Христос Сам говорил, что ничто, даже самое малое, не бывает без ведения и допущения Божия (см.: Мф.10:29); неужели же можно полагать, что священники поставляются (ordinari) в

Церкви без Его ведома! Решить, что поставляемые (qui ordinantur) суть недостойны и законопреступны, не есть ли это верить, что «не от Бога и не через Бога поставляются (constituuntur) священники Его в Церкви»?¹⁵⁹⁶ Бог поставляет священников. Христос лично, по Своему усмотрению и мановению (arbitrio et nutu ac praesentia), управляет как самими начальниками, так и Церковью с начальниками¹⁵⁹⁷. Господь благоволит избирать и поставлять Себе в Церкви Своей священников; Он соблюдает избранных и поставленных Своей волей и помощью, воодушевляя начальствующих и подавая им мужество к обузданию высокомерия нечестивых¹⁵⁹⁸. Апостолов, то есть епископов и предстоятелей, избрал Сам Господь... Который поставляет епископов¹⁵⁹⁹. Не только поставление каждого епископа бывает по особой воле, но Богом установлен самый принцип иерархии. Достоинство епископа есть достоинство апостольское, преемственно сохраняющееся в Церкви. «Господь наш, Коего заповеди и увещания мы должны хранить, определяя достоинство епископа и управление Своей Церкви (episcopi honorem et ecclesiae suae rationem), говорит Петру в Евангелии: *Аз же тебе глаголю, яко ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ей; и дам ти ключи Царства Небесного; и еже аще свяжеш на земли, будет связано на Небесех; и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на Небесе* (Мф.16:18–19). Отсюда последовательно и преемственно (per temporum et successionum vices) истекает (decurrit) поставление (ordinatio) епископов и управление (ratio) Церкви, так что Церковь поставляется на епископах (ecclesia super episcopos constituatur) и всяким действием Церкви управляют те же начальствующие (praepositos). Это основано на Божественном законе»¹⁶⁰⁰. Епископов, как преемников апостольских, поставляемых Богом на место апостолов¹⁶⁰¹, Киприан иногда и называет апостолами¹⁶⁰². Епископам, как преемникам апостольским, принадлежит учительство в Церкви. Епископы должны веру и истину католической Церкви и сами крепко держать, и научать ей других, доказывая всеми евангельскими и апостольскими правилами основательность Божественного строения

единства¹⁶⁰³. Епископы – главные хранители веры и истины¹⁶⁰⁴. Священники Божии хранят Божественные повеления. Если в ком-нибудь истина начнет колебаться и ослабевать, то они тотчас же должны обращаться к ее Господнему началу – евангельскому и апостольскому Преданию (*ad originem dominicam et ad evangelicam atque apostolicam traditionem revertamur*)¹⁶⁰⁵. В этом учении о преемственной от апостолов власти епископов в Церкви нет ничего нового по существу, но нельзя не заметить того, что у Киприана в данном случае точка зрения на предмет несколько иная. У св. Иринея, например, преемство епископов – это исторический аргумент в пользу истинности церковного Предания. Мысль св. Киприана вращается уже в сфере чисто догматической: он говорит вообще о богоучрежденности преемственной иерархии в Церкви.

Богоучрежденный епископ и есть, по учению св. Киприана, тот орган, который объединяет вокруг себя прежде всего отдельную общину¹⁶⁰⁶. «Церковь составляет народ, объединенный священником, и стадо, приверженное к своему пастырю. Епископ в Церкви, и Церковь в епископе (*episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo*), и кто не с епископом, тот и не в Церкви»¹⁶⁰⁷. Епископ – единый пастырь единого стада (см.: Ин.10:16)¹⁶⁰⁸. Епископу в местной Церкви принадлежит полнота власти, «ему одному предоставлено начальство над Церковью»¹⁶⁰⁹, пресвитеры или диаконы, разделяющие его труды, должны ему подчиняться и только по его поручению исполнять все то, что требует церковное управление¹⁶¹⁰. Подобно св. Игнатию Богоносцу, св. Киприан неустанно говорит о повиновении епископу. «Пусть и не думают, – пишет он о девственницах, – что можно наследовать жизнь и спасение, не повинуюсь епископам и священникам»¹⁶¹¹. У него есть целый ряд доказательств необходимости и богоугодности этого повиновения. Он приводит все места из Священного Писания не только Нового, но и Ветхого Завета, где только говорится о повиновении священникам. Приводит несколько раз слова Второзакония (см.: Втор.17:12–13), где установлено наказание смертью за непослушание священнику¹⁶¹². Ссылается на пример Христа, Который оказывал почтение архиереям и

священникам, хотя они не имели ни страха Божия, ни познания Христа. «Он этим учил нас оказывать истинным священникам законное и полное уважение» (*legitime et plene honorari*)¹⁶¹³. Повиновение епископу необходимо для мира и цельности Церкви. «Если бы, согласно Божественному учению, все братство повиновалось ему, то никто никогда не восставал бы против сонма священников, никто после Божественного определения (*judicium*), после голоса (*suffragium*) народа, после приговора (*consensus*) соепископов не делал бы уже себя судиею – не над епископом, но над Богом, никто не раздирал бы Церкви расторжением единства Христова, никто в угоду себе и по надменности не стал бы отдельно основывать новой ереси вне Церкви»¹⁶¹⁴. Всем противникам епископской власти св. Киприан указывает на участь Корея, Дафана и Авирона, которые начали считать себя равными начальствующему священнику и получили наказание за святотатственную дерзость. Таким наказанием мятежников было показано, что Поставляющий священников отмщает за них¹⁶¹⁵, что все покушения, предпринимаемые нечестивыми по своей воле, для разорения Божественного чиноположения (*ordinationem*), делаются против Бога¹⁶¹⁶. Наконец в письме к Флоренцию Пупиану, которое написано св. Киприаном в повышенном и возбужденном тоне, читаем: «Пчелы имеют матку, скоты – вожатого, и сохраняют к ним верность, разбойники с совершенной покорностью повинуются атаману. Насколько же честнее и лучше бессмысленные скоты и животные бессловесные, а также кровожадные, с мечом и оружием свирепствующие разбойники? И там признают и боятся начальника, который поставлен не по определению Божию, но по соглашению распутной толпы и преступного скопища»¹⁶¹⁷. Повиновение епископу – вот основа единства Церкви! Напротив, неповиновение – начало разделения и ереси. «Усилия еретиков и зломыслящих раскольников начинаются обыкновенно с самоугождения, соединенного с надменным и гордым презрением к предстоятелю. Так совершается отступление от Церкви и осквернение алтаря, так возмущается мир Христов, чиноположение (*ordinatio*) и единство Божие»¹⁶¹⁸. В различных

выражениях много раз повторяется эта мысль в творениях св. Киприана. «Гордые и непокорные люди и враги священников Божиих отступают от Церкви или восстают против Церкви»¹⁶¹⁹. Гордость и вообще в древнецерковной литературе считается причиной ереси или раскола. У св. Игнатия Богоносца и у св. Иринея Лионского мы уже видели очень близкое по смыслу осуждение ереси¹⁶²⁰. Но по сравнению с предшествовавшими церковными писателями у св. Киприана и в данном пункте замечается некоторая особенность. Прежде гордость считалась источником противления «Правилу веры» или его искажения¹⁶²¹. У св. Киприана еретическая гордость производит, главным образом, мятеж против иерархии, против епископа, которому в его области все должны подчиняться. Св. Киприан, таким образом, отчасти восполняет бывшее до него учение о власти епископа и о необходимости ему подчиняться¹⁶²².

Вместе с тем св. Киприан не ставит епископа каким-то самовластным распорядителем всех дел церковных, так, чтобы его выражение: «Церковь в епископе» можно было истолковать в смысле замены Церкви епископом. «Церковь, – говорит св. Киприан, – заключается в епископе, клире и всех стоящих в вере»¹⁶²³. Очень часто в письмах Киприана мы находим свидетельства о решении дел епископом совместно с клиром и народом¹⁶²⁴. Он сам пишет пресвитерам и диаконам: «С самого начала епископства моего я положил за правило ничего не делать по одному (*privatim*) моему усмотрению, без совета вашего и без согласия народа»¹⁶²⁵. И о римском епископе Корнелии Киприан сообщает, что он всегда читал письма, получаемые им, славному совосседающему с ним (*tecum praesidenti*) клиру и святейшему, знаменитейшему народу¹⁶²⁶.

Некоторые представители церковно-исторической науки не могут примирить двух положений св. Киприана: «Церковь в епископе» и «Церковь заключается в епископе, клире и всех стоящих в вере». Хотят усматривать в творениях св. Киприана два элемента: раннейший и позднейший¹⁶²⁷. У Киприана будто бы прорывается древняя мысль о том, что Церковь прежде всего есть община¹⁶²⁸, встречается поздний, даже неожиданный след автономии общины¹⁶²⁹. Эту автономию под принуждением

обстоятельств, в которых он находился, Киприан не мог устранить, но мог направить в свою пользу¹⁶³⁰. Предполагают перемену его взгляда¹⁶³¹ или [считают] даже, будто сам Киприан в душе был сторонником епископского абсолютизма, но свои взгляды маскировал словами о взаимном согласии епископа, клира и народа¹⁶³².

Но последнее подозрение напрасно. У самого св. Киприана выразительное свидетельство о власти епископа стоит совершенно рядом с определением Церкви, по которому она состоит из епископа, клира и верующих¹⁶³³. Хотя и справедливо замечание, что сам св. Киприан не объясняет, как у него согласуется и то и другое¹⁶³⁴, однако, не может быть никакого сомнения в том, что оба эти пункта органически связаны один с другим. Св. Киприан на власти и значении епископа утверждает единство частной Церкви; епископ – центр и опора этого единства¹⁶³⁵. Но мысль святого отца обращается в сфере догматической, а не юридической. Его учение о единстве частной Церкви не имеет юридической окраски; с чистой морально-христианской почвы св. Киприан не сходит. А при таком характере его учения власть епископа и постоянная его связь с общиной не только не исключают друг друга, а, напротив, взаимно восполняют. Церковь, согласуясь с епископом, пребывает в единстве, и епископ в согласии со всей общиной находит моральное основание своей власти¹⁶³⁶.

Таково в общих чертах учение св. Киприана о единстве каждой отдельной Церкви, управляемой епископом. Но не это учение составляет, как мы уже говорили, наиболее характерную черту еkkлезиологических воззрений святого отца; этот пункт в учении о Церкви уже был решительно высказан церковными писателями с самого начала христианской литературы. И не об этом предмете особенно настойчиво говорит св. Киприан. Излюбленная его мысль – это мысль **о единстве всей Христовой Церкви**. Нельзя, конечно, думать, будто св. Киприан создал это учение о единстве всей Христовой Церкви из ничего. Нет, в церковном сознании всегда жила мысль о единстве всего христианства; но это сознание в письменных памятниках прорывается лишь как бы случайно; оно не было предметом

подробных рассуждений¹⁶³⁷. Заслуга Киприана в том, что он дал ясное и систематическое выражение догматическому учению о единстве Церкви, единстве, еще раньше осознанном в его внутренней необходимости и так или иначе получавшем внешнее осуществление¹⁶³⁸.

Установив этот общий взгляд на отношение Киприана к предшествовавшей ему церковной мысли, мы переходим к более подробному изложению его учения о единстве всей Христовой Церкви.

Христос послал апостолов Своих с проповедью¹⁶³⁹. Ученики Его, согласно повелению Учителя и Бога, разошлись по всему миру, чтобы преподать заповеди ко спасению, чтобы от тьмы заблуждений привести людей на путь света – слепых и неведущих просветить к познанию Истины¹⁶⁴⁰. Но Церковь, основанная апостолами по всем концам мира, одна. Апостолы передали епископам Церковь только одну¹⁶⁴¹. Церковь по самому основанию есть едина; она – кафолическая Церковь¹⁶⁴². Господом установлена (constituta) кафолическая Церковь, которая есть одна и единственная (una et sola)¹⁶⁴³. «Христос молился Отцу за всех, говоря: *не о сих же молю токмо, но и о верующих словесе их ради в Мя, да вси едино будут; якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут* (Ин.17:20–21). Велика благодать и любовь Господа в устройении нашего спасения! Не довольствуясь тем, что искупил нас Своею Кровью, Он еще и просил за нас! А прося, смотрите, какое Он имел желание: да и мы пребываем в том самом единстве (in ipsa unitate), в каком Отец и Сын едино суть»¹⁶⁴⁴. «Господь говорит: *Аз и Отец едино есма* (Ин.10:30). И опять об Отце, Сыне и Святом Духе написано: *и Сии Три едино суть* (1Ин.5:7). Кто же подумает, что это единство, основывающееся на непререкаемости Божественной (de divina firmitate) и соединенное с небесными Таинствами, может быть нарушено в Церкви и раздроблено разногласием противоборствующих желаний? Нет, не хранящий такового единства не соблюдает закона Божия, не хранит веры в Отца и Сына, не держится жизни и спасения»¹⁶⁴⁵. Господь, внушая нам, что единство (Церкви) происходит от Божественной власти, утверждает и

говорит: *Аз и Отец едино есма* (Ин.10:30), и направляя Свою Церковь к таковому единству, прибавляет: *и будет едино стадо и един Пастырь* (Ин.10:16)¹⁶⁴⁶. Кроме единства Лиц Пресвятой Троицы, единство Церкви св. Киприан обосновывает на единстве Бога и Христа. «Один есть Бог, и один Христос, и Церковь одна»¹⁶⁴⁷. *Едино стадо и един Пастырь*. Кто же подумает, что в одном месте могут быть или многие пастыри, или многие стада?¹⁶⁴⁸ В особенно тесной связи Церковь стоит со Христом. Церковь – невеста Христова¹⁶⁴⁹, совокупленная и соединенная (*adunata*) со Христом¹⁶⁵⁰ как Женихом ее¹⁶⁵¹. Блаженный апостол святым гласом своим свидетельствует о единстве между Христом и Церковью, связанном неразрывными узами¹⁶⁵². Св. Киприан говорит о браке Христа с Церковью¹⁶⁵³.

Таинственное единение Христа с Церковью св. Киприан уподобляет смешению воды и вина в Чаше Господней. Как вино и вода неразрывно и тесно соединяются между собою и не могут отделяться одно от другого, так точно ничто не может отделить от Христа Церкви, то есть народа, составляющего Церковь (*plebem in ecclesia constitutam*), твердо и непоколебимо пребывающего в вере и связанного всегдашней неразрывной любовью¹⁶⁵⁴. В дальнейшей своей речи о Таинстве Евхаристии св. Киприан употребляет для обозначения единения в этом Таинстве верующих тот же образ, какой мы видели уже в «Учении двенадцати апостолов». Телом Господним не может быть ни одна мука, ни одна вода, но то и другое, соединенные в составе одного хлеба. И здесь таинственно изображается единение народа. Ибо как многие зерна, вместе собранные, смолотые и замешанные, образуют один хлеб, так во Христе, Который есть Небесный Хлеб, мы видим одно Тело, в котором связано и соединено наше множество¹⁶⁵⁵. Конечно, это таинственное единение членов Церкви в Таинстве Евхаристии может быть отнесено и на одну только частную Церковь. Но св. Киприан, согласно с апостолом, Телом называет и всю вселенскую Церковь. Он пишет Корнелию о том, что нужно употребить какие можно меры к тому, чтобы совокупить члены разделенного Тела в единство вселенской Церкви (*ad catholicae ecclesiae unitatem*) и связать их узами христианской любви¹⁶⁵⁶.

Церковь – это один народ, соединенный в единство Тела (in solidam corporis unitatem) союзом согласия¹⁶⁵⁷. Самый образ Хлеба Евхаристии св. Киприан в другом месте прилагает ко всему народу христианскому¹⁶⁵⁸. Узами единства соединены все Церкви, рассеянные по всему миру¹⁶⁵⁹. Достоин внимания, что единым Телом всю вселенскую Церковь называет и римский клир, который в своем письме к Киприану говорит о Теле целой Церкви, члены которой размещены по разным провинциям¹⁶⁶⁰.

Эта тема о единстве всех отдельных Церквей в одной вселенской Христовой Церкви наиболее подробно раскрыта св. Киприаном в его замечательном трактате «О единстве кафолической Церкви». В этом трактате изложены как бы самые задушевные мысли святого отца. В других его трактатах, и особенно в письмах, встречаются постоянно повторения, иногда почти буквальные, тех же мыслей, что и в трактате «О единстве Церкви». В этом трактате не опущено почти ничего; по вопросу о единстве Церкви другие произведения Киприана нового не приносят. Здесь собрано все из Священного Писания, что только может быть истолковано в приложении к Церкви. Здесь же видим целый ряд разнообразных подобию и аналогий.

Еще в Ветхом Завете в пророчествах и прообразах дана истина единства Церкви. Ковчег Ноев прообразовал единую Церковь¹⁶⁶¹. Дом ветхозаветной Раави служил единственным убежищем при истреблении жителей Иерихона (см.: Нав.2:18–19); но дом Раави прообразовал Церковь¹⁶⁶². Таинство Пасхи требовало, чтобы агнец, закалаемый во образ Христа, снедаем был в одном доме; а для верующих нет иного дома, кроме единой Церкви. Церковь – это обитель единомыслия, и только единомысленные живут и пребывают в доме Божием, в Церкви Христовой¹⁶⁶³. Церковь – это вертоград заключенный и источник запечатленный¹⁶⁶⁴, виноградник Господа Саваофа¹⁶⁶⁵. Единую Церковь обозначает и Дух Святой в Песни песней, говоря от лица Господня: *едина есть голубица Моя, совершенная Моя; едина есть матери своей, избрана есть родившей ю* (Песн.6:8)¹⁶⁶⁶.

Это таинство единства, этот союз неразрывного согласия обозначается в сказании евангельском о хитоне Господа Иисуса

Христа. Хитон не был разделен и разодран, но достался целостно одному, кому выпал по жребию, и поступил в обладание неиспорченным и нераздельным (см.: Ин.19:23–24). Он имел единство, свыше происходящее, то есть с Неба от Отца. Когда по смерти Соломона царство и народ его должны были разделиться, то пророк Ахия, встретившись на поле с Иеровоамом царем, разодрал одежду свою на двенадцать частей (см.: 3Цар.11:30–36). Но как народ Христов разделяться не должен, то и хитон Христов, связносотканый повсюду, не был разодран возобладавшими им: нераздельною крепостью своей связи он указывает на неразделимое согласие всех нас, которые облеклись во Христа. Таким образом, таинственным знаменiem Своей одежды Господь предызобразил единство Церкви¹⁶⁶⁷.

Церковь католическая одна, она не должна быть ни рассекаема, ни разделяема¹⁶⁶⁸. Таинство единства неразделимо¹⁶⁶⁹. Единству церковному нисколько не противоречит существование отдельных, рассеянных по всей вселенной общин, управляемых епископами. Эту истину св. Киприан поясняет аналогиями. «Церковь одна, хотя с приращением плодородия, расширяясь, дробится на множество. Ведь и у солнца много лучей, но свет один; много ветвей на дереве, но ствол один, крепко держащийся на корне; много ручьев истекает из одного источника, но хотя разлив, происходящий от обилия вод, и представляет многочисленность, однако при самом истоке все же сохраняется единство. Отдели солнечный луч от его начала – единство не допустит существовать отдельному свету; отломи ветвь от дерева – отломленная потеряет способность расти, разобщи ручей с его источником – разобщенный иссякнет. Равным образом Церковь, озаренная светом Господним, по всему миру распространяет лучи свои, но свет, разливающийся повсюду, один, и единство тела остается неразделенным. По всей земле она распространяет ветви свои, обремененные плодами; обильные потоки ее текут на далекое пространство; при всем том глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая преуспеванием плодотворения»¹⁶⁷⁰. В этой одушевленной и

нежно-поэтической выдержке ясно выражена мысль, что отдельная христианская община постольку жива, постольку живет Христовой жизнью, поскольку она соединена со всей вселенской Церковью. Обособиться местной Церкви, замкнуться в себя – это для нее то же, что для луча отделиться от солнца, для ручья – от источника, для ветви – от ствола. Жизнь может быть только при органической связи со вселенской Церковью; порвется эта связь – иссякнет и жизнь христианская.

Наконец нам нужно рассмотреть и еще один весьма спорный аргумент св. Киприана, которым он доказывает единство Церкви. Св. Киприан пишет: «Господь говорит Петру: Аз тебе глаголю и т. д. (см.: Мф.16:18–19). И опять Он говорит ему же по воскресении Своем: *паси овцы Моя* (Ин.21:16). Таким образом, [Он] основывает Церковь на одном. И хотя по воскресении Своем Он усвоит равную власть (*parem potestatem*) всем апостолам, говоря: *якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы... примите Дух Свят: Имже отпустите грехи, отпустятся им; и Имже держите, держатся* (Ин.20:21–23), однако чтобы показать единство (*ut unitatem manifestaret*), Ему угодно было с одного же и предначать это единство. Конечно, и прочие апостолы были то же, что и Петр, – имели равное с ним достоинство и власть (*hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio paediti et honoris et potestatis*); но в начале указывается один для обозначения единой Церкви (*exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia una monstre-tur*)»¹⁶⁷¹. И в другом месте св. Киприан пишет: «Церковь, по началу и требованию (*origine et ratione unitatis*) единства основанная Христом Господом на Петре, одна»¹⁶⁷². Вполне понятно, каким большим вниманием эти места из творений Киприана пользуются у римско-католических ученых и богословов. По их мнению, здесь св. Киприан так или иначе свидетельствует **о примате апостола Петра**. Такое понимание слов св. Киприана всегда оспаривалось и оспаривается богословами православными и протестантскими. Спор этот, конечно, не закончится до тех пор, пока будет существовать католичество с его учением о главенстве папы. Полемическая литература с обеих сторон уже сказала все, что можно. Если бы

мы вздумали подробно разбирать католическое убеждение, то это увело бы нас далеко в сторону¹⁶⁷³. Мы заметим только, что в приведенных словах решительно сказано, что все апостолы равны по власти и достоинству. Господь когда говорил одному апостолу Петру, то имел особую цель показать единство Церкви (*ut unitatem manifestaret, ut ecclesia una monstretur*). Св. Киприан в той же самой главе приводит много свидетельств в доказательство того, что Церковь должна быть единой. Ссылка на Матфея (см.: Мф.16:18–19) для св. Киприана лишь одно из ряда этих свидетельств. Основание Христом Церкви только на одном апостоле Петре – это для св. Киприана лишь символ церковного единства, никак не больше¹⁶⁷⁴.

Итак, св. Киприан с особенной подробностью и выразительностью доказывает истину единства Церкви. Но в чем это единство выражается? Если мы по творениям св. Киприана проследим его ответ на этот вопрос, то мы увидим много уже знакомого нам по творениям ранних церковных писателей. И прежде всего св. Киприан повторяет учение о единстве веры. Он заботится о том, чтобы все Церкви сохраняли неизменное единомыслие¹⁶⁷⁵. У всех христиан – общение исповедания (*con-fessionis consortium*)¹⁶⁷⁶, общая вера (*fides communis*)¹⁶⁷⁷, и веру эту св. Киприан называет вселенской верой (*catholica fides*)¹⁶⁷⁸. Единство веры происходит по Преданию от Бога Отца и Господа Бога нашего Иисуса Христа¹⁶⁷⁹. Только в Церкви есть чистая вера¹⁶⁸⁰, и единство веры не может быть отделено от единства Церкви¹⁶⁸¹. Тому, кто не придерживается единства Церкви, нельзя думать, что он хранит веру. Апостол Павел говорит о единой вере (см.: Еф.4:5), и это единство надлежит крепко поддерживать и отстаивать¹⁶⁸². А потому ересь не есть только отделение от Церкви, но всегда есть и искажение веры: «Враг изобрел ереси и расколы, чтобы ниспровергнуть веру, извратить истину, расторгнуть единство. Служители его возвещают вероломство под предлогом веры, антихриста под именем Христа и, прикрывая ложь правдоподобием, тонкою хитростью уничтожают истину»¹⁶⁸³. Как диавол не есть Христос, хотя и обманывает Его именем, так и христианином не может

почитаться тот, кто не пребывает в истине Его Евангелия и веры¹⁶⁸⁴. Еретик рассекает Церковь, разрушает веру¹⁶⁸⁵, он вооружается против Церкви, изменник в отношении веры, в отношении благочестия святотатец, непокорный раб, сын незаконный, брат неприязненный¹⁶⁸⁶. «Если рассмотреть веру тех, которые веруют вне Церкви, то окажется, что у всех еретиков совсем иная вера, даже, собственно говоря, у них одно изуверство, богохульство и прение, враждующее против святости и истины»¹⁶⁸⁷.

Таким образом, по мысли св. Киприана, единство Церкви выражается в единстве истинной веры. Христианство св. Киприан не отдаляет от вселенской Церкви; у него оба эти понятия совершенно совпадают одно с другим¹⁶⁸⁸. Вне кафеолической Церкви – вне стана Христова¹⁶⁸⁹. Всякий, находящийся вне Церкви, должен быть считаем между противниками и антихристами. Св. Киприан ссылается на слова Господа (см.: Лк.11:23; Мф.18:17) и слова св. апостола Иоанна (см.: 1Ин.2:19) и обосновывает ими положение: отступившие от Церкви и действующие против Церкви – антихристы и язычники¹⁶⁹⁰. Вот, например, что пишет св. Киприан Антониану о Новациане: «Ты желал, возлюбленный брат, чтобы я написал тебе и касательно Новациана, какую ересь он ввел. Знай же, что, прежде всего, мы не должны любопытствовать, чему он учит, когда учит вне Церкви. Кто бы и какой бы он ни был, он не христианин, как скоро он не в Церкви Христа» (*christianus non est qui in Christi ecclesia non est*)¹⁶⁹¹. В трактате «О единстве Церкви» св. Киприан также высказывает ту же мысль, решительно восклицая: «Тот не может уже иметь Отцем Бога, кто не имеет матерью Церковь»¹⁶⁹². Принадлежность к христианству св. Киприан, следовательно, обуславливает не одним только признанием **учения** Христова, но прежде всего **согласием с учрежденной Христом Церковью и покорностью ей**¹⁶⁹³.

Можно думать, что отделившиеся от Церкви во времена св. Киприана все же претендовали на название «христиан» и даже «церкви». Один из их аргументов приводит и разбирает св. Киприан. «Пусть не обольщают себя некоторые словами,

сказанными Господом: *идеже бо еста два или трие собрали во имя Мое, ту есмь посреде их*» (Мф.18:20)¹⁶⁹⁴. Св. Киприан дает весьма основательное опровержение такой ссылки на слова Христовы. «Извратители Евангелия и ложные толкователи приводят эти слова; но это слова последующие, а предыдущие они пропускают; напоминая об одной части, о другой коварно умалчивают; как сами отделились от Церкви, так рассекают и целостность одного и того же места». В этом месте Христос говорит о единомыслии, а «как могут собираться во имя Христово двое или трое, о которых известно, что они отделяются от Христа и от Евангелия Его?» Христос обещал быть с единомышленными, как Он был с тремя отроками в пещи и с двумя апостолами, заключенными в темнице. «Итак, когда Господь в заповедях Своих полагает и говорит: *идеже бо еста два или трие собраны во имя Мое, ту есмь посреде их*, то создавший и утвердивший Церковь не отдаляет людей от Церкви, но, обличая отпадших от веры и увещевая верных к миру, показывает Своими словами, что Он охотнее бывает с двумя или тремя единомышленно молящимися, нежели с большим числом разномыслящих и что более может быть испрошено согласно молитвою немногих, нежели несогласным молением многих». «Неужели, собираясь, они думают, что и Христос находится с ними, когда они собираются вне Церкви Христовой?»¹⁶⁹⁵.

Св. Киприан не ограничивает единства Церкви единством веры, но подробно говорит и о живом единстве между членами Церкви, о чем кратко упоминали и раннейшие писатели. Единство теоретических и догматических положений не удовлетворяло бы и потребностям жизни св. Киприана, когда церковные раздоры происходили не на этой только почве. А потому, по учению св. Киприана, единство Церкви должно выражаться не в единстве только веры, но и в единстве общей любви. Лучше сказать, св. Киприан не отделяет веры от любви. Вера животворна только тогда, когда она сохраняется в жизни¹⁶⁹⁶. Церковь есть единомышленный и согласный народ Божий¹⁶⁹⁷. «Сынам Божиим надлежит быть миротворными, кроткими сердцем, простыми в слове, согласными во взаимной расположенности, верно сопряженными друг с другом союзом

единодушие. Такое единодушие было когда-то при апостолах: так новый народ верующих, соблюдая наставления Господа, держался взаимной любви. Это подтверждает Божественное Писание, которое говорит: *Народу же веровавшему бе сердце и душа едина* (Деян.4:32)¹⁶⁹⁸. У св. Киприана находим высоко поэтическое описание идеала общей христианской любви: «Только единомысленные, согласные и простосердечные живут и пребывают в доме Божием, в Церкви Христовой. Для того Дух Святой явился в виде голубя. Это простое и кроткое животное, без горькой желчи, не уязвляющее, не терзающее свирепостью когтями, любит людские жилища и знает одно только совместное гнездо; во время деторождения пары выводят вместе детей; во время летания не разлучаются друг от друга; проводят жизнь во взаимном сожителстве; поцелуями свидетельствуют о своем согласии и мире: во всем наблюдают закон единомыслия. И в Церкви должно быть знаемо такое же простосердечие – должна быть достигаема такая же любовь: братство должно в любви подражать голубям, а в кротости и тишости сравняться с агнцами и овцами. Не могут быть соединяемы и смешиваемы горечь со сладостью, мрак со светом, ненастье с ведром, война с миром, бесплодие с плодородием, сухость с водяным источником, буря с тишиною»¹⁶⁹⁹. Самое таинство жертвы Господней указывает на христианское единодушие, скрепленное твердою и нераздельною любовью¹⁷⁰⁰. Бог заповедует, чтобы в доме Его жили только мирные, согласные и единодушные. Он хочет, чтобы возрожденные и остались такими, какими Он сделал их вторым рождением (*secunda nativitate*), чтобы ставшие сынами Божиими пребывали в мире Божием, чтобы у нас, у которых один Дух, было одно сердце и чувство. Для Бога большая жертва – наш мир и братское согласие, народ, соединенный в единстве Отца, и Сына, и Святого Духа»¹⁷⁰¹. Члены разделенного Тела соединяются в единство вселенской Церкви и связываются узами христианской любви¹⁷⁰². Нарушение общей любви и взаимного согласия есть разрушение единства Церкви. «Неизгладимая и тяжкая вина раздора не очищается даже страданием... Христос даровал нам мир; Он повелел нам

быть согласными и единомышленными, заповедал ненарушимо и твердо хранить союз привязанности и любви. Не будет принадлежать Христу, кто вероломным несогласием нарушил любовь Христову: не имеющий любви – и Бога не имеет. Не могут пребывать с Богом не восхотевшие быть единомышленными в Церкви Божией»¹⁷⁰³. Если единая Церковь есть союз любви, то всякое отделение от Церкви, всякая ересь, в основе своей имеющая гордость и своеволие, свидетельствует о недостатке любви. Можно сказать, что основная мысль всего трактата о единстве Церкви есть именно та, что **у еретиков недостает любви, а единство Церкви есть непосредственное следствие любви**¹⁷⁰⁴. Еретик или схизматик не сохраняет ни церковного единства, ни братской любви¹⁷⁰⁵, действует против любви Христовой¹⁷⁰⁶. О еретиках известно, что они отступили от любви и единства католической Церкви¹⁷⁰⁷. «Какое соблюдает единство, какую любовь хранит или о какой любви помышляет тот, кто, предавшись порывам раздора, рассекает Церковь, разрушает веру, возмущает мир, искореняет любовь, оскверняет Таинство?»¹⁷⁰⁸.

Эта идея единства всей Церкви в любви, конечно, не была только отвлеченной. Мы уже в начале своего исследования говорили о том, что сознание всего христианства себя единой Церковью всегда выражалось во вне. О таком же жизненном выражении идеи единства Церкви в любви говорит и св. Киприан¹⁷⁰⁹. **Выражением общецерковной любви была прежде всего молитва**, как и говорит о том св. Киприан. «Учитель мира и Наставник единства, прежде всего, не хотел, чтобы молитва была совершаема врозь и частно (*sigillatim et privatim*) – так, чтобы молящийся молился только за себя. В самом деле, мы не говорим: «Отче мой, Иже еси на небесех, хлеб мой даждь ми днесь», каждый из нас не просит об оставлении только своего долга, не молится об одном себе, чтобы не быть введену в искушение и избавиться от лукавого. У нас всенародная и общая (*publica et communis*) молитва, и когда мы молимся, не за одного кого-либо, но за весь народ, потому что мы – весь народ – составляем одно (*totus populus unum sumus*). Бог – Наставник мира и согласия, поучавший единству,

хотел, чтобы и один молился за всех так же, как Он один носил нас всех»¹⁷¹⁰. «Пусть каждый молится Богу не за себя только, а за всех братьев, как научил молиться Господь: Он не заповедует каждому частную молитву (*privatam precem*), а повелевает всем молиться за всех молитвою общею и молением единокорным»¹⁷¹¹. Ереси препятствуют молитвам¹⁷¹².

Та же **общая любовь, объединяющая христианскую Церковь, выражается в благотворительности**. Св. Киприан написал целую особую книгу «О благотворении и милостынях», где усиленно убеждает христиан к взаимному благотворению. Говоря о единстве Церкви, он также не упускает случая сказать о благотворительности: он печалится, видя, что единокорные оскудело и умалилась щедрость в подаянии¹⁷¹³. Письма св. Киприана дают богатый материал для характеристики церковной благотворительности середины III века. Св. Киприан говорит о помощи вдовам, немощным и бедным, о содержании странников¹⁷¹⁴. У него идет речь об организованной благотворительности¹⁷¹⁵, о выкупе пленных¹⁷¹⁶ и т.д. Взаимная поддержка членов отдельной общины, конечно, самым действительным образом объединяла их между собою¹⁷¹⁷. Но благотворительность не ограничивалась пределами частной Церкви – она простиралась на всю вселенскую Церковь. Благотворительность Римской Церкви простиралась, например, около времени жизни св. Киприана до областей сирийских и Аравии, как свидетельствует о том Дионисий Александрийский¹⁷¹⁸. Еще в половине IV века в Каппадокии с благодарностью вспоминали помощь Римской Церкви¹⁷¹⁹. О таких же **фактах общецерковной благотворительности сообщает и св. Киприан, и замечательно, что факт этой благотворительности он ставит в тесную связь с догматическим учением о единстве Церкви**. В этом отношении достойно особенного внимания письмо Киприана к нумидийским епископам: Януарию, Максиму, Прокулу, Виктору, Модриану, Немезиану, Нампулу и Гонорату. Нумидийские епископы известили Карфагенскую Церковь о пленении некоторых братьев и сестер. Карфагенские христиане собрали

сто тысяч сестерций («от приношения клира и народа»), которые Киприан и посылает вместе со своим письмом. В письме Киприан благодарит нумидийских христиан за то, что они захотели сделать его паству участницей доброго и необходимого дела, посылает списки жертвователей с просьбой молиться о них. Здесь же Киприан пишет: «Кто скорби своего брата не почтет своею собственною?» Приведя слова апостола (см.: 1Кор.12:26; 2Кор.11:29), Киприан продолжает: «Плен наших братьев мы должны почитать нашим пленом и скорбь бедствующих считать нашею скорбью; так как одно Тело нашего союза (*adunionis nostrae corpus unum*), и не только любовь, но и вера (*religio*) должны поощрять и побуждать нас к выкупу членов братства»¹⁷²⁰. Благотворительность, таким образом, по св. Киприану, есть жизненное выражение догматического учения о единстве Церкви. О широкой благотворительности между разными Церквами мы узнаем еще из посланий апостола Павла, но в дошедших до нас памятниках церковной письменности благотворительность и всякое общение между Церквами не были поставлены в неразрывную связь с догматическим учением о единстве Церкви: св. Киприан впервые подчеркивает догматическую сторону дела и тем отчасти восполняет древнецерковную мысль о единстве Церкви.

Но св. Киприан говорит и о более действительном внешнем единении отдельных Церквей. Когда живы были апостольские Предания, тогда истина устанавливалась сношением с основанными апостолами Церквами. Здесь уже положено было основание сношению Церквей, соборному решению возникающих спорных вопросов. Каждый епископ не мыслил себя совершенно обособленной главой отдельной общины: он был не только центром единства общины внутри ее самой, но и органом внешнего единения общины с другими. **У св. Киприана впервые мы встречаем развитую теорию внешнего единства всей Церкви в лице ее епископов. Епископат – вот орган внешнего единения вселенской Церкви.** Единая католическая Церковь сплочена и скреплена связью священников, взаимно между собой связанных (*cohaerentium*

sibi invicem sacerdotum glutino copulata)¹⁷²¹. Епископство одно и нераздельно, и каждый в нем участвует при общем согласии¹⁷²². Здесь дается та мысль, что и епископ до тех пор имеет власть епископства, пока он согласуется со всеми другими епископами¹⁷²³. Епископство одно¹⁷²⁴, разветвленное в единодушном лике многих епископов¹⁷²⁵, и каждый отдельный епископ является носителем именно этого вселенского священства. Хотя пастырей и много, однако они пасут одно стадо; они должны собирать и охранять всех овец, которых Господь стяжал Своею кровию¹⁷²⁶. Если епископ отпадет от союза своих соепископов и единства Церкви, то он не может удержать епископства. «Апостол увещевает нас взаимно поддерживать друг друга, чтобы не отступить от учрежденного Богом единства: *терпяще, говорит он, друг другу любовью, тщащися блюсти единение духа в союзе мира (Еф.4:2–3)*. И потому, кто, не соблюдая ни единства духа, ни союза мира, отделяет себя от уз Церкви и от общества священников, тот, не признавая ни епископства, ни единства и мира, не может иметь ни власти, ни чести епископа»¹⁷²⁷. Епископы поэтому должны соблюдать между собою мир и не вступать в распри со своими товарищами и соепископами. «Мы, – пишет св. Киприан, – со всяким терпением и кротостью стараемся сохранить и любовь душевную, и честь сослужительства, и союз веры, и согласие священства»¹⁷²⁸. Согласие с епископством охраняет каждого отдельного епископа от заблуждений, а Церковь – от разделений. «Общество священников, связанное узами взаимного согласия и единения, для того и многочисленно, чтобы в случае попытки кого-либо из нашего сонма произвести ересь, терзать и рассеивать Христово стадо, другие противодействовали и как попечительные и милосердые пастыри собирали Господних овец в одно стадо»¹⁷²⁹. Мысль о единстве и единомыслии епископства постоянно выражается у св. Киприана и его современников еще и в том, что они часто употребляют названия: соепископ, сосвященник¹⁷³⁰.

Итак, единый, и единомысленный епископат объединяет и все отдельные Церкви в одну вселенскую Церковь¹⁷³¹. Епископы объединяются между собой на Соборах.

Собор епископов и есть, по учению св. Киприана, **главный орган внешнего единства Церкви**. Соборы епископов, конечно, не были произведением такого догматического учения; напротив, самое учение св. Киприана о Соборе уже было признано раньше самым фактом Соборов. Уже из II века имеются точные сведения о Соборах. Так, когда еще в Азии появился монтанизм, то, как сообщает аноним у Евсевия, «верующие начали часто и во многих местах Азии собираться»¹⁷³². Когда в конце II века возник спор о времени празднования Пасхи, то «по сему случаю происходили Соборы и совещания епископов, которые все единодушно, посредством своих посланий» решили этот спор и постановили общее правило¹⁷³³. Можно считать Соборы изначальным явлением в жизни христианской Церкви¹⁷³⁴. Этот факт Соборов и при отсутствии догматических подробно развитых теорий ясно свидетельствует о том, что в Церкви всегда жило сознание не только ее единства, но именно и соборности как высшей формы обнаружения этого единства¹⁷³⁵. К середине III века соборный принцип уже твердо был установлен в церковной практике, и св. Киприан, основываясь на этой практике, создал догматическую теорию, соответствующую наличной церковной жизни и уже предносившую, но только еще не в совсем определенных формах представителями Церкви. В экклезиологической системе св. Киприана Собор и представляет самый высший пункт церковного единства.

Время жизни и деятельности св. Киприана весьма богато Соборами. Когда же гонения препятствовали епископам собираться, то Киприан откладывает решение важнейших церковных вопросов до того времени, когда прекратятся гонения, и епископам можно будет составить Собор. Убеждение ждать соборных решений мы находим почти неизменно во всех письмах св. Киприана, писанных им в то время, когда он скрывался от гонения. «Пусть, – пишет он об исповедниках, – подождут возвращения нашего, а когда мы по милосердию Божию придем к вам, то по созвании многих соепископов, в присутствии исповедников и согласно вашему мнению, можно будет, применяясь к Божественному учению, рассмотреть

письма блаженных мучеников и их желания»¹⁷³⁶. О тех, которые спешат получить мир, св. Киприан пишет клиру карфагенскому, «так как это дело касается не одной какой-либо Церкви или области, а всего мира, – пусть ожидают от покрова Господня общественного мира самой Церкви. Ибо смиренномудрие, и учение, и самая жизнь наша требует, чтобы мы, предстоятели, собравшись с клиром в присутствии народа, которому также за веру его и страх должна быть воздана честь, могли распорядиться во всем по общему соглашению» (*consilii communis religione*)¹⁷³⁷. То же св. Киприан писал пресвитерам и диаконам римским¹⁷³⁸. Церковный Собор, каким он выступает пред нами в творениях св. Киприана, был именно органом, объединявшим Церковь, главным образом, в лице ее предстоятелей – епископов. Церковный Собор не был беспорядочным собранием всего народа или каких-нибудь выбранных представителей, это был Собор епископов, которые одни только и поставляли решения. Так письмо к клиру и народу испанскому о Василиде и Марциале писано от лица Собора, а в надписании его перечислены одни епископы¹⁷³⁹. В надписании письма к Януарию и прочим епископам нумидийским тоже названы, в числе 31, епископы, участвовавшие на Соборе¹⁷⁴⁰. О решении вопроса на Соборе Киприан пишет: «Собравшись вместе, мы, епископы Африки и Нумидии, в числе 71, общим мнением нашим утвердили...»¹⁷⁴¹. Речь св. Киприана на Соборе 256 года обращена к епископам, и высказывали мнение тоже только епископы¹⁷⁴². Епископы осуждали еретиков на Соборах, как, например, Приват был осужден в Ламбезитанской колонии общим голосом девяноста епископов¹⁷⁴³. Правда, на Соборах вместе с епископами присутствовали и пресвитеры, и диаконы, и народ, но именно только присутствовали. Соборы были Соборами епископов, но происходили в присутствии клира и народа¹⁷⁴⁴, как это можно видеть из только что приведенных выше свидетельств св. Киприана о Соборах. В письме к пресвитерам и диаконам римским святой Киприан говорит: «Мы, предстоятели, во множестве соберемся вместе и, **по совещании с вами** (*communicato etiam vobiscum consilio*), обсудим и исправим»¹⁷⁴⁵.

Следовательно, пресвитеры приглашались на Соборы для совещания, решение же исходило от епископов. Иногда решение Собора епископы определяли согласно с просьбами присутствовавшего народа, как об этом свидетельствует отрывок из послания Корнелия к Фабию Антиохийскому, сохраненный Евсевием¹⁷⁴⁶.

Католические ученые всячески стараются доказать, будто св. Киприан считал для внешнего единства Церкви необходимым объединяющее всех епископов лицо и будто таким лицом был для него римский епископ¹⁷⁴⁷. Но у св. Киприана, напротив, скорее могут быть указаны места, где он отрицает чье бы то ни было главенство в Церкви и говорит о равенстве всех епископов между собою¹⁷⁴⁸. Так, св. Киприан резко осуждает тех схизматиков, которые «осмеливаются предпринять путешествие и к кафедре Петра, и к той главной Церкви, от которой изошло священническое единство». «Все мы постановили (и это справедливо и законно), чтобы дело каждого выслушивалось там, где совершено преступление, а так как всякому из пастырей вверена своя часть стада, которою он должен руководить, имея отдать отчет Господу в своей деятельности, то управляемые нами не должны бегать туда и сюда, не должны нарушать согласия епископов своим лукавым и лживым поведением, но обязаны там вести свое дело, где могут иметь и обвинителей, и свидетелей своего преступления. И разве только немногим отчаянным и потерянными людям может казаться малою важность епископов, поставленных в Африке, которые уже судили о них»¹⁷⁴⁹. И это пишется римскому епископу! Очевидно, по мысли Киприана, что у римского епископа нет никакой власти над другими¹⁷⁵⁰, равными между собою епископами¹⁷⁵¹. Не говорит св. Киприан и о необходимом согласии с римским епископом: «Мы, – пишет он, – во всем должны держаться единства кафедральной Церкви». В споре о крещении еретиков св. Киприаном много сказано такого, что совершенно не согласно с теорией папского главенства. Уже самый факт этого спора показывает, что Киприан не мыслил истину неразрывно связанной с римским епископом. «Не должно предписывать на основании обычая там, где следует

доказать рассуждением. Ибо и Петр, которого первого избрал Господь и на котором основал Свою Церковь, когда впоследствии Павел вступил с ним в спор об обрезании, ничего не присваивал себе нагло и не говорил с высокомерием, что ему, как первоизбранному, должны повиноваться новички последующие (*nec Petrus... vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter assumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere*): он не пренебрег Павлом, но принял совет истины и легко согласился на законное рассуждение, отстаиваемое Павлом, представляя нам пример согласия и терпения, чтобы мы не держались упорно своего мнения (*ut non pertinaciter nostra amemus*), но если когда предлагается что-либо полезное и спасительное братьями и товарищами нашими, то считали бы это своим, если только оно истинно и законно»¹⁷⁵². Если бы даже и не разумелся здесь прямо римский епископ¹⁷⁵³, то все же мысль св. Киприана высказана здесь вполне ясно. Всякий епископ должен соглашаться со своими братьями и товарищами, если только их мнение истинно и законно. Высшая инстанция есть, следовательно, Собор братьев-епископов, а не одно какое-либо лицо. По этому взгляду и римский епископ, как равный со всеми, должен прислушиваться к соборному голосу епископов¹⁷⁵⁴.

О полном равенстве всех епископов при соборном обсуждении дела говорил св. Киприан и в своей речи при открытии Собора 256 года. После того, как оглашены были различные относящиеся к делу документы, св. Киприан сказал: «Остается каждому из нас поодиночке высказать свое мнение об этом предмете, не осуждая никого и не отлучая от церковного общения того, кто мыслит различное. Никто ведь из нас не станет утверждать, что он – епископ епископов, не будет принуждать своих товарищей следовать его мнению, так как каждый из епископов имеет собственное суждение по своей свободной воле, власти и так же не может быть судим другим, как и сам не может судить другого»¹⁷⁵⁵. Это место требует нескольких замечаний. Уже болландисты заметили, что нельзя оставить этого места без истолкования, ибо оно противоречит

достоинству римского епископа. Болландисты предложили такое истолкование: Киприан убеждал каждого из собравшихся епископов свободно выражать свое мнение. Поэтому он и говорит, что они все равны (*sese omnes collegas esse*). И хотя он первенствует в Африке, однако не считает ни себя, ни кого-либо из присутствующих епископом епископов и не присваивает себе власти тиранически приказывать другим¹⁷⁵⁶. Но до настоящего времени большинство ученых¹⁷⁵⁷ считает Карфагенский Собор 256 года оппозиционным Собором против римского епископа Стефана, который воспрещал перекрещивание еретиков и порывал единение с восточными и южными епископами, признававшими необходимость еретиков перекрещивать. В таком случае в приведенных словах Киприана усматривают намек на Стефана. Этот взгляд настолько распространен, что Эрнст называет его *sententia communis*¹⁷⁵⁸. Но некоторые католические ученые: например И. Петерс, Грисар¹⁷⁵⁹ и особенно дополняющий его Эрнст, основываясь на том, что нигде в актах Собора не упоминается ни о каком эдикте Стефана, отрицают положение, по которому именно такой эдикт послужил поводом к созванию Собора¹⁷⁶⁰. Ernst поэтому утверждает, что слова Киприана относятся не к Стефану. Ссылаясь на «*Liber de rebaptismate*», Ernst высказывает такое мнение: усиленная пропаганда Киприаном необходимости перекрещивать еретиков возбудила недовольство в среде африканских епископов; его стали упрекать в гордости и желании проводить всюду только свои мысли. Против таких-то обвинений и защищается святой Киприан во вступительном слове на Соборе 256 года¹⁷⁶¹. Взгляд Эрнста всецело разделяет и Пошманн¹⁷⁶².

Но признаем ли мы то или другое воззрение, все же остается без всякой перемены та догматическая идея, которая лежит в основе всей системы св. Киприана: ни он сам, ни кто-либо другой из епископов не может быть назван епископом епископов и не может присваивать себе никакой особой власти¹⁷⁶³. Для римского епископа исключения нет; все епископы равны¹⁷⁶⁴. Современный Киприану римский епископ, однако, выражал притязания на особую власть и именно в

споре о перекрещивании еретиков. Дионисий Александрийский писал преемнику Стефана Сиксту: «Он давно уже писал о Елене, о Фирмилиане и всех епископах Киликии, Каппадокии, Галатии и дальнейших сопредельных областей, что и с ними не будет иметь общения (ὥς οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων) по той же самой причине – потому, то есть, что они перекрещивают еретиков»¹⁷⁶⁵. О соборных постановлениях африканских Церквей св. Киприан сообщал Стефану¹⁷⁶⁶. Стефан и Киприан отвечал не менее резко, чем писал малоазиатским епископам. Хотя самое письмо Стефана не сохранилось, но о нем достаточно сведений. Сам Киприан говорит, что Стефан заблуждается, что он усиливается защищать дело еретиков против христиан и Церкви Божией, что в его письме много слишком высокомерного, неискусно и необдуманно написанного¹⁷⁶⁷. Киприан высмеивает письмо Стефана, считает его унижением Церкви Божией¹⁷⁶⁸, говорит о Стефане, что он защищает неправо и ложное, а это происходит от склонности к самомнению и высокомерию¹⁷⁶⁹, называет Стефана другом еретиков и врагом христиан, потому что он считает нужным удаляться (*abstinendos putat*) от тех священников Божиих, которые защищают истину Христову и единство Церкви¹⁷⁷⁰. По поводу разногласий со Стефаном Киприан писал Фирмилиану, епископу Кесарии Каппадокийской, и тот ответил ему замечательным письмом. Это письмо очень хорошо показывает, прежде всего, как было в то время определено сознание единства епископата на таком большом расстоянии. «Получив письмо, – пишет Фирмилиан, – мы от всего сердца возблагодарили Господа за то, что по Его устройству мы, отдаленные друг от друга телом, так близки духом, как будто не только находимся в одной области, но и живем вместе в одном и том же доме. Это и прилично сказать, потому что духовный дом Божий один. Благодать Божия сильна связать и скрепить союзом любви и единства даже то, что разделено на земле весьма значительным, по-видимому, расстоянием»¹⁷⁷¹. На Стефана же Фирмилиан обрушивается с самыми резкими порицаниями, исключая всякую мысль о главенстве римского епископа¹⁷⁷². Фирмилиан сравнивает Стефана даже с

Иудой, отлагает речь о нем на конец письма, «чтобы воспоминанием его дерзости и гордости (*audaciae et insolentiae*) не причинить себе продолжительной досады на его дурные поступки (*de rebus ab eo improbe gestis*)¹⁷⁷³». Но во второй части Фирмилиан начинает говорить о Стефане, и говорит очень резко. «В этой части я выражу справедливое негодование на явное и очевидное безрассудство (*stultitiam*) Стефана, по которому он, столько хвалящийся местом своего епископства, утверждающий, что он держит наследие (*successionem*) Петра, на котором положены основания Церкви, вводит много других «камней» и не понимает, что оставляя и предавая так единство, он потемняет и как бы уничтожает истину христианского «камня»¹⁷⁷⁴. Очевидно, римский епископ свои притязания на исключительное положение оправдывал преимуществами своей кафедры¹⁷⁷⁵, Фирмилиан же не только не обусловливает единства епископата согласием каждого отдельного епископа с римским епископом, но для римского епископа считает необходимым согласие и единение с епископатом. Применяется, следовательно, и к римскому епископу та самая оценка, которая в «*De Imitate ecclesiae*» Киприана прилагается ко всякому епископу. В конце же письма Фирмилиана читаем: «Приобщаясь крещению еретиков, не пьешь ли ты из грязной лужи их и сам, очищенный церковным освящением, не оскверняешь ли себя прикосновением чужим сквернам? Да ты хуже всех еретиков (*tu haereticis omnibus pejor es*), потому что ты поддерживаешь заблуждение и, затемняя свет церковной истины, увеличиваешь тьму еретической ночи... Сколько споров и несогласий завел ты со всеми Церквями! Сколь тяжкий грех приложил себе, отсеки себя от такого множества стад! Так не обманывайся: ты отсекаешь самого себя, потому что отсеченным (*schismaticus*) поистине надобно считать того, кто отложился от общения с единством Церкви (*qui se a communione unitatis apostatum fecerit*), и ты, думая, что можешь отлучить от себя всех, одного себя отлучил от всех»¹⁷⁷⁶. Совершенно ясно, что, по мысли Фирмилиана и Киприана, римский епископ, чтобы быть истинным епископом, должен быть в союзе мира со всем епископатом¹⁷⁷⁷. Католические ученые часто высказывают и

защищают положение: Стефан не отлучал ни Киприана, ни восточных епископов, а только угрожал им отлучением¹⁷⁷⁸. В источниках, действительно, нигде определенно не говорится об отлучении Стефаном своих противников¹⁷⁷⁹, даже и в наиболее решительном, только что приведенном свидетельстве Фирмилиана употреблены неопределенные термины – *rumpens расем, а te abstineri, ab omnibus abstinuisti*¹⁷⁸⁰. Впрочем, большинство ученых¹⁷⁸¹ признает, что отлучение действительно было¹⁷⁸². Из приведенных нами свидетельств можно видеть, что и такой взгляд на значение римского епископа в III веке, какой высказывают новейшие католические исследователи – такие, как Эрнст и Пошманн, не имеет под собой никаких оснований. Допустим даже, что Стефан только угрожал отлучением. По мнению Пошманна, единение с римским епископом было необходимым условием епископского авторитета¹⁷⁸³. Но почему же тогда угроза Стефана не имела никакого действия, и он единогласно был осужден и на востоке, и на юге? Не называет ли Фирмилиан самого Стефана схизматиком и даже – хотя и не прямо – лжехристом и лжеапостолом¹⁷⁸⁴ за его отложение от епископата?¹⁷⁸⁵ Да и вообще, если сравнить письма Киприана, писанные к римскому епископу в различные времена, с письмами к другим епископам, то нельзя не заметить того, что он пишет римскому епископу так, как и всякому другому. В письмах Киприана к римскому епископу совершенно не заметно какого-либо особого почтения, чего мы вправе ожидать в том случае, если бы Киприан признавал примат римского епископа. Римский епископ для Киприана – «collega», «frater», и о его церковном положении он говорит совершенно так же, как о своем собственном или о положении всякого другого епископа¹⁷⁸⁶. Не лучше ли поэтому установить, что, по церковному сознанию, не согласие епископа с римским епископом были условием его авторитета, а наоборот – необходимым условием авторитета римского епископа было его согласие со всем епископством Церкви¹⁷⁸⁷? Таким образом, **ни в творениях св. Киприана, ни в современных ему памятниках нет той мысли, будто единство епископата имеет видимое средоточие в римском епископе;** таким

средоточием епископата св. Киприан считал только соборное единение и единомыслие епископов¹⁷⁸⁸. Только этого требует и вся экклезиология св. Киприана.

Но и значение Собора епископов для единства Церкви у св. Киприана не есть значение юридическое. Замечательно, что святой отец совершенно не говорит о необходимости безусловного подчинения епископа всем соборным определениям¹⁷⁸⁹. Мы уже приводили речь св. Киприана при открытии Карфагенского Собора 256 года, из которой видно, что Собор епископов не должен никого отлучать, хотя бы тот мыслил иначе (*neminem... a jure communicationis, si diversum senserit amoventes*)¹⁷⁹⁰. Эта мысль многократно повторяется в разных письмах св. Киприана¹⁷⁹¹. Даже вопрос – перекрещивать ли еретиков или признать их крещение действительным, вопрос, неразрывно связанный с догматическим учением, как все время доказывал сам же Киприан, он не считает решенным на Соборах в обязательном для каждого епископа смысле. Сообщая о постановлении Карфагенского Собора римскому епископу Стефану, св. Киприан пишет: «Мы знаем, что некоторые, раз принявши что-нибудь, ни за что не хотят уже, отказавшись от принятого, переменить своих мнений (*propositum*) и держатся однажды допущенных у себя злоупотреблений (*usurpata*) при здоровом союзе мира и согласия между товарищами (*inter collegas*). В этом деле и мы никого не принуждаем, никому не даем закона, потому что всякий предстоятель свободен управлять своею Церковью по своей воле, имея дать отчет в своем действовании Господу»¹⁷⁹². По вопросам характера дисциплинарного (*in ecclesiae administratione*) и Собор епископов не дает закона; главное, что нужно для единства епископата, – не однообразие церковной дисциплины, а единомыслие, мир и любовь между епископами; при этих условиях, *salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo*, как писал св. Киприан Стефану, церковная практика даже в весьма важных пунктах может быть различна¹⁷⁹³. Каждый епископ может при управлении своей Церковью обращаться к Господнему началу евангельскому и апостольскому Преданию¹⁷⁹⁴. Пред Богом он и отвечает за свои ошибки¹⁷⁹⁵.

Киприан разграничивает понятия *veritas* и *consuetudo*. *Veritas* – иначе *lex evangelii*, *praescripta dominica*, *regula* – обязательная норма, и каждый епископ должен стараться согласить *consuetudo* своей Церкви с *veritas*¹⁷⁹⁶. Согласия в *veritas* достаточно для церковного мира и общения между епископами. «Мы сами, – пишет св. Киприан, – сколько от нас зависит, отнюдь не вступаем из-за еретиков в распри с нашими товарищами и соепископами: а напротив, тем более соблюдаем Божественное согласие и Господний мир, что и апостол говорит: *Аще ли кто мнит ся спорлив быти, мы такового обычая не имамы, ниже Церкви Божия (1Кор.11:16)*. Мы со всяким терпением и кротостью стараемся сохранить и любовь душевную, и честь сослужительства, и союз веры, и согласие священства»¹⁷⁹⁷. Тем не менее, по взгляду св. Киприана, единение епископов, особенно на Соборах, имеет значение и для совершенствования дисциплины, для согласования *consuetudo* с *veritas*. «Каждому порознь может быть многое открыто к лучшему, и никто не должен отстаивать упорно то, что он однажды задумал и чего держится, но если что предложится лучшего и полезнейшего, всяк должен охотно принимать это. Ибо мы не побеждаемся, когда нам предлагают лучшее, но вразумляемся, особенно относительно того, что принадлежит к единству Церкви, к истине надежды и веры нашей»¹⁷⁹⁸.

Единство епископата выражается и не только в общем согласии, но также и в соборном поставлении и посвящении каждого нового епископа. «Для правильного поставления все ближайшие епископы должны собираться в ту паству, для которой поставляется предстоятель, и избирать епископа в присутствии народа, вполне знающего жизнь и ознакомившегося с делами избираемого через свое обращение с ним»¹⁷⁹⁹. Избранного епископы же и посвящали, возлагая на него руки. Так именно описывает св. Киприан посвящение испанского епископа Сабина¹⁸⁰⁰, и Новациан был посвящен также возложением рук¹⁸⁰¹. Протестантская наука нередко утверждает, что возложение рук на епископа при его посвящении св. Киприан рассматривает только как обряд, не имеющий никакого сакраментального значения¹⁸⁰². Мы уже излагали учение св.

Киприана о богоучрежденности иерархии. Здесь можно отметить только его учение о посвящении именно как о Таинстве. Св. Киприан говорит, что Бог благоволит избирать и поставлять Себе в Церкви Своей священников¹⁸⁰³. Господь Бог делает епископом¹⁸⁰⁴. Это поставление епископа Богом именно и состоит в том, что ему подается особая сила Божия: «Мы, – говорит Киприан, – приявшие Духа Божия (spiritum Dei ассерimus), должны ревновать о Божественной вере¹⁸⁰⁵». Благодать Святого Духа дается только на дело служения единой Церкви. Если же епископ порывает связь с Церковью и впадает в тяжкие грехи, то он лишается Святого Духа¹⁸⁰⁶. Но наиболее определенно выражен взгляд на хиротонию как на акт сакраментальный единомышленниками и современниками св. Киприана. Так, на Соборе 256 года епископ Немезиан определенно говорил о сообщении Духа Святого через возложение рук¹⁸⁰⁷. Фирмилиан, епископ Кесарийский, пишет Киприану: «В Церкви председательствуют старейшины, имеющие власть крестить, возлагать руки (прощать грехи) и посвящать; еретик же как не может ни посвящать, ни возлагать руки, так не может и крестить»¹⁸⁰⁸. Здесь мы видим, что хиротония поставляется в ряду несомненных Таинств, как крещение. Таким образом, епископат в своей совокупности обладает особой благодатью, которой удостоивает всякого нового епископа; епископат есть, следовательно, неразрывное единство, сохраняющее в Церкви особую благодать Божию.

Обнаруживающееся при посвящении нового епископа единство епископата, как это видно из творений св. Киприана, не ограничивалось только присутствовавшими епископами, но охватывало гораздо более широкий круг. Вступая на свою кафедру, епископ особыми посланиями извещал об этом многих даже отдельных епископов, а те ответными посланиями признавали его и таким образом вступали с ним в общение¹⁸⁰⁹. Когда одновременно в Риме поставляются два епископа – Корнелий и Новациан, то оба они спешат получить признание от других епископов¹⁸¹⁰. При возникшем затруднении Киприан отправляет особых лиц узнать о происшествиях в Риме, чтобы иметь твердые основания признать Корнелия и отвергнуть

Новациана¹⁸¹¹. Успокаивается Киприан только тогда, когда посланные возвратились и доставили ему одобрительные письма о Корнелие от епископов, его рукополагавших¹⁸¹². Можно думать, что в иных случаях, когда подобных столкновений не происходило, другие епископы вступали в общение с новым епископом по доверию к поставившим его собратям¹⁸¹³.

Мы изложили, как св. Киприан Карфагенский исполнил первую половину выпавшей на его долю великой задачи – раскрыть подробно учение о Церкви. Все раннейшие элементы учения о Церкви как хранительнице Христовой истины были отчасти усвоены св. Киприаном, отчасти восполнены. Он усвоил известное еще со времени св. Игнатия Богоносца учение о епископе как средоточии каждой отдельной Церкви. Принято в его систему экклезиологии [и] уже ранее подробно развитое учение о преемстве епископов; эта мысль настолько была усвоена церковным сознанием, что св. Киприан и не старается подробно говорить о преемстве епископов, не перечисляет восходящих до апостолов рядов епископов, как видели мы это у св. Иринея Лионского . Но св. Киприан особенно подробно развил учение о единстве кафолической Церкви и о епископстве как органе внешнего единства Церкви. Для св. Киприана епископ – не средоточие только отдельной Церкви, а преимущественно – единичный носитель кафолического епископства, на котором покоится единство всей вселенской Церкви. Посредством епископа каждая отдельная Церковь стоит в неразрывной **внешней** связи со всей вселенской Церковью. Единение епископства осуществляется на Соборе. В учении Киприана о Церкви впервые получил полное выражение догмат о Церкви; к тому, что сказано Киприаном о единстве Церкви, о епископстве или иерархии вообще как органе этого единства, после **по существу** нового почти ничего не было прибавлено. В течение III века соборное единение епископата и соборное управление Церкви все более и более утверждалось, пока в IV веке не вошли в жизнь христианской Церкви такие всеобъемлющие явления, как Вселенские Соборы. Во Вселенском Соборе экклезиологическая система св. Киприана

впервые получает наиболее ей соответствующее внешнее выражение.

Но учение св. Киприана о единстве Церкви и о епископате, можно сказать, было как бы производным. Вся церковная его деятельность проходила в напряженной борьбе около других пунктов: главный вопрос, имевший наиболее жизненный интерес во дни св. Киприана, был **вопрос о святости Церкви**. К изложению того, как св. Киприан разрешил вторую, наиболее важную часть своей задачи, мы теперь и переходим.

В дисциплинарной практике уже римский епископ Каллист своим эдиктом установил принятие в церковное общение впавших в грех прелюбодеяния. В период времени с 220 до 250 гг. такая практика более и более распространялась. Монтанистический протест не имел успеха в церковном обществе. Однако римская практика не была еще общепринятой. Так, св. Киприан пишет: «Между предшественниками нашими некоторые епископы здешней области не считали позволительным давать мир прелюбодеям и вовсе не допускали покаяния за прелюбодеяния; и однако, – продолжает св. Киприан, – они не отступали от сообщества соепископов своих и не разрывали кафолического единства упорством в своей жестокости и строгости; и из-за того, что другие давали мир прелюбодеям, не отделялся от Церкви тот, кто не давал его»¹⁸¹⁴. Но та непоследовательность церковной дисциплины, на которую указывал Тертуллиан¹⁸¹⁵, все еще оставалась: отступники не были сравнены с прелюбодеями, и практика относительно них установлена не была. Да этот вопрос и не имел в указанный период времени особенной жизненной остроты: в это время почти совсем не было гонений. Но тем с большей остротой заявил о себе этот вопрос, когда наступило гонение Декия. Гонение Декия имело свои особенности. Христиан не предавали казням за веру, но убеждали, отказавшись от христианской веры, возвратиться к вере языческой, которую защищало римское правительство. Христиан понуждали принести жертвы богам, а кто отказывался, того предавали пыткам (но не казни). Поэтому в гонение Декия почти не было мучеников, а были только исповедники. Но

многие из отвыкших от гонений христиан, страшась пыток, спешили приносить жертвы и получать от властей в том удостоверения. Такие удостоверения (*libelli*) заготавливались целыми массами¹⁸¹⁶, и государственные чиновники не успевали оделять ими толпы отрекавшихся, как с горечью говорит об этом святой Киприан¹⁸¹⁷. Падшие – как стали называть принесших жертвы идолам – в собственном смысле не были идолопоклонниками; вся вина их часто состояла лишь в том, что они, устранившись мучений, только получили удостоверение в том, что исполнили распоряжение правительства, хотя на самом деле они жертвы и курения идолам не приносили. Они никогда не переставали в душе быть христианами. Понятно, что Церковь должна была установить свое отношение к этому новому факту. Принимая в общение после покаяния прелюбодея, отказывать совершенно в таком общении либеллятику было бы очень несправедливо. Св. Киприан, сравнивая грех того и другого, считал прелюбодея более виновным, так как он грешит добровольно¹⁸¹⁸. «Действительно, в Карфагене некоторые пресвитеры, управлявшие Церковью за отсутствием св. Киприана, посмотрели на грех падших весьма снисходительно: они принимали их без ходатайства мучеников, без всяких подвигов покаяния и даже без разрешения епископа. Св. Киприан, однако, распорядился, чтобы падшие каялись (= *exomologesis*), не спешили получать церковное общение, а ждали бы окончания гонений, когда будет соборно решен вопрос об их принятии¹⁸¹⁹. Только в случае опасной болезни святой Киприан разрешил принимать имеющих свидетельства от мучеников – это распоряжение св. Киприан сделал ввиду наступления лета, «когда беспрестанно свирепствуют тяжкие болезни»¹⁸²⁰. Киприан с самого начала не отрицал возможности принимать в общение падших; он боролся лишь против того, что некоторые падшие отвергали необходимость для себя покаяния¹⁸²¹. А потому и нельзя на это разрешение принимать в общение согрешивших смотреть как на послабление ранее строгой ригористической дисциплины¹⁸²²; в случае болезни сокращался срок покаяния. А между тем среди различных Церквей поднялся

оживленный обмен мнениями относительно падших. Общее мнение было именно таково, что после надлежащего покаяния падших можно принимать, но необходимо подождать окончания гонения¹⁸²³. Киприан говорит именно о необходимости единодушного и согласного спасительного совета при пользовании и врачевании ран падших (*ad fovenda et sananda lapsorum vulnera*)¹⁸²⁴.

По окончании гонения, Собор, до которого Киприан откладывал решение вопроса о падших, состоялся в мае 251 года. Этот Собор разделил всех падших на несколько классов, смотря по тяжести их падения¹⁸²⁵. Назначались разные сроки покаяния, так, чтобы не ослабить и строгости суда церковного, и не отнять у падших надежды на прощение¹⁸²⁶. На том же Соборе были окончательно отлучены Новат и Фелициссим, которые требовали более снисходительного отношения к падшим. В 252 году другой Карфагенский Собор ввиду нового гонения постановил принять всех падших во время предыдущего гонения¹⁸²⁷. Иначе решался вопрос о принятии падших в Риме: там дело окончилось расколом. Более года Римская Церковь вдовствовала: ею управляли пресвитеры, среди которых выделялся Новациан, человек весьма образованный, красноречивый и строгий аскет¹⁸²⁸. Однако же письма римского клира к Киприану показывают, что и в Риме среди клира не было ригористического направления, которое относилось бы к падшим более строго, нежели св. Киприан¹⁸²⁹. Св. Киприан очень часто в письмах своих говорит о своем согласии с Римской Церковью¹⁸³⁰. Не был ригористом и Новациан¹⁸³¹, что на основании письма Киприана (55–43) усиленно подчеркивает Пациан в своем письме к Симпрониану¹⁸³². Но когда на епископскую кафедру был избран Корнелий, то Новациан с несколькими пресвитерами отделился, нашел трех «необразованных и простодушных» (ἀυροίκοις καὶ ἀπλουστάτοις) епископов и принудил их «через пустое подобие рукоположения (εἰκονικῇ τινὶ καὶ μάταια χειρεπιθεσίᾳ) преподать себе епископство»¹⁸³³. О своем возведении в епископа Новациан сообщил посланиями епископам разных областей. Так положено было начало новацианству. Невольно обращает на

себя внимание тот факт, что в письмах Киприана и Корнелия нет упоминания о том, какие догматические разномыслия были между Римской Церковью во главе с Корнелием и приверженцами Новациана. Новацианство рассматривается только как церковный мятеж, а не как ересь, в догматическом отношении. И сам Новациан в своих посланиях старается только очернить Корнелия лично, и Корнелий вместе с Киприаном защищают римского епископа, поставленного большинством, только в отношении его личных качеств¹⁸³⁴. Раскол, следовательно, имел личную почву, а не догматическую¹⁸³⁵. Может быть, Новациан и не был главным руководителем схизмы; он сам в письме к Дионисию Александрийскому писал, что доведен был до раскола неволею¹⁸³⁶, а св. Киприан говорит о Новате, что он поставил в Риме епископа, то есть Новациана¹⁸³⁷. Блаженный Иероним основателем (auctor) новацианства прямо и называет Новата¹⁸³⁸. Характер догматического разномыслия, и именно по вопросу о святости Церкви, новацианство получило уже после. Новациан спешит вступить в общение с разными Церквями, сообщая им о своем посвящении. Ясно, что он не имел в виду отделяться от Церкви как заблуждающейся, и истинной Церковью не считал только своих приверженцев¹⁸³⁹. Вскоре по избрании во епископа Корнелий на большом Соборе из 60 епископов установил снисходительную практику касательно падших: братьев, по несчастью падших, исцелять и врачевать средствами покаяния¹⁸⁴⁰. К такому определению с необходимостью приводило то понятие о святости Церкви, какое мы уже отмечали в самом начале III века. Многие были недовольны таким постановлением; практика относительно падших долго еще не была установлена в точности, но разделения не было¹⁸⁴¹. Для новацианства же практика, установленная относительно падших, послужила поводом к еще дальнейшему уклонению от Церкви¹⁸⁴². Мало-помалу раздор с личной почвы перешел на принципиальную. В новацианском обществе, как оно выступает пред нами на первых порах своего существования, мы не видим сколько-нибудь последовательного учения о святости Церкви. Новациане

отказывались принимать падших, потому что это, по их воззрениям, противоречило святости Церкви, но, как свидетельствует Киприан, прелюбодеям они давали прощение¹⁸⁴³; спор шел только о падших. Это со стороны новациан, конечно, непоследовательность. Позднейшие исторические известия дают знать, что новациане перестали принимать в общение вообще всех смертно согрешивших и тем самым возобновили практику монтанистов¹⁸⁴⁴. К этой практике склонился еще сам Новациан¹⁸⁴⁵, может быть, потому, что вследствие прекращения гонений вопрос о падших потерял свою прежнюю остроту¹⁸⁴⁶.

Мы нигде не имеем подробного догматического учения новациан о святости Церкви, но по тем немногим данным, которые сохранились, можно видеть, что понятие о Церкви уже почти в самом начале у новациан было несколько иное, нежели у св. Киприана и других представителей Церкви. Киприан пишет: «Грех одного, как они говорят, заражает другого, и идолослужение погрешившего переходит и на не погрешившего»¹⁸⁴⁷. Если так думали новациане, то, очевидно, по их мнению, принятие падшего противоречило именно святости Церкви. С другой стороны, исключение падшего еще не означало, по их учению, безнадежности его спасения. Так, если падший в одном гонении в другом пострадает, то «ему не нужен мир от епископа, так как он будет иметь мир через свою славу и получит большую награду от милости Самого Господа»¹⁸⁴⁸. Следовательно, и вне Церкви можно спастись, епископская власть «решить» простирается не на все грехи; смертные грехи могут быть прощены Самим Богом¹⁸⁴⁹. В новацианстве, таким образом, мы видим оба признака, которыми характеризовалось понятие о Церкви у монтанистов: Церковь есть общество святых, и епископская «власть ключей» ограничена¹⁸⁵⁰. Но тем не менее это догматическое разномыслие едва ли когда ясно сознавалось; еще св. Епифаний Кипрский сообщает о новацианах: «Они говорят, что у них вера та же самая, которую имеем и мы»¹⁸⁵¹. Само название – кафары («чистые»), которое давал своей общине еще сам Новациан¹⁸⁵², указывает больше на церковную практику, чем на

догму. Но присваивая себе такое горделивое наименование, кафары едва ли соответствовали ему в действительности, как говорит об этом Епифаний¹⁸⁵³, который остроумно называет их нечистыми кафарами¹⁸⁵⁴.

В предыдущем мы установили, что само новацианство не выступало с совершенно точными догматическими формулами учения о святости Церкви. Да такие точные формулы едва ли и возможны, если стоять на точке зрения монтанистов и новациан, потому что ведь совершенно нет возможности провести точно границу между грехами, противоречащими и не противоречащими святости Церкви. Но этим обстоятельством объясняется то, что и у св. Киприана о святости Церкви почти нигде нет специальной речи; в борьбе и с новацианами он преимущественно раскрывал учение о единстве Церкви и о церковной иерархии, рассматривая их, очевидно, более как церковных мятежников, независимо от их догматического учения. Отсюда некоторая неполнота в учении о святости Церкви и у самого св. Киприана. Однако в рассеянных у него по разным местам замечаниях мы имеем почти достаточный материал для характеристики его учения о святости Церкви.

Св. Киприан называет Церковь Святой (*sponsa Christi incorrupta sancta pudica*)¹⁸⁵⁵. Человек может согрешить, и его необходимо отделить от Церкви. Но совершенное отделение без надежды на возвращение должно иметь место только тогда, когда он упорствует во грехе своем. Вне Церкви нужно оставлять только закосневших в своем упорстве или неистовстве и не захотевших возвратиться¹⁸⁵⁶. «При бесстыдном упорстве, – пишет Киприан, – мы никогда не можем принять их в Церковь, чтобы они своими проступками не подали другим повода к падению¹⁸⁵⁷. Когда согрешивший грешит упорно, не повинуется Церкви, тогда ясно, что он погиб, и отлучение есть только следствие такого состояния упорства¹⁸⁵⁸. Ему не нужна Церковь, и он может быть только вреден для нее. Надобно радоваться, когда подобные люди отделяются от Церкви, чтобы они своею свирепою и ядовитою заразою не погубили голубей и овец Христовых»¹⁸⁵⁹. Можно уже из сказанного выше предположить, как должен был смотреть на

полное исключение из Церкви св. Киприан. Мы видели, что он называл Церковь единою и единственной; вне Церкви нет христианина; всякий, стоящий вне Церкви, есть язычник. Но пока Христос не приведет нас к Богу Отцу, до тех пор все немощи плоти (*carnis incommoda*) будут для нас общи со всем родом человеческим¹⁸⁶⁰. Человек грешит постоянно. «Для устранения довольства собою как бы невинными, для избежания опасности погибнуть через высокомерие нам повелевается ежедневно молиться о грехах и тем дается напоминание и наставление, что мы и грешим ежедневно»¹⁸⁶¹. И вот св. Киприан со всей решительностью высказывает мысль о том, что Церковь не отлучать от своего общения должна грешников, а врачевать. Согрешивший есть именно больной¹⁸⁶². «Из Божественного Писания, из учения Самого Бога, Виновника Писания, мы знаем, что грешники призываются к принесению покаяния и что кающимся не отказывается в прощении и помиловании»¹⁸⁶³. «Первая степень счастья – не согрешать, вторая – сознавать согрешения. Там есть невинность целая и неповрежденная, которая сохраняет, здесь является лекарство, которое исцеляет»¹⁸⁶⁴. «Священнику Божию надлежит промышлять о спасительных лекарствах. Не искусен тот врач, который слегка только ощупывает напухающие извилины ран: сохраняя заключенный внутри, в глубоких впадинах, яд, он только увеличивает его силу. Надобно открыть рану, рассечь и, очистивши от гноя, приложить к ней сильнейший пластырь. Пусть больной вопиет, пусть кричит, пусть жалуется на нестерпимую боль; он будет благодарить потом, когда почувствует себя здоровым»¹⁸⁶⁵. Такому лечению не соответствовало принятие падших без покаянных подвигов, и св. Киприан, как мы видели, твердо настаивал на необходимости этого покаяния¹⁸⁶⁶. Но не менее не соответствовало пользе спасения безусловное отвержение согрешившего. «Любовь отеческая и Божественное милосердие не дозволяют запираť Церковь для толкущих в нее и сокрушенно умоляющим о помощи спасительной надежды отказывать в том»¹⁸⁶⁷. «Если мы отвергнем покаяние таких людей, имеющих некоторую надежду на снисхождение к их

совести, то они, не медля, с женою, с детьми, которых сохранили невредимыми, увлекутся по внушению диавола в ересь или раскол, и нам вменено будет в день Судный, что мы не у врачевали уязвленной овцы и ради одной уязвленной погубили многих целых»¹⁸⁶⁸. Должно быть именно лечение. Такое лечение и составляет предмет и задачу **церковной дисциплины**. «Дисциплина – страж надежды, охранение веры, руководитель на пути спасения, насаждение и воспитание добрых наклонностей, пестун добродетели. Сколько спасительно следовать ей, столько пагубно уклоняться от нее и пренебрегать ею»¹⁸⁶⁹. Задача дисциплины – не хранение святости Церкви через отсечение от нее согрешивших, а возведение согрешивших к святости. Согрешившие остаются в Церкви; в Церкви оказываются плевелы¹⁸⁷⁰. Даже и тяжко согрешившие не остаются вне Церкви. «Падшие, которые сознают тяжесть своего преступления, пусть неотступно умилоствуют Господа; пусть не оставляют учрежденной (constituta) Господом католической Церкви, которая есть одна и единственная, но, раскаиваясь и испрашивая милосердия Господня, пусть толкут в Церковь, чтобы быть им принятыми туда, где они были, и возвратиться ко Христу, от Которого отступили»¹⁸⁷¹. Наличие согрешивших не уничтожает святости Церкви; плевелы не препятствуют возрастать пшенице. Новациане учили, что присутствие в Церкви падшего как бы заражает все общество, и оно уже не свято. «Нам же, – пишет св. Киприан, – по нашей вере и данному нам образу Божественного учения представляется более сообразным с истиною то, что всяк сам отвечает за свой грех и что один не может быть виновен за грехи другого, как Сам Господь предвещает о том и говорит: *правда праведного на нем будет... беззаконие беззаконника на нем будет (Иез.18:20)*. Также: *да не умирают отцы за сыны, и сынове да не умирают за отцы, но токмо кийждо за своя грехи да умрет (4Цар.15:6)*»¹⁸⁷². «И не думай, любезнейший брат, – пишет Киприан Антониану, – чтобы или умалилась добродетель братьев, или уничтожилось мученичество от того, что падшим дозволяется каяться, а кающимся дана надежда на мир. Непокколебимою остается сила

истинно верующих, твердо и крепко держится непорочность боящихся Бога и любящих Его всем сердцем. Да и прелюбодеям мы даем время на покаяние и даруем мир: и, однако ж, девство через это не упадает в Церкви, достославный обет воздержания не слабеет от чужих грехов. Процветает Церковь, увенчанная столькими девами, чистота и целомудрие постоянно стоят в ней на той же степени своей славы, и сила воздержания не сокрушается тем, что прелюбодею дается покаяние и прощение»¹⁸⁷³.

Монтанисты и новациане считали возможным спасение и вне видимого церковного общения. Церковь у них не обнимала собою всех христиан; Церковь заключала в себе только совершенных святых. Между Церковью и язычеством есть как бы несколько промежуточных ступеней. Стоящий вне Церкви может быть помилован и разрешен от грехов только Самим Богом. У св. Киприана, напротив, Церковь понимается, как мы видели, стоящей в противоположности к миру¹⁸⁷⁴. А потому и понятно, что св. Киприан впервые кратко и решительно сформулировал положение: вне Церкви нет спасения (*salus extra ecclesiam non est*)¹⁸⁷⁵. Как погибли все бывшие вне дома Раави в Иерихоне, так погибнут и все находящиеся вне Церкви¹⁸⁷⁶. «Находящийся вне Церкви мог бы спастись (*evadere*) только в том случае, если бы спасся кто-либо из находившихся вне ковчега Ноева»¹⁸⁷⁷. С точки зрения новациан, принятие в церковь падшего есть предвосхищение суда Божия, ибо кто в Церкви, тот спасен. Но по учению Киприана, напротив, отлучение от Церкви было бы присвоением себе права Божия, ибо отлученный от Церкви спастись не может. Вопрос, следовательно, идет о религиозном значении Церкви¹⁸⁷⁸. Киприан несколько раз совершенно определенно выражает свою мысль о том, что во аде нет покаяния (*apud inferos confessio non est nec exomologesis illic fieri potest*)¹⁸⁷⁹. А потому кто кается и умоляет от всего сердца, должны быть принимаемы внутрь Церкви и в ней сохранены для Господа, Который, когда придет к Своей Церкви, будет судить о тех, которых обретет внутри ее¹⁸⁸⁰. «Право сокрушать глиняные сосуды предоставлено одному Господу, Которому дан жезл железный

(см.: Откр.2:27). Раб не может быть больше господина своего, и того, что Отец предоставил одному Сыну, никто не может присваивать себе, почитая для себя возможным носить лопату для отребления и очищения гумна или отделять человеческим судом все плевелы от пшеницы. Это было бы гордым упорством и святотатственным посягательством, на которое способно злобное неистовство. Присвояющие себе более господства, чем требует кроткая правда, изгоняются из Церкви, и нагло себя воздымающие, будучи ослеплены самою своею надменностью, теряют свет истины»¹⁸⁸¹. Нужно, конечно, заметить, что для новациан эта речь св. Киприана не могла быть особенно убедительной: по их учению, совершенно отлучить от Церкви еще не значило отнять всякую надежду на спасение – спасение возможно и вне Церкви. Вся аргументация Киприана понятна только в его еkkлeзиoлoгичeскoй системе. Рассуждая так, обе стороны были правы по-своему, и это потому именно, что спор шел преимущественно около вопросов практики, а догматическое учение о святости Церкви не было предметом особого рассмотрения.

В связи со всем своим учением о Церкви св. Киприан говорит только о временном отлучении от Церкви, да это отлучение и не может быть в собственном смысле названо отлучением¹⁸⁸². Мы уже указывали у св. Киприана мысль, что падшие до времени своего полного воссоединения с Церковью все же принадлежат к Церкви; они – члены Церкви, только не полноправные; они – плевелы, но растут вместе с пшеницей; они лишены на время общения в молитвах и в Евхаристии¹⁸⁸³. Совершенно же Церковь их не оставляла – напротив, руководила и управляла ими¹⁸⁸⁴. «Может ли быть, – говорит св. Киприан, – лучшее и совершеннейшее занятие для пастырей Церкви, как помогать исцелению и сохранению овец усердным попечением и спасительным врачеванием?»¹⁸⁸⁵. В творениях св. Киприана мы находим свидетельство о том, что Церковь берет на себя заботу о кающемся. Покаяние согрешивших – это одна из сторон церковной жизни¹⁸⁸⁶. В еkkлeзиoлoгичeскoй системе новациан покаяние было индивидуально; Церковь к покаянию не могла иметь какого-либо близкого отношения. Пред Богом

согрешивший каялся и от Него получал прощение, которое не сопровождалось видимым воссоединением с Церковью. В системе же св. Киприана дело кающегося есть дело Церкви: болит ее член – и с ним все другие страдают. Грешник должен проходить время покаяния под руководством Церкви, преимущественно иерархии. «Кается тот, кто, помня Божественную заповедь, будучи кроток и терпелив и послушен священникам Божиим, угождает Господу своим послушанием и правыми делами»¹⁸⁸⁷.

Это покаяние св. Киприан называет уже известным нам термином *exomologesis* и описывает его так же, как и Тертуллиан. При св. Киприане были положены основы для выработки сложного дисциплинарного института покаяния, разнообразные в каждой отдельной Церкви. Нам нет нужды входить в историческое исследование о формах покаянной дисциплины¹⁸⁸⁸. Мы можем заметить, что во всем этом разнообразии покаянных правил господствует одна тенденция: давать болящему грехом врачевство, соответствующее его недугу. Так было поступлено еще на Карфагенском Соборе, где приняты были во внимание качества падших.

Покаяние должно увенчиваться **принятием в полное церковное общение**. Всякий кающийся должен быть разрешен от греха; нельзя допустить ему умереть без разрешения от греха. «Справедливо было надолго продолжить покаяние кающихся и только больным оказывать помощь при кончине»¹⁸⁸⁹. Но «несправедливо при отшествии из здешнего мира отпускать их ко Господу без причащения и церковного разрешения; и Сам давший закон обещал, что связанное на земле будет связано и на Небесах, и что там только то может быть разрешено, что разрешено в Церкви» (см.: Мф.18:18).¹⁸⁹⁰ По этим соображениям догматического характера и дано было разрешение всем падшим при начале нового гонения, чтобы не дать возможности им умереть без церковного разрешения. Достоинно внимания, что уже в приведенном тексте св. Киприан подчеркивает особенно вторую половину. По учению монтанистов и новациан, связанное на земле может быть

разрешено на Небесах; св. Киприан, напротив, утверждает, что на Небесах может быть разрешено лишь разрешенное на земле.

Спасть можно только в Церкви. Это было общим убеждением церковных людей того времени. Дионисий Александрийский в своем послании к Фабию Антиохийскому приводит такой рассказ о некотором старце Серапионе. Этот Серапион пал во время гонений, и его никто не принимал в церковное общение. Сделавшись болен, он попросил дать ему разрешение. Пресвитер дал присланному мальчику небольшую часть Евхаристии, приказав размочить ее и положить в уста старцу. Мальчик возвратился, и прежде, чем он вступил в комнату, Серапион стал живее и сказал: «Ты пришел, дитя мое?» Мальчик размочил частицу и влил Евхаристию в его уста. Старец лишь только проглотил ее, тотчас же испустил дух «Не явно ли, – заключает свой рассказ Дионисий, – что он был сохраняем и удерживаем в жизни до минуты разрешения, до того времени, когда изгладился его грех и многие совершенные им добродетели возвратили его Христу?»¹⁸⁹¹. В этом рассказе дана именно та идея, что без церковного общения невозможно спасение и для того, кто совершенно изгладил свой грех. Господь даже удерживает праведного человека на земле, пока тот не получит церковного общения. С новацианской точки зрения, церковное общение не обязательно. Серапион мог бы умереть в той надежде, что его разрешит от греха Сам Бог.

Однако и св. Киприан не отождествляет совершенно церковного суда с судом Божиим. «Мы не предваряем Господа, имеющего судить: если Он найдет покаяние грешника полным и праведным, то утвердит (*ratum faciat*) тогда то, что поставлено (*statutum*) нами здесь. Если же кто обманет нас притворным покаянием, то Бог, Который *поругаем, не бывает* (Гал.6:7) и прозирает в сердце человеческое, будет судить о том, что мы не досмотрели, и, как Господь, исправит приговор (*sententiam*) Своих рабов»¹⁸⁹². Таким образом, разрешается на Небесах только то, что разрешено на земле, но не все разрешается там, что разрешено здесь. Видимая принадлежность к Церкви еще не ведет за собою непременно спасения на Небесах. Своим притворным покаянием согрешивший может обмануть Церковь,

и его принадлежность к Церкви будет для него в таком случае бесполезна.

Но если св. Киприан допускает, что иногда Господь может исправить суд рабов Своих, то какое же значение имеет, по его воззрению, принятие в церковное общение? Очень часто предполагают, что с таким общением совершенно не соединялось отпущение греха. Грех оставался до суда Божия. Земная Церковь не прощала смертных грехов¹⁸⁹³. Но в творениях Киприана неоднократно говорится о том, что принятие в церковное общение соединяется с миром и на Небесах. Так, уже римский клир в самом начале гонений писал св. Киприану: «Некоторые (падшие) дошли до того, что не столько просили, сколько требовали себе мира и даже говорили, что имеют уже этот мир на Небесах. Если имеют, то зачем просят того, чем обладают? А если тем самым, что просят, доказывают, что они не имеют, то почему не подчиняются суду тех, у которых, по их мнению, должно просить мира, которого действительно они не имеют?»¹⁸⁹⁴. Исповедник Лукиан, который доставил столько огорчений карфагенскому епископу, приказывал именно давать мир и отпускать грехи¹⁸⁹⁵. Сам св. Киприан говорит, что в даровании мира дается залог жизни (*pignus vitae in data pace*)¹⁸⁹⁶. «Я удивляюсь, – писал св. Киприан, – что некоторые... считают непозволительным допускать к покаянию падших и давать прощение (*veniam*) кающимся»¹⁸⁹⁷. «Господь не увещевал бы к покаянию иначе, как только потому, что обещал помилование (*indulgentiam*) кающимся»¹⁸⁹⁸. Скорбящим не должно быть отказываемо в плоде покаяния (*poenitentiae fructus dolentibus non negandus*)¹⁸⁹⁹. Что, по учению св. Киприана, принятие в церковное общение связано было с разрешением от греха, это доказывается уже тем, что св. Киприан считал допущение падших до Евхаристии прежде возложения на них руки епископом и клиром в знак покаяния поруганием над Святым Телом Господним, ссылаясь на слова апостола Павла (см.: 1Кор.11:27)¹⁹⁰⁰. Кроме того, св. Киприан, пока продолжалось гонение, запретил принимать падших в общение потому, что была возможность получить не только прощение, но и венец¹⁹⁰¹. И здесь св. Киприан принятие

в церковное общение отождествляет с прощением. О том же говорит и весь ход доказательств св. Киприана в пользу снисходительной практики: в письме к Антониану св. Киприан подробно доказывает из Священного Писания, что нужно давать прощение кающимся¹⁹⁰².

А потому когда св. Киприан говорит о том, что Господь Бог может исправить ошибку Своих рабов, это значит только то, что священника можно обмануть притворным покаянием. Прощение может быть дано только тогда, когда согрешивший искренно кается в своем согрешении. При наличии искреннего покаяния еще здесь, на земле, дается не видимое только общение с Церковью, но и действительное прощение греха. Епископу, как представителю Церкви, св. Киприан в совершенном согласии со всей своей системой учения о Церкви и приписывает в полном объеме «власть ключей»¹⁹⁰³. «Власть ключей» простирается и на грех временного отступничества при гонениях. Падшие должны исповедовать грехи и получать прощение от епископа (*remissio facta per sacerdotes*)¹⁹⁰⁴. У св. Киприана даже и нет особенной речи о «власти ключей» епископа; он ничем эту власть не обосновывает. Мысль о принадлежности «власти ключей» в Церкви епископу лежит в основе его рассуждений о принятии падших в Церковь и, как общепризнанная, не нуждается в доказательствах¹⁹⁰⁵. Власть эту епископы имеют как преемники апостолов, которым Господь дал право вязать и решить¹⁹⁰⁶. Это право епископа решить и вязать св. Киприан особенно защищал, когда в начале Декиева гонения в дело принятия падших вмешались исповедники.

Очень часто высказывается мнение, будто при св. Киприане закончилась борьба епископата с представителями прежней харизматической организации Церкви. Только при Киприане епископат совершенно забрал в свои руки «власть ключей», отстранив от нее исповедников, этих законных наследников всей полноты церковных прав древних харизматиков. Сделан был последний шаг к образованию иерархической, епископальной организации Церкви¹⁹⁰⁷. Мы уже подробно доказывали, что нет бесспорных оснований для такого именно представления истории древней Церкви. В частности, творения

Киприана показывают, что уже при начале его церковной деятельности «власть ключей» неоспоримо принадлежала епископу. Нет ни одного свидетельства, которое прямо говорило бы о принадлежности «власти ключей» мученикам. Во времена Киприана никто не выступал защитником этой власти. Св. Киприан о предшествующем ему времени свидетельствует, что тогда мученики были подчинены руководству клира¹⁹⁰⁸. Сам Киприан относится к мученикам с великим уважением¹⁹⁰⁹. Когда некоторые пресвитеры приняли в общение падших без его согласия, он увидел в этом нарушение прав епископа, а также и поношение блаженных мучеников¹⁹¹⁰. Однако и сами мученики были далеки вначале от того, чтобы присваивать себе «власть ключей». Достоинно внимания, что в отсутствие самого Киприана в церковное общение принимают прежде всего пресвитеры, и св. Киприан видит в этом нарушение своих епископских прав. Мученики же в самом начале только просят Киприана письмом рассмотреть желания и даровать мир падшим, когда самой Церкви дарован будет мир¹⁹¹¹. Ясно, что сами мученики не считали себя обладающими «властью ключей»: они только просили за падших¹⁹¹², обещая свое ходатайство пред Богом¹⁹¹³. С течением времени на этой почве появилось очень много злоупотреблений. Мученики не ходатайствуют только, но **требуют** исполнения своих желаний, представляя дело так, как будто они, обращаясь к епископу, исполняют только формальность. «Знай, – пишут исповедники Киприану, – что всем тем, о которых тебе сообщено, как они вели себя после своего поступка, мы даровали (dedisse) мир и желаем, чтобы это (hanc formam) через тебя сделалось известно и другим епископам»¹⁹¹⁴. Однако же мы видим, что св. Киприан в письме к клиру оставляет требование мучеников без удовлетворения, потому что считает вопрос о принятии в церковное общение подлежащим компетенции Собора епископов¹⁹¹⁵, а в письме к падшим словами Господа к апостолу Петру (см.: Мф.16:18–19) доказывает, что Церковь поставляется на епископах и всяким действием Церкви (omnis actus ecclesiae) управляют те же начальствующие¹⁹¹⁶. В письме к римскому клиру письмо исповедников св. Киприан называет почти разрушающим всякий

союз веры, страх Божий, заповедь Господню, святость и крепость Евангелия. Были и среди падших лица, которые переоценивали значение мучеников в деле принятия их в церковное общение. Когда Киприан стал выслушивать и разбирать вины каждого, то многим казалось, что им отказывают в том, что они уже получили от мучеников и исповедников. Толпа сделала нападение на предстоятелей, требуя немедленно допустить к миру, который всем им, как они кричали, дан однажды мучениками и исповедниками¹⁹¹⁷. Но лучшее толкование этих фактов дают представители римского клира в своем ответном письме. Падшие говорят, что имеют уже мир на Небесах «Но если имеют, то зачем просят того, чем обладают? А если тем самым, что просят, доказывают, что они не имеют, то почему не подчиняются суду тех, у которых, по их мнению, должно просить мира, которого действительно они не имеют?.. Если мученики полагали, что должно давать таковым мир, то почему сами не дали его? Зачем почли нужным, как сами говорят, отсылать таковых к епископу? Повелевающий, чтобы сделано было что-нибудь, конечно, может и сам сделать повелеваемое»¹⁹¹⁸. И сам Киприан подробно доказывает, что «не могут от епископов требовать ничего противного велению Божию (*contra mandatum Dei*) те, кои сами исполнили веления Божии»¹⁹¹⁹. «Заповедуют мученики сделать что-нибудь? Если это справедливо, позволительно, не противно Самому Господу, то священник Божий должен сделать»¹⁹²⁰. Без епископского же разрешения общение не может считаться действительным. «Нельзя считать миром то, что некоторые в лживых словах предлагают как мир. Нет, это не мир, но брань. Для чего неправду называть благодеянием? Не приносит мира это потворство, но уничтожает; не дает оно общения, но служит препятствием к спасению»¹⁹²¹.

Из приведенных данных можно видеть, что и до св. Киприана, и при начале его деятельности, по церковному учению, «власть ключей» в Церкви принадлежала епископу; исповедники только ходатайствовали пред епископом¹⁹²², тем самым ясно свидетельствуя, что сами они «власти ключей» не имели. А если иногда мученики выступали из своих границ, то

это были именно злоупотребления, против которых св. Киприан считал своей обязанностью бороться¹⁹²³.

Подобное же свидетельство дает об Александрийской Церкви св. Дионисий. Сообщив о том, что некоторые мученики принимали некоторых падших братий, вводили и представляли их в церковь, делали их общниками в молитвословиях и трапезах, св. Дионисий спрашивает: «Итак, что советуете вы мне, братия, в этом случае? Что нам делать? Остаться ли в согласии и единомыслии с ними, соблюсти их суд и их любовь и сделать добро тем, которых они миловали? Или признать их суд несправедливым, поставить самих себя ценителями их мнения, оскорбить милосердие и разрушить порядок?»¹⁹²⁴. Здесь мы имеем такой же факт, как и в жизни св. Киприана: мученики принимают в церковное общение, но это случай исключительный, и епископ, считая себя вправе не только утвердить, но и отменить распоряжение мучеников, лишь спрашивает совета, как поступить ему, чтобы избежать столкновений и сохранить церковный мир. Св. Киприан, как мы видели, настоял на своем; св. Дионисий склонен был сделать уступку, но и он считает «власть ключей» своей властью¹⁹²⁵.

Наконец, на Карфагенский Собор 251 года исповедники вместе со всеми твердыми в вере мирянами приглашались только для совещания, причем исповедники называются после диаконов¹⁹²⁶. Подробное же определение с разделением падших на классы сделано было Собором епископов; об участии мучеников в деле покаяния падших ничего в соборных определениях не говорится¹⁹²⁷. Не упоминаются мученики и в актах Собора, определившего принять в церковное общение всех падших перед началом гонения¹⁹²⁸. Явления, аналогичные Карфагенскому Собору 251 года, были и на Востоке. Число падших было весьма велико и в Александрии¹⁹²⁹. Александрийский епископ Дионисий разрешил принимать падших в церковное общение, приказав, чтобы умирающим, если они просят, особенно если и прежде просили, даваемо было оставление грехов и чтобы отпускали их с благою надеждою¹⁹³⁰. В послании (до нас не дошедшем) к египетским братьям Дионисий излагал свое мнение о падших, определяя

степени их падения¹⁹³¹. Очевидно, вопрос о падших св. Дионисием и вообще Александрийской Церковью был решен совершенно так же, как решен он был в Риме и Карфагене¹⁹³². Св. Дионисий совершенно объединился с Киприаном и Корнелием, чтобы подавить новацианское движение. Он писал послание к самому Новациану¹⁹³³ и целый ряд посланий о покаянии и о церковном мире не только в Рим, но и братьям в Армении, в частности писал римским исповедникам, которые дотоле продолжали благоприятствовать мнению Новациана¹⁹³⁴. Новацианский раскол имел некоторое отражение и на Востоке, где ему отчасти сочувствовал Антиохийский епископ Фабий¹⁹³⁵. Этому Фабия Дионисий писал обширное послание, раскрывая ему глаза на личность Новациана и на его движение¹⁹³⁶. Однако в Антиохии некоторые хотели поддерживать раскол Новациана, и по этому поводу в Антиохии созван был Собор при преемнике Фабия Димитриане; на этом Соборе новацианство было решительно осуждено¹⁹³⁷. Вскоре по вопросам, возбужденным новацианством, на Востоке установилось полное единомыслие, о чем Дионисий сообщал римскому епископу Стефану (255–257 гг.)¹⁹³⁸. Сохранившиеся документы дают возможность охарактеризовать только внешнюю историческую сторону дела о падших на Востоке и споров по поводу новацианства¹⁹³⁹, но нам вовсе не известно, были ли затронуты в этих спорах догматические вопросы о святости Церкви. Но тот факт, что восточные Церкви так скоро пришли к соглашению между собою именно на том самом, что было решено в Риме и Карфагене, это показывает, что и восточным епископам не чуждо было то догматическое учение о святости Церкви, которое раскрывал св. Киприан и которого держались представители Римской Церкви. Новацианское движение заставило и восточные Церкви обратить внимание на вопрос о святости Церкви, и вопрос этот получил в них тот же ответ, что и на Западе.

Карфагенскому Собору 251 года и другим подобным в истории покаянной дисциплины по справедливости придается весьма большое значение¹⁹⁴⁰, но значение это было **только практическое**. В догматическом отношении Собор, постановив принимать в церковное общение падших и признав власть

епископа прощать грехи, **не вводил ничего нового**. Вопрос о праве мучеников отпускать грехи даже и не возбуждался; очевидно, никто и не оспаривал «власти ключей» епископа. Нельзя поэтому видеть в постановлениях Собора тенденцию «поколебать доверие к грехоотпустительной власти мучеников»¹⁹⁴¹.

Мы считаем неприемлемым тот взгляд на значение Собора 251 года, который защищают большинство протестантских¹⁹⁴² и некоторые из католических¹⁹⁴³ и православных¹⁹⁴⁴ ученых и по которому Собор 251 года как бы повторил новшество Каллиста, распространив снисходительную практику и на грех отступничества, чего раньше Церковь не знала, так что новацианство стояло на почве древнецерковной традиции. На самом же деле мы видим, что не новациане, а именно представители Церкви смело заявляют, что они стоят на почве церковной традиции, от которой уклоняется Новациан, вводя новое учение. Так, Дионисий Александрийский писал, что Новациан «увлек некоторых братьев к нечестию и хуле, распространил нечестивейшее учение о Боге и на Преподобного (χρηστότατον) Господа нашего Иисуса Христа клеветает как на немилосердного» (ὡς ἀνηλεῆς)¹⁹⁴⁵. В трактате «Ad Novatianum haereticum»¹⁹⁴⁶ о Новациане говорится, что, отнимая надежду спасения, отрицая милосердие Отца, отвергая покаяние брата, он с тонкой и новой жестокостью (*ingeniosa ac nova crudelitate*) убивает тяжело раненного¹⁹⁴⁷. А затем автор трактата прямо упрекает Новациана в том, что он, признававший возможным покаяние для падших, пока не был отступником от Церкви, теперь уже думает иначе, отрицая необходимость врачевать раны падших¹⁹⁴⁸. На ту же перемену во взглядах Новациана, как мы уже видели, намекает и Киприан¹⁹⁴⁹. Пациан в своем письме к Симпрониану, изложив учение новациан, прямо говорит, что так не учили ни Моисей, ни Павел, ни Христос, Который пострадал за грешников. Учил же так Новациан после царствования Декия, то есть почти триста лет спустя после страдания Господа. Может быть, он следовал пророкам, как катафригийцы? Или он сам обладал авторитетом пророка? Но он не имел дарований, чтобы вводить новое евангелие

(*evangelium novi juris*). Неужели от Христа до Декия никто не понимал Христово учения? И неужели после Декия заблуждаются все те, которые имеют общение с грешными (*se miscere perditis mallent*)¹⁹⁵⁰? Пациан обращает против своего адресата и свидетельство Киприана о том, что сам Новациан до отпадения держался мысли о возможности покаяния для падших¹⁹⁵¹. В своем письме Пациан рассматривает все аргументы¹⁹⁵², которые с таким старанием собирал Симпрониан¹⁹⁵³; однако совершенно не видно, чтобы у последнего был какой-либо аргумент из Предания. Киприана же Пациан называет защитником вселенской практики (*catholica jura retinentem*), которую защищал и Тертуллиан до своего отпадения в монтанизм: Церковь, по мнению Тертуллиана, может прощать грехи (*posse Ecclesiam peccata dimittere*)¹⁹⁵⁴. Имея в виду древнецерковную дисциплину, как она охарактеризована у нас выше, мы о Соборе 251 года и о всех вообще постановлениях касательно падших во время Декиева гонения можем утверждать, что они не вводили ни в церковную дисциплину, ни в догматическое учение о Церкви ничего совершенно нового: и в Риме, и в Карфагене, определяя участь падших, имели в виду древнецерковную практику¹⁹⁵⁵.

И если у св. Киприана мы впервые встречаем ясно выраженное учение о «власти ключей» как о праве епископа или вообще иерархии, то также нельзя считать именно его создателем этого учения. В форме даже более определенной это учение мы встречаем в восточных памятниках III века. Апостольские постановления во второй книге, то есть где они передают древний памятник – Сирскую дидаскалию, говорят о «власти ключей» как праве одного только епископа. «Когда предлагаешь слово, седи в собрании как имеющий власть судить согрешивших; потому что вам, епископам, сказано: *что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах* (Мф.16:19)»¹⁹⁵⁶. «Познай, епископ, достоинство свое: ты наследовал власть как связывать, так и разрешать»¹⁹⁵⁷. «Ты имеешь власть возвращать и отпускать *измученных на свободу* (Лк.4:18). Через тебя говорит Спаситель находящемуся во

грехах: *прощаются... грехи твои... вера твоя спасла тебя; иди в мире* (Мф.9:2; Мк.5:34). А мир и тихая пристань есть Церковь Христова: в нее-то и наставляй (ἀποκαθίστα) согрешавших, разрешая их здоровыми и непорочными»¹⁹⁵⁸.

Итак, в середине III века в церковной письменности определенно было развито и последовательно проведено в церковной практике учение о «власти ключей» епископа. **Святость Церкви, следовательно, не состоит во всегда, конечно, относительной святости ее членов; в Церкви люди только стремятся к святости; она руководит их покаянными подвигами в случае их падений; она же по суду епископа очищает их от грехов властью, данной Господом святым апостолам и после них преемственно сохраняющейся в иерархии.** Но Церковь не только очищает от грехов своих членов, **она одна только дает и силы для нравственного совершенствования.** Для спасения, по учению Киприана, недостаточно одних только сил человека, нужна Божественная помощь, которую св. Киприан называет благодатью. Когда дается человеку благодать, то он становится новым, и для него начинается жизнь в Духе Святом, и, что прежде казалось трудным, делается удобным, невозможное возможным. «Божие дело есть все то, что мы можем»¹⁹⁵⁹. Вопросу о действии благодати Божией в человеке св. Киприан посвятил свое раннейшее письмо к Донату¹⁹⁶⁰. Чтобы вступить на путь совершенствования и идти по нему, для этого необходимо получить Божественную благодать, которая и подается в крещении. А потому только крещеный и возродившийся может достигнуть Царства Божия¹⁹⁶¹. Только через возрождение крещением делаются чадами Божиими. Через крещение принимается Дух Святой; вода крещения – вода жизни вечной¹⁹⁶². Возрожденный в крещении человек получает при возложении рук Святого Духа¹⁹⁶³. Крещаемые представляются начальникам Церкви и их молитвою и возложением рук приемлют Духа Святого и запечатлеваются Господнею печатью¹⁹⁶⁴. Только тогда люди могут вполне освятиться и соделаться чадами Божиими, когда возродятся обоими

Таинствами, по Писанию: *аще кто не родится водою и Духом, не может внити в Царствие Божие (Ин.3:5)*¹⁹⁶⁵.

Но где же может получить человек Божественную благодать в крещении? Кто может низвести на него дары Святого Духа¹⁹⁶⁶? На эти вопросы св. Киприан отвечает: благодать человек может получить в Церкви. «Когда мы говорим: веришь ли в жизнь вечную и в оставление грехов через Святую Церковь, то разумеем, что отпущение грехов может быть даровано только в Церкви». «Необходимо также тому, кто крещен, быть и помазану, чтобы, приняв помазание, он мог соделаться помазанником Божиим и иметь в себе благодать Христову. Крещенные же помазываются елеем, освященным в алтаре, где совершается Евхаристия, но кто не имел ни алтаря, ни Церкви, тот не мог освятить и вещества елея»¹⁹⁶⁷. «Очевидно, где и кем может быть дано отпущение грехов, даруемое в крещении. Власть разрешать что-нибудь на земле так, чтобы это разрешалось и на Небе, Господь дал прежде Петру, на котором Он основал Церковь, устанавливая и показывая тем ее единство (см.: Мф.16:19), а по воскресении и всем апостолам, говоря: *якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы. И сие рек, дуну, и глагола им: приимите Дух Свят; Имже отпустите грехи, отпустятся им; и Имже держите, держатся (Ин.20:21–23)*. Отсюда понятно, что крестить и давать отпущение грехов могут только в Церкви предстоятели, имеющие основанием евангельский закон и Господнее посвящение (*evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis*)»¹⁹⁶⁸. «Церковь, подобно раю, заключает в стенах своих одни плодовые деревья. Эти деревья она орошает четырьмя реками, то есть четырьмя Евангелиями, и небесным разлитием их вод обильно подает им благодать спасительного крещения. Она одна хранит и обладает всею властью своего Жениха и Господа. В ней мы председательствуем, за ее честь и единство ратуем, благодать и славу, верные своему обету (*devotione*), защищаем. Мы по милости Божией напаяем жаждущий народ Божий, мы охраняем границы животворящих источников»¹⁹⁶⁹.

Точно такие же мысли св. Киприан выражает и в своих письмах к Помпею и Магну¹⁹⁷⁰. В этих письмах св. Киприан

Церковь уподобляет ковчегу Ноеву. «Как во время всемирного крещения, очистившего всю древнюю неправду, кто не был в ковчеге Ноевом, тот не мог и спастись от воды, так и теперь, кто не крещен в Церкви, в таинственное подобие единому ковчегу основанной на Господнем единстве, тот не может и спастись крещением»¹⁹⁷¹.

Итак, благодать Божию, необходимую для нравственного совершенствования, можно получить только в Церкви¹⁹⁷². **Благодати Святого Духа Киприан не отделяет от Церкви.** Он иногда благодать и называет церковной¹⁹⁷³, говорит о дарах Церкви. «Господь по милосердию Своему силен даровать прощение и тем, кои, быв приняты в Церковь, в Церкви же и опочили, не лишить даров Церкви Своей (*ab ecclesiae suae muneribus non separare*)»¹⁹⁷⁴. «Будут приходить к нам и испрашивать у нас благ и даров матери Церкви (*munera ac dona ecclesiae matris implorant*), зная, что они никак не могут достигнуть истинного обетования Божественной благодати, если не обратятся прежде к истине Церкви»¹⁹⁷⁵. Благодатная жизнь вся заключена только в пределах единой Церкви Христовой. Одна только Церковь, получившая (*consecuta*) благодать жизни вечной, и живет вовеки и животворит народ Божий. Поэтому кто не в Церкви, тот мертвец¹⁹⁷⁶. Все, что отделилось от жизненного начала (*a matrice*), особо жить и дышать не может и теряет существо спасения (*substantiam salutis*)¹⁹⁷⁷.

Точно так же и Фирмилиан, епископ Кесарии Каппадокийской, в своем послании к Киприану пишет, что вся власть и благодать предоставлена Церкви¹⁹⁷⁸, что одной Церкви предоставил Христос власть небесной благодати¹⁹⁷⁹. Так же и Фирмилиан говорит о великих небесных дарах Церкви (*magna et caelestia ecclesiae munera*)¹⁹⁸⁰. Нужно заметить еще, что под благодатью Церкви св. Киприан и Фирмилиан понимают всю совокупность благодати – и Христа, и Духа Святого¹⁹⁸¹.

Таким образом, в середине III века в церковной письменности выражено было учение о Церкви как о сокровищнице Божией благодати: только при посредстве Церкви человек может получить необходимую для его нравственного совершенства Божественную благодатную

помощь. В Церкви же органом Божественной благодати служит в силу своего апостольского преемства иерархия¹⁹⁸².

С отрицательной стороны те же самые мысли подробнее были раскрыты в известном **споре о крещении еретиков¹⁹⁸³**, на который мы и посмотрим с его догматической стороны.

Вопрос о крещении еретиков был возбужден той же новацианской схизмой. Нужно ли обращающихся из новацианства, крестившихся вне Церкви, при принятии в Церковь крестить? Вопрос этот возникал и в Африке, но самый спор начался, когда выступил со своим мнением римский епископ Стефан. Стефан считал невозможным крестить еретиков, ссылаясь на обычай, существовавший на Западе, и не считая возможным вводить ничего нового, кроме того, что предано¹⁹⁸⁴. Никакого особенного понятия о Церкви Стефан не высказывал, а признавал крещение еретиков действительным вне всякой связи с догматом о Церкви, только в силу обычая¹⁹⁸⁵. В качестве догматического основания своего обычая Стефан приводил то, что крещение и у новациан совершается так же, как и в Церкви: они крестят так же во имя Христово. «Много имя Христово содействует вере и святости крещения, так что кто крещен во Христа, тотчас получает и благодать Христову»¹⁹⁸⁶. Поэтому крестить еретиков – это значит допускать второе крещение¹⁹⁸⁷. На них нужно только возлагать руки для сообщения даров Святого Духа.

Но еще и раньше в Африке и Малой Азии относительно гностиков и монтанистов было постановлено не считать их крещение действительным¹⁹⁸⁸. Фирмилиан пишет: «Мы обычаю римлян противопоставляем обычай истины, соблюдая от начала то, что предано Христом и апостолами»¹⁹⁸⁹. Следовательно, практику перекрещивания распространяли и на новациан. Св. Киприан вопрос о крещении еретиков немедленно переводит на догматическую почву, на учение о Церкви. Крещение одно, но только в единой Церкви¹⁹⁹⁰. «Кто говорит, что у Новациана может кто-нибудь получить крещение и освящение, пусть прежде докажет и научит, что Новациан принадлежит к Церкви или начальствует в Церкви»¹⁹⁹¹. «Если еретики преданы Церкви

и находятся в Церкви, то, конечно, они могут пользоваться и крещением ее, и прочими спасительными благами (*salutaribus bonis*). Если же они не в Церкви и действуют даже против Церкви, то каким образом могут крестить крещением Церкви?»¹⁹⁹². «Когда апостолы утверждают, что еретики не от Бога, а от духа антихристов, то каким образом могут делать духовное и Божественное те, кои суть враги Божии и коих сердцем обладает дух антихристов?»¹⁹⁹³».

«Все вообще еретики не имеют никакой власти и права. Почему нельзя и не должно делать исключения для Новациана, тем более что он, находясь вне Церкви и действуя против мира и любви Христовой, должен быть считаем между противниками и антихристами»¹⁹⁹⁴. Римский епископ Стефан признавал действительным даже крещение маркионитов¹⁹⁹⁵. Наоборот, св. Киприан не делал никакого различия между всеми противниками Церкви. «И блаженный апостол Иоанн не отличал какой-нибудь ереси или раскола и не определил, в частности (*speciatim posuit*), некоторых отделившихся, но всех отступивших от Церкви и действующих против Церкви назвал антихристами»¹⁹⁹⁶. Между раскольником и еретиком св. Киприан не делает никакого различия. Христос, посылая апостолов сперва к иудеям, «повелевает обходить язычников, а прибавляя, что должно обходить и город самарянский, где были раскольники (*schismatici*), показал, что раскольников нужно равнять с язычниками»¹⁹⁹⁷. А так как Новациан вне Церкви, то у новациан не может быть крещения. «Когда они говорят: веруешь ли в отпущение грехов и в жизнь вечную через Святую Церковь? – то лгут в самом вопросе, потому что у них нет Церкви»¹⁹⁹⁸. «Если у еретиков нет Церкви, потому что она одна и делиться не может, если у них нет и Духа Святого, потому что Он также один и не может быть у нечестивых и чуждых, то, конечно, у них не может быть и крещения, которое состоит в том же единстве, потому что оно не может быть отделено ни от Церкви, ни от Духа Святого»¹⁹⁹⁹. Так как еретики отделились от Церкви Божией, то они совершенно не могут иметь никакой власти и благодати (*nihil habere potestatis aut gratiae posseunt*). Еретик не может ни рукополагать, ни возлагать рук, ни крестить, ни

совершать что-либо святое и духовное, так как он чужд духовной и боготворной (deifica) святости²⁰⁰⁰. Таким образом, крещение еретиков недействительно, потому что у них нет Церкви, а вне Церкви нет и Духа Святого. Во всех своих рассуждениях Киприан выходил из идеи единой Церкви²⁰⁰¹.

Но у еретиков нет и законной иерархии, преемственно происходящей от апостолов. «Новациан не принадлежит к Церкви, и тот, кто, презревши евангельское и апостольское Предание, никому не наследуя (nemini succedens), произошел от самого себя, не может считаться епископом»²⁰⁰². У еретиков крещающий не имеет власти крестить²⁰⁰³. Крестить и давать отпущение грехов может только тот, кто имеет Святого Духа, а еретики Святого Духа не имеют²⁰⁰⁴.

В последнем пункте – еретики не имеют Святого Духа – согласны были и сторонники Стефана Римского. Св. Киприан говорит о них, что они хотя в ином упорны и непонятливы, однако признают, что все еретики и раскольники не имеют Духа Святого и потому, хотя могут крестить, однако не могут давать Святого Духа²⁰⁰⁵. Но благодать Святого Духа подается уже при руковождении, и Стефан, признавая действительным еретическое крещение, в то же время не признавал таковым их руковождения²⁰⁰⁶. Следовательно, Стефан и его единомышленники разделяли духовные благодатные дары на две части: благодать Христова и дары Святого Духа. Одна только Церковь обладает дарами Святого Духа и сообщает их при руковождении. Благодать же Христова есть, сообщается в крещении и еретических общин, стоящих вне Церкви²⁰⁰⁷. Еретики поэтому не могут быть сравниваемы с язычниками, они вышли из Церкви, но и от язычества отказались; часть благодати есть и у них. Еретики стоят как бы между Церковью и языческим миром²⁰⁰⁸. Церковь поэтому не совпадает в своих границах с христианством вообще; ее можно представить меньшим концентрическим кругом, заключенным в больший. Церковь обладает благодатью в полном ее объеме, но часть благодати, именно – благодать Христова, выходит за пределы Церкви²⁰⁰⁹.

Но противники епископа Стефана во главе со св. Киприаном не признавали возможным разделять благодать, отличая благодать Христову от даров Святого Духа. Благодать одна и неделима и принадлежит только Церкви²⁰¹⁰. Наиболее кратко общая мысль всех противников Стефана выражена одним из епископов, присутствовавших на Соборе 256 года: «Еретикам или все дозволить, или ничего»²⁰¹¹. С этой именно точки зрения и обсуждается вопрос о крещении еретиков св. Киприаном и Фирмилианом. Нельзя облечься во Христа без Духа, и Дух не может отделиться от Христа²⁰¹². Отсюда главный аргумент св. Киприана: непоследовательно признавать крещение еретиков и отрицать их руковоложение.

«Покровительствующие еретикам и раскольникам пусть отвечают нам, имеют ли сии Святого Духа или не имеют? Если имеют, то для чего на крещаемых там, когда приходят к нам, возлагается рука для восприятия Святого Духа, Который, конечно, был бы получен там, где и мог быть дарован, если бы Он был там? Если же погруженные вне еретики и раскольники не имеют Святого Духа, и потому у нас возлагается рука, чтобы здесь приняли то, чего там нет и что потому не может быть дано, то очевидно, что и отпущение грехов не может быть дано через тех, о коих известно, что они не имеют Святого Духа»²⁰¹³. Стефан благодать Христову соединял с тем именем, которое произносили при крещении и еретики²⁰¹⁴. Св. Киприан опровергает этот аргумент и доказывает, что без Духа Святого не может быть сообщено никакой благодати. **«Если действительность крещения приписывают величию имени... то почему же там во имя Того же Христа не совершается над крещеным и возложения рук для приятия Святого Духа? Почему же одинаковое величие одного и того же имени не оказывает той же силы и в возложении рук, какую приписывают ему в освящении крещения?»**²⁰¹⁵ Если кто, возродившись вне Церкви, мог соделаться храмом Божиим, то почему же ему нельзя бы соделаться и храмом Духа Святого? Кто, крестившись у еретиков, может облечься во Христа, тот тем более может получить и Святого Духа, Христом посланного... Не явную ли нелепость утверждают, когда говорят, что можно

родиться духовно у еретиков, где сами же [они] не признают бытия Духа? Ибо очистить грехи и освятить человека одна вода без Духа Святого, конечно, не может. Итак, предлежит одно из двух: или согласиться, что там, где, по их мнению, есть крещение, присутствует и Дух Святой, или же где нет Святого Духа, там не признавать и крещения, потому что крещение не может быть без Святого Духа»²⁰¹⁶. Последнюю мысль определенно и решительно высказывают Фирмилиан²⁰¹⁷ и епископ Немезиан²⁰¹⁸.

Таким образом, решительно отвергается крещение еретиков; оно признается совершенно недействительным. Обращающийся к Церкви еретик или раскольник рассматривается как некрещеный язычник. Защитники еретического крещения думали, что еретиков нельзя крестить, потому что крещение одно. С точки зрения св. Киприана, так говорить нельзя. Крещение одно, потому что Церковь одна и вне Церкви крещение невозможно. «Мы утверждаем, что приходящих оттуда мы у себя не перекрещиваем, но крестим (*non rebaptizari apud nos sed baptizari*): ибо они ничего не получают там, где нет ничего»²⁰¹⁹. Крещение еретиков не есть крещение, а только пустое и нечистое погружение (*sordida et profana tinctio*)²⁰²⁰. Еретик, окропившись скверною водою в каком-нибудь логовище или вертепе разбойничьем, не только не сложил в ней старых грехов своих, но приложил к ним еще новые и большие²⁰²¹. Незаконным и пустым погружением называет крещение еретиков и Фирмилиан²⁰²². Вода, в которую еретики погружаются, служит только для телесного омовения, а не для Таинства крещения²⁰²³. Среди единоголосных мнений епископов Собора 256 года о недействительности еретического крещения (где между прочим встречаем все те мысли, что и у св. Киприана) есть то же выражение: Церковь еретиков не перекрещивает, но крестит²⁰²⁴. И в своем заключительном на Соборе слове св. Киприан говорит: «Еретиков должно крестить единственным крещением Церкви, чтобы они могли из противников сделаться друзьями и из антихристов – христианами»²⁰²⁵. Нужно еще отметить, что св. Киприан такое постановление о недействительности еретического крещения

считал полезным для обращения еретиков к Церкви; признание же еретического крещения действительным, наоборот, считал вредным. «Если они увидят, что суждением и мнением своим мы определяем и постановляем считать праведным и законным крещение, которым они там крестились, то подумают, что они праведно и законно имеют Церковь и прочие церковные блага (*ecclesiae munera*). И не будет причины обращаться к нам, когда, имея крещение, будут думать, что имеют и все прочее. Напротив, когда они узнают, что вне Церкви нет крещения и не может быть дано отпущение грехов, то охотнее и поспешнее будут приходить к нам и с покорностью просить благ и даров (*munera ac dona*) матери Церкви, зная, что совершенно не могут достигнуть истинного обетования Божественной благодати, если не обратятся прежде к истине Церкви»²⁰²⁶.

Мы уже отмечали, что св. Киприан указывал на незаконность еретической иерархии. Вместе с вопросом о крещении еретиков сделано было такое постановление и об иерархических лицах: «пресвитеров и диаконов, которые были рукоположены (*ordinati*) сначала в кафолической Церкви и после сделались изменниками и возмутителями против Церкви или у еретиков были поставлены лжеепископами и антихристами вопреки Христову установлению пустым посвящением (*a pseudoepiscopis et antichristis contra Christi dispositionem profana ordinatione promoti sint*) и вопреки единому и Божественному алтарю старались приносить на стороне ложные и святотатственные жертвы,— их, когда обращаются, нужно принимать под тем условием, чтобы они допускались к общению как простые миряне (*ut communicent laici*)»²⁰²⁷.

В изложенных спорах²⁰²⁸ о крещении еретиков св. Киприаном и его единомышленниками была как бы подчеркнута еще и с отрицательной стороны догматическая истина: **вне Церкви нет спасения**. Для спасения нужны особые благодатные силы, а их можно получить только в Церкви. Церковь — это как бы благодатный оазис, кругом которого совершенно бесплодная пустыня. Вне Церкви — вне благодати, вне Святого Духа, и это равно относится и к язычнику, и к еретику, и к раскольнику. Все они равно безблагодатны, потому

что стоят вне Церкви, и всех их одинаково нужно крестить, если они хотят вступить в Церковь. **Церковь, исключительно обладая полнотой нужной для людей благодати, преподает ее верующим через иерархию, преемственно от апостолов сохраняющую и власть, и права, данные Господом Его ученикам.** В соответствии с таким воззрением у св. Киприана и в современных ему литературных памятниках лица иерархические особенно часто называются священниками. Они в различных Таинствах преподают людям благодатные дары²⁰²⁹. Для спасения необходимо не веровать только во Христа, а видимо принадлежать к Его Церкви и получать Божественную благодать через установленные в ней Богом органы, то есть через иерархию. Бог спасает людей через Свою Церковь и ее иерархию²⁰³⁰.

Здесь возникает **вопрос об отношении сообщаемой благодать деятельности к личности представителей иерархии.** С чем, по учению св. Киприана, соединяется право сообщать благодать – с личностью или с церковной должностью? Все ранее изложенное подсказывает ответ в том смысле, что право сообщения благодати соединено с церковной должностью²⁰³¹. Но если для решения этого вопроса мы обратимся к творениям св. Киприана, то прежде всего мы увидим, что он не относится безразлично к нравственному состоянию иерархического лица. Во время гонений Декия, которые и направлены были преимущественно на лиц иерархических, произошло несколько случаев отступничества епископов. Падших епископов св. Киприан считает лишенными Святого Духа. Так, о Фортунациане св. Киприан пишет Эпиктету и народу ассуританскому: «Тяжкою скорбью возмущен я был, когда узнал, что Фортунациан, прежний епископ ваш, после тяжкого своего преступного падения снова хочет действовать по-прежнему, присваивая себе епископство... Каким образом может считать себя вправе исправлять должность священника Божия тот, кто повиновался и служил священникам диавола?.. В Божественных Писаниях Бог воспрещает приступать к жертвоприношению священникам, виновным даже в легчайшем преступлении (следуют цитаты: Лев.21:17–18; Исх.19:22; 28:43).

Те, которые навели себя тяжкие грехи, то есть приносили святотатственные жертвы, жря идолам, не имеют права ни усвоить себе священство Божие, ни под предлогом его приносить молитву за братьев. Как мы усматриваем и веруем, по Божественному изволению произошло и определение, чтобы не оставались у алтаря и впредь не прикасались к чистоте кровосмесители, к вере вероломные, к благочестию нечестивые, к Божественному земные, к священному святотатцы. Приношение не может быть освящено там, где нет Святого Духа, и Господь не исполнит по молитвам и прошениям того, кто сам тяжко оскорбил Господа»²⁰³².

Когда аналогичный случай произошел в Испании, где пали епископы Василид и Марциал, то целый Собор тридцати семи африканских епископов согласился с тем, что «они не должны носить епископского сана и проходить служение Божия священства». А дальше читаем в послании этого Собора: «Божественный суд научает и показывает, что всячески становятся причастны греху все, которые осквернились жертвою нечистого и неправедного священника... Народ, повинующийся Божественным заповедям и боящийся Бога, должен отделиться от грешника-предстоятеля и не участвовать в жертвоприношении святотатственного священника»²⁰³³. Поэтому обыкновенно падшие в гонениях епископы и пресвитеры принимались в церковное общение простыми мирянами. Так был принят пресвитер Трофим, о котором упоминает св. Киприан²⁰³⁴. Самого Киприана обвиняли в тяжких грехах, и вот что пишет он Флоренцию Пупиану: «Если бы мы не очистились пред тобою и не были оправданы твоим приговором, братство уже шесть лет не имело бы епископа, народ – начальника, стадо – пастыря, Церковь – правителя, Христос – предстоятеля (antistitem), Бог – священника! Да пособит Пупиан, да произнесет свой приговор и утвердит суд Бога и Христа, чтобы такое множество верующих, нам подчиненных, не было лишено при кончине надежды спасения и мира, чтобы не думали о вновь уверовавших, будто они **через нас не получили никакой благодати крещения и Святого Духа,**

чтобы не был уничтожен мир и общение, дарованные по нашему усмотрению такому множеству падших и кающихся!»²⁰³⁵.

Приведенные нами данные из творений св. Киприана получают тенденциозное истолкование в протестантской ученой литературе. В них хотят видеть некоторый архаистический остаток предполагаемой харизматической организации начальных времен христианства и древнейшего понятия о Церкви как обществе святых. Требуя от епископа большего нравственного совершенства, Киприан показывает тем самым, что ему не совсем чужд взгляд на епископа как на харизматика, которого личные качества делают способным к проведению в жизнь Церкви Божественных начал. Новациане исключали во имя святости Церкви всех смертно согрешивших; Киприан понятие Святой Церкви как общества святых ограничивал клиром, требуя исключения из клира падших членов. Клир есть «Святая Церковь» в Церкви, которая, включая в себя и грешных, есть *corpus permixtum*²⁰³⁶.

Нам нужно установить свое отношение к этому пункту учения св. Киприана. Вопрос об отношении благодати священства к личности представителя иерархии имел уже свою историю до св. Киприана. Ведь уже св. апостол Павел в пастырских посланиях перечисляет различные требования от священного лица; это значит, что и нельзя было не требовать от представителя иерархии некоторых особенных качеств. Это понятно и психологически. Никогда никто не может о недостатках священного лица судить так же, как о недостатках мирянина. Но в начале III века монтанизм выступил с учением о всеобщем священстве²⁰³⁷. Это учение грозило большими осложнениями для Церкви. Изначальный определенный иерархический строй Церкви мог смениться и сменился в монтанистических обществах беспорядочным и потому недолговечным и даже невозможным строем без иерархии или при ее ничтожном значении. Но в то же время римский епископ Каллист, может быть, в противовес монтанизму²⁰³⁸ определил (ἐδοῦράτισεν): если епископ согрешит, и даже смертно, его не должно низлагать. За это порицает Каллиста святой Ипполит, от которого мы и узнаем о его определении²⁰³⁹. Многие придают

этому определению Каллиста весьма важное значение, понимая его в неограниченно широком смысле²⁰⁴⁰, но краткое замечание Ипполита едва ли дает для этого достаточно оснований, тем более что трудно определить, какие грехи в данном случае Ипполит называет смертными и на все ли смертные грехи простиралось распоряжение Каллиста²⁰⁴¹. Ясно только, что вопрос не был решен общецерковно. О римском епископе Корнелии святой Киприан сообщает, что он вместе со всеми постановленными повсюду (*in toto mundo constitutis*) епископами определил допускать падших епископов и пресвитеров к принесению покаяния, но с запрещением поступать им в клир и носить священнический сан²⁰⁴². О Стефане Римском хотя и известно, что он принял Василида и Марциала как епископов, но св. Киприан положительно утверждает, что Василид обманул (*fefellit*) Стефана, не зная по отдаленности о происходивших событиях точно²⁰⁴³. Во всяком случае, нет определенных данных для того, чтобы судить об образе мыслей Стефана²⁰⁴⁴. Если мы обратим теперь внимание на приведенные выдержки из писем св. Киприана, то увидим, что их содержания очень недостаточно для точной характеристики воззрений святого отца. Неясно прежде всего, имеет ли в виду св. Киприан **неспособность** или **не достоинство** епископа-либеллятика быть проводником Божественной благодати в Церкви. В послании к испанскому клиру и народу он ставит в вину позволение совершать служение епископу-грешнику, потому что народ имеет власть избирать священников достойных и низлагать недостойных. «Богом, мы знаем, постановлено, чтобы священник был избираем в присутствии народа пред глазами всех и чтобы его достоинство и способность (*dignus atque idoneus*) были подтверждаемы общественным судом и свидетельством... чтобы присутствующие могли и открыть преступления злых, и возвестить заслуги добрых, и чтобы таким образом поставление было справедливо и законно (*ordinatio justa et legitima*), как основанное на общем приговоре и суде»²⁰⁴⁵. Здесь же св. Киприан пишет: «Конечно, иногда поставляются и недостойные, однако же не по воле Божией, а по человеческому

предубеждению (praesumptionem). Следствия такого незаконного и несправедливого избрания неприятны Богу»²⁰⁴⁶. Но ни слова нет о том, способен ли или нет недостойный быть все же органом благодати. По-видимому, здесь речь только о достоинстве лица, избираемого на церковное служение. Только такое вопиющее преступление, как отречение от веры, лишает иерархическое лицо возможности оставаться в своем прежнем сане. В других местах св. Киприан выражается, как мы видели, решительнее, утверждая, что падший епископ теряет Святого Духа, и даже как бы предполагая, что повинный в тяжком грехе епископ с самого момента грехопадения уже не сообщает в крещении никакой благодати Святого Духа²⁰⁴⁷. Но в том же письме св. Киприан высказывает свою наиболее решительную мысль, что Церковь в епископе и епископ в Церкви, а также не допускает возможности такого случая, чтобы епископ оказался не способен быть проводником благодати²⁰⁴⁸. Без воли Божией ничего не бывает, тем более не поставляется епископ. «Верить, что поставляемые суть недостойны и законопреступны (indigni et incesti), не есть ли это – верить, что не от Бога и не через Бога поставляются священники Его в Церкви?»²⁰⁴⁹ Ясно, что св. Киприан определенно не отвечает на поставленный нами вопрос; из своих воззрений он не делал решительных выводов в ту или другую сторону.

Достойны также особенного внимания рассуждения анонимного автора сочинения «De rebaptismate». Автор говорит, что даже и апостолы не имели совершенной и неповрежденной веры, однако они крестили и, конечно, сообщали благодать²⁰⁵⁰. Далее автор, как бы договаривая мысль св. Киприана, ставит ему вопрос: что ты скажешь о тех, которые крещены заблудившимися епископами или епископами дурного поведения?²⁰⁵¹ В сочинениях Киприана мы не найдем ответа на этот вопрос, так прямо поставленный. Хотя автор «De rebaptismate» и предполагает со стороны св. Киприана ответ, что таких следует снова крестить²⁰⁵², и однако, нужно думать, сам св. Киприан подобных решительных выводов не делал²⁰⁵³. Ведь эти выводы совершенно разрушали бы всю его систему учения о Церкви, с таким старанием созданную и неустанно в

течение всей жизни словом и делом защищавшуюся. В общей системе св. Киприана это, конечно, противоречие²⁰⁵⁴, во всяком случае – непоследовательность, но едва ли для объяснения этой непоследовательности необходимо прибегать к ссылке на остаток предполагаемой харизматической организации первенствующей Церкви²⁰⁵⁵. Киприан совершенно ясно учит, что не в силу только своих личных качеств делаются епископами, а по избранию народа и после сакраментального посвящения епископами. Господь, промысляющий о Своей Церкви, не допускает поставить недостойного епископа; в исключительных же случаях, когда епископ смертно согрешает, например, отрекаясь от веры в гонениях, по суду той же Церкви он лишается своего сана и становится мирянином. **Благодатью Святого Духа епископ обладает в силу своего церковного положения, но сам он должен соответствовать своей должности**²⁰⁵⁶. Тем не менее некоторые выражения св. Киприана производят впечатление как бы противоречия. Всем этим противоречиям суждено было разрешиться после, когда раскол донатистов обратил внимание церковных писателей именно на этот пункт, недостаточно ясно раскрытый св. Киприаном.

6. Вопрос о церкви в догматической полемике с донатизмом

Мысль, которая была впервые ясно и определенно высказана о Церкви во времена св. Киприана, – именно, что Церковь есть Божественное учреждение для нравственного совершенствования людей и что для этого она только одна обладает необходимыми благодатными средствами, эта мысль была окончательно усвоена и навсегда сохранена в церковном сознании²⁰⁵⁷. В этом отношении не было уже истории догмата в собственном смысле. Еще св. Киприан это именно понятие о Церкви решительно проводил в церковную практику, и после св. Киприана, можно сказать, наступила преимущественно история церковной дисциплины. Постоянно меняются формы покаянной дисциплины, но за этой сменой форм всегда чувствуется неизменное принципиальное понятие о Церкви как о лечебнице для болящей совести и вообще воспитательнице человеческого рода. Формы дисциплины меняются в сторону наилучшего приспособления к такому именно назначению Церкви.

У представителей восточной Церкви уже в конце III века мы встречаем некоторые умозрения, только в иной форме передающие то же догматическое учение о Церкви, какое мы видели особенно подробно выраженным у писателей западных. Из таких умозрений, как наиболее характерное для восточного богословия, мы отметим учение **Мефодия Патарского**.

В своем учении о Церкви св. Мефодий исходит из аллегорического толкования сотворения Евы. Адам и Ева для него – реальные типы Христа и Церкви²⁰⁵⁸. Как из ребра спящего Адама создана была Ева, так от лежавшего в смертном сне Иисуса Христа исшел Святой Дух, из Которого и образовалась Церковь. Можно и о Церкви сказать, что она – кость от костей и плоть от плоти Христа. Ради Церкви Логос оставил Небесного Отца и сошел, чтобы соединиться (προσκοληθῆσόμενος) со Своей женой. Он уснул экстазом страданий (ὑπνώσε τὴν ἑκστάσι τοῦ παθούς), добровольно умерши за нее, чтобы представить ее Себе славной и

непорочной, очистив ее банею. Она получает блаженное и духовное (τοῦ νοητοῦ καί μακαρίου) семя, которое Логос всеивает (σπείρει) в глубину духа. Церковь принимает это семя и развивает его, как женщина, умножая и воспитывая добродетель²⁰⁵⁹. Так исполняется слово: раститесь и множитесь (см.: Быт.1:28)! Церковь ежедневно возрастает в величии, красоте и численности (εἰς μέγεθος καί καλλος καί πᾶθος) благодаря содействию (διὰ σὺνερξιν) и общению Логоса²⁰⁶⁰. Он сходит и в каждого отдельного человека и обнаруживается в нравственной жизни. Христос как бы в каждом снова умирает и соединяет его со всей Церковью, чтобы он получал в ней известные благодатные силы. Таким образом, все получают возвращение. Но то, что происходит с каждой личностью, это Христос прежде сделал в отношении Церкви, и только приобщаясь Церкви, может возрасти духовно отдельный человек. «Несовершенные и еще начинающие спасительное учение возрастают и образуются как бы в материнском чреве, от более совершенных, пока они, достигнув зрелости возрождения и потом по преуспевании сами сделавшись Церковью, будут содействовать рождению и воспитанию других детей во вместилище души, как бы во утробе, непреклонно осуществляя волю Слова»²⁰⁶¹. Поэтому св. Мефодий Церковь и называет **матерью**. Под апокалиптической женой, которая имела во чреве и кричала от болей и мук рождения, св. Мефодий понимает Церковь. «Просвещаемые получают черты, изображение и мужественный вид (τοὺς χαρακτῆρας καί τὴν ἐκτύπωσιν καί τὴν ἀρρενωπίαν) Христа; в них отпечатлевается образ Слова и рождается в них через истинное ведение и веру, так что в каждом духовно (νοητῶς) рождается Христос. Для того Церковь и носит в чреве и испытывает муки рождения, пока не изобразился (μορφωθῇ) в нас родившийся Христос, так, чтобы каждый из святых через причастие Христу родился помазанником (χριστός). Крещенные во Христа с причастием Духа делаются помазанными, а Церковь здесь содействует изображению в них Слова и преобразению их»²⁰⁶². Церковь для св. Мефодия – все собрание верующих, но в то же время она

обладает особыми силами, возрождающими людей, а потому она и есть в собственном смысле мать всех верующих²⁰⁶³.

В учении св. Мефодия мы можем видеть те же идеи, какие были уже раскрыты на Западе, только эти идеи получают мистическое обоснование. Можно заметить лишь одну особенность: св. Мефодий придает особенное значение личности, что и понятно при мистическом представлении всей исторической миссии Церкви²⁰⁶⁴. При более внешнем и юридическом характере вопросов, решавшихся о Церкви на Западе, конечно, личность как бы обходилась, не была предметом рассуждений²⁰⁶⁵.

В IV веке многие стороны церковной жизни на Востоке и на Западе определяются именно в тесной связи с понятием о Церкви как о воспитательнице рода человеческого, духовно рождающей чад Богу. Учение великих восточных отцов – св. Григория Богослова и Иоанна Златоуста – о пастырстве кратко может быть выражено именно так: пастырство есть служение, посредством которого Церковь перерождает грешных людей. Здесь мы обратим, в частности, внимание на одну из важнейших сторон общевоспитательной деятельности Церкви – на **покаянную дисциплину**. Эта дисциплина, по церковному учению IV века, имеет целью именно **врачевание** грешника, а не наказание его или ограждение святости Церкви. Такой именно взгляд выражен в важнейших покаянных памятниках этого века: в посланиях **св. Василия Великого** к Амфилохию, епископу Иконийскому, и в послании **св. Григория Нисского** к Литоию, епископу Мелитинскому. Эти послания, канонизованные вторым правилом VI Вселенского Собора, доселе сохраняют свой непререкаемый авторитет в Православной Церкви и помещаются в «Книге правил». Позднейшая покаянная литература постоянно ссылается на Василия Великого²⁰⁶⁶.

Для всей покаянной дисциплины св. Василий Великий указывает только одну цель – «согрешивших извлечь из сети лукавого»²⁰⁶⁷ и «грех всячески ниспровергати и истребляти»²⁰⁶⁸. Для отлучения от Церкви у св. Василия Великого почти нет иного и названия, как «врачевание»²⁰⁶⁹. Послание Григория Нисского есть не что иное, как прекрасный трактат по

пастырскому богословию. Здесь св. Григорий называет грех **болезнью** и постоянно говорит о **врачевании** греха. «Как в телесном врачевании цель врачебного искусства есть едина – возвращение здоровья болящему, а образ врачевания различен, ибо по различию недугов в каждой болезни прилагается приличный способ врачевания, так и в душевных болезнях по множеству и разнообразию страстей необходимым делается многообразное целебное попечение, которое соответственно недугу производит врачевание»²⁰⁷⁰. Св. Григорий говорит не только о врачебном значении временного отлучения от Церкви, но и о назначении особых покаянных подвигов. «Да врачует недуг упражнением, противоположным своей страсти, раздаянием имения нищим, да расточив то, что имеет, покажет себя очищенным от болезни любостяжания. Не имеющему же ничего, кроме тела, повелевает апостол телесным трудом страсть оную врачевать»²⁰⁷¹. Таково общее учение о покаянии и значении епитимий²⁰⁷².

Система публичного покаяния была впоследствии заменена институтом **тайной исповеди**, в соответствии которому возник целый ряд Номоканонов, так или иначе связанных с именем Константинопольского патриарха **Иоанна Постника**²⁰⁷³. Эти Номоканоны весьма характерны для уяснения окончательно утвердившихся в церковном сознании понятий о Церкви. Все позднейшие Номоканоны имеют только то отличие от правил св. Василия Великого, что они наиболее приспособлены к врачеванию нравственных болезней личности. Правила Василия Великого преимущественно говорят о продолжительных сроках отлучения от церковного общения²⁰⁷⁴. Позднейшие Номоканоны значительно сокращают для кающегося срок лишения церковного общения, но в них кающемуся предписывается особый пост, поклоны, молитвы и другие благочестивые подвиги²⁰⁷⁵. Оценивая этот факт с принципиальной точки зрения, должно сказать, что церковная покаянная дисциплина наиболее приспособлялась к тому учению о Церкви, которое было ясно выражено еще в III веке: **святость Церкви не в том состоит, что в ней не терпятся смертно согрешившие, которых она совершенно отлучает**

от себя, а в том, что и впавших в тяжкие болезни она врачует покаянием и подает им благодатные силы Духа Святого для их нравственного совершенствования.

Мы кратко указали, как церковная дисциплина изменялась, приспособляясь более и более к догматическому учению о святости Церкви. У церковных писателей того времени вопрос ставится более прямо, и ответ на него, который давался уже с начала III века, получает подробную и обильную аргументацию. Развития же самого догматического учения здесь отметить нельзя. История самого догмата о Церкви после времени св. Киприана сосредоточена была в Западной Церкви и касалась тех пунктов, которые едва затронуты были во время жизни и деятельности св. Киприана и не получили тогда же своего полного раскрытия: церковная мысль сосредоточилась на уяснении **характера и действительности благодатных освящающих средств в Церкви**. Этот вопрос особенно был выдвинут расколом **донатистов** и в борьбе с ним получил свое разрешение. К изложению этой-то борьбы и ее догматических результатов мы и переходим.

Гонение Декия, разразившееся при св. Киприане, быстро прошло. Но вопрос о падших с неменьшей остротой возник в последнее и наиболее жестокое гонение Диоклетиана в начале IV века, когда в числе падших оказались некоторые и из епископов. В Африке и возник вопрос о том, могут ли совершать Таинства те, которые повинны в предании священных книг и вообще в отступничестве. Частью епископов вопрос этот решен был на одном из карфагенских Соборов в отрицательном смысле, когда объявлено было недействительным рукоположение епископа Цецилиана на том основании, что рукоположивший его епископ подозревался в предательстве²⁰⁷⁶. Цецилиан был низложен, и на его место избран Майорин, но епископы других областей одни стали на сторону Цецилиана, другие – на сторону Майорина. Так произошел раскол, впоследствии получивший название донатизма²⁰⁷⁷. Вопрос, который, как мы видели в конце предыдущего очерка, был уже затронут в середине III века²⁰⁷⁸, в начале IV настойчиво требовал своего разрешения.

Внешняя история донатизма очень бурна и сложна, но не имеет никакого значения для истории догмата о Церкви. Для этой истории имеют значение полемические труды церковных писателей, направленные против донатистов. К изложению догматического учения о Церкви, раскрытого в этих трудах, мы и приступим теперь.

Сочинений самих донатистов не сохранилось, и о воззрениях их можно судить только по произведениям церковных писателей.

В своих догматических представлениях о Церкви донатисты исходили из строгого понятия о святости Церкви и о ее единстве. Церковь, принимающая в общение традаторов, не может быть святой. Традаторы-епископы не могут сообщать никакой благодати; поэтому в Церкви, имеющей епископов-традаторов, нет и Таинств. Личное не достоинство епископа лишает благодати всю Церковь. В Церкви не имеет значения и крещение, а потому желающего из Церкви перейти в общество донатистов, которое и есть единая истинная и святая Церковь, должно крестить. Можно заметить, что донатисты усвоили некоторые идеи св. Киприана и обратили их против Церкви²⁰⁷⁹. Донатисты близко стояли к воззрениям новациан, которые не признавали крещения церковного действительным²⁰⁸⁰, но они отличались от древних еретиков, которые обращавшихся к ним от другой ереси не крестили, а только приобщали²⁰⁸¹. Св. Киприан, как известно, совершенно отождествил еретиков и раскольников, считая крещение и тех и других недействительным. Но это воззрение составляет некоторую особенность экклезиологии св. Киприана. Различие между ересью и расколом, однако, всегда в Церкви замечалось; это можно видеть и у св. Иринея Лионского. Да и сама терминология св. Киприана показывает, что ему известно было различие ереси от раскола: у него очень часто рядом стоят оба термина – ересь и схизма, и он чувствовал потребность доказывать еретичество раскольников²⁰⁸². В первый раз церковная мысль встретила с такой схизмой, как новацианство, а потому и понятно, что в отношении к ней допущена была крайность – признано было недействительным

новацианское крещение. Однако вопроса о крещении новациан и сам Киприан не возводил решительно к догматическим основаниям, предоставляя свободу местной практике. Донатисты же под эту практику подставили свое догматическое основание: недостойное лицо не может преподавать Таинств.

Уже при самом возникновении донатизма мы видим соборные определения, нормирующие отношение к раскольникам. Собор в Арле (314 г.) восьмым правилом постановил крестить только тех еретиков, которые не исповедуют Троицы; африканский же обычай крестить всех обращающихся к Церкви объявляется частным и не заслуживающим одобрения²⁰⁸³.

В течение всего IV века мы вообще встречаем целый ряд соборных определений, где Таинства, совершенные в схизматических обществах, признаются действительными. Так, на I Вселенском Соборе относительно новациан сделано было постановление, по которому их клирики принимаются в Церковь с сохранением своего сана. «Надлежит им письменно исповедати, яко прилепятся и последовати будут определениям кафолическия и апостольския Церкви, то есть будут в общении церковном и с двоеженцами, и с падшими во время гонения, для которых и время покаяния установлено, и срок прощения назначен... Где, или в селах, или во градах, все, обретающиеся в клире, окажутся рукоположенными из них одних, да будут в том же чине»²⁰⁸⁴. Крещение же и рукоположение последователей Павла Самосатского и других антитринитариев было отвергнуто, хотя при крещении они и произносили крещальную формулу с призыванием имени Святой Троицы²⁰⁸⁵. Постановление Арелатского Собора было повторено на Карфагенском Соборе 348 года²⁰⁸⁶. На том же Соборе постановление I Вселенского Собора о принятии в Церковь членов раскольничьей иерархии с сохранением сана распространено было и на донатистов²⁰⁸⁷. Вопрос о крещении еретиков подробно с практической стороны рассматривает Василий Великий в послании к Амфилохию, епископу Иконийскому. «Древние, – пишет св. Василий, – положили принимать крещение, ни в чем не отступающее от веры; иное

нарекли они ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем. Еретиками называли они совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся, раскольниками – разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих врачевание... Почему от начала бывшим отцам угодно было крещение еретиков совсем отметать, крещение раскольников, как еще не чуждых Церкви (ἐτι ἐκ τῆς Ἐκκλησίας ὄντων), принимать». Далее св. Василий говорит, что вопрос должен возникать только о том, кого именно считать еретиком, кого раскольником. Он знает, что св. Киприан и Фирмилиан Кесарийский считали и кафаров еретиками, но сам он полагает, что кафары из числа раскольников и крещение их нужно принимать²⁰⁸⁸. Впрочем, св. Василий дает свободу установившейся различной практике. II Вселенский Собор и определил, кого из современных заблуждающихся при их присоединении к Православию и к части спасаемых принимать, помазуя святым миром, и кого принимать, как язычников, то есть через крещение²⁰⁸⁹. Постановление II Вселенского Собора с дополнениями повторил впоследствии VI Вселенский Собор²⁰⁹⁰. В основе этой практики, очевидно, лежит несколько иное догматическое учение об отношении Церкви к Таинствам, чем учение св. Киприана, по которому Церковь есть исключительная обладательница благодати. Как видно из слов св. Василия Великого, в основе утвердившейся практики лежала та мысль, что раскольники не совсем уж чужды Церкви. Наравне с язычниками поставлены только еретики, искажавшие самое понятие о Троици Божества.

Нужно было дать научно-богословское раскрытие и обоснование церковного учения об **отношении между Таинствами и Церковью**. Эту задачу и взяли на себя те церковные писатели, которым было суждено вести полемику с донатизмом. В этой полемике и были выяснены догматические основы для православной практики IV века, а в то же время более определенно выражены были некоторые пункты догматического учения о Церкви вообще. Прежде всего обращает на себя внимание учение о Церкви **Оптаты Милевийского**; у него уже даны почти все пункты

православного учения о Церкви, которые и после выставлялись в полемике с донатистами. Опат написал довольно обширное сочинение в семи книгах, известное под заглавием «De schismate donatistarum», где он полемизирует с донатистским епископом Парменианом, преемником Доната²⁰⁹¹.

В своей полемике против донатистов Опат, доказывая истину Церкви, ясно и определенно впервые вводит в качестве главного аргумента мысль о необходимости для истинной Церкви быть **вселенской** в смысле ее внешнего распространения. Не может быть Церкви у еретиков и схизматиков, потому что она тогда не была бы вселенской. Если бы Церковь была у донатистов, то она была бы ограничена только частью Африки, была бы заключена в уголке (in angulo parvae regionis). Церковь не была бы там, где не было донатистов. Не было бы Церкви в Испании, Галлии, Италии, в Паннонии и Дакии, Мизии, Фракии, Ахаии, Македонии и во всей Греции, не было бы в Понте, Галатии, Каппадокии, Памфилии, Фригии, Киликии, в пределах Сирских, в Армении, во всем Египте и Месопотамии, в бесчисленных островах и провинциях, которые едва можно перечислить²⁰⁹². Это противоречит понятию кафоличности Церкви²⁰⁹³. Такое ограничение вселенской Церкви противно воле Божией Иисус Христос получил в наследие все народы и во владение все пределы земли (см.: Пс.28). Вся земля со всеми народами обетована Христу. Это обетование уничтожают донатисты, заключая всю широту царств как бы в какую темницу²⁰⁹⁴. «Позвольте, – восклицает Опат, – Сыну владеть обетованным, позвольте Отцу исполнить обещанное! Зачем вы полагаете пределы (meta)? Зачем проводите границы?»²⁰⁹⁵. В Священном Писании и в других местах говорится о том, что истинная Церковь должна быть распространена по всем концам земли. О Самом Спасителе так написано: *Он будет обладать от моря до моря и от реки до концов земли* (Пс.71:8). Бог дает Христу все страны без исключения, а донатисты несправедливо сокращают дарованное Отцом, уступая Христу только часть Африки и отнимая у Него всю вселенную, дарованную Ему Отцом²⁰⁹⁶. В псалме 95 говорится: *Воспойте Господу песнь новую*. Для того,

чтобы показать, что это относится не к донатистам, а к Церкви, которая повсюду, прибавлено: *воспойте Господу, вся земля... возвещайте в народах славу Его, во всех племенах чудеса Его* (Пс.95:1,3). Возвещайте, сказано, в народах, а не в части Африки, где донатисты. Возвещайте во всех племенах – никто не исключается. А донатисты одни хотят быть всем, не будучи распространены по всему миру. Если только донатисты составляют Церковь, то должна умолкнуть вся земля. Донатисты должны хвалить имя Господне со всеми, а если не хотят быть со всеми, пусть одни они и умолкнут²⁰⁹⁷. Так Опат доказывает, что та Церковь католическая, которая распространена по всему миру²⁰⁹⁸. Эту мерку нередко Опат и прилагает к обществу донатистов. Пармениан называл Церковь раем. «Это верно, – говорит Опат, – но рай Господа должен быть распространен в длину и широту, а донатисты отрицаются от христианских народов Востока и Севера и даже многих провинций Запада и бесчисленных островов. Они одни против всех этих народов, строптивые, и не имеют с ними никакого общения²⁰⁹⁹. Если мы не нравимся вам то, что вам сделала Антиохия или Аравия²¹⁰⁰? Противоречат себе донатисты, когда приносят молитвы за единую католическую Церковь: их Церковь не католическая²¹⁰¹. Итак, истинная Церковь та, которая содержится во всем мире (quae continetur toto orbe terrarum)»²¹⁰².

К этому аргументу Опат прибавляет и другой, давно нам знакомый, который можно назвать ссылкой на **апостольское происхождение Церкви**. У него мы снова встречаем перечень римских епископов до современного ему Сириция, с которым согласны и африканцы, и весь мир (cum quo nobiscum totus orbis commercio formatarum, in una communionis societate concordat). И совершенно так же, как Ириней и Тертуллиан, Опат восклицает: «Вы, желающие присвоить себе Святую Церковь, представьте начало (originem reddite) вашей кафедры!»²¹⁰³.

Но ведь донатисты считали Церковь ложной потому, что она не удовлетворяет требованию святости, имея общение с traditorами. На выяснении учения **о святости Церкви** Опат и сосредоточивает свое внимание. Он прежде всего говорит об

относительной святости человека вообще, ссылаясь на слова апостола Иоанна: *если мы скажем, что не имеем греха, – обманываем себя, и истины нет в нас* (1Ин.1:8). Человеку-христианину свойственно желать того, что добро, и стремиться к этому добру; но не дано человеку быть совершенным, так что всегда остается место для Божией помощи (*restet aliquid Deo, ubi deficienti succurrat*), потому что совершен один Сын Божий Христос. Люди все совершенны наполовину (*semiperfecti*). Да и Христос Спаситель не дал совершенства, а только обещал. Донатисты не могут требовать совершенной святости, они и сами не без греха, и учение их не истина, а обман. Зачем донатисты в молитве Господней просят оставления грехов, если они святы? Опат приводит притчу Господа о мытаре и фарисее, сказанную о тех, которые уверены были о себе, что они праведны, и унижали других (см.: Лк.18:19–14). Донатисты подобны фарисею (*quales et vos videmus*); он их учитель. Но лучше грехи со смирением, чем невинность с гордостью. К тому же у донатистов нет недостатка в тяжких грехах²¹⁰⁴. Во всем сочинении Опата вообще очень часто говорится о недостатках и разных, весьма темных, сторонах нравственной жизни донатистов. В несколько позднее написанной седьмой книге своего сочинения Опат для изображения земного состояния Церкви пользуется уже давно с этой целью, употреблявшейся в церковной литературе притчей Господа о поле, на котором среди пшеницы растут и плевелы, и так будет продолжаться до дня Страшного Суда. Господь не позволил апостолам вырывать плевелы, а потому не имеют права этого делать и донатисты²¹⁰⁵. Грех отступничества или предания священных книг не настолько уж велик, что совершенно уничтожает святость Церкви; присутствия в Церкви traditores нельзя считать достаточным основанием для отрицания ее святости и для отделения от нее. Даже апостол Петр отрекся от Христа, и, однако, прочие апостолы не удалили его из своей среды. В гонениях христиане отреклись от Господа, Которого не видели. Петр отрекся даже трижды, но ему-то Спаситель и вверил ключи; другие апостолы, сами невинные, могли бы затворить двери покаяния перед падшим²¹⁰⁶. Опат повторяет

рассуждение Киприана о том, что отступничество, как грех вынужденный, не столь тяжко, как грехи добровольные – убийство или блуд. Особенно это нужно сказать о выдаче священных книг. Даже Моисей разбил скрижали закона, и, однако, Господь не соделался немилостив к Моисею. В Ветхом Завете есть пример выдачи священной книги: Варух отдал книгу пророка Иеремии, написанную по внушению Божию (см.: Иер.36:27), и, однако, Бог не разгневался, и Варух не был наказан. Выдача книг не принесла вреда Церкви, так как Священное Писание все же осталось. Неужели лучше, чтобы был убит человек, чем выданы книги? Но и люди остались целы, и в книгах нет недостатка. Не одно и то же – книги закона и Бог. За Бога можно умереть; Он силен и из мертвых воскресить, и дать награду, но книга не преданная ни того, ни другого сделать не может²¹⁰⁷.

Однако донатисты греху отступничества придавали такое важное значение, что епископ, запятнавший себя этим грехом, не мог, по их мнению, преподать никакой благодати, и Таинства, совершенные им, недействительны. Поэтому донатисты крестили приходивших к ним кафоликов. Кроме донатистского общества, нет нигде благодати и Таинств, еретики и схизматики в этом отношении совершенно равны. Правда, это же положение защищал, как мы видели, и св. Киприан, но есть и догматическое различие. Св. Киприан отсутствие благодати у стоящих вне Церкви основывал именно на их противоречии и вражде с Церковью. Донатисты отрицают благодать в Церкви потому, что в ней есть traditores даже среди иерархии, и потому она не свята²¹⁰⁸.

Оптат, подробно опровергая эти пункты учения донатистов, излагает свое понятие о святости Церкви, которому не противоречило бы присутствие тяжко согрешивших даже и среди иерархии. Донатисты отрицают крещение, совершенное traditorом, и поставляют действительность Таинства в неразрывную связь с личностью его совершителя. Но такой критерий действительности Таинства не может быть принят. Историческим путем устанавливает Оптат, что при начале донатизма и в нем были епископы-traditores²¹⁰⁹. Поэтому

нужно отрицать действительность всякого крещения. Если не может крестить традитор, то не могут крестить и донатисты, так как доказано, что основателями донатизма были традиторы. Вообще, если недействительно крещение, совершенное грешником, то нет и вовсе крещения, потому что, по свидетельству слова Божия, все грешны²¹¹⁰; не исключаются и донатисты, повинные во многих тяжких преступлениях²¹¹¹.

В доказательство того своего положения, что Таинство недействительно без святости лица, его совершающего, донатисты приводили несколько мест Священного Писания: например, *елей же грешного да не намастит главы моея* (Пс.140:5). К церковной же иерархии относили слова пророка Иеремии о безводных источниках (см.: Иер.2:13). Опат подробно разбирает эти места Священного Писания, доказывая, что они не могут иметь такого значения, какое им приписывают донатисты²¹¹². Наоборот, эти слова говорят против самих же донатистов²¹¹³. В противоположность донатистам Опат высказывает и обосновывает учение о независимости освящающей силы Таинств от нравственных качеств их совершителей. Действительность крещения не зависит ни от места, ни от лиц, но от Троицы – таково общее положение Опата²¹¹⁴. По учению донатистов, имя Святой Троицы не имеет значения там, где нет достойного совершителя Таинства²¹¹⁵. Иначе учит Опат. Бог с Сыном и Духом Святым действует и там, где нет человеческой личности. В книге Бытия читаем, что воды извели всякую душу живую, и это, конечно, по действию Святой Троицы. Никого четвертого не было, не было и донатистов. Если, иронически говорит Опат, без вас ничего не может Троица, то возвратите рыб в первоначальное состояние (*in originem*); уж и птиц летающих потопите в водах, если в вашем отсутствии Троица ничего не может делать²¹¹⁶. Христос сказал, что омытый не имеет нужды омываться еще, потому что он чист (см.: Ин.13:10). Это Он сказал о том омовении, которое получает силу от Троицы, не об омовении иудеев или еретиков, которые, когда омывают, оскверняют, но о воде святой, которая истекает из источников трех имен. Так и Сам Господь учил, говоря: «Идите, крестите все народы во имя Отца, и Сына, и

Святого Духа» (см.: Мф.28:19). Он сказал однажды и этим запретил повторение крещения, и сказал о предмете, а не о лице; ибо, если бы было какое различие, сказал бы: «кто однажды хорошо омыт», но так как не прибавил слова – «хорошо», то показал, что совершенное во имя Троицы хорошо²¹¹⁷. Подробно рассматривая Таинство крещения, Опат рассуждает так. В Таинстве крещения участвуют три стороны: Святая Троица, верующий (крещаемый) и совершающий крещение. Каждая из этих сторон неодинаковое имеет значение. Первые две необходимы, третья – только как бы необходима (*quasi necessariam*). Первое место принадлежит Святой Троице, без Которой невозможно и самое крещение; за Ней следует вера крещаемого; лицо совершителя крещения – уже нечто стороннее (*vicina*), не имеющее равного значения. Святая Троица и вера остаются всегда и неизменными и всегда сохраняют свою силу. Лицо же совершающего уже потому не может иметь равного значения, что оно одно изменчиво. Считая себя святыми, донатисты не задумываются свою гордость противопоставить Троице, но ведь личность совершителя изменчива, а Святая Троица неизменна; крестят же сегодня одни, завтра – другие. Таинство не может зависеть от личности своего совершителя, потому что оно не может быть изменчивым (*sacramenta mutari non possunt*). Поэтому все, которые крестят, – они только совершители, а не распорядители, не господа (*operarios ease, non dominos*)²¹¹⁸. И дальше Опат решительно высказывает свое главнейшее положение: **«Таинства святы сами по себе, а не от людей»²¹¹⁹**.

Донатисты, связывая силу Таинства с личностью его совершителя, говорили в опровержение мнения католиков и в доказательство недействительности крещения, совершенного их иерархией: «Как может кто-нибудь дать то, чего сам не имеет?» Этот аргумент, который мы встречали и у св. Киприана, Опат подробно разбирает и опровергает. Дающий есть Господь. Бог очищает кого-либо. Нечистоты и пороки души (*mentis*) никто не может омыть, кроме Бога, Который есть и Творец души. Если вы, – говорит он донатистам, – думаете, что очищение (*lavacrum*) принадлежит вам, то скажите, какова самая душа,

которая омывается посредством тела, или какую форму имеет, или в каком месте человека она обитает. Этого человек не знает. Поэтому как же ты думаешь, что ты омываешь, когда ты не знаешь, каково то, что ты омываешь? Делает чистым Бог, а не человек. Он сам через пророка Исайю сказал: *Если будут грехи ваши, как багряное, – как снег убелю (Ис. 1:18)*. Если Бог так обещал, то почему вы хотите давать то, чего вам нельзя ни обещать, ни давать, ни иметь? Бог обещал сам убелять грехи, а не через человека²¹²⁰. Если донатисты утверждают, что у них все дары в Таинствах дает совершитель, то, значит, крещаемые у них погружаются во имя крещающего. Но не так говорит апостол Павел (см.: 1Кор.1:13)²¹²¹. Донатисты утверждали, что дар крещения принадлежит дающему, а не получающему. Это верно, если под дающим разуместь Бога, но нельзя считать дающим человека. Опат представляет такой случай. Донатисты, считающие себя святыми, крестят неверующего. Кафолики, которых донатисты называют грешниками, крестят верующего. Спрашивается: кто из двух крещеных получает благодать Божию? Конечно, тот, кто верует. Как красильщик (*artifex purpureae*) не может сказать, что он красит независимо от драгоценных красок, одним прикосновением своих рук, так и совершитель крещения не может сообщить чего-либо без Святой Троицы. Всякий, кто крестит во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, исполняет дело апостолов. Ведь и апостолам было заповедано, что совершение Таинства (*opus*) будет [от них], а освящение – Троицы, и они погружали не в свое имя, но во имя Отца, и Сына, и Святого Духа; следовательно, освящает имя, а не совершение таинства. Если Церковь – виноградник, то люди – виноградари и посвященные – возделыватели. Так, действительно, апостол Павел и приписывает все Богу, а не людям (см.: 1Кор.3:7). Совершитель Таинства не должен присваивать себе того, что принадлежит Богу. Это было бы несправедливо. Значение совершителя весьма ограничено. Это – только слуга. Благодать дана не повелевающим, но пасущему. Апостол вместе с собою смиренно и других называет слугами. Чтобы кто не подумал, что все свое упование должно полагать в одних апостолах или епископах, Павел сказал: *Кто*

Павел? Кто Аполлос? Они только служители Того, в Кого вы уверовали (1Кор.3:5)²¹²². Все представители иерархии имеют не господство, а служение (non dominium, sed ministerium)²¹²³. Благодать подается от Самого Бога по вере получающего. Значение веры и ее необходимость для получения благодати Опатт раскрывает, истолковывая чудо исцеления Христом кровоточивой женщины (см.: Мф.9:20–22; Лк.8:43–48) и слуги капернаумского сотника (см.: Мф.8:5–13)²¹²⁴.

Так при крещении, когда Пресвятая Троица согласуется с верой, рожденный для века духовно возрождается для Бога. Отец людей – Бог, мать – Церковь Святая, а совершитель Таинства (operarius), будучи человеком, ничего не присваивает себе, как это делают донатисты²¹²⁵. Церковь обладает освящающими дарами Духа независимо от достоинства иерархических лиц, и лица эти – только служители Церкви при раздаянии ее благодатных даров²¹²⁶. Этими дарами обладает Церковь всеми вместе, потому что они неотделимы один от другого²¹²⁷. Таким образом, Опатт подходит к своему определению святости Церкви. Донатисты по гордости приписывают себе особенную святость (speciales sanotitatem), и на этой святости они обосновывают святость самой Церкви²¹²⁸. Этот, как уже показано Опаттом, весьма шаткий принцип донатистов не разделялся церковными писателями. Таинства не зависят от личности священника: **они святы сами по себе**. Также и святость Церкви не зависит от святости ее членов; напротив, сами члены Церкви получают святость от Церкви. **Церковь едина, и святость ее – в Таинствах**, а не в гордости отдельных лиц²¹²⁹. В последних кратких словах решительно выражена формула святости Церкви, отсутствие которой порождало в Церкви ранних веков множество недоумений и заблуждений. Постоянно стоял вопрос: как примирить святость Церкви с неизбежными нравственными недостатками ее членов? Требование святости жизни всегда могло быть только относительным. Когда же лишь этим требованием обуславливалась самая святость Церкви, то очевидна была несостоятельность [такого] решения вопроса. Церковь изначала принимала в свое общение даже и тяжко согрешивших,

сознавая своей задачей воспитание человечества. Целый ряд ригористов обвинял ее в нарушении святости, пока наконец в IV веке не было сформулировано церковное учение о святости Церкви, при котором греховность членов Церкви совершенно не касается святости самой Церкви. Это учение и есть догматический результат борьбы с донатизмом²¹³⁰.

Поставляя действительность крещения в особенно тесную связь с исповеданием Пресвятой Троицы, Опат уже тем самым вынуждался признать действительным и схизматическое крещение, что стояло в полном согласии и с установившейся церковной практикой. Опат совершенно согласен со своим оппонентом в том, что Церковь едина²¹³¹, невеста единого Христа²¹³², но решительно протестует против смешения еретиков и схизматиков, между теми и другими – большое различие²¹³³. Еретики отверглись от истины, исказили самый Символ веры (*falsaverunt symbolum*): один говорит, что два Бога, другой в лице Сына хочет узнать Отца²¹³⁴ и тому подобное. Поэтому и Таинства церковные чужды еретикам²¹³⁵; у них нет ни Таинств, ни других даров Церкви²¹³⁶; крещение их ложно; нечистый не может сделать чистым²¹³⁷.

Совсем не то – схизматики. У них много общего с Церковью, а главное – у них с Церковью одна вера. Они многое сохранили, потому что вышли из Церкви²¹³⁸. А потому и Таинств схизматических отрицать нельзя, хотя схизматики и вне единой вселенской Церкви²¹³⁹. Условия полного единения с Церковью – единство веры, один истинный Символ веры и единодушие²¹⁴⁰. Схизматикам недостает последнего. Схизма, разрушив узы мира, рождается из различия во мнениях, питается злобою, завистью и спорами укрепляется, так что, когда, оставив мать вселенскую, непокорные (*impii*) дети выходят вон и отделяются от корня матери Церкви, будучи отсечены косою зависти, мятежные, они отходят, блуждая; и не могут они делать ничего нового или иного делать, кроме того, чему уже научились у своей матери²¹⁴¹. К донатистам Опат относится весьма снисходительно. С самого начала своего сочинения он называет Пармениана братом и оправдывает этот свой поступок. Ссылаясь на Ис.66:5, он говорит, что нельзя не называть

братьями тех, которые не могут не быть братьями. Они – братья, хотя и недобрые. Ведь и Хам, хотя смеялся над наготой отца, однако был же братом для невинных Сима и Иафета²¹⁴². И схизматики при единстве их исповедания с Церковью – братья для членов последней²¹⁴³. Отделение донатистов от Церкви не есть полное отпадение от нее²¹⁴⁴. Они даже как бы составляют Церковь, только не католическую²¹⁴⁵. Но в то же время Опат совершенно определенно говорит, что к Церкви они не принадлежат, что они – вне ее²¹⁴⁶, что они лишь узурпируют имя Церкви²¹⁴⁷. Опат утверждает, что схизма – великий и тяжкий грех наряду с предательством, даже *summum malum*²¹⁴⁸. Схизма противна Богу²¹⁴⁹, она доставляет Ему неутешные слезы²¹⁵⁰. Кто не захотел оставаться с братьями в Церкви, тот, последуя еретикам, вышел вон, как антихрист²¹⁵¹. Опат склонен отрицать действительную благодатную жизнь у донатистов: он сравнивает их с ветвями, сломленными с дерева, со срезанными сучками виноградной лозы; они – ручей, разобщенный с источником²¹⁵².

Нельзя не заметить в последних рассуждениях Опата некоторой неустойчивости и незаконченности. Схизматиков он то считает ушедшими из Церкви, находящимися вне Церкви, то говорит, что отделение их не есть совершенное отпадение. А затем вполне уместен вопрос: если Таинства действительны и в схизматических обществах, то не возможно ли спасение вне Церкви и даже во вражде к ней? Или, может быть, и при действительности Таинств вне Церкви спасение только в Церкви? Но тогда почему Таинства и при своей действительности не приносят пользы вне Церкви? На все эти вопросы у Опата нет никакого ответа. Его ясные и определенные суждения о святости Таинств независимо от лица, их совершающего, были усвоены блаженным Августином, который дал ответ и на все поставленные вопросы.

Новое понятие о святости Церкви своего полного развития, обоснования и раскрытия в богословской литературе достигает у величайшего из западных церковных писателей – блаженного Августина.

Блаженный Августин²¹⁵³ был наиболее видным борцом против донатизма: боролся он и устно, выступая в публичных диспутах, [и] писал множество сочинений в опровержение донатизма. Не было почти ни одного явления в истории взаимных отношений между Церковью и донатизмом, которое не нашло бы своего отражения в многочисленных богословских трудах Августина. Не оставлял он без немедленного опровержения ни одного из сочинений современных и даже уже умерших донатистских авторов. Вел Августин личную полемику с донатистскими епископами, обращаясь к ним с письмами, получая от них в ответ опровержения своих сочинений и снова отвечая на это целыми книгами. Наконец, [он] кратко излагал основные мысли своей полемики простонародным языком и даже в стихотворной форме для того, чтобы облегчить их усвоение²¹⁵⁴.

Иногда довольно обширные сочинения блаженного Августина, направленные против донатистов, наполнены догматическими суждениями о Церкви и отличаются подавляющим обилием аргументации²¹⁵⁵. Но так как блж. Августину приходилось вести полемику с разными лицами по одним и тем же вопросам, то вполне понятно, что в сочинениях его встречаются постоянные, почти буквальные, повторения одних и тех же мыслей, одних и тех же аргументов. Мы постараемся изложить догматическое учение блж. Августина о Церкви в его главнейших пунктах, оставляя в стороне подробности его аргументации²¹⁵⁶.

В опровержение мнения донатистов, что только их общество представляет истинную Церковь, блж. Августин, как и Опат, говорит, что неперенный признак истинной Церкви – ее вселенский характер. Донатисты свое общество также называли кафолической Церковью. По их учению, кафоличность Церкви есть не ее пространственная повсеместность, а полнота учения и полнота Таинств²¹⁵⁷. Августин принимает и это понимание термина «кафолический»²¹⁵⁸; однако он настаивает преимущественно на том, что **истинная Церковь должна быть вселенской, должна быть распространена по всему миру**. Кафоличность в смысле распространенности по всему миру, по

Августину, есть признак истинной Церкви Христовой в отличие от ереси или раскола. Общество донатистов такого вселенского характера не имеет, а потому оно и не есть Церковь. А что истинная Церковь должна быть вселенской, это явствует уже из самого ее названия кафолической. Греческое слово καθ' ὅλου значит «повсеместный»²¹⁵⁹. Доказательствам необходимости для Церкви быть вселенской блж Августин и посвящает большую часть своего сочинения «De unitate Ecclesiae». С этой целью он приводит целый ряд свидетельств, прежде всего из Ветхого Завета, усматривая в них или преобразования, или пророчества о новозаветной вселенской Церкви. Здесь Августин не опускает ни одного из доказательств, которое так или иначе могло бы быть отнесено к Церкви и доказывало бы необходимость ее вселенского характера²¹⁶⁰. Для Августина почти каждая страница Писания говорит о том, что Церковь должна быть распространена по всему миру²¹⁶¹. Христос, основав Церковь, посылал апостолов проповедовать имя Его до последних земли²¹⁶². Пророчества Ветхого Завета Августин относит к Церкви, находя себе подтверждение в писаниях новозаветных и оспаривая толкование донатистов. Пророчества эти и заветание Спасителя в самом начале бытия Церкви и были осуществлены. Августин выписывает первые две главы Деяний апостольских²¹⁶³, показывая, как Церковь, получив основание в Иерусалиме, начала распространяться по всему миру. Дальнейшая история распространения христианства также показывает, как еще в апостольское время Церковь стремилась осуществить свой вселенский характер. Этот характер Церкви, в частности, открыт был апостолу Петру в видении им спускающегося с неба сосуда, привязанного за четыре угла (см.: Деян.10:11–12). Этот сосуд и обозначал весь мир со всеми его народами. Четыре веревки, которыми был привязан сосуд, обозначали четыре стороны света²¹⁶⁴. Апостолы по всем концам земли основали Церкви, и все эти Церкви составляют единую вселенскую Церковь, рассеянную по всей вселенной. Если даже допустить, что африканские Церкви в чем-нибудь повинны, то это еще не дает основания донатистам порывать общение с другими Церквями; эти Церкви не погибли

по вине африканцев (*criminibus Afrorum*). Все те Церкви, которым писал послания апостол Павел, существуют и теперь. Донатисты имеют только послания апостола, а Церковь Африканская держится общения и с самими Церквами. Существуют Церкви, которым писали апостолы Петр и Иоанн. Может быть, донатисты не знают даже, где находится та или другая Церковь, и, однако, в своем ослеплении (*caecitate*) осуждают неизвестные Церкви²¹⁶⁵, единение же со всеми Церквами и есть признак принадлежности к истинной вселенской Церкви²¹⁶⁶. Поэтому нередко кафолической Августин называет и всякую Поместную Церковь²¹⁶⁷.

Твердо держались донатисты и в конце IV века своего учения о **святости** Церкви. Это показывает происшедший в их среде раскол по вопросу о святости Церкви. В среде донатистов появились люди, понявшие святость Церкви в более православном смысле. Таков был **Тихоний Африканец**, или **Грамматик**. Его учение о Церкви изложено им в книге о семи правилах для исследования и нахождения смысла Священного Писания²¹⁶⁸. Здесь Тихоний говорит о двучастном Теле Господнем (*de Domini corpore bipartito*). «Двучастность Тела Христова показывает Писание в словах: *Черна есмь аз и добра* (Песн.1:4). Ибо да не будет, чтобы Церковь, которая не имеет *скверны, или порока* (Еф.5:27), которую Господь очистил Своею Кровию, была черна в какой-либо части, кроме левой, из-за коей «имя Божие хулится среди народов»; в остальном же она вся добра, как и сказано: *Вся добра еси, ближняя моя, и порока несть в тебе* (Песн.4:7). Притом и объясняет, почему черна и добра, в словах: *якоже селения Кидарска, якоже завесы Соломони* (Песн.1:4). На два шатра указывает: царский и рабский. Но тот и другой – семя Авраамово, ибо Кидар – сын Измаила... Но не можем сказать, что шатер Кидара вне Церкви. Ибо сам говорит: *шатер Кидара и Соломона*, потому-то и сказал: *черна есмь аз и добра*, ибо не в тех черна Церковь, кто вне ее. Вот где тайна того, что Господь в Апокалипсисе то называет семь Ангелов, то есть седмиобразную Церковь, святыми и хранителями заповедей, то изобличает их же и как повинных во многих преступлениях, и как достойных покаяния.

И в Евангелии одно тело приставников обличает в различии заслуг (*diversi meriti manifestat*)... Одно и то же тело и добро, и зло... Таким образом, Господь во всех Писаниях свидетельствует, что во всех народах возрастает, цветет и погибает одно и то же тело семени Авраамова»²¹⁶⁹. «Два тела соединены как бы в одно, и одно тело зараз восхваляется и порицается»²¹⁷⁰. Исав и Иаков для Тихония – образы двух составных частей Церкви. Два народа борются в одной утробе матери Церкви. Из них один по избранию и предведению – возлюбленный, другой по избранию собственной воли – ненавистный. Иаков же и Исав находятся в одном теле, происходят от одного семени. Но так как они, очевидно, произведены двое, то указывается на два народа. И чтобы кто-нибудь не подумал, что таким образом явно будет два разделенных народа, указано, что оба будут в одном теле в Иакове... Об обоих разделенных еще прежде, чем они разделены, показано, что они должны быть в одном... Никогда Иаков, то есть Церковь, не достигал благословения без сопутствия лести, то есть лживых братьев... Иаков – вместилище тех и других... Хотя верующими и разделены образы Израиля и Исава, все потом произрастает в один народ... так и ныне под владычеством Нового (Завета) нет недостатка в сынах рабства²¹⁷¹. Подобная же мысль проникает все речи Тихония, когда он говорит, «сообразуясь с тайнами небесной мудрости и имея наставником Духа Святого»²¹⁷², о виде и роде. В своем четвертом правиле Тихоний к Церкви относит пророческие речи о различных странах и городах, потому что повествование о них подходит одинаково и к виду, и к роду (то есть Церкви)²¹⁷³. Но везде Тихоний находит речь именно о двучастном составе городов; это же состояние приписывается и Церкви. «Многие города являются как образы Церкви. Всюду, где бы ни упоминал об Идумее, Фемане, Восоре, Сеире, изображает злых братьев, ибо они составляют владения Исава»²¹⁷⁴.

Высказав в такой своеобразной форме учение о земном состоянии Церкви, близкое к католическому, Тихоний, однако, не делал из этого никаких выводов для себя и оставался

донатистом. В среде донатистов сочинение Тихония вызвало недовольство. Глава донатистов, Пармениан, и другие епископы решительно протестовали²¹⁷⁵. Сначала Пармениан письменно убеждал Тихония отказаться от своего учения о Церкви, а потом Тихоний был осужден собором донатистов²¹⁷⁶. Очевидно, в среде донатистов господствовало иное представление о Церкви. Об этом их представлении мы подробно узнаем из сочинений блаженного Августина.

По учению донатистов, в Церкви не должно быть грешных. В доказательство этого положения приводилось множество мест из Священного Писания²¹⁷⁷. Донатистское общество удовлетворяет этому требованию; среди донатистов нет никого с каким-либо пороком²¹⁷⁸. Когда отделились донатисты, то произошло отделение пшеницы от плевел: пшеница сокращена до пределов одной Африки (*ad solam Africam*); в католической Церкви остались плевелы²¹⁷⁹. Неизвестно даже, есть ли добрые христиане среди всех народов заморских²¹⁸⁰. Пармениан даже утверждал положительно, что Галлия, Испания, Италия и их сообщники (которыми он хочет считать весь мир, – замечает Августин), имея сношения с traditorами африканскими, подобны им по преступлениям²¹⁸¹.

Совершенно иначе представляет земное состояние Церкви Августин²¹⁸². Так, уже в «Псалме против партии Доната» он говорит о Церкви, что в ней много грешников (*abundantia reccatorum*). Так и должно быть, потому что и Господь уподобил Церковь неводу с различными рыбами. Когда невод привлекут к берегу, тогда начнут разбирать рыбу: хорошую отберут в сосуды, а худую выбросят обратно в море. Невод – это Церковь; настоящий век – море; берег – конец века. Пока же невод в море, рыба вместе добрая и худая²¹⁸³. С грешными не нужно порывать общения, но, конечно, нужно удаляться от общения в грехах²¹⁸⁴. Грешники в Церкви не могут принести какого-нибудь вреда. Только в крайнем случае их нужно исключать, однако не нарушая мира (*salva pace*). А если это исключение может нарушить мир, то лучше исключить их только из сердца. Пророк Иезекииль (Иез.9:4) говорит о людях, которые плакали о грехах братьев, но не отделялись. Так и мы из-за злых не должны

отделяться от матери Церкви²¹⁸⁵. И в народе еврейском семь тысяч верных Богу мужей (см.: 3Цар.19:18), и другие благочестивые люди не отделялись от единства народа из-за идолопоклонства некоторых, даже большинства. Сходились с ними в одном храме (*uno tempeo miscebantur*), но сердцем были далеки (*mixti non erant corde*)²¹⁸⁶.

Ковчег Ноя – тоже символ Церкви, а в нем были чистые и нечистые животные. «Научимся понимать ковчег Ноев, который есть образ Церкви, и войдем в него вместе, как чистые животные, не будем упорствовать в том, чтобы не было там с нами до конца потопа нечистых животных»²¹⁸⁷. Притча о плевелах говорит о том же. Сам Господь изъяснил, что жатва – конец века, а поле, где посеяны плевелы и пшеница, – мир. Ясно, что то и другое должны расти по миру до конца века²¹⁸⁸. Поле – мир, а не Африка; жатва – конец века, а не время Доната²¹⁸⁹. Христос сказал, что жатва – конец века, а жатели – Ангелы; Донат говорит, что пшеница отделена при начале его раскола, и что он со своими товарищами прежде жатвы сделал то, что по слову Христа, должны сделать во время жатвы Ангелы: выбирайте, кому верить²¹⁹⁰! Если даже и большинство в Церкви грешных, все же нельзя поносить всю Церковь, как делают еретики. В Ветхом Завете были примеры, когда мало оставалось праведников: так было при Енохе, Ное, Аврааме, Исааке и Иакове; только двенадцать было апостолов. Правда, отделились некогда два колена от десяти, но это было разделение государственное, а не религиозное. Бог никогда не приказывает быть ереси или схизме²¹⁹¹. В Священном Писании Сам Господь говорит, что добрых будет мало; но о тех же немногих говорится, что их будет много. В Апокалипсисе сказано, что будут тысячи тысяч святых чад Церкви (см.: Откр.5:11). Их мало только в сравнении с недостойными²¹⁹².

Так судит блаженный Августин о земном состоянии Церкви: здесь плевелы растут вместе с пшеницей, и святость Церкви не требует выделения пшеницы; грехи одного человека не оскверняют других²¹⁹³. Однако блаженный Августин сам говорит, что такое представление о Церкви не означает еще пренебрежения церковной дисциплиной, причем позволяется

каждому делать, что ему угодно, без всякого старания со стороны Церкви исправить его²¹⁹⁴. Апостол Павел говорит: *вразумляйте бесчинных, утешайте малодушных, поддерживайте слабых, будьте долготерпеливы ко всем. Смотрите, чтобы кто кому не воздавал злом за зло (1Сол.5:14–15)*. На основании этих слов Августин определяет сущность церковной дисциплины, она имеет воспитательное значение. Это не меч врага, наносящего рану, но врача, разрезающего (рану), как говорит Августин²¹⁹⁵. У донатистов же их дисциплина служит лишь для их разъединения не только с порочными, но и со множеством добрых²¹⁹⁶. В Церкви дисциплина не применяется столь неразумно. И Церковь иногда отлучает грешников, но это бывает только тогда, когда твердый, прилежный и мудрый служитель (dispensator) Христа видит, что греха нельзя ничем разумным оправдать. Известны бесчисленные примеры, как епископы или лица других иерархических степеней были лишены сана (degradati) или от стыда убежали в другие земли, перешли к донатистам или к другим еретикам. Если бы Петилиан привел себе на память множество таких примеров, то он никогда не впал бы в такое явно ложное и пустое мнение, по которому он говорит: «Никто из вас не невинен, потому что никого виновного не наказывают»²¹⁹⁷. Августин напоминает Петилиану, как он принял через перекрещивание низложенного диакона Сплendonия, посвятил его во пресвитера, а потом и сам отлучил его²¹⁹⁸. Отлучение, следовательно, бывает и в Церкви, но понятно, как нужно быть при этом осторожным, чтобы вместе с плевелами не исторгнуть и пшеницы²¹⁹⁹. И прежде всего отлучение можно применять тогда, когда от этого не произойдет схизмы, и притом самое отлучение должно быть с любовью, как и апостол говорит: *не считайте его за врага, а вразумляйте, как брата (2Сол.3:15)*. Следовательно, и самое отлучение должно преследовать не одну только цель искоренения, а больше исправления (non ad eradicandum, sed ad corrigendum). Блаженный Августин говорит о «prohibitio a communione medicinalis»²²⁰⁰. Если грешник не раскается и не исправится покаянием, то он сам выйдет из Церкви и по своей воле

оторвется от церковного единения. При таком применении дисциплины злые отделяются от Церкви без вреда для мира и единства и без всякого ущерба для пшеницы²²⁰¹. С такими грешниками порывается всякое общение; когда же они увидят себя лишенными всякого общения, тогда они могут исцелиться стыдом, ибо не будет у них сообщников для греха²²⁰². Блж. Августин изъясняет те места Посланий к Коринфянам, где говорится об отлучении кровосмесника. Здесь Августин видит именно ту мысль, что отлучение от всех имеет исцеляющее значение для самого грешника²²⁰³. Но если грешат многие, то их нельзя исправить отделением их от общения²²⁰⁴: будет уже не отделение, а разделение, которое не столько исправит худых, но сильных духом, сколько смутит добрых, но слабых²²⁰⁵. Всякий человек должен стараться исправить, что может, а чего не может, пусть терпеливо переносит и с любовью печалуется, пока сам грешник не исправится, или пусть отложит исторжение плевел до жатвы. Если христиане возвращаются между отчаянными, которых они исправить не в силах, то пусть отбросят зло от самих себя, чтобы в них самих не было того, что им не нравится в поступках других. Такое отделение добра от зла возможно всегда; телесное же отделение пусть будет при конце века. «Измите,— говорит апостол,— зло (malum) из своей среды» (см.: 1Кор.5:13); то есть если не можете удалить злых из среды себя, то удалите от себя самих самое злое. Если нужно наблюдать, чтобы не потерпел ущерба мир Церкви, то нужно весьма щадить пшеницу, как бы не вырвать ее с плевелами. Если кто прилежно подумает об этом, то и в сохранении единства заметит строгость дисциплины и не будет разрывать союз общества неумеренностью требований²²⁰⁶. Нельзя укорять Церковь за нравы тех, кого она сама осуждает и которых ежедневно старается исправить²²⁰⁷.

Донатисты иногда ссылались на времена св. Киприана, говоря, что в его времена Церковь была святой. Августин подробно говорит, что св. Киприан хотя и судил резко о порочных людях, однако не порывал с ними церковного общения, будучи, конечно, далек от их жизни и нравов²²⁰⁸. Св. Киприан вкушал Хлеб Господень и пил Чашу Господню не

только с порочными мирянами, но даже и с недостойными епископами²²⁰⁹. Донатисты должны бы сказать, что Церковь уже в те времена погибла. А если так, и самый донатизм не имеет смысла. Святая и непорочная Церковь не могла родиться от порочной²²¹⁰. Августин часто и много говорит, что и общество донатистов по своему нравственному состоянию не удовлетворяет их догматическому учению о святости Церкви: учение их о Святой Церкви есть лишь неудачное теоретическое положение, которого нельзя приложить к действительности. Донатисты укоряли Церковь в самых разнообразных пороках и преступлениях ее членов; в ответ на это получают и от Августина указание своих недостатков. Особенно часто полемисты против донатизма указывали на неистовства циркумцеллионов, с которыми донатисты, однако, никогда не порывали единения²²¹¹. Преступления представителей Церкви были в прошлом, а циркумцеллионы живут и действуют доныне²²¹². Все такие взаимные укорения друг друга между Церковью и донатистами имеют, конечно, более исторический интерес, но и с догматической стороны они имеют некоторое значение. Когда донатисты указывали на грешных членов Церкви, то это не представляло для Церкви никакой догматической опасности. Учение о святости Церкви, которого держались церковные писатели, нисколько не страдало от наличия в Церкви грешников. Блж. Августин признает факт греховности некоторых членов Церкви, но не считает этого факта достаточным для доказательства неистинности Церкви. Иное значение имели указания со стороны блж. Августина на недостатки донатистов. Для их понятия о святости Церкви здесь лежало непреодолимое затруднение, ибо, по их учению, в Церкви должна быть одна пшеница, и вдруг среди этой пшеницы оказывались плевелы. Укорять донатистов за нравственные недостатки блж. Августин мог, только переходя на их догматическую точку зрения и тем самым показывая невозможность их учения о Церкви, потому что, последовательно проведенное, оно должно привести к признанию того, что Церкви нет вообще, что Церковь уже погибла. В еkkлезиологической системе самого блж. Августина

не оставалось места для подобных выводов. Церковь до времени Суда и до конца века представляет поле, где вместе растут пшеница и плевелы. Блж. Августин говорит, что нужно различать два периода в жизни Церкви (*distinguenda esse tempora Ecclesiae*). Теперь в Церкви есть грешники, но будет время, когда она будет состоять лишь из святых²²¹³. В Священном Писании эти два периода символически изображены в двух чудесных ловлях рыбы. При первой ловле (см.: Лк.5:4) Господь ничего не говорит о правой и левой сторонах, чем и показывает, что в сетях Его Таинств не будет ни одних добрых, ни одних злых, но злые будут смешаны с добрыми. По воскресении же [Он] приказал бросить сеть на правую сторону (см.: Ин.21:6–11), чтобы мы поняли, что после нашего воскресения в Церкви будут одни добрые²²¹⁴.

Так говорит о земной Церкви блж. Августин; притом он говорит именно об исторически известной, видимой Церкви, которая получила начало в Иерусалиме и распространялась по всему миру²²¹⁵. Августину были известны аллегорические толкования всей начальной истории христианства. Под Иерусалимом, говорили, следует разумеать не этот видимый город; это только фигуральный оборот речи. И Церковь всю нужно понимать духовно, как вечную Небесную Церковь, отчасти странствующую на земле. Решительно отвергает все это Августин. Если речь о Церкви понимать иносказательно, то так же следует понимать и страдания Христа, а это значит – отказаться от христианства. Разбирая повествование евангелиста о вознесении Господнем (см.: Лк.24:49–52), Августин особенно обращает внимание на то, что апостолы по вознесении возвратились именно в земной Иерусалим²²¹⁶. В Деяниях (см.: Деян.1 и 8) также называются определенные местности и города, где распространялась Церковь, и это как бы для того, чтобы указать на видимость и Церкви, и Иерусалима, откуда она распространялась²²¹⁷. В этой видимой Церкви и перемешаны добрые со злыми; они живут нераздельно.

Однако ж, у Августина есть мысль и о том, что достойные члены Церкви находятся между собою в некотором особом отношении²²¹⁸. Посредством крещения человек вступает в

Церковь и находится все время жизни своей в единении с ней. Однако он может допускать такие грехи, которые, по апостолу, делают его неспособным наследовать Царство Небесное (см.: Гал.5:19–21). Такие грешники находятся только в видимом общении с Церковью. Они принимают участие в Таинствах, и, однако, они не в Церкви. Видимого отлучения нет, но нет и полного единения с Церковью²²¹⁹. Такие люди вне Церкви, хотя в видимости и принадлежат к ней²²²⁰. Истинную Церковь составляют только добрые; они – истинные члены Тела Христова, и только к Церкви святых относятся некоторые слова Священного Писания. Церковь в тех, которые строят здание на камне, то есть исполняют учение Христово, а не в тех, которые его не исполняют²²²¹. От этой Церкви, не имеющей скверны или порока, отлучается грешный, хотя бы он имел внешнее единение со святыми²²²². Для него нет пользы и в Таинствах²²²³. Иногда Церковью даже и называются одни святые²²²⁴. Можно, по-видимому, быть в Церкви и, однако, быть чуждым тому духовному союзу любви, который и образует истинную Церковь²²²⁵. Нужно различать между видимым общением с Церковью и между невидимой принадлежностью к единству в любви, которое является достоянием добрых. Любовь же иногда заменяет Таинство: например, мученики невидимо исполняют то, чего не могли сделать видимо²²²⁶.

Во всех вышеприведенных местах нельзя усматривать у Августина мысли о невидимой сущности Церкви. Иначе в учении Августина было бы непримиримое противоречие: в Церкви – праведные и грешные, но Церковь состоит лишь из праведных. Людей праведных Августин считает Церковью по преимуществу, но не исключительно. Пока Церковь на земле, в нее равно входят и праведные, и грешные²²²⁷. Церковь святых, по учению блж. Августина, не есть какая-нибудь особенная; мы уже видели, как Августин настаивал на неразделимости праведных и грешных; отделить плевелы от пшеницы и нельзя, и в этом нет никакой нужды. Церковь Святая – Церковь будущего века²²²⁸. Напротив, Августин говорит, что вне единства церковного нельзя сохранить христианской любви, а без любви не имеет никакого значения и самая вера и все Таинства²²²⁹. Следовательно, и

все святые люди принадлежат к той же Церкви, в которой есть и недостойные члены. Так действительно и поступают все подлинно добрые люди. Их святость не только не побуждает их покидать церковное единение, но даже теснее соединяет их с Церковью²²³⁰. Отделяться же от Церкви под предлогом святости, как это делали донатисты, может только нечестивый и надменный гордец²²³¹. «Я держусь, – пишет Августин, – Церкви, полной пшеницы и плевел. Если есть неизвестные мне traditores, то, когда ты покажешь их, я отвращусь от них и телом, и сердцем; но ради этих мертвых я не отделюсь от тех, которые остаются в святом единстве той же Церкви живыми. Мне нет нужды отделяться. Если я узнаю таковых в единении Тайн, то словом и законом (disciplina) Господним исправляю, кого могу, и терплю, кого не мог исправить. Я избегаю плевел, чтобы самому не сделаться таковым, но не оставляю гумна, чтобы не сделаться ничем»²²³². Таким образом, святые в Церкви пребывают вместе с грешными. Они никогда не отделяются, но они всегда находятся в той или другой части Церкви. Люди праведные только по преимуществу осуществляют идею Церкви Святой²²³³. Иногда грех так распространяется, что кажется, будто уже нет пшеницы Божией. На самом деле никогда не бывает недостатка в этой пшенице: она наперед предопределена и посеяна везде²²³⁴.

Учение блж. Августина о Церкви стоит в связи с его учением о предопределении, хотя некоторым ученым эти два пункта в системе блж. Августина представляются друг другу противоречащими. Блж. Августин большое значение в деле спасения придавал предопределению²²³⁵. Предопределенные ко спасению могут совращаться с пути и проводить дурную жизнь, но благодать может всегда направить их на путь спасения. Они не могут погибнуть; рано или поздно, но благодать приведет их к спасению²²³⁶, и этого спасения они достигнут именно в Церкви²²³⁷. Полная определенность судьбы обнаруживается только в конце жизни человека. Только последний момент раскрывает наконец пред ним таинственную завесу предопределения²²³⁸. Понятно, что такое учение о предопределении совершенно не согласно с донатистским

воззрением на Церковь. Нельзя отлучать от Церкви всякого грешника, потому что, несмотря на свои тяжкие грехи, он все же может оказаться предопределенным к спасению. Когда Августин говорит, что нельзя спешить вырывать плевелы, потому что можно погубить и пшеницу, то речь его в этих случаях имеет особенный смысл: от людей скрыты их судьбы, и они не должны предвосхищать суда Божия. Дело Церкви – не судить грешников, а давать им возможность исправиться; даже отлучение от Церкви должно преследовать ту же самую цель. Нужно еще отметить, что, говоря о предопределении, Августин совсем далек от мысли о том, будто одни предопределенные составляют Церковь. Напротив, многие предопределенные почти все время жизни находятся вне Церкви и среди самых верных сынов Церкви есть ко спасению не предопределенные²²³⁹. К Церкви принадлежат не одни только предопределенные и не все предопределенные принадлежат к Церкви²²⁴⁰.

Сочинения блаженного Августина, где он ведет полемику с донатизмом, производят такое впечатление, как будто он постоянно защищает грешников; не грешники оскверняют Церковь²²⁴¹, а Церковь освящает и воспитывает грешников, влияя на них и учением, и дисциплиной. Поэтому Церковь необходима для них, и их не следует отлучать от нее. Так в творениях блж. Августина находит свое полное выражение и обоснование та истина, что Церковь земная не состоит только из святых и совершенных, но имеет целью своего земного существования воспитание и исправление грешников²²⁴². Церковь лишь готовится к тому, чтобы стать славной, не имеющей скверны или порока²²⁴³. Совершенное отделение праведных от грешных будет иметь место в конце века.

Когда между православными и донатистами шел иногда очень резкий спор о сравнительной высоте нравственности жизни тех и других, то, как сказано выше, спор этот имел некоторое и принципиальное значение, хотя подобные споры обыкновенно бывают лишь неизбежными спутниками более существенного догматического разномыслия. Ближайшее отношение к различию догматических понятий о Церкви имел

вопрос о нравственном достоинстве лиц иерархических. Ведь из-за этих лиц и произошел самый раскол донатистов²²⁴⁴. Недействительно Таинство, совершенное традитором, – вот одно из главнейших догматических положений донатизма²²⁴⁵. При этом Церковь в сообщении благодати людям всецело зависит от нравственных качеств своей иерархии²²⁴⁶ и не может без нарушения своей святости терпеть в среде иерархии предателей.

У блж. Августина мы находим во всех касающихся донатизма сочинениях решительную борьбу с таким взглядом, который для него – *res falsissima et absurdissima*²²⁴⁷. Прежде всего, у блж. Августина мы находим, так сказать, имманентную критику взгляда донатистов. Писание лжецом называет всякого, кто скажет, что он не имеет греха (см.: 1Ин.1:8), а потому и нельзя среди людей найти человека, чтобы он мог действительно крестить, если Таинство вообще зависит от личных качеств совершителя²²⁴⁸. Нужно искать Ангела, чтобы от него креститься²²⁴⁹.

Нравственные качества людей различны, и если действительность крещения зависит от этих качеств, то, очевидно, крещение тоже различно, а не одинаково у всех²²⁵⁰.

Практика самих донатистов не отвечает их догматическому учению. Если не действительны Таинства, совершаемые недостойным членом иерархии, то донатисты должны снова крестить всех тех, кто был крещен и в их обществе недостойным человеком²²⁵¹. Ведь не могут же они отрицать того, что и в их обществе есть, им, может быть, и не известные, недостойные иерархи²²⁵². Ведь прежде, чем таковые были отлучены, они все же совершали Таинства; очевидно, эти Таинства недействительны, и люди, крещенные недостойным, не имеют истинного крещения и еще не вступили в Церковь. Не крестят донатисты и отделившихся от них, например максимианистов, хотя поносят их не менее православных²²⁵³. Чтобы быть последовательными, донатисты, принимая максимианистов, должны бы снова их крестить. Сами донатисты приводили такое основание. Таинства недостойного недействительны, но только тогда, когда его не достоинство

известно Церкви. Если же оно не известно, то Таинство остается в силе²²⁵⁴. Петилиан в своем ответе Августину и вообще донатисты сделали добавление: Таинство недействительно, когда его принимают от заведомо (sciens) неверного²²⁵⁵. Донатисты не отрицали действительности Таинств, совершенных лицемерами. Но, конечно, справедливо блж. Августин считал такое объяснение совершенно неудовлетворительным. Преступление не бывает меньше от того только, что оно неизвестно другим. Оно известно Богу. Почему же имеет силу только церковное суждение о греховности того или другого лица, а не Божие? Бог осуждает грех, когда он только что совершен, хотя бы долгое время оставался неизвестен для людей. Грешник уже мертв, он уже потерял Духа Святого²²⁵⁶. Уж если связывать действительность Таинства с личностью его совершителя, то необходимо признать недействительными Таинства, совершенные грешным человеком, с самого момента его греха. От него, лишенного Святого Духа, нельзя было получить освящения²²⁵⁷. Поэтому если донатисты хотят быть последовательными, то должны снова крестить всех, кого отлученный ими крестил еще раньше своего отлучения²²⁵⁸. Требование Августина было, конечно, совершенно справедливо. У донатистов в их учении о зависимости Таинств от совершающего их лица не хватало последовательности. Отрицая действительность Таинств у православных на том основании, будто бы они совершены недостойными служителями, они, однако же, в своем обществе признавали все же действительным крещение и независимо от личной святости совершителя, именно – когда неизвестно его достоинство. Выходило так: свято только то, что таковым хотят считать донатисты²²⁵⁹. Но также понятно и то, что нет никакой возможности догматический взгляд донатистов сделать руководящим началом церковной практики. Признать недействительными Таинства, совершенные грешным человеком с самого момента его греха, это значит – совершенно уничтожить Таинства. Ведь грешный священнослужитель может скрывать свой грех до смерти, и все, крещеные им, теряют надежду спасения. В последнем результате получается, что

совершенно неизвестно, кто принадлежит к Церкви и кто – нет. Нельзя быть уверенным в своей принадлежности к Церкви никому. Всегда остается место для вопроса: а что если я крещен скрытым грешником²²⁶⁰? Понятно, почему, указав это противоречие во взглядах донатистов, Августин так на нем настаивает²²⁶¹.

Наконец, Августин спрашивает: почему же считать недействительным крещение младенцев? Ведь они не знают, что крестит их грешный. Донатисты не должны снова крестить младенцев, принимаемых в свое общество, как не крестят они и всякого, крещеного в их обществе неизвестным ему грешником²²⁶².

Показав внутреннюю противоречивость и несостоятельность взгляда донатистов, блж. Августин, следуя в общем Оптату²²⁶³, более подробно раскрывает церковный взгляд на значение иерархии для освящающей деятельности Церкви. Донатисты утверждали, что в Церкви есть грешные епископы, а уже потому и народ не может быть святым. На это Августин отвечает, что может быть добрым народ и там, где епископы плохи. Напротив, народ еврейский оказался злым, хотя имел вождем Моисея. Ведь и Христос сказал о книжниках и фарисеях: что скажут вам, делайте, но не делайте того, что они делают, *ибо они говорят, и не делают* (Мф.23:3). Доброе можно услышать и от злого, а доброе дело полезно независимо от того, кто научил – добрый или злой. Кроме того, Августин замечает, что этого критерия донатисты не прилагают к себе: он указывает пример, когда у донатистов оказался порочный епископ Оптат, однако донатисты не делали отсюда вывода, что вся его паства грешна²²⁶⁴. Да и о всяком епископе, хотя бы он не был traditorом, все же можно сказать, что он грешен, как и всякий человек²²⁶⁵. Не нужно поэтому все свое спасение ставить в исключительную зависимость от всегда неизвестных нравственных качеств лиц, совершающих Таинства, – это противно учению Священного Писания, которое говорит: *лучше уповать на Господа, нежели надеяться на человека* (Пс.117:8). Проклят человек, который надеется на человека (Иер.17:5). Такому проклятию подвергаются все, поставляющие Таинство в

зависимость не от Бога только, но от человека²²⁶⁶. Спасение, основанное на человеке, ничтожно. *От Господа спасение (Пс.3:9), и суетно спасение (salus) человеческо (Пс.59:13).* Поэтому проклят тот, кто полагает надежду на человека, хотя бы он знал его за праведного и непорочного. Потому-то и апостол Павел порицает тех, которые называли себя Павловыми, и говорил: *разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились? (1Кор.1:13)*²²⁶⁷. Нужно надеяться на Бога Отца, Сына и Духа Святого, а не на Петра или Павла, а тем более не на Доната или Петилиана²²⁶⁸. Священник не есть необходимый посредник между Богом и человеком. Апостолы Иоанн и Павел говорят, что есть один посредник между Богом и людьми – Иисус Христос (см.: 1Ин.2:1–2), Которого символически изображал в Ветхом Завете первосвященник. Апостол Павел говорит, что все должны, как члены единого Тела, молиться друг за друга, а не мыслить себя посредниками между Богом и человеком²²⁶⁹. Нельзя даже сказать, что посредник вообще необходим при сообщении благодати, потому что в начале-то должно было быть все же сообщение благодати непосредственное²²⁷⁰. В Священном Писании говорится о случаях, когда благодать Божия изливается на людей непосредственно. От кого получил благодать Иоанн Креститель? Никто не возлагал рук на сто двадцать мужей, на которых сошел Дух Святой (см.: Деян.2:1–4). Даже когда уже существовала Церковь (constituto jam ordine Ecclesiae), сотник Корнелий прежде крещения и прежде возложения рук был исполнен Духом Святым со всеми находившимися около него, так что удивился даже сам апостол Петр (см.: Деян.10:44)²²⁷¹. Верно, что без дающего никто ничего не может получить, но дающий – не человек, а Бог. При Таинствах присутствует Бог, Который дает, и человек, который получает. Дает же Бог или Сам, или через Ангела, или через святого человека, через Петра или Иоанна, или через человека недостойного, каковых много тайных или явных²²⁷². Если совершитель злой, то он совершает только видимую форму Таинства, а Бог Сам подает невидимую благодать²²⁷³. Ведь даже язычники думают, что мнимое освящение они получают не от жрецов, а от богов²²⁷⁴. Да и сами

донатисты, считая действительным крещение, совершенное тайным нечестивцем, не признают ли, что в этих случаях все исходит только от Христа, а не от недостойного служителя²²⁷⁵? «Я, – пишет Августин, – верю не в служителя, который меня крестил, но в Того, Кто оправдывает нечестивого и вменяет мне веру в праведность»²²⁷⁶. Только Христос крестит, потому что о Нем сказано: Он, крестящий Духом Святым (см.: Ин.1:33)²²⁷⁷. Толкуя эти слова, блж. Августин подробно доказывает, что при крещении Господа и при сошествии Святого Духа в виде голубя Иоанн Креститель убедился именно в той истине, что власть крещения (*potestas dominici baptismi*) принадлежит только Христу и не переходит ни на кого из людей. На людей переходит только служение – притом и на злых, и на добрых. Власть же крещения имел, будучи на земле, и будет иметь, отшедши телом на Небо, Сам Господь²²⁷⁸. Когда Христос жил на земле, Он *Сам... не крестил, а ученики Его* (Ин.4:1–2), крестил и Иуда. Очевидно, власть крещения (*potestas baptizandi*) была у Христа, ученики же исполняли лишь служение (*ministerium*). Действительно было крещение, совершенное и Иудой²²⁷⁹. Так и теперь человек, каков бы он ни был, не может сообщить освящения, потому что он – не Бог²²⁸⁰. Только Христос вечно жив, а потому и освящение, данное Им, всегда действительно²²⁸¹. Христос, посылая Своих апостолов на проповедь, дунув, сказал: *Примите Духа Святого* (Ин.20:22). Этим Он ясно показал, что отпускать грехи не они сами будут, но Святой Дух через них, как и в другом месте сказано: *не вы будете говорить, но Дух Святой, Который в вас* (Мф.10:20). Пармениан ссылаясь на слова Христовы: *Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух* (Ин.3:6). Но с православной точки зрения Августина, эти слова несколько не относятся к крещению от недостойного служителя. Служитель не сам рождает духовных чад. Духовных чад рождает Святой Дух, хотя бы служитель был и недостойным. Апостол Павел говорит: *я родил вас во Христе Иисусе благовествованием* (1Кор.4:15). Евангелие же мог проповедать и Иуда и, конечно, без ущерба для верующих. Недостойных совершителей Таинства хотя и оставляет Святой Дух, но духовно через них

могут быть рождены чада Богом²²⁸². Наличие порочных епископов не может принести мирянам никакого вреда, потому что они имеют священника *по чину Мелхиседекову*, Который сидит одесную Бога Отца (Евр.7:17; 10:12), Который предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего (Рим.4:25)²²⁸³. Конечно, допуская к совершению Таинств, следует *прежде испытывать* (1Тим.3:10), согласно с наставлением апостола Павла, но никакое испытание не может предохранить совершенно от недостойного²²⁸⁴. Ведь и у самих донатистов оказывались недостойные епископы²²⁸⁵.

Путем таких рассуждений блаженный Августин приходит к ясному и определенному формулированию положения: **святость Таинства не зависит от святости его совершителя**²²⁸⁶. Святой Дух в Церкви так соединяется с предстоятелем или служителем, что если он не лицемер (*fictus*), то Дух Святой действует через него, доставляя ему вечную награду и возрождение тем, которые им посвящены или научены. Если же он лицемер, то он теряет свое спасение, но служение его остается в силе и дает спасение другим. Поэтому и апостол говорит: *если делаю это добровольно, то буду иметь награду, а если недобровольно, то исполняю только вверенное мне служение* (1Кор.9:17), то есть служение это полезно для тех, которые пользуются им, но не мне, потому что я – лицемер. Не сказал, что вообще не имеет значения его служение; он только себя лишает награды спасения, а не тех, которым Господню пищу дает злой раб²²⁸⁷. Истина остается истиной хотя бы ее высказывал и злой человек. Ведь и демоны исповедовали Христа так же, как и апостол Петр (см.: Мф.16:16; 8:29; Мк.1:24; Лк.8:28). Так и Таинство Христово, будет ли оно совершено недостойным или праведным, есть не что иное, как Таинство Христа. По порочности совершителя Таинства следует судить только о его личном не достоинстве, но нельзя осуждать Таинства²²⁸⁸. Духовное действие Таинства подобно солнечному лучу, который не загрязняется, если проходит и через нечистые места²²⁸⁹. «Не боюсь, – пишет Августин, – ни прелюбодея, ни пьяницы, ни убийцы, потому что мне сказано: Той есть крестяй²²⁹⁰, крещение я получил от

Христа²²⁹¹, и оно всегда остается одним и тем же²²⁹²». Таинства нечестивых вредят только тем, кто их недостойно совершает. Таинство одно и то же в силу нареченного имени Господа и всегда свято, и таковым бывает для каждого, с каким сердцем кто приступает к его принятию²²⁹³. *Кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе (1Кор.11:29)*. Не сказано «всем осуждение», но себе²²⁹⁴. Итак, Таинство сохраняет свою святость и при недостойном совершителе²²⁹⁵.

Этот пункт учения блж. Августина весьма важен. Святость Церкви не зависит от святости иерархических лиц. **Церковь свята в своих Таинствах.** Лицо совершителя Таинства может быть недостойным, но Таинство от этого своей святости не теряет. Член церковной иерархии сообщает в Таинствах благодать в силу своего церковного положения, своей церковной должности, а не по своим всегда, конечно, относительным нравственным качествам. Этот вывод был самым естественным, потому что противоположный взгляд донатистов явно был несостоятелен и непоследователен – иначе он с необходимостью приводил к абсурду. Весьма важно, что в полемике с донатизмом блаженный Августин мог прибегать к имманентной критике. В предшествующей истории догмата о Церкви, как мы видели, не было до конца продумано и точно сформулировано учение о святости Церкви. Даже у Киприана, по-видимому, есть некоторые места, которые ставят святость Церкви в какую-то зависимость от личной святости иерархических лиц. У блаженного Августина, как и у Оптата, дано определение святости Церкви, которое не противоречило бы неизбежному земному состоянию Церкви, где нет человека без греха.

Но признание полной независимости Таинств от личности их совершителя с логической необходимостью влекло за собой **признание Таинств и вне Церкви**; крещение схизматиков должно быть признано действительным, потому что и у них исповедание то же, что и в Церкви²²⁹⁶. Блаженный Августин и признает вполне действительным крещение донатистов. Вопросу о крещении он посвятил особое сочинение в семи книгах, которое направлено против донатистов.

Таинства, где бы они ни были, остаются Таинствами²²⁹⁷. Они святы сами по себе²²⁹⁸. Вне католического единения крещение не только может сохраняться, но и может быть преподаваемо²²⁹⁹. Это свое положение блж. Августин обосновывает теоретически. Крещеный в католической Церкви сохраняет крещение и тогда, когда отпадает в схизму. Но и получивший посвящение так же сохраняет благодать священства, а эта благодать включает в себе право сообщать крещение. Не нужно быть несправедливым в отношении к какому бы то ни было из Таинств²³⁰⁰. Было бы непоследовательностью признавать сохранение крещения, но отрицать за схизматиками право его преподавать, считать недействительным крещение, преподавшее схизматиками. Право преподавания крещения не есть какое-то новое право – оно входит в круг прав другого Таинства – священства, которое сохраняется у схизматиков так же, как и самое крещение.

Кроме того, блж. Августин приводит в защиту крещения схизматиков некоторые места из Священного Писания: припоминает и комментирует рассказ Евангелия о человеке, который именем Иисуса Христа изгонял бесов, не будучи Его учеником. Христос сказал тогда ученикам: *кто не против вас, тот за вас* (Лк.9:50). Из этого должно видеть, что стоящие вне Церкви в некоторых предметах не против Церкви и имеют нечто из церковного богатства. Имеют они и Таинства церковные²³⁰¹. Эти Таинства ими как бы похищены у Церкви²³⁰². Когда они обращаются к Церкви, то им уже нет нужды получать то, в чем они не имеют нужды, потому что это они и раньше имели; они должны только исправиться в том, в чем уклонялись. Такое суждение приложимо и ко всем схизматикам: они не во всем отлучаются от Церкви; есть пункты, в которых они не против католической Церкви, следовательно, с Церковью²³⁰³. Наконец, Августин ставит донатистам на вид, что они, перекрещивая католиков, не перекрещивают своих схизматиков, например, максимианистов²³⁰⁴. На схизму Максимиана блж. Августин смотрит даже с провиденциальной точки зрения: она – благодеяние Божие, потому что самым наглядным образом обличает заблуждение донатистов²³⁰⁵. Делу максимианистов

Августин и посвящает всю четвертую книгу своего труда «Против Крескония»²³⁰⁶. Кроме того, Августин писал и еще особое краткое, до нас не сохранившееся сочинение – «Admonitio Donatistarum de Maximianistis»²³⁰⁷, а потом и еще «Librum de Maximianistis contra Donatistas, non brevissimum sicut antea, sed grandem, multo diligentius»²³⁰⁸. Сочинение это также не сохранилось.

Но у донатистов был еще аргумент в пользу схизматического крещения: они ссылались на известное нам учение об этом предмете св. Киприана Карфагенского и на постановление целого Карфагенского Собора. Ссылка на Киприана была у донатистов излюбленной и самой обыкновенной²³⁰⁹. Очевидно, и сам блж. Августин этому аргументу донатистов придавал особенное значение – почти все свое сочинение «О крещении» он посвящает именно разъяснению противоречия между его учением и церковной практикой его времени, с одной стороны, и учением св. Киприана – с другой. Блж. Августин признает, что действительно св. Киприан мыслил о крещении схизматиков иначе. Однако же, донатисты не имеют никакого права ссылаться на авторитет Киприана. Августин приводит известную речь св. Киприана при открытии Карфагенского Собора 256 года, где он отказывается принуждать кого бы то ни было непременно соглашаться с ним. Киприан допускает возможность и разномыслий, убеждает не разрывать церковного единства из-за различия во мнениях²³¹⁰. Он был особенным поборником церковного мира: и сам не отделялся от иначе мыслящих, и других убеждал держаться церковного единства²³¹¹. А потому Августин и обращается к донатистам с вопросом: почему они, ссылаясь так часто на мнение и определение Киприана, не возьмут с него примера, как твердо надобно держаться церковного мира²³¹². Таким образом, Киприан своим примером обличает донатистов²³¹³, и блж. Августин часто и настойчиво задает донатистам вопрос: *quare vinculum disruptistis? Quare vos separastis?*²³¹⁴ Киприан думал иначе; он не поставлял различия в мнениях выше церковного единства²³¹⁵. Подробно излагая письма Киприана к

Юбаяну и Квинту, Августин показывает, как далек Киприан от донатистов.

Мало того, св. Киприан сам в письме к Квинту приводит в пример апостола Петра, как тот, будучи убежден Павлом, изменил свое неправильное понимание Евангелия (*non recte in aliquo ingredi ad veritatem Evangelii*). И сам Киприан всегда готов был не только учить, но и учиться, готов был охотно принять все, что ему будет показано, лучшее²³¹⁶.

Вопрос о крещении схизматиков был весьма спорным, и только среди разномыслий он должен был быть разрешен, среди рассуждений епископов²³¹⁷. В своем решении вопроса Киприан опирался на решение раннейшего Собора при Агриппине и на местный обычай²³¹⁸. Тогда еще не было во этом вопросе установлено общего согласия Церкви (*totius Ecclesiae consensio*), не было выражено мнения общего Собора (*plenarii concilii*)²³¹⁹. Поэтому-то Киприан и не считал возможным требовать согласия всех с этим обычаем. После же, среди многих и с разных сторон рассуждений и изысканий, не только было установлено, но и определено иное авторитетом общего Собора, который был после страдания Киприана и еще до нашего рождения. Общее же всегда справедливо предпочитается частному (*Universum partibus semper jure optimo praerponitur*)²³²⁰.

Если же св. Киприан не считал своего мнения обязательным, то, следовательно, он допускал, что истинным может быть иное мнение. Но если даже истинно мнение Киприана и донатистов, то нужно все же сказать, что донатисты не правы, отделившись от кафоликов. Они отделяются, конечно, потому что считают общение с ними гибелью для истинной Церкви. Но ведь св. Киприан не отделялся от мыслявших иначе; следовательно, Церковь погибла еще во времена Киприана, и Донат получил и крещение, и посвящение не в истинной Церкви. А если Церковь не погибла при Киприане, то напрасно отделяются донатисты от кафолической Церкви²³²¹.

Но наиболее важно с историко-догматической точки зрения то обстоятельство, что Августин не считает догматического учения о Церкви св. Киприана совершенно полным и

последовательно раскрытым: он и у Киприана открывает некоторые элементы того самого учения, которое решительно высказывает сам. Августин²³²² обращает особенное внимание на следующие слова Киприана в письме к Юбаяну: «Что будет с теми, кои прежде сего, обратившись от ереси к Церкви, приняты были в Церковь без крещения? – спрашивает Киприан и отвечает: – Господь по милосердию Своему силен даровать им прощение, и тех, кои приняты в Церковь, в Церкви же и опочили, не лишит даров Церкви Своей»²³²³. Очевидно, что все же св. Киприан считал таких людей крещеными. Они не могли бы спастись, если бы не были в ковчеге, то есть в Церкви, но как они в ковчеге, когда не возрождены в воде? За их единение с Церковью вода крещения, совершенного вне Церкви, послужила им во спасение. Все те, которые сердцем находятся в Церкви в единстве ковчега, спасаются тою же самою водою, которая для всех противников единства, стоящих сердцем вне, будут ли они в действительности отделены от Церкви или нет, служит на погибель²³²⁴.

Такова защита схизматического крещения, которую дает блаженный Августин. Но если действительно схизматическое крещение **и если не одна Церковь обладает Таинствами, то не возможно ли спасение и вне Церкви, и без Церкви?** Не допускается ли тем самым существование многих Церквей, взаимно разделенных, даже друг другу враждебных? Как согласить действительность крещения вне Церкви с единством Церкви? На эти вопросы блж. Августин должен был дать ответы тем более, что донатисты иногда возражали так: вы признаете наше крещение, а мы вашего не признаем; следовательно, наше крещение надежнее, и всякий должен предпочесть наше крещение, как более обеспечивающее ему спасение²³²⁵.

Как отвечает блж. Августин на поставленные вопросы?

Крещение схизматиков, говорит Августин, есть то же крещение, но оно не приносит им никакой пользы; мало того, оно приносит им только вред²³²⁶: не к вечной жизни приводит оно, но к вечному наказанию²³²⁷. Золото, несомненно, хорошо, и золотом оно остается у разбойников, но служит дурным целям; имеющий золото не должен быть в сообществе с

разбойниками²³²⁸. Многое доброе вообще имеет и доброе назначение; однако истинно добрым бывает только в руках тех, кто хорошо им пользуется. Свет – здоровым глазам помощь (adjumentum), больным же – мучение. Одна и та же пища одних питает, другим вредит; одно и то же лекарство одних врачует, других ослабляет; оружие одних защищает, другим только препятствует; одежда одних закрывает, других спутывает. Так и крещение одних приводит к Царству, других к осуждению²³²⁹, как и волны Чермного моря послужили израильтянам во спасение, а фараону на гибель²³³⁰. При потопе вода погубила тех, кто был вне ковчега, и одним и тем же добрые члены Церкви (boni catholici) спасаются, а злые (mali catholici) или еретики погибают²³³¹. Апостол Павел о законе говорит: *закон добр, если кто законно употребляет его (1Тим.1:8)*. Если же закон кто-либо употребляет незаконно, то закон, очевидно, останется добрым, но будет на гибель злым²³³². Даже о самом Теле и Крови Господней, этой единственной Жертве за наше спасение, апостол говорит: *кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней (1Кор.11:27)*²³³³. Почему же нельзя сказать того же самого и о крещении? Неужели всякий, принимающий крещение, бывает необходимо добрым? Крещение хотя и есть благо, но не всем имеющим его оно приносит пользу²³³⁴.

Но почему именно схизматическое крещение приносит не оправдание, а осуждение? На это Августин решительно и настойчиво отвечает: потому что **еретики не имеют любви; об этом и говорит их отделение от Церкви**. Кто имеет любовь, не может тот быть еретиком или схизматиком²³³⁵. Кто отделился от Церкви, у того нет любви. Кто не любит единства Церкви, нет у того любви Божией²³³⁶. Кто не держится единства, тот напрасно говорит, будто имеет он Христову любовь²³³⁷. Никакой законной причины отделяться от Церкви быть не может²³³⁸, а потому самая схизма есть непременно тяжкий грех²³³⁹, который лишает всякой спасительной благодати Таинств. Кто вне Церкви, тот уже не может быть добрым. Самое отделение от Церкви делает его злым²³⁴⁰. Блж Августин приводит возвышенную речь апостола Павла, где тот говорит, что какими

бы дарованиями он ни обладал, он – ничто, если не имеет любви (см.: 1Кор.13:1–3). Пророчествовал Каиафа (см.: Ин.11:49–52), но был осужден. Так и схизматиков не могут спасти Таинства, ибо нет у них любви²³⁴¹. Без любви и единства нет Духа Святого, а без Духа нет пользы и от Таинств²³⁴² и невозможна истинная добродетель²³⁴³. Апостол говорит, что если я знаю все тайны (sacramenta), а не имею любви, – то я ничто (1Кор.13:2). Что такое крещение? Таинство (sacramentum). Очевидно, без любви и оно пользы не принесет. Не сказал, что без любви все перечисленное им – ничто, но что он сам – ничто. Все перечисленное – велико, и я имею великое, и однако я сам – ничто, если не имею любви. Только любовь делает для меня все полезным. Я могу иметь все великое, но без любви оно не принесет мне пользы²³⁴⁴.

Это основное положение Августин повторяет при ответе на разные вопросы о Таинствах вне единой Церкви. Спрашивали: **рождает ли чад Богу крещение донатистов?** Если рождает, то донатизм есть истинная Церковь, но Церковь едина; две истинных Церкви быть не могут. Если не рождает, то их нужно снова крестить при их обращении²³⁴⁵. Августин решает это недоумение так. Схизматики отделяются от Церкви не крещением – крещение у них церковное, но именно своей обособленностью; рождает же их не отделение от Церкви, а крещение, которое они сохранили и в отделении от Церкви. Однако они рождены напрасно. Возрожденный в крещении не имеет от этого никакой пользы, если он вообще не сохраняет любви, хотя бы он и не отделялся от Церкви видимо; тем более вне Церкви бесполезны все Таинства. Не имеющий любви или схизматик равно не получают никакой пользы от крещения, пока остаются таковыми. Для грешника, находящегося в Церкви, спасительно начинает быть крещение тогда, когда он приобретает любовь, а для схизматика, когда он соединится с Церковью. Но как первого снова не крестят, так не следует крестить и второго. Он имеет крещение, только без пользы. А когда присоединяется к Церкви, для него полезно становится то, что у него уже было. Церковь рождает чад и сама от своего чрева (per uterum suum), и от чрева своих служанок (per uteros

ancillarum), рождает теми же Таинствами, от семени своего Мужа. Не напрасно апостол Павел говорит, что Агарь и Сарра – образы (см.: 1Кор.10:11). Гордые схизматики, не желающие присоединиться к законной матери, подобны Измаилу, который не был наследником Авраама (см.: Быт.21:10). Схизматики, обратившиеся к Церкви, подобны сыновьям Иакова, которые, хотя рождены были от служанок, но были его наследниками (см.: Быт.30:3). Рожденные в Церкви, но пренебрегшие благодатью, подобны Исаву, сыну Исаака, но отверженному (см.: Быт.25:24; Мал.1:2–3)²³⁴⁶.

Спрашивали еще: **прощаются ли грехи при крещении у донатистов?** Если прощаются, то у донатистов есть Дух Святой и общество их – Церковь. А не прощаются, крещение их не истинно, и их должно снова крестить²³⁴⁷. Но могут ли быть прощены грехи там, где нет любви? Крещеный облекся во Христа (см.: Гал.3:27), **а кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме** (1Ин.2:11), следовательно, не облекся во Христа, следовательно, не крещен²³⁴⁸.

В ответ на это Августин спрашивает: что же будет, если к крещению приступит лицемер (fictus)? Прощаются ему грехи или нет? Если не прощаются, то его следует крестить снова, когда он перестает быть лицемером, но этого и донатисты не делают. Должно поэтому мыслить так Крещение Христово возрождает человека, но сердце его, упорное во зле или схизме (sacrilegio), не позволяет произойти отпущению грехов. В обществах, отделившихся от Церкви, люди получают крещение, но та благодать крещения, которая разрешает грехи, если крещаемый – в единении с Церковью, в данном случае как бы парализуется, так что грехи крещаемого удерживаются и не могут быть отпущены²³⁴⁹. Если же получивший крещение в отделившихся от церковного единства обществах обратится к истинной Церкви, то задерживающая прощение грехов причина устраняется, и прощение грехов наступает без нового крещения; вступает, так сказать, в силу та благодать крещения, которую ранее задерживало ожесточенное упорство и нежелание соединиться с Церковью²³⁵⁰. Крещение служит схизматикам на погибель, пока нет у них любви единства²³⁵¹.

Можно представлять действие крещения у схизматиков и так. Грехи крещаемого прощаются, но тотчас же снова на него возвращаются. Таинство свято само по себе (*per se ipsum*), и крестящийся вне Церкви как бы проходит через узкую полосу света, снова вступая во мрак. На время, именно пока он проходит через эту полосу света, он очищается от грехов, потому что крещение принадлежит Церкви. Но так как тотчас после крещения он снова вступает во мрак своей схизмы (*ad dissensionis suae tenebras*), то и грехи немедленно возвращаются²³⁵². А что прощенные грехи возвращаются, если нет братской любви, это наглядно показал Господь, когда говорил о рабе, которому господин простил десять тысяч талантов. Когда же этот раб не сжалился над своим товарищем, который был должен ему сто динариев, то господин приказал отдать ему все, что он был ему должен. Как тот раб на время получил прощение долга, так и крестящийся вне Церкви тоже на время освобождается от своих грехов. Но так как и после крещения схизматик не имеет любви к братьям, остается вне Церкви, то ему снова вменяются все грехи, совершенные и раньше крещения²³⁵³. Прощаются же схизматикам грехи только тогда, когда они любовно соединяются с Церковью. Тогда нет нужды снова их крестить; крещение у них было то же, что и в Церкви, им они не отличались от членов Церкви, но у них был недостаток любви. Когда же этот недостаток восполняется, то им начинает приносить пользу то, что они уже имели. *Любовь покрывает множество грехов (1Пет.4:8).*²³⁵⁴ Не потому схизматики лишены надежды на спасение, что их крещение недействительно, а только потому, что они – вне Церкви и во вражде к ней. Исав хотя и был рожден от жены, но отделен был от народа Божия за свой раздор с братом. Асир властью жены, но рожденный служанкой, за братскую любовь наследовал землю обетования. Измаил был отлучен от народа Божия не потому, что был рожден от рабы, но потому, что ненавидел брата; ему не принесла пользы даже и власть жены, по воле которой он рожден был от рабы. Так и в крещении рождаются все и, если они в любви с братьями, наследуют землю обетования, не рождаясь снова из чрева матери, но в силу

отеческого семени. Если же будут во вражде с братьями, то их участь – участь Измаила²³⁵⁵.

В изложенном учении блаженного Августина о схизматическом крещении нельзя не заметить несколько иной оценки схизматиков, чем та, которую видели мы у св. Киприана. Отрицая крещение вне Церкви, св. Киприан обосновывал это тем, что у еретиков иная вера, то есть говорил о еретиках, с которыми отождествлял и схизматиков. Единая Церковь в своих границах для св. Киприана всецело совпадает с христианством вообще. Блж. Августин считает вполне возможным допустить, что истинная вера может быть сохранена и вне Церкви. В доказательство Августин ссылается даже на некоторые места Священного Писания: на слова апостола Павла в Афинском ареопаге (см.: Деян.17:23) и на свидетельство апостола Иакова о том, что и бесы веруют (Иак.2:19), а они, конечно, вне Церкви²³⁵⁶. Таким образом, Церковь – понятие более узкое, нежели христианство, понимаемое в смысле известных теоретических положений. Можно быть в согласии с этими теоретическими положениями, но не быть, однако, в Церкви. Для единения с Церковью нужно еще согласие воли (*consensio voluntatum*)²³⁵⁷. Кто вне Церкви, тот не может иметь любви²³⁵⁸, этой благодати Нового Завета²³⁵⁹. Только любовь единства связывает членов Тела Христова между собой и со Христом – Главою Тела Церкви²³⁶⁰, и только при единстве любви воспринимаются дары Святого Духа²³⁶¹, Который оживляет только одно Тело Церкви²³⁶². Поэтому-то без единения с Церковью, лишь теоретическое согласие с христианской истиной совершенно бесполезно²³⁶³ и вне Церкви нет и спасения. Все можно иметь вне католической Церкви, кроме спасения. Можно иметь Таинства, Евангелие, веру в Отца, и Сына, и Духа Святого, но нигде нельзя обрести спасения, кроме католической Церкви²³⁶⁴. Августин приводит мнение св. Киприана: *salus extra Ecclesiam non est*, и добавляет: *Quis negat?*²³⁶⁵ Кто отделился от Церкви, как бы похвально он ни жил, уже по одному тому преступлению, что отделился от Христова единства, не будет иметь жизни, но гнев Божий пребудет на нем²³⁶⁶. Если у св. Киприана в оценке схизмы

применяется мерка строго догматическая, то у блж. Августина вопрос переносится в область более практическую, нравственную. Вполне понятно, что взгляд св. Киприана на схизматиков не так легко мог сделаться общецерковным, потому что всегда остается весьма затруднительным доказать то, что всякий схизматик имеет иную веру. Напротив, всегда ясно, что схизматик не имеет любви; об этом свидетельствует самое его отделение от Церкви. У блаженного Августина схизматик почти приравнивается к ожесточенному грешнику, хотя бы и находящемуся в видимом церковном общении: они оба равно имеют с Церковью общую веру, общие Таинства, но все это ведет разве только к их осуждению.

Итак, у писателей IV века сравнительно со св. Киприаном можно заметить лишь одну особенность: они снисходительнее относятся к схизматикам. По Оптату, схизматики отделились от Церкви *ex parte, non ex toto*; для Августина они *in quibusdam rebus nobiscum sunt*, и по мнению Василия Великого, они ἔτι ἐκ τῆς Ἐκκλησίας. Но по существу писатели IV века вполне согласны как между собой, так и со св. Киприаном. Св. Киприан отвергал всякую благодатную жизнь вне Церкви; вполне согласен с ним и канонический ответ св. Василия Великого, по которому отступившие от Церкви и через раскол (διὰ σχίσματος) не имеют благодати Святого Духа, иерархия их – миряне (λαϊκοὶ γενόμενοι), не могущие преподать благодати Святого Духа (οὐκέτι δυνάμενοι χάριν Πνεύματος Ἁγίου ἐταίροις παρέχειν ἢς αὐτοὶ ἐκτεπλώκασι). И если в то же время Василий Великий считает возможным принимать раскольников без крещения, а блаженный Августин доказывает действительность крещения вне Церкви, то здесь нельзя усматривать противоречия и допущения подлинно благодатной жизни вне Церкви. Ведь, по Августину, благодать крещения начинает действовать лишь с момента присоединения к кафолической Церкви, почему вне Церкви и нет спасения. Правильное совершение крещения вне Церкви – это, как по Августину, так и по Василию Великому, лишь основание, по которому Церковь может принять в свои недра раскольника и без крещения, причем побуждение к такому принятию усматривают в пользу мира церковного, как

[полагает] св. Василий (οἰκονομίας ἕνεκα τῶν πολλῶν), так и 79 правило Карфагенского Собора (σιὰ τὴν τῆς Εκκλησίας εἰρήνην καὶ χρησιμότητα ἂν τοῦτο συμβάλλεσθαι τῇ Χριστιανῶν εἰρήνῃ φανείη). Очевидно, допускается [такая] возможность ради мира церковного и перемены практики, так как условия этого мира могут быть совершенно иными. Св. Киприан в письме к Юбаяну, действительно, ради пользы Церкви требовал перекрещивания новациан²³⁶⁷. Св. Киприан и Фирмилиан определение пользы церковной и зависящей от нее практики считали делом епископа, допуская, таким образом, возможность различного способа приема в Церковь еретиков и раскольников в разные времена и в разных Церквях. Не отрицают этой возможности и Василий Великий с Амфилохием Иконийским, которому св. Василий писал свое каноническое послание. Это, конечно, потому, что отцы всех стоящих вне Церкви почитали равно безблагодатными, но находили возможным, смотря по обстоятельствам места и времени, не требовать иногда от раскольников крещения, если это будет признано полезным для Церкви. Блаженный Августин поясняет, что присоединение к Церкви, уничтожая покаянием смертный грех схизмы, дает раскольнику ту благодать крещения, какой он был лишен и совершенно не имел. Единение с Церковью делает человека христианином, а вне этого единения он – ничто, хотя бы и был крещен. Тем не менее, в суждениях Оптата и Августина о схизматическом крещении можно замечать зачатки учения об *opus operatum*, которых нет в послании Василия Великого.

В системе блж. Августина получило окончательное развитие, раскрытие и обоснование учение о святости Церкви. Вопрос о святости Церкви, как мы видели, очень часто ставился на обсуждение, преимущественно в полемической литературной борьбе с монтанизмом, новацианством и донатизмом. Что святость Церкви не есть святость входящих в ее состав членов – это было уже установлено в первых шести десятилетиях III века. Эту истину, которая уже легла окончательно в основу церковной практики, блж. Августин только подробнее аргументирует данными из Священного Писания. Святость Церкви понята была как святость всей совокупности

освящающих средств, содействующих достижению личной святости и каждым отдельным членом Церкви. Церковь есть такой духовный союз, в котором только и действительны освящающие средства. Основа этого союза – не внешняя только к нему принадлежность и не признание церковного учения, а нравственное единство всех членов в любви: вне Церкви – вне любви, и наоборот. **Церковь, как видимый институт не обеспечивает непрямого спасения, а только содействует ему. Отделение же от Церкви ведет к непрямоной гибели.** Этот пункт учения о Церкви был ясно указан в раннейшей церковной литературе, но полного раскрытия он достигает только в сочинениях блж. Августина (и Оптата), где ясно и определенно сформулировано **учение о святости Церкви как о святости Таинств.**

Но такую святость донатисты ставили в зависимость от личных качеств иерархических лиц; тем самым, конечно, подрывалась святость самой Церкви. Церковные писатели еще издавна боролись с подобным взглядом. Еще в III веке, преимущественно в борьбе с монтанизмом и новацианством, была окончательно установлена «власть ключей» епископа, но недостаточно выяснены были догматические основы сакраментальной деятельности иерархии вообще. В борьбе с донатизмом прямо был поставлен и требовал богословского разрешения вопрос: **зависит ли действительность Таинства от личных качеств совершителя? Оптат и блж. Августин ответили решительным «нет»;** признаны были даже Таинства, совершенные схизматиками. **Таинство есть достояние не лица, а Церкви;** схизматики могут сохранить Таинства, как сохраняют и церковное учение. **Член иерархии в силу своего церковного положения, церковной должности может преподавать церковные Таинства. Церковь обладает освящающими человека Таинствами независимо от нравственных качеств своих служителей, и в этом ее святость** – вот тот результат, к которому пришла церковная богословская мысль в течение IV века при раскрытии учения о святости Церкви.

Источники:

Die apostolischen Vater, herausgegeben von F. X. Funk. 2-te, verbesserte Auflage. Tübingen, 1906.

Corpus apostolischen christianorum secundi. Edidit Io. Car. Th. Eques de Otto: voll. 1–2. Iustini philosophi et martyris opera. Jenae MDCCCLXXV–MDCCCLXXIX. vol. 8. Theophili episcopi Antiocheni ad Autolycum libri tres. Jenae MDCCCLXI.

Zwei griechische Apologeten, herausgegeben von J. Geffcken. Leipzig und Berlin 1907.

Des heiligen Irenaus Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung, in armenischer Version entdeckt, herausgegeben und ins deutsche übersetzt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mekerttschian und Lic. Dr. Erwand Ter-Minassianz, mit einem Nachwort und Anmerkungen von Adolf Harnack. TU 31 Leipzig 1907.

Didascalia et constitutiones apostolorum Edidit Franciscus Xaverius Funk. Voll. 1–2. Paderbornae MDCCCXVI.

Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis academiae litterarum caesareae vindobonensis:

vol. I. Minucii Felicis Ictavius. Recensuit et commentario critico instruxit C. Halm.

vol. III in 3 partibus. Th. C. Cypriani opera omnia. Recensuit et commentario critico instruxit C. Halm. Vindobone MDCCCLXVIII–MDCCCLXXI.

vol. XX pars 1. Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera recensione Augusti Reifferscheid et Georgi Wissowa. Vindobone MDCCCLXXX.

vol. XXVI. S. Optati Milevitani libri VII. Recensuit Carolus Ziwsa. Vindobone MDCCCLXXXIII.

vol. XLVII. Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera ex recensione Aemilii Kroymann. Vindobone MDCCCXVI.

Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten, herausgegeben von der Kirchenvater-Commission der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften:

Bd. 3. Origenes Werke. 2-er Bd. Herausgegeben von Prof. Dr. Paul Koetschau. Leipzig, 1899.

Bd. 4. Der Dialog des Adamantius. Herausgegeben von Dr. W. H. van de Sande Bakhuyzen. Leipzig, 1901.

Bd. 6. Origenes Werke. 2-er Bd. Herausgegeben von Dr. Erich Klostermann. Leipzig 1901.

Bd. 9, 1–2. Eusebius Werke. 2-er Bd. Herausgegeben von Prof. Dr. Eduard Schwartz. Leipzig 1903, 1908.

Bd. 12, 15, 17. Clemens Alexandrinus. Herausgegeben von Dr. Otto Stahlin. Leipzig, 1-er Bd. 1905. 2-er Bd. 1906. 3-er Bd. 1909.

Migne. Patrologiae cursus completus.

Series graeca: T. 7. S. Irenaeus Lugdunensis.

T. T. 8–9. Clemens Alexandrinus.

T. T. 11–14, 16. Origenis opera omnia.

T. 18. S. Methodius episcopus et martyr.

T. 41. S. Epiphani Cyprii opera.

Series latina: T. T. 1–2. Q. S. F. Tertullianus.

T. 13. Pacianus, Barcilononsis episcopus.

T. T. 32–45. S. Aur. Augustinus, Hipponensis episcopus.

Texts and studies contributions to the biblical and patristic literature ed. by. J. Armitage Robinson.

Vol. III. The rules of Tychonius. Cambridge, 1894

Русские переводы:

Писания мужей апостольских. Перевод прот. П. Преображенского. СПб., 1895.

Сочинения древних христианских апологетов. Перевод прот. П. Преображенского. СПб., 1895.

Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. Перевод прот. П. Преображенского. СПб. 1900.

Покровский А. Философ Аристид и его недавно открытая апология. Сергиев Посад, 1898.

Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. Ч. 1 и 2. 2-е изд. Киев, 1891.

Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Перевод свящ. А. Дружинина. Казань, 1900.

Новооткрытое произведение св. Иринея Лионского : «Доказательство апостольской проповеди». Перевод проф. Н.

И. Сагарды. Христианское чтение, 1907. Т. 223, ч. 2. С. 664–691, 851–875.

Св. Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века. Полн. собр. Его твор. Перевод с греч. проф. Евграфа Ловягина. 2-е изд. СПб., 1905.

Сочинения Евсевия Памфила, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской духовной академии. Т. 1. СПб. 1858.

Творения св. Епифания Кипрского, изданы Моск. дух. академией. М., ч. 1, 1863. Ч. 2, 1864. Ч. 3, 1872.

Постановления апостольские (в русском переводе). Казань, 1864.

Творения св. Иоанна Златоуста, изданы Санкт-Петербургской духовной акад., св. Ефрема Сирина, св. Исидора Пелусиота, св. Василия Великого и блж. Феодорита, изданы Моск. духов. академией, Тертуллиана и блж. Иеронима, изданы Киевской духовной академией, Оригена и блж. Феофилакта, изданы Казанской духовной академией.

Пособия:

а) на русском языке;

Аквилон Е. Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Телѣ Христовом. СПб., 1894.

Богдaшевский Д. И. Лжеучителя, обличаемые в Первом послании ап. Иоанна. Киев, 1900.

Его же. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904.

Болотов В. В., проф. Лекции по истории древней Церкви. СПб., вып. 1, 1907; вып. 2, 1910.

Герье В. Блаженный Августин. М., 1910.

Глубоковский Н. Н., проф. Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу. Кн. 2. СПб., 1910.

Горский А. В. История евангельская и Церкви апостольской. 2-е изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902.

Дружинин А., свящ. Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900.

Дюшен Л. История древней Церкви. Перев. с франц. Т. 1. М., 1912.

Заозерский Н. А., проф. О сущности церковного права. – Богословский вестник, 1909, т. 8.

Его же. Иерархический принцип церковной организации. – Богословский вестник, 1911, т. 1.

Зом Руд. Церковный строй в первые века христианства. Перевод А. Петровского и П. Флоренского. М., 1906.

Иванцов-Платонов А. М., прот. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877.

Касицын Д., Ф. Расколы первых веков христианства. Монтанизм, новацианство, донатизм и влияние их на раскрытие учения о Церкви. М., 1889 (Прибавления к творениям свв. отцов. Ч. 43 и 44).

Кипарисов В. О церковной дисциплине. Сергиев Посад, 1897.

Клитин Александр. Подлинность Посланий св. ап. Павла к Тимофею и Титу. Киев, 1887.

Курганов Ф., проф. Свидетельствовал ли св. Иринеи, епископ Лионский, о приматстве и непогрешимом учительстве Римской Церкви, в частности – ее первосвященника? Казань, 1893.

Кутепов Н. Раскол донатистов. Казань, 1884.

Мансветов Ив. Новозаветное учение о Церкви. М., 1879.

Молчанов Алексей, свящ. Св. Киприан Карфагенский и его учение о Церкви. Казань, 1888.

Муретов М. Д., проф. О значении термина καθολικός. Приложение к книге «Древнееврейские молитвы под именем ап. Петра». Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1905.

Мышцын В. Н. Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909.

Никанор, архим. Разбор римского учения о видимом (папском), главенстве в Церкви. 2-е изд. Казань, 1871.

Сильвестр, архим. Учение о Церкви в первые три века христианства. Киев, 1872.

Смирнов С. И. Духовный отец в древней восточной Церкви, ч. 1. Сергиев Посад, 1906.

Штернов Николай. Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Курск, 1889.

Феофан, епископ. Толкование Послания св. ап. Павла к Ефесеянам. 2-е изд. М., 1893.

Фивейский Мих., свящ., Духовные дарования в первоначальной христианской Церкви. М., 1907.

б) на иностранных языках:

Achelis Hans. Hippolytstudien. TU 16, 1. Leipzig, 1897.

Adam Karl. Der Kirchenbegriff Tertullians. Paderborn, 1907.

Aitken M. A. Apostolical succession considered in the light of the facts of the history of the primitive church. London, 1903.

Adhémar d' Alés, La théologie de saint Hippolyte. Paris, 1906.

– La théologie de Tertullien. Paris, 1905.

– Tertullien et Culliste. Revue d'histoire ecclésiastique, t. 13. 1912.

Bardenhewer O. Patrologie. 3-te Aufl. Freiburg im Breisgau, 1910.

Batiffol Pierre. Etudes d'histoire et de théologie positive. 2-me ed. Paris, 1902.

– Légglise naissante et le catholicisme. 3-me éd. Paris, 1909.

Beuzart P. Essai sur la théologie d' Irénée. Paris, 1908.

Boehmer H. Zu dem Zeugnisse des Irenaus von dem Ansehen der rémischen Kirche. – Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1906.

Bownetsch Nathanael. Hippolyts Kommentar zum Hohelied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes herausgegeben. TU 23, 2. Leipzig, 1902.

– Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus. TU 26: a. Leipzig, 1904.

– Der Schriftbeweis fur die Kirche aus der Heiden als das wahre Israel bis auf Hippolyt. Theologische Studien. Theodor Zahn zum 10. Oktober 1908 dargebracht. Leipzig, 1908.

Bohringer Friedrich. Die Alte Kirche. Th. I–IV. 2-te Ausgabe. Stuttgart, 1873–1874.

Bruders Heinrich. Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr. Mainz, 1904.

– Mt. 16, 19; 18, 18 und Io 20, 22. 23 in fruhchristlicher Auslegung. – Zeitschrift fur katholische Theologie. 1910, 1911.

Cremer Hermann. Biblisch-theologisches Worterbuch des Neutestamentlichen Gracitat. 9-te Aufl. Gotha, 1902.

Dannreuther Henri. Du témoignage d'Hégésippe sur l'église chrétienne aux deux premières siècles. Nancy 1878.

Dollinger. Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Regensburg, 1853.

Ernst Johann. Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit. Mainz, 1905.

– Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian. Mainz, 1901.

Esser Gerhard. Die Busschriften Tertullians «De paenitentia» und «De pudicitia» und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Bonn, 1905.

Fechtrup Bernhard. Der hl. Cyprian. Sein Leben und seine Lehre. Münster, 1878.

Frank Fr. Die Bussdisciplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum siebenten Jahrhundert. Mainz, 1867.

Funk F., X. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. 1-er Bd. Paderborn, 1897.

– Die Echtheit der ignatianischen Briefe. Tübingen, 1883.

– Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. – Theologische Quartalschrift. 1906.

Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. Tübingen. 1-er Bd. 1909. 3-er Bd. 1910.

– Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipzig, 1-er Bd. 1897; 2-er Bd. 1904.

– Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2-te Aufl. Leipzig, 1906.

– Die Lehre der zwölf Apostel. Prolegomena. TU 2, 1. Leipzig, 1884.

– Der erste Klemensbrief. Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1909.

Ueber den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther. – Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1876.

– Die Altercatio Simonis Judaei et Theophyli Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche. TU. 1, 3. Leipzig, 1883.

– Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig, 1910.

- Ueber den dritten Johannesbrief. TU 15, 3b. Leipzig, 1897.
- Lapsi. RE 3. Bd. 11.
- Novatian. RE 3. Bd. 14.
- Heinisch Paul. Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster i. W., 1908.
- Hoennicke Gustav. Das Judenthum im ersten und zweiten Jahrhundert. Berlin, 1908.
- Holl Karl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchtum. Leipzig, 1898.
- Huther Job. ed. Cyprians Lehre von der Kirche. Hamburg und Gotha, 1839.
- Knopf Rudolf. Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen, 1905.
- Koch Hugo. Cyprian und der römische Primat. TU 35, 1. Leipzig, 1910.
- Sündenvergebung bei Irenäus. – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1908.
- Kustlin Julius. Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments. 2-te Aufl. Gotha, 1872.
- Labriolle P. La polémique antimontaniste contre la prophétie extatique. Revue d'histoire et de littérature religieuses. t. 11, 1906.
- Leipoldt Johannes. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1-er Th. Leipzig, 1907.
- Liechtenhan Rudolf. Die Offenbarung im Gnosticismus. Göttingen, 1901.
- Loisy Alfred. L'évangile et l'église. 4-me éd. Ceffonds, 1908.
- Lools Friedrich. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. Halle, 1906.
- Meritan I. L'ecclésiologie de L'épître aux Ephésiens. Revue biblique internationale. t. 7. 1898.
- Michand E. L'ecclésiologie de St. Cyprien. Revue internationale de théologie. 1905.
- L'ecclésiologie de Tertullien. Revue internationale de théologie. 1905.
- Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à invasion arabe. Paris, t. 1. 1901. t. 2. 1902.

Nitzsch Friedrich. Grundriss der Christlichen Dogmengeschichte. 1-er Th. Berlin, 1870.

Peters Johannes. Der heilige Cyprian von Karthago, Bischof, Kirchenvater und Blutzeuge Christi, in seinem Leben und Wirken dargestellt. Regensburg, 1877.

Poschmann Bernhard. Die Sichtbarkeit der Kirche nach Lehre des hl. Cyprian. Paderborn 1908.

Prensen Erwin. Tertullian. De paenitentia. De pudicitia. Herausgegeben von Erwin Prensen. Freiburg im Breisgau, 1891. 2-te Aufl. Tübingen, 1910.

– Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist. – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1910.

Reinkens Joseph. Die Lehre des heiligen Cyprian von der Einheit der Kirche. Würzburg, 1873.

Rettberg Friedrich Wilhelm. Thascius Cacilius Cyprianus, Bischof von Karthago. Göttingen, 1831.

Ribbeck Ferdinand. Donatus und Augustinus oder der erste entscheidende Kampf zwischen Separatismus und Kirche. Elberfeld, 1857.

Ritschl Albrecht. Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2-te Aufl. Bonn, 1857.

Rolfs Ernst. Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist. TU 11, 3. Leipzig, 1893.

– Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes. TU 12, 4. Leipzig, 1895.

Romeis Capistran P. Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin. Paderborn, 1908.

Schanz. Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1897.

– Der Begriff der Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1893.

Schwane Joseph. Dogmengeschichte der vor-nicaischen Zeit, 2-te Aufl. Freiburg im Breisgau, 1892.

Seeberg Reinhold. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. Erlangen, 1885.

Seitz Anton. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus. Freiburg im

Breisgau, 1903.

– Cyprian und der römische Primat oder urchristliche Primatsentwicklung und Hugo Kochs modernistisches Kirchenrecht. Regensburg, 1911.

Soden Hans von. Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe. Rom, 1909.

Specht Thomas. Die Lehre von der Kirche nach hl. Augustin. Paderborn, 1892.

Stufler Johann. Die Bussdisziplin der abendlandischen Kirche bis Kallistus. – Zeitschrift für katholische Theologie. 1907.

– Die Sündenvergebung bei Origenes. – Zeitschrift für katholische Theologie. 1907.

– Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung. – Zeitschrift für katholische Theologie. 1907.

Tillemont. Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles, tt. 3–4. Paris 1695–1696.

Thomasius. Die Dogmengeschichte der alten Kirche. 2-te Aufl. Erlangen, 1886.

Turmel Joseph. Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente. 3-me éd, Paris, 1904.

– Tertullien. 2-me éd. Paris, 1905.

Voigt Heinrich Gisbert. Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes. Leipzig, 1891.

Volkmar F. Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. Zurich, 1855.

Weizsacker Carl. Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 3-te Aufl. Tübingen und Leipzig, 1902.

Zahn Theodor. Der Hirt des Hermas. Gotha 1868.

– Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. 1–2. Erlangen und Leipzig, 1888–1892.

– Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche. Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. 2-te Aufl. Erlangen und Leipzig, 1898.

Einleitung in das Neue Testament. Bd. 2. 3-te Aufl. Leipzig, 1907.

Zorell Franciscus. Novi Testamenti lexicon graecum. Parisiis, 1911.

Сокращения:

CAG... Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, ed. de Otto.

CSEL... Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.

GrchSch... Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.

PG... Migne. Patrologiae cursus completus, series graeca.

PL... Migne. Patrologiae cursus completus, series latina.

RE 3... Realencyklopadie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von J. J. Herzog, im dritten Auflage herausgegeben von Albert Hauck.

TU... Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack (oder von Adolf Harnack und Carl Schmidt).

Примечания

О необходимости историко-догматической апологии девятого члена символа веры

Печатается по изданию: О необходимости историко-догматической апологии девятого члена Символа веры. – Богословский вестник, 1913, февраль, Сергиев Посад. Подписано: Владимир Троицкий.

Работа является речью в собрании Совета Московской духовной академии 11 декабря 1912 г. перед защитой магистерской диссертация на тему «Очерки из истории догмата о Церкви».

Очерки из истории догмата о церкви

Печатается по изданию: Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912. Подписано: Владимир Троицкий, и. д. доцента Московской духовной академии.

На титульном листе экземпляра, хранящегося в библиотеке Сретенского монастыря, имеется надпись: «Дорогому Николаю Петровичу Сапожникову в день Ангела с сердечным пожеланием под иным именем служить Церкви от автора. 1912, XII, 6».

Текст печатается с незначительными стилистическими исправлениями, слова, вставленные для ясности, заключены в прямые скобки. Цитаты Священного Писания выделены курсивом. Авторская разрядка в тексте дана прямым полужирным шрифтом.

После окончания в 1910 году духовной академии со степенью кандидата богословия Владимир Троицкий был оставлен в ней профессорским стипендиатом. Через год состоялось его назначение на должность доцента на кафедру Священного Писания Нового Завета. Примерно к этому времени можно отнести и начало работы над магистерской диссертацией «Очерки из истории догмата о Церкви» – темы, к которой автор впоследствии неоднократно возвращался и которая стала одной из главнейших в богословском и публицистическом наследии священномученика.

Отдельные главы будущей диссертации публиковались в «Богословском вестнике» в мае – октябре 1912 года как отдельные статьи; «Понятие о Церкви в противоиудейской полемике с донатизмом», «Вопрос о Церкви в догматической полемике с донатизмом. Опыт Милевийский», «Вопрос о Церкви в полемике блаженного Августина против донатистов» (без окончания). Основные тезисы будущей диссертации исследовались в работе «Новозаветное учение о Церкви», опубликованной в «Голосе Церкви» в мартовском, майском и июньском номерах за 1912 год. Написанная еще очень молодым человеком (автору было 26 лет), работа поражает научной и богословской зрелостью, глубоким знанием источников, особенно творений святых отцов и памятников древней церковной письменности.

Работа над магистерской диссертацией заняла два года и к весне 1912 года была закончена и подана на прочтение рецензентам: профессору МДА по кафедре апологетики Глаголеву С. С. и профессору по кафедре Священного Писания Нового Завета Муретову М. Д., 25 сентября того же года, в день памяти преподобного Сергия Радонежского, Владимир Троицкий пишет предисловие к своей диссертации и отдает ее в синодальную типографию в Сергиевом Посаде. В конце ноября назначенные рецензенты предоставили свои отзывы. В отзыве проф. Глаголева С. С., в частности, говорилось: «Такие книги, как книга г. Троицкого, не часто являются на Руси. Появление их есть праздник богословской науки». Проф. Муретов М. Д. отметив, что труд г. Троицкого «не только восполняет, но и всецело превосходит работы его русских предшественников», закончил свой отзыв высокой оценкой: «Если бы от меня зависело, я бы без всяких колебаний признал бы диссертацию Троицкого вполне достойной не только магистерской, но и докторской степени». (Журнал собраний совета Московской духовной академии за 1912 год. – Богословский вестник, 1913, № 7–8, С. 584, 589; М. Д. Муретов. Критико-библиографическая заметка о книге Вл[адимира] Троицкого «Очерки из истории догмата о Церкви». Сергиев Посад, 1912 г. – Богословский вестник, 1913, февраль, март. Рецензии также см.: Без Церкви

нет христианства. – Донской православный вестник. 1915, № 3; А. Пологов. – Душеполезное чтение. 1913, № 4 о диспуте 11 декабря 1912 года. – Церковные ведомости. Прибавления, 1912, № 50. О присуждении ученой степени отзывы см: Праздник для богословской науки. – Русское слово. 1913, № 12.

Защита диссертации состоялась 11 декабря 1912 г. в собрании Совета Московской духовной академии в присутствии ее ректора – Феодора (Поздеевского), епископа Волоколамского, и всей ученой корпорации. По традиции защита имела форму диспута. 16 января 1913 г. Священный Синод утвердил Владимира Троицкого в звании магистра богословия и в должности доцента. В марте этого же года магистерская работа была удостоена Макарьевской премии.

Краткий обзор работы см. в Очерке жизни и творчества священномученика Илариона (Троицкого), архиепископа Верейского (с. 14–23 настоящего издания).

1. Новозаветное учение о церкви

Новозаветное учение о Церкви может быть предметом особого исследования; ему посвящены и в русской богословской литературе особые труды (см.: Ив. Мансветов. Новозаветное учение о Церкви. М., 1879; Е. Аквилонов. Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Телѣ Христовом. СПб. 1894). В своем исследовании, предмет которого – история догмата о Церкви, мы можем, конечно, дать только самый общий очерк новозаветного учения, который, не имея самостоятельного и безотносительного научного значения, может служить только как бы введением к истории собственно догмата о Церкви. Впрочем. и в дальнейших главах своего исследования, нам иногда придется обращаться к священным книгам Нового Завета, а кроме того, и самая история догмата о Церкви является как бы истолкованием учения новозаветного.

2. Понятие о церкви в противоиудейской полемике первых двух веков

3. Учение о церкви писателей антигностических

4. Учение о святости церкви и борьба с монтанизмом

5. Учение о церкви св. Киприана Карфагенского

6. Вопрос о церкви в догматической полемике с донатизмом

Указатели

Имен

Августин (Augustin).
Авраам (Ἀβραάμ).
Адам Карл (Adam K.).
Аквилоноров Е.
Александрия см.: Alexandria.
Алмазов А. И.
Аммоний.
Анаклет.
Анастасий Синаит.
Аникита.
Апеллес.
Аполлинарий.
Аполлоний.
Аристид.
Асклепиодот.
Афинагор.
Баур (Baur).
Белоликов 476.
Богдасhevский Д. И.
Болотов В. В.
Бриллиантов.
Валентин.
Варнава.
Варух.
Василид.
Василий Великий.
Воронцов Е. А.
Воскресенский Г.
Гай.
Гарнак (Harnack A.).
Гермоген.
Герье В.
Главкий.
Глубоковский Н. Н.

Голль Карл (Holl Karl)
Гольцман (Holzman H. I.).
Горский А. В.
Григорий Нисский.
Гусев.
Диогнет.
Дионисий Александрийский.
Дионисий Коринфский.
Диотреф.
Дружинин.
Дюшен.
Евдоким.
Евсевий (Eusebius).
Егезипп.
Езник (Warder Eznik von Kolb).
Епифаний.
Ерм.
Ефес.
Ефрем Сирин.
Жданов А.
Заозерский Н. А.
Зарин С. М.
Зефирин.
Иаков, апостол.
Иванцов-Платонов А. М.
Игнатий Богоносец
Иезавель.
Иероним.
Иерусалим.
Икумений.
Иларий Пиктавийский.
Иоанн, апостол.
Иоанн Дамаскин.
Иоанн Златоуст.
Иоанн Лествичник.
Иоанн Постник.
Ипполит Римский.

Иринеи Лионский.
Исидор Пелусиот.
Иустин Философ.
Кай.
Каллист Римский.
Карташев А.
Касицын Д. Ф.
Катанский А.
Кердон.
Керинф.
Кипарисов В.
Киприан Карфагенский.
Климент Александрийский.
Климент Римский.
Клитин А.
Корнелий.
Курганов Ф.
Кутепов Н.
Лебедев А. П.
Мазурин К. М.
Майорин.
Мансветов И.
Марк, евангелист.
Маркион.
Марк, евангелист.
Марр Н. (N, Marr).
Марциал.
Матфей, евангелист.
Матфий, апостол.
Мефодий Патарский.
Мильтиад.
Минуций Феликс.
Молчанов Алексей.
Монтан.
Муретов М. Д.
Мышцын В. Н.
Неандер.

Немезиан.
Никанор, архимандрит (архиепископ).
Новат.
Новациан.
Оптат.
Ориген.
Павел, апостол.
Павлов А. С.
Пантен.
Папий.
Пармениан.
Пациан.
Петерс (Peters Johanes).
Петилиан.
Петр, апостол.
Писарев Л.
Победоносцев К. П.
Покровский А. И.
Поликарп Смирнский.
Поликрат Ефесский.
Попов И. В.
Пошманн (Poschman Bernard).
Преображенский П.
Рим.
Ричль А. (Ritschl Albrecht).
Родон.
Руфин.
Сагарда Н. И.
Серапион.
Серапион Антиохийский.
Сильвестр, архимандрит.
Симон.
Смирна.
Смирнов С. И.
Смирнов С. К.
Сократ Схоластик.
Спасский А. А.

Сплендоний.
Стефан Римский.
Сушков С.
Тареев М. М.
Татиан.
Тацит (Tacitus).
Тертуллиан.
Тимофей.
Тишендорф (Tischendorf).
Тит.
Тихоний.
Фабий.
Фаррар.
Февда.
Фелициссим.
Феодорит.
Феодот.
Феофан, епископ.
Феофил Антиохийский.
Феофилакт Болгарский.
Фивейский М.
Филарет Московский.
Филипп, апостол.
Фирмилиан.
Фортунациан.
Функ (Funk Franciscus Xaverius).
Хомяков А. С.
Христофор, архимандрит.
Цан см.: Zahn.
Цецилиан.
Швеглер (Schwegler).
Штернов Н.
Эрнст (Ernst Johan).
Юлихер.
Achelis Н.
Aitken М. А.
Alés А. (Adhémar d' Alés).

Barth Carola.
Batiffol Pierre.
Beuzart.
Bigg.
Blass Friedrich.
Bohringer Friedrich.
Boehmer H.
Bonwetsch Nathanael.
Bruder C.
Bruders Heinrich.
Bunsen Christian Carl Iosias.
Cassiodori M. Aurel.
Coppieters H.
Cremer Hermann.
Dannreuther Henri.
Deissmann Adolf.
Diehl.
Dollinger.
Esser Gerhard.
Fechtrup Bernhard.
Frank F.
Geffcken.
Gieseler.
Grabe.
Heinisch Paul.
Hilgenfeld.
Hoennicke Gustav.
Hurter H.
Huther.
Iaskowski Friedrich.
Jordan.
Kellner Karl Ad. Heinrich.
Knabenbauer Ioseph.
Knopf Rudolf.
Koch Hugo.
Kostlin Julius.
Labriolle.

Leipoldt Johannes.
Liechtenhan Rudolf.
Lightfoot.
Lipsius.
Loisy Alfred.
Loofs Friedrich.
Meritan.
Michaud E.
Mohler Johann Adam.
Monceaux Paul.
Neumann Karl Johannes.
Nitzsch Friedrich.
Noldechen E.
Orsi.
Overbeck Franz.
Pitra.
Preuschen Erwin.
Redepenning.
Reinkens Joseph.
Resch Gotthold.
Rettberg Friedrich Wilhelm.
Ribbeck Ferdinand.
Rolffs Ernst.
Romeis Capistran P.
Sanday W.
Schanz.
Schirlitz.
Schurer Emil.
Schwane Joseph.
Schwegler (Швеглер).
Seeberg Reinhold.
Seitz Anton.
Six K.
Soden Hans von.
Specht Thomas.
Stufler Johann.
Tillemont.

Turmel Joseph.
Voigt Heinrich Gisbert.
Volkmar.
Volter Daniel.
Weizacker Carl.
Wette.
Wolff Paul.
Wolter.
Wordsworth.
Zorell Franciscus.

Предметов

аллегорическое толкование.
Ангелы Церквей.
апостолы.
аскетизм.
брак.
брак Христа и Церкви.
благодать.
благотворительность.
валентиниане.
Ветхий Завет.
«власть ключей».
воплощение.
вера.
гностики.
апостолы – истинные гностики.
гностицизм.
грехи смертные.
грех.
грешники.
дарование (духовное).
дисциплина:
– покаянная,
– церковная.
диаконы.
догмат, догматический.
докеты.
донатизм.
Дух Святой.
девство.
Евангелия.
евииониты.
евреи.
Евхаристия.
епископы (episcopus, ἐπίσκοπ).

епитимия.
ересь.
еретики.
жизнь.
измождение плоти.
Израиль.
исповедники.
истина (Церковная).
Иерусалимская Церковь.
иудейство.
иудействующие.
иудео-христианство.
каиниты.
канон:
– правило.
– церковный.
карпократиане.
кафоличность.
крещение:
– в Церкви.
– еретиков.
– схизматиков.
– младенцев.
лжеучители.
любовь.
максимианисты.
маркосиане.
Мессия.
миропомазание.
молитва.
монтанизм.
мученики.
наассены.
новацианство.
Новый Завет, новозаветные Писания.
обрезание.
общение (церковное).

откровение (новозаветное).
отлучение (церковное).
офиты.
падшие.
Параклет.
пастырские послания.
Пасха.
покаяние.
Предание церковное.
предание «тайное».
предопределение.
преемство (иерархии).
прелюбодеяние.
пресвитеры.
пророки.
раскольники.
римский епископ.
Римская Церковь.
руководство, рукоположение.
святость, святой.
Священное Писание.
Символ веры.
Собор.
Собор Апостольский.
совершенство в Церкви.
спасение.
Таинства:
– Церковные.
– Евхаристии.
– крещения.
– миропомазания.
– покаяния.
– священства.
– вне Церкви.
толкование Писания.
убийство.
харизматики.

христианство.

Христос.

христология.

Церковь:

- основание.

- водима Духом Святым.

- учение апостола Павла.

- учение евионитов.

- Церковь и Ветхий Завет.

- о домирном происхождении Церкви.

- учение гностиков.

- древнее всех еретиков.

- Церкви апостольские.

- учение св. Игнатия.

- святость.

- учение монтанистов.

- учение Киприана Карфагенского.

- учение новациан.

- учение Мефодия Патарского.

- учение донатистов.

- учение Оптата Милевийского.

- учение Тихония.

- учение блаженного Августина.

- единство Церкви.

- определения Церкви.

циркумцеллионы.

языко-христианство.

язычники.

ἁγίος.

ἁγία.

ἐκκλησία.

ἐπιχορηγία.

καταρτισμός τῶν ἁγίων.

οἰκονόμος.

πλήρωμα.

Приложение

Речь при пострижении доцента Московской академии Владимира Троицкого, в монашестве Илариона²³⁶⁹!

Возлюбленный о Господе брат наш Иларион!

С сердечным умилением взирали мы все сейчас на таинство веры, или вернее сказать, на таинство благодати Божией, видя, как душа твоя, имущая печать высокой мудрости о Христовой истине, с любовью принимала в себя «простоту, яже о Христе», когда красноречивые уста твои со смирением и любовью лобызали сии смиренные одежды поругания и поношения Христова.

Прими это как торжество Христовой истины, победившей и всегда побеждающей мир, собирающей расточенная, побеждающей законы естества, ибо Бог наш творит, елика хочет. Да, лобызай усердно эти смиренные ризы, ибо и из них может истекать духовная сила, очищающая скверну души и тела, по подобию ризы Господней, источившей целительные токи кровоточивой жене. Воспринимай душою своею эту простоту, яже о Христе, ибо в ней таится семя вечной жизни и залог Небесного Царствия. Мне хочется теперь сказать о тебе теми же словами святого апостола, которые он говорил некогда коринфским христианам: «Да не истлеет разум твой от простоты, яже о Христе»²³⁷⁰. Это поистине постоянное искушение наше; желание осложнить и исказить простоту истины Христовой не только чем-нибудь сторонним, побочным для нее, но и прямо чуждым. А она в действительности очень ясна и проста. Она говорит: *Аще един за всех умре, то убо вси умроша; Христос же за всех умре, да живущии не ктому себе живут, но умершему за них и воскресшему*²³⁷¹. И паки: *Верно слово и всякаго приятия достойно, яко Христос Иисус прииде в мир грешники спасти, от нихже первый есмь аз*²³⁷². И паки, вся уже Церковь и от лица каждого из нас, как ты слышал вчера, взывает с сокрушением сердца: «Сын блудный бых, расточивый богатство, голодом ныне истаяваю; под кров Твой прибегаю; якоже онаго, приими мя, Отче Благий, и причастника трапезы

сподоби, еже вопити Тебе: Господи, прежде даже до конца не погибну, спаси мя»²³⁷³.

Смотри, брате, как проста эта истина Христова. Она говорит только о спасении через Христа и о благе этого спасения для нас. В этом самом вопле души нашей: «Господи, прежде даже до конца не погибну, спаси мя»,— выражается вся стихия Православия, вся сущность той истины Христовой, которою жила и живет Церковь. За эту самую возможность спасения, за радость избавления от греха страдали мученики, трудились преподобные, боролись богословы, ее проповедовали апостолы и пророки. И вот, когда Святая Церковь торжествовала победу этой истины, не залитой потоками крови, не сожженной огнем, не утопленной в море, не затемненной мудрованиями ума человеческого, сия самая истина спасения во Христе коснулась не ума уже твоего только, но и сердца²³⁷⁴ и пробудила в тебе те самые порывы, кои ее всегда и спасали. Теперь ты знаешь, что делать с нею, как использовать ее в жизни и какое богатство в жизни она открывает. Обычное отношение мирское к этой Христовой истине таково, что многие и очень многие, к сожалению, именующие себя христианами, совершенно не знают, что с нею делать. И часто эта Христова истина, по слову Христову — путь и живот²³⁷⁵, остается для многих каким-то мертвым капиталом, безжизненным, неплодоносящим и только тяжелым. Людям часто кажется, что непременно истину Христову нужно сводить на многообразные стороны человеческой жизни и в этих сторонах находить и ее основное приложение, и ее главное содержание, как будто мало того, что Христос пришел спасти грешные, как будто не знают, что в этом спасении от греха объемлется уже вся человеческая жизнь, изменяются все цели ее и обновляются все стороны жизни. Вот почему и начинают усматривать в христианстве или какое-то только новое высокое учение, которым может заняться любитель мудрости, или какое-то новое начало общественной жизни, и интерес к христианству часто ограничивают изучением, например, влияния христианства на искусство, культуру, на поэзию и живопись, или, сводя его просто в ряд обычных человеческих умозрений, пытаются уяснить взаимные

отношения христианства и мирской философии. Это слово о спасения, эта простая истина Христова, остается часто и чуждой, и не понятной. Я думаю, что для тебя она ясна и любезна именно в этой своей простоте, которую зришь ты в лице окружающих тебя здесь братьев-подвижников. Думаю, что для тебя понятен уже голос Святой Церкви, которая в день торжества Христовой истины обращается к сынам своим с таким призывом: «Исповедующе спасение, делом и словом сие воображай»²³⁷⁶.

Итак, исповедуя словом истину Христову, изобрази в себе и делом лик Христов: Помни, что, если святой апостол болезновал, чтобы Христос вообразился в душах галатян²³⁷⁷, и мы должны болезновать о том, чтобы Христос изобразился в нас самих. Правда, лик Его в нас темен, так, как это пишется на старых иконах. Но, отчего темен, мы хорошо знаем. Омой же его слезами, очисти его потом подвига, и ты увидишь, как засияет этот лик Христов в тебе и какую радость и мир будет изливать на тебя, такую радость, какой не может дать мир. Заклучи крепкий союз со Христом и помни, что между тобою и Христом никто и ничто не должно стоять, наоборот, помни, что между всем, что ты делаешь и к чему устанавливаешь отношения и тобой самим непременно и всегда должен стоять Христос. Все во Христе рассматривай, все во Христе делай и не позволяй, чтобы помимо Христа входило с тобой что-нибудь в соприкосновение. Знай, что по слову Христа: «Без Меня не можете творити ничесоже», – всякое дело без Христа и помимо Его – безжизненно и мертво, и может оно плодить только греховные страсти, питать тщеславие и самолюбие, а не возвращать духовные плоды добродетелей к созиданию Небесного Царствия. И это применимо решительно ко всему. Даже доброе христианское дело, оторванное от Христа и делаемое не через Христа, опошляется и обезжизнивается. Хорошая христианская идея низводится в ряд обычных гуманитарных идей и теряет свою спасительную силу. Даже начало христианской благотворительности, если оно изымается из интимной сферы христианской души, спасающейся во Христе, и превращается в организованную добродетель, оно

уже теряет тот духовный аромат, присущий живому чувству христианской любви, делается тяжелым игом внешней законности. Мне хочется указать даже, хотя, быть может, в этом и погрешаю, что подобное искушение – устанавливать добрые отношения к миру и людям не через посредство, а вне Бога, претерпел и Христос. Припомни, как диавол предлагал Христу через поклонение ему, диаволу, получить власть над миром, и как Христос ответил ему, что кланяться нужно только Богу.

Мне думается, Господь Иисус Христос Сам показал нам, что отношение наше к миру и ко всему, что в мире, непременно должно устанавливаться через Бога. Итак, да будет всегда ясен в тебе лик Христов. В Нем одном рассматривай мир и все дела твои, которыми тебе придется трудиться. К Нему возводи все и из Него все изводи. Правда, это великая жертва нашей человеческой воли. Но ведь если, по слову апостола, без крови не бывает завета, а кровь предполагает жертву²³⁷⁸, то и здесь, в нашей духовной жизни, завет со Христом невозможен без жертвы и слез, заменяющих кровь. Я знаю и не хочу скрывать сейчас, в чем твоя жертва Христу. Ты искушался и, быть может, теперь еще искушаешься любовью к той школе, которой ты служишь, и чувством опасаясь, как бы иночество не лишило тебя этой школы. Но что такое академия без Христа?! Это – пустое место и мертвый дом. Да и что без Христа вся наша жизнь, наша душа?! Наконец, что такое без Христа весь мир?! – Конечно, ничто. Ты сам знаешь, что если бы мы только в сей жизни надеялись на Христа, то были бы несчастнее всех человек. И сугубо были бы несчастны, если бы даже и в этой жизни не надеялись на Христа и не жили Им. Если Христос говорит о таких жертвах ради спасения, как отец, мать, сродники, даже душу свою заставляя возненавидеть, то что же такое наука, если оторвать ее от служения Церкви и от дела спасения. Впрочем, ты можешь утешиться даже и в этом. Знай, брат, что та же Христова истина и благодать Божия, которые открыли тебе очи ума и сердца, они умеют как-то непонятно для нас, но весьма разительно вознаграждать за жертву тем же самым, но только в большем размере, что мы как будто теряем, идя за Христом.

Смотри, как эти пустыnnики, отвергшие не только мирскую ученость, но даже отдававшие единственную книгу Священных Писаний²³⁷⁹ по послушанию и любви, обогатили Церковь Христову и мир духовной мудростью и бесчисленными писаниями как бесценным сокровищем всякой духовной мудрости и богословской науки. И не мы только с тобой, но и целые поколения прежде живших и после нас поколения так называемых ученых богословов будут полною чашею черпать оттуда богатство мудрости и, выражусь грубо, на их иссохших и изможденных от пота подвигов и слез спинах и выях подниматься на высоту учености.

Так поистине сбывается слово Христово, что если зерно не умрет, то останется одно, а если умрет, мног плод принесет. Вот почему и всякому исповеднику Христовой истины нужно всецело умереть для всякого своего желания, хотя бы даже и доброго, чтобы дать возможность действовать Божией благодати и проявить ее силу в немощи нашей и во оправдании жертвы. Ведь без Христа и без воплощения Его в нас как главного дела нашей жизни та же наша мудрость богословская может питаться и из нечистых источников и оскверняться, и о нас можно будет сказать то же самое, что преподобный Андрей Критский сказал о своей и, конечно, о всякой душе: «Кладенцы, душе, предпочла еси хананейских мыслей, паче жилы камене, из негоже премудрости река, яко чаша проливает токи богословия»²³⁸⁰. Эти кладенцы хананейских мыслей легче открываются всегда в нашей душе, чем тот камень, отваливши который, мы, подобно мироносицам, узрели бы свет Воскресшего Христа.

Устремляйся же к этому свету и поминай слова, сказанные Ангелу одной из Церквей: *Вем твоя дела ... яко соблюл еси слово терпения Моего, и Аз тя соблюду от години искушения... се грядущи скоро: держи еже имашии да никтоже приимет венца твоего*²³⁸¹. Аминь.

Примечания

- ¹ - См.: Ин.3:17.
- ² - См.: Ин.15:10: пребудете в любви Моей, как и Я...
пребываю в любви Его.
- ³ - См.: Ин.3:3, 5, 7.
- ⁴ - См.: Ин.3:13–17.
- ⁵ - См.: 1Ин.5:12.
- ⁶ - См.: Ин.3:6.
- ⁷ - Vgl.: Paul Wolff. Die Entwicklung der einen christlichen Kirche durch Athanasius, Augustin, Luther. Eine Kirchen-und dogmengeschichtliche Studie. Berlin, 1889. S. 2–6.
- ⁸ - См.: Деян.1:8: «Λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐφ’ ὑμᾶς».
- ⁹ - См.: Ин.14:27, 15:19, 17:14, 16.
- ¹⁰ - См.: Мф.21:5–7; Мк.11:2, 7; Лк.19:30, 35.
- ¹¹ - См.: Лк.4:6; Мф.4:6, 9.
- ¹² - См.: Мк.16:16.
- ¹³ - См.: Лк.9:54–56.
- ¹⁴ - См.: Мф.23:8–10.
- ¹⁵ - См.: Ин.15:4–6.
- ¹⁶ - См.: Ин.15:16, 18–21; 16:2–4, 20, 33; 17:14:16.
- ¹⁷ - См.: Мф.5:5; Лк.12:32.
- ¹⁸ - См.: Ин.10:16.
- ¹⁹ - См.: Мф.21:33–43.
- ²⁰ - См.: Мф.15:24.
- ²¹ - См.: Мф.26:13: «Ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ».
- ²² - См.: Ив. Мансветов. Новозаветное учение о Церкви. С. 74–75. Вообще см.: гл. 1: «Жизнь Церкви на земле, рассматриваемая с внешней стороны». С. 74–124. Cfr.: Alfred Loisy. L'évangile et l'église. 4-me éd. Ceffonds, 1908, p. 153: On a vue que l'Évangile de Jésus avait déjà un rudiment d'organisation sociale, et que le royaume aussi devait avoir forme de société.
- ²³ - Vgl.: P. Wolff, op. cit., S. 3–4.

²⁴ - См.: Мф.13:19–23.

²⁵ - См.: Мф.13:29–30.

²⁶ - См.: Лк.14:21 и Мф.22:10.

²⁷ - «В вопросе о Церкви важно с возможной ясностью представлять себе и то, чему учит Евангелие, и то, чему оно не учит». – Проф. М.М. Тареев. Основы христианства. Т. 2. Сергиев Посад, 1908. С. 345, прим.

²⁸ - См.: Лк.24:49 и Деян.1:8; 12.

²⁹ - См.: Деян.2:4, 16.

³⁰ - См.: Деян.2:42 и др.

³¹ - Самое уже название «ἐκκλησία» определяет и некоторые свойства именуемого общества. Не всякое «общество», не всякое «собрание» можно назвать ἐκκλησία, а только собрание людей, чем-либо объединённых. В классическом словоупотреблении ἐκκλησία обозначало собрание граждан: ἐκκλησία = οἱ ἐκκλητοί, которых собирал особый κῆρυξ. Ἐκκλησία – собрание, составившееся по закону. Поэтому ἐκκλησία включает в себе два признака: упорядоченное единство и призвание (κλήσις, ἐκκαλεῖν). Филологический анализ слова ἐκκλησία даёт Dr. Hermann Cremer (Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität, 9-te Auflage. Gotha, 1902. S. 548–551), а также Смирнов С.К. (Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении Послания апостола Павла к Ефесеям. М., 1873. С. 83–85), Руд. Зом. (Церковный строй в первые века христианства. Перев. А. Петровского и П. Флоренского. М., 1906. С. 33–38). Весьма замечательно, что на латинский язык слово ἐκκλησία не переводилось, а лишь транскрибировалось – ecclesia, хотя в латинском языке есть несколько слов для обозначения общества. Очевидно, ни одно из латинских слов не было признано вполне и точно передающим смысл греческого ἐκκλησία, которое выражает ту мысль, что Бог выделил Свою часть людей и призвал их в особое общество. См.: Prof. Adolf Deissmann. Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckte Texte der hellenistisch-römischen Welt. 2-te und 3-te Aufl. Tübingen, 1909. S. 79–80.

³² - Vgl.: Prof Dr. Schanz. Der Begriff der Kirche. Theologische Quartalschrift. 1893. S. 535; Carl Weizsäcker. Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 3-te Aufl. Tübingen und Leipzig, 1902. S. 597; Pierre Batiffol. L'église naissante et le catholicisme. 3-me éd., Paris, 1909, p. 90–91.

³³ - См.: Деян.9:1–28.

³⁴ - См. Деян.9:15.

³⁵ - См.: Деян.6:7.

³⁶ - См.: Деян.8:14.

³⁷ - См.: Деян.8:26–39.

³⁸ - См.: Деян.15:23–29.

³⁹ - Vgl.: A. Loisy. L'évangile et l'église⁴, p. 134–138.

⁴⁰ - Иногда ἐκκλησία переводится и словом συναγωγή, но редко, обычно же словом συναγωγή передаётся еврейское слово קהילה, обозначающее обыкновенное собрание, קהילה всегда переводится συναγωγή и никогда ἐκκλησία. (Cremer. Bibl. theol. Wörterbuch⁹. S. 548–549. Vgl.: Harnack A. Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig, 1910. S. 12.)

⁴¹ - 41 Ср.: Ин.9:2. См.: Проф. М.М. Тареев. Основы христианства. Т. 2. С. 346–347. Friedrich Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4-te Aufl. Halle, 1906. § 6, 2 b. S. 38; Gustav Hoennicke. Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Berlin, 1908. S. 346–347, 248–249. Впрочем, Cremer в выборе термина ἐκκλησία, кроме связи с ветхозаветной терминологией, отмечает оппозицию еврейской синагоги. См.: Bibl.-Theol. Wörterbuch. S. 549.

⁴² - Деян.20:28; Рим.16:16; 1Кор.1:2, 10, 32; 11:16, 22; 15:9; Гал.1:22; 1Фес.2:14; 1Тим.3:5, 15 и др.

⁴³ - Числ.16:3, 20:4; Втор.23:2–4, 9; 1Пар.28:2; Мих.2:5. См.: 1, 13. קהילה. Vgl.: J. Meritan. L'ecclésiologie de l'épître aux Éphésiens Revue biblique internationale. 1898. T. 7. P. 346–347. Joseph Knabenbauer. Cursus Scripturae Sacrae 1, 2. Evangelium secundum s. Matthaeum, pars altera. Parisiis, 1893. p. 54.

⁴⁴ - Cremer. Bibl.-theol. Wörterbuch⁹. S. 550.

⁴⁵ - «То обстоятельство, что Христос назвал основанное Им общество ἐκκλησία, имеет особенное полемическое значение против протестантов. Протестанты носят с «невидимой» Церковью. Но в понятии ἐκκλησία заключается сильный момент видимости. Поэтому в выражении «невидимая Церковь» заключается *contradictio in adjecto*. Никакой невидимой Церкви быть не может. В невидимом можно участвовать только духовно, в ἐκκλησία не иначе как телом». Проф. В.В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, вып. 1. Введение. СПб., 1907. С. 13.

⁴⁶ - I. Ἐκκλησία в ед. числе и с членом обыкновенно обозначает: 1) первоначальную Церковь Иерусалима и Иудеи, когда не было других Церквей – Деян.5, 8:1, 3; Гал.1:13; 1Кор.15:9; Фил.3:6; 2) сумму Церквей в Иудее, Самарии и Галилее – Деян.9:31; 3) местную Церковь в Иерусалиме – Деян.11:22; 12:1, 5; 15:4. В Фессалониках – 1Сол. 1:1; 2Сол.1:1. В Коринфе 1Кор.1:2; 6:4; 14:12, 23; 2Кор.1:1; Рим.16:23. В Кенхрее – Рим.16 гл. В Лаодикии – Кол.4:16. В Антиохии – Деян.13:1; 15:2. Семь Церквей в Азии – Откр.2–3 гл. В Ефесе – Деян.11:21; 14:27; 20:17; 1Тим.5:16. В Кесарии – Деян.18:22, в подобном же смысле Иак.5:14; 3Ин.1:9–10; 4) собрание местной Церкви – Деян.15:22; 1Кор.14:33; 5) домашнюю церковь в Ефесе – 1Кор.16:19. В Риме – Рим.16:9. В Колоссах – Кол.4:15; Флм.2. II. Слово ἐκκλησία в ед. числе без члена означает: 1) каждую местную Церковь в известном округе – Деян.12:23; 2) вообще каждую местную Церковь – 1Кор.14:4; 4:17; Флп.4:15; 3) собрание местной Церкви – 1Кор.14:29, 36; 11:18; 3Ин.1:3, 6, 9. III. Ἐκκλησία во множественном числе означает: 1) сумму местных Церквей определённого округа с указанными или подразумеваемыми названиями: в Иудее – 1Сол.2:14; Гал.1:22. В Галатии 1Кор.16:1; Гал.1:2. В Сирии и Киликии – Деян.15:41. В Дервии и Листре – Деян.16:5. В Македонии – 2Кор.8:1, 19. В Азии – 1Кор.16:19; Откр.1:4, 11, 20; 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22; 22:16; 2) неопределённое число местных Церквей – 2Кор.11:8, 28; 8:23, 24; Рим.16:4, 10; 3) сумму всех местных Церквей – 2Сол.1:4; 2Кор.7:17; 11:16; 14:32; 2Кор.12:13; 4) собрание всех местных Церквей – 1Кор.15:24. IV. Ἐκκλησία в ед.

числе обозначает: 1) единую универсальную Церковь, которую представляет собой местная индивидуальная Церковь – 1Кор.10:32; 11:22 и, вероятно, 1Кор.12:28. Деян.20:28; 1Тим.3:5, 15; 2) единую универсальную Церковь абсолютно – Кол.1:18, 24; Еф.1:22; 3:10, 21; 5:23–25, 27, 29, 42; Мф.16:18. В.Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. С. 432, прим. Vgl.: A concordance of the greek Testament, edited by Rev. W.F. Moulton and Rev. A.S. Geden. 2 ed. Edinburgh, 1899. P. 316–317.

⁴⁷ - Весьма замечательно в данном случае мнение Cremer'a, которое мы и считаем не лишним привести. «Что ἐκκλησία первоначально означает всё общество (die Gesammtgemeinde) и только уже потом – отдельную общину, это явствует из ветхозаветной основы, а также из основоположительного слова Христа (Мф.16:18), которое утверждается на основе ветхозаветного понятия לְהָקִיף. Известное противоположное мнение, будто ἐκκλησία первоначально обозначало отдельную общину и отсюда только образовалось позднее обозначение целого общества, через что потом и слово Христа (Мф.16:18) должно быть объявлено неподлинным; это мнение опирается на незнании или на пренебрежении ветхозаветной основы словоупотребления и характерно для ценности этой «историко-критической» операции» (Bibl.-theol. Wörterbuch⁹. S. 550). Руд. Зом утверждает, что в Новом Завете ἐκκλησία означает только универсальную Церковь, а частная община называется ἐκκλησία только как отобраз единой универсальной общины. «Существует единая только экклезия, собрание всего христианства в целости, но у этой единой экклезии бесчисленные формы явлений... Не существует собрания местной или домашней общины как таковой. Что мы фактически можем назвать собранием местной общины, именно общее собрание христиан известного города, есть то, что оно есть, не как это собрание местной общины, но как форма явления экклезии, собрания всего народа христиан. Собрание христиан одной местности носит название экклезии, потому что представляет собрание не этой местной общины, но всего христианства» («Церковный

строй в первые века христианства». С. 40–41). Но, конечно, Зом исходит в данном случае из своих догматически предвзятых воззрений. По мнению Зомы, слово ἐκκλησία в Новом Завете обозначает не явление, а лишь отвлечённое понятие.

⁴⁸ - Для обозначения христиан употребляется ἁγιοι. Деян.9:13, 32; 1Пет.2:1; Рим.1:7; 15:25–27; 1Кор.6:2; 7:14; 2Кор.1:1; 2:13, 12; 8:4; 9:1, 16:15; Кол.1:2, 4, 26; 3:12; Еф.1:1, 4, 15; 2:29; 3:18, 5:3; Флм.4:21, 22; 1Сол.5:27; 1Тим.5:10; Тит.2:3; Флм.5; Евр.3:1, 6:10.

⁴⁹ - Cremer. Bibl.-theolog. Wörterbuch9. S. 44 ff. особ. S. 54.

⁵⁰ - Втор.7:6; 14:2, 21; Исх.19:6; Втор.26:19, 28:9 и др.

⁵¹ - Втор.33:3; Пс.15:3; 33:10; Иер.2:3 и др.

⁵² - Кол.3:12; Рим.1:7; 2Кор.1:2; 1Пет.1:1. «Поскольку верующие изъемяются из греховного мира и принимаются в общение с Богом Искупителем через Святого Духа, к ним также прилагается эпитет ἁγιοι». (С.М. Зарин. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1907. С. 19, прим.) «Словам ἁγιοι и κλητοί ἁγιοι апостол Павел придаёт первоначальное значение «посвящённого» и отделённого, без того, чтобы совершенство жизни было в полной гармонии с высотой призвания. Это смысл, в котором большая часть ветхозаветных писателей употребляют еврейское שִׁטְרִי. J. Meritan Revue biblique. 1898. Т. 7. Р. 348. См. ещё: Schanz. Der Begriff der Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1893. S. 547–548. Впрочем, Cremer отрицает значение избранности за еврейским שִׁטְרִי. Идея избранности, по его мнению, преимущественно оттеняется ветхозаветным термином חַסִּדִּים (hasidim. – Прим. ред.), который LXX обычно передают словом ὅσιοι, но этот перевод в Новый Завет не перешёл, а потому и новозаветное ἁγιοι, заменяя שִׁטְרִי и חַסִּדִּים, сохраняет в своём значении идею избрания. См. Bibl.-theol. Wb9. S. 57.

⁵³ - См.: 2Пет.1:10: «Ὑμῶν τὴν κλήσιν καὶ ἐκλογὴν».

⁵⁴ - Ис.43:20, 21. Исх.19:5.

⁵⁵ - Втор.32:9; Исх.19:5; Втор.4:20; 9:26, 29.

⁵⁶ - Еврейское слово לבל обозначает верёвку (Нав.2:15), в частности, верёвку землемерную (הַמֶּלֶךְ לְבַל – Мих. 2:5; Зах.2:5).

Отсюда значение – отмеренная часть земли, земля, заключённая в определённые границы (Нав.19:9; Втор.3:4; Нав.18:5; Числ.18:20, 24; 32:19; Руф.4, 6; Соф.2:5 и мн. др.)

⁵⁷ - Отдельные выражения ап. Павла для правильного их понимания нуждаются в более подробном истолковании, а потому своё изложение учения ап. Павла о Церкви мы и будем сопровождать некоторыми экзегетическими замечаниями.

⁵⁸ - Cfr.: суждения J. Meritan'a. *Revue biblique* 1898. Т. 7. Р. 343–344, 353.

⁵⁹ - Рим.12:4, 5; 1Кор.6:15; 10:17; 12:13, 27; Еф.1:23; 4:4, 12, 16, 25; 5:23, 30; Кол.1:18, 21; 2:19; 3:15.

⁶⁰ - См. Рим.9:4–5.

⁶¹ - «Χωρίς Χριστοῦ». «Χωρίς» указывает на лишение чего-нибудь через удаление от предмета. Апостол имеет в виду не читателей только послания из язычников, а язычество вообще в его целом. Проф. Д.И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесеянам. Киев, 1904. С. 383.

⁶² - См.: Богдашевский, цит. соч. С. 385.

⁶³ - Проф. Д.И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесеянам. Киев, 1904. С. 388–389.

⁶⁴ - См. толкование Еф.2:14–15 у проф. Богдашевского, цит. соч. С. 391–404. См.: Епископ Феофан. Толкование Послания св. апостола Павла к Ефесеям. 2-е изд. М., 1893. С. 173: «Оградой народа Божия был закон, по коему они Богу служили и угощали и коим оправдывались пред Ним во грехах и к Нему приближались. Но этот же закон служил стеной, отгораживавшей народ Божий от всех других народов, так что ни те, ни другие смешиваться не могли никак».

⁶⁵ - См.: Рим.10:4; Кол.2:14. Проф. Богдашевский, цит. соч. С. 402–407. Еп. Феофан, цит. соч. С. 173–174, 178.

⁶⁶ - См.: Рим.9:21–26. В послании Еф.2:16: есть выражение: в одном теле примирит обоих – «καὶ ἀποκατάλλαξη τοὺς ἀμφότερους ἐν ἐνὶ σῶματι». Некоторые экзегеты под ἐν σῶμα разумеют Церковь, соединяя таким образом ἐν σῶμα стиха 16 с εἰς καὶνὸς ἄνθρωπος стиха 15. См. об этом у проф. Богдашевского, цит. соч. С. 407 слл. Но в новозаветном

словоупотреблении существительные с предлогом ἐν очень часто ставятся в значении *dativus Instrumentalis* (См.: Friedrich Blass. *Grammatik des Neutestamentliche Griechisch*. Göttingen 1896. § 38, 1. t. g. 41, 1. S. 114–115, 127). По снесению с Кол.1:20, 22 и 1Пет.2:24, следует под ἐν σῶμα разуметь Тело Христово, послужившее примирению язычников и иудеев. Древние церковные толкователи так и понимали это выражение. (См., например: Св. Иоанн Златоуст. На посл. к Ефес. беседа 5, 3: «Во едином теле, говорит, Своём Богови. Каким образом Он совершил это? Сам, говорит, понесши на Кресте должное наказание». – Творения, изд. СПбДА Т. 11. С. 46; Св. Ефрем Сирин: «И сдружил обоих в одном теле (одним телом), которое умерщвлено за обоих». Творения, изд. МДА Ч. 7, 1895. С. 184–185; Св. Иоанн Дамаскин. In epist. ad Ephes. PG. Т. 95. Col. 833A. Но, конечно, мысль, что иудеи и язычники соединились в одно Тело, в смысле единой Церкви, вовсе не чужда апостолу. В Еф.3:6 апостол называет язычников οὐσσωμα. «Поелику, – говорит блж. Феодорит, – нарёк верных единым Телом, то говорит, что язычники соделались стелесниками». – Творения. Ч. 7, М., 1861. С. 430. См.: и у проф. Богдашевского, цит. соч. С. 441–442. Блж. Феодорит и при толковании Еф.2:16 соединяет обе мысли: «Примирил обоих, то есть уверовавших из язычников и из иудеев, в едином Теле, принесённом за всех, чтобы составили они одно Тело. А всех верующих назвал апостол одним человеком потому, что одна у всех Голова – Владыка Христос, Тело же составляют сподобившиеся спасения». Творения. Ч. 7. С. 427–428. То же утверждает и Икумений: «Ἐν τῇ σαρκί· τούτέστι, διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. PG. Т. 118. Col. 1197A. ἐν ἐνὶ σώματι τῷ Θεῷ. Οἷον ὑνομένους ἐν σῶμα, οὗ αὐτὸς ἐστὶ κεφαλὴ» (PG. Т. 118. Col. 1197C). Обе мысли соединяются и у Мансветова (Новозаветное учение о Церкви. С. 70–71), хотя автор не даёт никакого экзегезиса. Блж. Феофилакт следует Златоусту, но приводит мнение некоторых [других толкователей]: «Обоих, ставших как бы единым Телом, которому Он есть Глава, примирил с Богом». Толк. на посл. к Гал., Еф. и Флп. Казань, 1884. С. 107.

⁶⁷ - На посл. к Еф. беседа 5, 2. Творения. Т. 11. С. 43. И далее: «Представим пример: вообразим две статуи – одна серебряная, другая оловянная; эти две статуи расплавлены, и из них образовались две золотых: вот эти две статуи стали одинаковы. Или иной пример: пусть один будет раб, другой – усыновлённый; оба они должны были служить Ему (то есть Богу); но один объявлен был лишённым наследства, другой бежал прочь и не знал Отца, а потом оба соделаны наследниками и законными детьми. Оба удостоились одинаковой чести, два сделались едино, с тем только различием, что один пришёл издалека, другой изблизка, и что ближайший прежде прибыл к Отцу». С. 43–44.

⁶⁸ - На посл. к Еф. беседа 5, 3. Творения. Т. 11. С. 45–46.

⁶⁹ - См.: Кол.3:9–11. Говоря о кафоличности Церкви по учению ап. Павла, J. Meritan замечает: «Видно, что Павел не рассматривает кафоличность как только простое равенство между иудеями и язычниками, обращёнными в недра христианского общества. Совершенное равенство начинает быть действительным после смерти Христа, и древние обетования, поскольку они заключали в себе неравенство состояний, впредь не имеют смысла существования. В плане Божественном апостол видит все народы равно призванными и только одно человечество во Христе и через Христа». *Revue biblique*. Т. 7.1893. Р. 357. Cfr.: р. 355–356. Но св. Иоанн Златоуст, говоря о возведении всего человечества к новому высшему состоянию, глубже проникает в мысль апостола.

⁷⁰ - 1Кор.10:32: Не подавайте соблазна ни Иудеям, ни Еллинам, ни церкви Божией.

⁷¹ - См.: Рим.14:9.

⁷² - «Что такое едино Тело? Верные всех мест вселенной, живущие, жившие и имеющие жить». Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф. беседа 10, 1. Творения. Т. 11. С. 90.

⁷³ - Подробное раскрытие понятия Тела см. у Аквилонова («Церковь». С. 229–239), но это раскрытие здесь делается независимо от текста Посланий ап. Павла.

⁷⁴ - У ап. Павла есть сравнение Церкви и с деревом, см.: Рим.11:17–24.

⁷⁵ - «Как разделены отправления членов тела, так различны и разделены благодатные дары Духа». – Св. Ефрем Сирин. Творения. Ч. 7. С. 50. «Примером тела и членов низлагает великое возношение высокоумия». – Блж. Феофилакт. Толк. на Посл. к Рим. Казань, 1866. С. 168.

⁷⁶ - См.: Рим.12:6: По данной... благодати, имеем различные дарования... по мере веры. «Чтобы смирить превозносящихся, говорит, что это дано Богом, и называет это дарованиями; а чтобы возбудить ленивых, показывает, с другой стороны, что для получения дарований и мы приносим нечто, и говорит: еще пророчество, по мере веры. Хотя это благодать, но изливается не просто, а проливает столько, сколько вмещает сосуд веры, представленный ей». Блж. Феофилакт. Толк. на Посл. к Рим. С. 169. Феофилакт повторяет Иоанна Златоуста. См.: Творения. Т. 9. С. 754–755, 758. О разделении духовных дарований у ап. Павла [подробнее] в 1Кор.12:1–11.

⁷⁷ - См.: 2Пет.1:3: «Πάντα ἡμῖν τῆς θεῆας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης».

⁷⁸ - Проф. Д.И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 425.

⁷⁹ - См.: Рим.12:6–8.

⁸⁰ - «Хотя мы имеем благодать различных дарований, однако все они даются для служения Церкви». – Св. Ефрем Сирин. Творения. Ч. 7. С. 50. «Для чего один получил больше, а другой меньше? Это, – говорит он, – не имеет никакого значения, но дело безразличное: каждый из получивших способствует к созиданию. И потому показывает, что не ради собственного достоинства один получил больше, а другой меньше, но для других». – Св. Иоанн Златоуст. На посл. к Еф. беседа 11, 2. Т. 11. С. 97. См.: Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 256.

⁸¹ - Эту мысль особенно прекрасно выразил ап. Пётр: «Ἐκαστος καθὼς ἔλαβε χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες, ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος» (1Пет.4:10). См.: Рим.12:7.

Здесь служение взято в общем смысле: и апостольство называется служением, и всякое доброе духовное дело служение. Конечно, это наименование употребляется и для означения частной деятельности, но здесь сказано вообще. (См.: Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Рим., беседа 21. Т. 9. С. 758.) «Не добродетелями называет, но дарованиями. То, что получил ты, – говорит, – есть дарование Божие, а не твоё дело; это дала тебе благодать... Под именем служения разумей всякое вообще духовное дело». – Блж. Феофилакт. Толк. на Посл. к Рим. С. 169–170. «Сказал о служениях, дабы более утешить скорбящего. Ибо, услышав имя дара и получив меньше, он мог поскорбеть о том, что обделён в даровании. Но слыша о служении не так, ибо оно указывает на труд и пот. Что же ты скорбишь, когда Он другим повелел трудиться больше, а тебя пощадил?» Блж. Феофилакт. Толк. на Посл. к Кор. С. 153.

⁸² - «Дарование, действие и служение одно и то же; различие только в словах, а вещи одни и те же. Что дарование, то и служение, и что служение, то и действие». Святой Иоанн Дамаскин. In epist. ad Corinth. I. PG. Т. 95. Col. 664D–665A.

⁸³ - «Научает, почему все мы, верующие, называемся одним Телом». – Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 257.

⁸⁴ - Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 256.

⁸⁵ - «Не сказал просто: Дух, но: един и тойжде Дух, научая, что не одного – одни, другого же – другие дарования, но и те и другие единого Духа». – Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 256–257.

⁸⁶ - См.: Еф.4:3–4.

⁸⁷ - Проф. Д.И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефессянам. Киев, 1904. С. 504, прим. 5. Cfr.: J. Meritan: здесь речь идёт, вероятно, не о душе каждого члена в отдельности, но, скорее, о жизненном духе Церкви, о πνεύμα, который есть источник общей жизни. В ком есть и действует этот дух, тот непременно объединяется со своими братьями, по крайней мере, по духу. «Ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεύμα», по мысли Павла, – две вещи соотносительные. Это потому, что только один πνεύμα

оживляет все члены, чтобы Тело было одно. – Revue biblique. Т. 7. Р. 363.

⁸⁸ - Греч. текст: «Σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος» – text, rescript. читает именно Πνεύματος, с заглавной буквы. Апостол Павел не употребляет πνεῦμα для обозначения единокровия, единокровие он обозначает словами, производными от ψυχή. Единокровны σύμψυχοι (Флп.2:2), единокровно μιᾷ ψυχῇ (Флп.1:27). Ср.: одна душа – ψυχῇ μιᾷ (Деян.4:34). Часто в Новом Завете употребляется слово ὁμοθυμαδόν: Деян.1:14; 2:46; 4:24; 5:12; 7:57; 8:6; 12:20; 15:25; 18:19; Рим.15:6.

⁸⁹ - Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф., беседа 9, 3. Т. 11. С. 86. В русском переводе «дух» заменяется «душой», хотя в греческом тексте стоит πνεῦμα. PG. Т. 62, col. 72.

⁹⁰ - Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф., беседа 11, 1. Т. 11. С. 96. Как видно, Златоуст соединяет оба толкования, но и по его толкованию, единокровие в основе своей имеет единого Духа Божия. Патриарх Фотий ясно выражает эту мысль Златоуста, когда пишет: «Σπουδάζοντες ἀλλήλους τηρεῖν καὶ φυλάττειν ἐν σώμα καὶ ἐν πνεῦμα κατὰ τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος, καθὼς ἡμεῖς τὸ ἅγιον ἥνωσε πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκκλήτητε». PG. Т. 118. Col. 1213 С. В такую же связь поставляет единокровие с единством Духа Святого и блж. Иероним: «Правильно говорится Ефессянам, которые уже последовали единению Духа Святого: заботясь соблюдать единение Духа в союзе мира; ведь тот получает наставления заботиться о сохранении чего-либо, кто что-нибудь имеет». Творения. Кн. 17. С. 296. Преосв. Феофан также соединяет оба толкования. (Толк. на Посл. к Еф. С. 266–269.) Но на с. 270 он пишет: «Таково существо христианства, что исповедующие его суть едино, что все верующие составляют одно живое и живосочетанное Тело, в Коем обитает единый Дух».

⁹¹ - Блж. Феофилакт. Толкование на Посл. к Ефессянам. Казань, 1881. С. 123. Почти буквально то же [находим] у Фотия (PG. Т. 118. Col. 1213).

⁹² - Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 431.

⁹³ - Блж. Иероним. Творения. Кн. 17. С. 297.

⁹⁴ - Проф. Д.И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 505.

⁹⁵ - См.: 1Ин.5:1, 19; 4:4: «Ὑμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστε». 3Ин.1:11: кто делает добро, тот от Бога.

⁹⁶ - Ин.5:42; 1Ин.2:5; 3:17; 5:3; Иуд.21; Рим.5:5. См.: 2Кор.13:13; 2Сол.3:5. Здесь разумеется не любовь Бога к людям, но любовь людей друг к другу, и эта любовь называется Божией.

⁹⁷ - См.: Рим.15:30: «Διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος». Кол.1:8: «Τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι».

⁹⁸ - «Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν». См.: 1Сол.4:8.

⁹⁹ - Ср.: 1Ин.3:24; 4:13; Рим.8:11: «Ζοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν».

¹⁰⁰ - Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Титу, беседа 5, 3. – Творения. Т. 11. С. 872. См.: Блаженный Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 742.

¹⁰¹ - См.: 2Сол.2:13: «Εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος».

¹⁰² - См.: Рим.8:14. См.: Ин.16:13.

¹⁰³ - Творения. Ч. 7. С. 134.

¹⁰⁴ - На Посл. к Еф. беседа 11, 1. – Творения. Т. 11. С. 96.

¹⁰⁵ - См.: Рим.12:9–15.

¹⁰⁶ - См.: Рим.12:4–8.

¹⁰⁷ - См.: 1Кор.12:12–30.

¹⁰⁸ - См.: 1Кор.13:1–13.

¹⁰⁹ - См.: Еф.4:17–19; 5:8, 11–14; Кол.2:13; 3:5–7. См.: 1Пет.4:3–5.

¹¹⁰ - См.: Еф.4:20–6:8; Кол.3:1–5, 7–17. См. особенно Кол.3:14: «Ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶ σύνδεσμος τῆς τελειότητος». Ср. также: 1Пет.4:8–11. У апостола Петра также христианская жизнь, имеющая в основе своей любовь, противопоставляется жизни языческой, но у него нет посредствующего учения о Церкви.

¹¹¹ - Филологический разбор стиха 22 («καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ») см.: Проф. Д.И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефессянам. Киев, 1904. С. 325–326. См.: Еф.5:30: мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его.

¹¹² - Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф. беседа 3, 2. Т. 11. С. 26. «Что значит – выше всех? – спрашивает Златоуст дальше. – Или – что Христос выше всего видимого и созерцаемого умом, или что высшее из всех благодеяний, оказанных Им, то, что Сына Своего соделал Главою». Св. Исидор Пелусиот: «Кроме всех других дарований (ὑπὲρ τὰ ἄλλα πάντα χαρίσματα), даровал ей и то, что Христос Глава её». (Lib. 3, epist. 195. PG. T. 78. Col. 880D. Русский перевод, изд. МДА М., 1860. Ч. 2. Пис. 185. С. 228.) Преосв. Феофан тоже говорит: «Возвысил Бог человечество в лице Спасителя; но выше всего то, что Он дал Его во Главу Церкви» (Толк. на Посл. к Еф. С. 122). Преосв. Феофан представляет и другое толкование слов ὑπὲρ πάντα. «Под πάντα разумея все классы существ, можно [сказать] так всё Ему покорено, но Главою Он есть только Церкви. Минуя все другие твари, Бог сделал Его Главою только Церкви, ввёл в живой союз только с Церковью». (Ibid.) Но, замечает проф. Богдашевский, такого значения предлог ὑπὲρ не может иметь. Цит. соч. С. 326, прим. 5.

¹¹³ - См.: 1Кор.15:22, 45. См.: Рим.5:14, 17–19, 21. «Не одним только тем преимуществом Бог почтил нас, что сущего от нас возвёл горе, но ещё и тем, что предуготовал то, чтобы весь вообще человеческий род последовал за Ним, имел то же, что Он, и наследовал Его славу». – Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф. беседа 3, 2. Творения. Т. 11. С. 26. То же у преосв. Феофана: «Отпали мы. Бог Слово восприимлет человечество, чтобы опять воссоединить его с Богом». Цит. соч. С. 123.

¹¹⁴ - Св. Иоанн Златоуст по этому поводу замечает: «Чтобы ты, услышав слово «Глава», не принял Его в значении только власти, но в смысле собственном, не счёл Его только начальником, но видел в Нём как бы телесную (действительную) Главу, (апостол) прибавляет: исполнение исполняющего всяческая во всех. Он считает как бы

недостаточным (название «Главы» для того), чтобы показать родство и близость (Церкви ко Христу)». – На Посл. к Еф. беседа 3, 2. Творения. Т. 11. С. 26. Повторяет это и Икумений с добавлением: «σωματικῶς, φησὶν, ἡμῶν ἐστὶ κεφαλὴ». PG. Т. 118. Col. 1185C.

¹¹⁵ - Проф. Д.И. Богдашевский. Цит. соч. С. 33.

¹¹⁶ - На Посл. к Еф. беседа 3, 2. – Творения. Т. 11. С. 26–27.

¹¹⁷ - PG. Т. 118. Col. 1185C.

¹¹⁸ - Толк. на Посл. к Еф. С. 93–94.

¹¹⁹ - «Он не сказал: «Который исполняет всё во всех», а сказал: «Который исполняется всем во всех». Ведь иное значит исполнять, а иное – исполняться, потому что в одном случае оно обозначает действующего, а в другом – подвергающегося действию. Действительно, как дополняется полководец, когда ежедневно умножаются его войска, появляются новые области и возрастает количество народонаселения, так и Господь наш Иисус Христос Сам исполняется во всех в том отношении, что все веруют в Него и ежедневно приходят к вере в Него; однако так, что Он исполняется всем во всех, то есть что все верующие в Него исполнены всех добродетелей и, по слову Евангелия, дают Ему (*faciunt eum*) усовершиться в возрасте, премудрости и благодати не только у Бога, но и у людей». Творения. Ч. 17. С. 250.

¹²⁰ - Толк. на Посл. к Еф. С. 126, 127. Между прочим проскальзывает эта мысль и у Мансветова. Цит. соч. С. 245.

¹²¹ - Гарлесс, Ольтрамар и др. См. у проф. Богдашевского. Цит. соч. С. 333–334, прим. 4. См.: Dr. S.Ch. Schirlitz. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente. 5-te Auflage, neu bearbeitet von Dr. Th. Eger. Giessen, 1893. S. 339–340: 1) das, womit etwas erfüllt wird. 2) das, was erfüllt, voll, ganz ist.

¹²² - Cremer. Bibl.-theol. Wörterb. S. 878: «Stets im passiven Sinne, nur verschieden, je nachdem es auf das relative oder auf das absolute πληροῦν zurückzuführen ist». Franciscus Zorell. Novi Testamenti lexicon graecum. Parisiis, 1911. P. 464: «Πλήρωμα sec. etymologiam significat «id quod τῷ πληροῦν producitur», i. e. τὸ πληρωμένον». Решительно то же высказывает и проф.

Богдашевский: «Подобно всем словам, оканчивающимся на *μα* и означающим абстрактные или конкретные понятия, ему принадлежит страдательное значение». – Цит. соч. С. 333.

¹²³ - Блж. Феодорит. Ч. 7. С. 422. Таким образом, блж. Феодорит под «*τὰ τοῦ πάντα πληρωμένου*» понимает Бога Отца. Подобное же толкование Эразма, Ветштейна, Meir'a опровергает проф. Богдашевский. Цит. соч. С. 330 и прим. 3.

¹²⁴ - Св. Ефрем Сирин. Творения. Ч. 7. С. 182.

¹²⁵ - Еп. Феофан. Цит. соч. С. 124. Еп. Феофан допускает возможность и третьего истолкования слова «*πλήρωμα*», относя его не к Церкви, а к Господу. Получается мысль, имеющая параллель в Кол.2:9: в Том живёт всяко исполнение (*πλήρωμα*) Божества телесне. «Бог дал такую Главу Церкви, Которая выше всего; ибо сама есть полнота Божества, полнота Того, Кто наполняет Собою все» (*ibid.*). При «*τὰ τοῦ πάντα πληρωμένου*» и здесь субъект Бог Отец.

¹²⁶ - Цит. соч. С. 336. Пассивное значение «*πλήρωμα*», впрочем, без всякого анализа текста, принимает и И. Мансветов («Новоз. уч. о Церкви». С. 90–91): «Апостол хочет как бы усилить свою мысль о внутреннем теснейшем общении Христа с Церковью, представляя оное под образом наполнения (*πλήρωμα*) последней первым». Следует при этом заметить, что мысль об исполнении Церкви Христом весьма близко соприкасается с раннейшей мыслью апостола об исполнении Церкви Св. Духом, как это особенно ясно выражено в словах апостола Иоанна: Что мы пребываем (*μένομεν*) в Нём и Он в нас, узнаём из того, что Он дал нам от Духа Своего (*ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν*). – 1Ин.4:13. Ср.: 1Ин.3:24.

¹²⁷ - Цит. соч. С. 333. См. вышеприведённые слова преосв. Феофана. Первое понимание Еф.1:23 допускает и Fr. Zorell (*Novi Testamenti lexicon graecum*. P. 464).

¹²⁸ - Втор.32:19; Иер.2:2; 3:20; Иез.16:32; Ос.2:2; Мал.2:14. См.: Исх.20:5; 34:14; Цар.10:6; 19:31; Пс.77:58; 78:5; Ис.9:7 и др.

¹²⁹ - См.: 2Кор.11:2. Особенно часто образ невесты прилагается к Церкви в Апокалипсисе: Откр.19:7, 8; 21:2 и др.

¹³⁰ - Особенно это толкование было распространено там, где господствовал аллегорический метод толкования Священного Писания, то есть преимущественно в Александрии. По свидетельству Анастасия Синаита (PG. Т. 89. Col. 860), весьма многие древнейшие экзегеты всю историю шестидневного творения мира истолковывали в приложении ко Христу и Церкви. См. 6 фрагмент Папия в Die apostolischen Väter, herausgeg. von F.X. Funk, 2-te, verbesserte Aufl. Tübingen, 1906. S. 130.

¹³¹ - Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф. беседа 20, 4. Т. 11. С. 172. См.: у Икумения: «Τῷ Χριστῷ ἐξὸν μένειν ἐπὶ τῆς ἰδίας δόξης, ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν ἐνανθρωπήσας ἵνα προσκολληθῇ τῇ Ἐκκλησίᾳ καὶ ἐγένοντο οἱ δύο εἰς πνεῦμα ἓν». PG. Т. 118. Col. 1245A

¹³² - Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 447.

¹³³ - Св. Ефрем Сирин. Творения. Ч. 7. С. 196.

¹³⁴ - «Не вся, как многие полагают, история Адама и Евы, написанная в книге Бытия, легко может быть относима ко Христу и Церкви, но только то, что поставлено в настоящем месте... Действительно, первый человек и первый прорицатель Адам предсказал это о Христе и Церкви, именно, что Господь и Спаситель наш оставит Отца Своего, Бога, и мать Свою – Небесный Иерусалим, и придёт на землю ради Своего Тела, Церкви. Он создал её от ребра Своего и ради неё Слово было плотью». – Творения. Кн. 17. С. 360.

¹³⁵ - См. об этом у проф. Богдашевского. Цит. соч. С. 640–641.

¹³⁶ - Там же. С 642.

¹³⁷ - Мы соединяем эти два выражения как две параллельных мысли, а стоящее между ними «εἰς ἔργον διακονίας» вместе с большинством экзегетов относим к «ἐδωκεν» 11 стиха. См.: Cremer. Bibl.-theol. Wörterbuch⁹. S. 187; Богдашевский. Цит. соч. С. 541–543.

¹³⁸ - См.: Гал.6:1, где употреблён глагол «καταρτίζετε».

¹³⁹ - 1Кор.1:10; 2Кор.13:11. О значении глагола «καταρτίζω» и родственных слов см. у Cremer'a (Biblich-theolog.

Wörterbuch⁹. S. 185–187); Fr. Zorell. Novi Testamenti lexicon graecum. P. 293. Глагол этот имеет приложение к области нравственной, а потому под совершением святых нельзя разуметь их численного увеличения, как это делает Мансветов (см.: «Новозаветное учение о Церкви». С. 102). Мысль о численном возрастании Церкви скорее можно видеть в словах для созидания Тела Христова, где стоит слово οἰκοδομή. См.: Преосв. Феофан. Толк. на Посл. к Еф. С. 295–296, где говорится и о миссионерском обществе⁴.

¹⁴⁰ - Cremer. Bibl.-theol. Wb.⁹. S. 187; Проф. Д.И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 540.

¹⁴¹ - См.: Рим.5:12–21.

¹⁴² - Мы считаем излишним делать подробный филологический анализ приводимых слов апостола из Послания к Ефесянам, потому что это сделано в труде проф. Д.И. Богдашевского.

¹⁴³ - «Мне же кажется, что он говорит обо всех людях». – Блж. Иероним. Творения. Кн. 17. С. 307. «Всё больше и больше прилагайте их, пока не останется ни одного неверующего... Одна вера – чтоб не оставалось более не христиан». Еп. Феофан. Цит. соч. С. 297.

¹⁴⁴ - «Одно познание Сына Божия, чтоб и между христианами не было разномыслия, а все одинаково понимали, что есть Сын Божий и что дело спасения, совершённое Им на земле, и то, как его усвоить каждый может и должен себе». – Еп. Феофан. Цит. соч. С. 297. Мансветов видит в словах апостола Павла указание на цель Церкви в области познавательной. – Цит. соч. С. 234–239.

¹⁴⁵ - Cremer здесь «τέλειος» переводит ausgewachsen. – Bibl.-theol. Wörterbuch⁹, S. 990.

¹⁴⁶ - «Единение веры то и означает, когда мы все будем одно, когда все одинаково будем понимать этот союз». – Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф. беседа 11, 3. – Творения. Т. 11. С. 99. «Чтобы объединились мы сообща в вере и владычестве Божиим». Св. Ефрем Сирин. Творения. Ч. 7. С. 191.

- ¹⁴⁷ - См.: Гал.4:19. Ср.: Еф.3:19.
- ¹⁴⁸ - См.: Ин.14:23. Ср.: Откр.3:20–21.
- ¹⁴⁹ - Богдашевский, цит. соч. С. 553–556.
- ¹⁵⁰ - Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 437.
- ¹⁵¹ - Св. Ефрем Сирин. Творения. Ч. 7. С. 192.
- ¹⁵² - Там же. С. 192.
- ¹⁵³ - См.: Ин.15:5.
- ¹⁵⁴ - Богдашевский. Цит. соч. С. 556–557; «возрастим (αὐξήσωμεν)» здесь понимается в значении переходном.
- ¹⁵⁵ - Еп. Феофан. Цит. соч. С. 298.
- ¹⁵⁶ - Толкование этого стиха см. у Мансветова, цит. соч. С. 143–160 и у Богдашевского, цит. соч. С. 557–565.
- ¹⁵⁷ - Кол.2:19.
- ¹⁵⁸ - На Посл. к Еф. беседа 11, 3. – Творения. Т. 11. С. 100. «Только ум, озарённый даром премудрости и откровения Святого Духа, восхищенный в созерцание Божеских и человеческих дел, в премирные сферы, только такой светозарный ум апостола мог прозревать в тайну чудного строения Церкви. Но тогда, когда этот воспаривший в горнее ум восхотел свои воспарения созерцания облечь в словесную форму, чтобы поведать их векам, то слово оказалось бессильным вместить в себе всё богатство и полноту их содержания». – Мансветов. Новозаветное учение о Церкви. С. 161.
- ¹⁵⁹ - Особенно эту мысль выражает апостол в Посл. к Кол.2:18.
- ¹⁶⁰ - Богдашевский. Цит. соч. С. 560. «Одним (συναρμολογούμενον) апостол характеризует действительный образ тела как сочленованного организма, другим (συμβιβάζειν) выражает, что члены, входящие в состав этого организма, суть самостоятельные свободные личности». – Мансветов, цит. соч. С. 145.
- ¹⁶¹ - Из Которого всё тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при

действию в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви (Еф.4:16).

¹⁶² - Из Него же всё Тело, составляемо и счиневаемо приличне всяцем осязанием подаяния по действию в мере единыя, коегождо части, возвращение Тела творит в создание самого себе любовь (Еф.4:16).

¹⁶³ - В классическом греческом языке слово χορηγεῖν (=χóρος + ᾠγεῖν) означает поставлять хор для празднеств.

¹⁶⁴ - «Раздаяние даров» – «ἡ χορηγία τῶν χαρισμάτων». Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф. беседа 11, 3. – PG. Т. 62. Col. 84. Творения. Т. 11. С. 100. «Дары Духа»: Св. Ефрем Сирин. Творения. Ч. 7. С. 192. «Разделяет духовные дарования»: Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 438. Блж. Феофилакт: «Слова же: всяцем осязанием подаяния показывают, что Дух, разливаемый Главою, осязательно касается всех». – Цит. соч. С. 132. «Подаяние есть дарование благодати Святого Духа». – Еп. Феофан. Цит. соч. С. 308. «Subjugens diversa dona dedisse sanctis suis Filium Dei, scilicet in aedificationem Ecclesiae». – M. Aurel. Cassiodori. Complexiones in epistulas apostolorum. PL. Т. 70. Col. 1347B.

¹⁶⁵ - Проф. Д.И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 560. См.: 561, прим. 3 и 4; Мансветов. Цит. соч. С. 152. Таким пониманием ἐπιχορηγία исключается толкование некоторых, по которому оно значит – взаимная помощь, поддержка. См. у Богдашевского, цит. соч. С. 560, прим. 3. И в изд. твор. Ефрема Сирина. Ч. 7. С. 192. Прим. 3.

¹⁶⁶ - См.: Fr. Zorell. Novi Testamenti lexicon graecum. P. 85, 216. sub w. ᾠφή, ἐπιχορηγία.

¹⁶⁷ - О филологических недочётах см. у проф. Богдашевского, цит. соч. С. 561–562.

¹⁶⁸ - «Новозаветное учение о Церкви». С. 152–153. Ср.: С. 150–151, где даётся такой дословный перевод: «посредством всякой связи подавания или сообщения», потом даётся такой перифраз: «посредством всякой связи подавания или сообщения жизненной силы, или: посредством всякой связи, подающей или сообщающей жизненную силу». А потом автор

рассуждает так: «Но так как жизненная сила подаётся посредством нервов, которыми все отдельные и самые малейшие органы и части тела соединены друг с другом и с центральным органом, то эти нервы и могут быть названы связями, скрепляющими тело как самим способом связывания, так равно и подаванием жизненных элементов всем его частям». Таким образом, мы приходим к новому определению связей – как взаимно скрепляющих – и потому можем удержать такой перевод выражения: «διὰ πάσης ἀφ᾽ ἧς τῆς ἐπιχορηγίας» – «посредством всяких взаимно (или друг друга) скрепляющих связей». Ясно видно, как в этих довольно мало последовательных рассуждениях постепенно больше и больше слово τῆς ἐπιχορηγίας вытесняется, пока автор не приходит к тексту русского перевода, где на это слово нет ни малейшего намёка.

¹⁶⁹ - На Посл. к Еф. беседа 11, 3. – Творения. Т. 11. С. 100: «Но что такое осязанием подаяния? То есть посредством ощущения (διὰ τῆς αἰσθήσεως)». PG. Т. 62. Col. 84. «Осязанием нарёк апостол чувство, потому что и оно есть одно из пяти чувств, и частью наименовал он целое». Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 438. «Через всякое восприятие». – Св. Ефрем Сирин. Творения. Ч. 7. С. 192.

¹⁷⁰ - Мансветов. Новозаветное учение о Церкви. С. 147. De Wette называет это толкование: «die einseitige Erklärung» и опровергает тоже ссылкой на Кол.2:19. «Kurze Erklärung der Briefe». 2-te Aufl. Leipzig, 1847. S. 144.

¹⁷¹ - Так и толкует Кол.2:19 блж. Феодорит: «Тело Церкви от Владыки Христа приемлет и источники учения и начала спасения. А что в теле сочленения, то в составе Церкви апостолы, пророки и учителя». – Творения. Ч. 7. С. 503–504. Ср. у проф. Богдашевского, цит. соч. С. 563.

¹⁷² - См.: Рим.12:6; 1Кор.12:4–11. Эти же слова, по нашему мнению, подтверждают принятое нами выше понимание слова «ἐπιχορηγία» в смысле даров Святого Духа.

¹⁷³ - Таким образом, славянский перевод «διὰ πάσης ἀφ᾽ ἧς τῆς ἐπιχορηγίας» всяцем осязанием подаяния – при всей его

неудобовразумительности точнее передаёт смысл греческого подлинника. Многие древнеславянские переводы διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας передают так: «всем обличением даянья» (Толстовский, Алекс., Погодинский № 27 и др. см.: Проф. Г.А. Воскресенский. Древнеславянский Апостол, вып. 5, Сергиев Посад, 1908. С. 288–289). В таком переводе, на наш взгляд, весьма удачно оттеняется та мысль, что восприятие даров Святого Духа в то же время есть и обнаружение этого дарования в церковном служении. Совершенно неудачен перевод Еф.4:16 А.С. Хомякова: «от которого всё Тело, согласуясь и слаживаясь во всякой пребывающей связи, деятельностью силы, соразмерной с каждым членом, производит рост тела, самосозидаемого в любви». Мало соответствует греческому тексту, хотя выражает отчасти заключённую в нём мысль, перевод К.П. Победоносцева: «И всё Тело, в составе и союзе взаимно действующих каждый в свою меру членов, из Него приемлет силу возрастания, на созидание себя в любви».

¹⁷⁴ - Слова: «κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἐκάστου μέρους» чаще относят к дальнейшему «τὴν αὐξήσιν ποιεῖται», но восприятие даров Святого Духа и нравственное возрастание тесно связаны между собой, а потому мысль несколько не изменится по существу, если слова «κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἐκάστου μέρους» относить и в предшествующим «διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας», как это делает блж. Феофилакт: «Христос нашим душам, которые суть Его члены, раздаёт свои благодатные дары не просто, но в мере единыя коеяждо части, то есть, сколько каждая в состоянии вместить». – Цит. соч. С. 131. Ср.: Св. Иоанн Злат. На Посл. к Еф. беседа 11, 3. – Творения. Т. 11. С. 100.

¹⁷⁵ - Здесь «τοῦ σώματος» поставлено вместо нужного бы по смыслу «ἑαυτοῦ» в виду того, что подлежащее «πάν τὸ σῶμα» значительно удалено.

¹⁷⁶ - Тем не менее Мансветов говорит и о приращении внешнем как постоянном, непрекращающемся вступлении в Церковь всё новых и новых членов, распространении её пределов из одной местности в другую, из страны в страну,

приобретении всё большего и большего числа последователей.
– Цит. соч. С. 158.

¹⁷⁷ - Проф. Д.И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 564, прим. 2. Ср.: De Wette, op. cit., S. 150. К такому пониманию, по-видимому, склонен и блж. Иероним, который пишет: «Всё это здание, через которое по частям увеличивается Тело Церкви, исполнится взаимной в себе любовью». – Творения. Ч. 17. С. 310.

¹⁷⁸ - См. Еф.3:18: укоренённые и утверждённые в любви.

¹⁷⁹ - См. Еф.3:16: утвердиться Духом Его во внутреннем человеке.

¹⁸⁰ - Богдашевский. Цит. соч. С. 564.

¹⁸¹ - Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф. беседа 11, 3. Творения. Т. 11. С. 101. «Любовь воссозидает, соединяет, сближает и сопрягает нас между собой. Итак, если хотим получить Духа от Главы, будем в союзе друг с другом. Есть два рода отделения от Церкви: один – когда мы охлаждаем в любви, а другой – когда осмеливаемся совершать что-нибудь недостойное по отношению к этому Телу Церкви. В том и другом случае мы отделяемся от целого». – Там же. С. 102. Ср. Икумений. «Ἀνευ γὰρ ταύτης (ἀγάπης) οὐκ ἔν εἰς τινὰ καταβαίη τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον». – PG. Т. 118. Col. 1224D. Св. Ефрем Сирий высказывает такую мысль: «Взаимная нужда членов Церкви друг в друге великую всевает любовь между ними». – Творения. Ч. 7. С. 192.

¹⁸² - Процесс совершенствования Церкви блж. Иероним уподобляет росту тела ребёнка, в котором «по мере своей по частям вырастают все члены, однако так, что кажутся растущими не для себя, а для тела». Совершенство же блж. Иероним понимает так, что каждый член будет совершенным по мере и служению своему; например, ангел-отступник будет тем, чем он был сотворён, а человек, изгнанный из рая, снова будет восстановлен как возделыватель рая. – Творения. Ч. 17. С. 310, 311.

¹⁸³ - См.: проф. Н.Н. Глубоковский. Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2. СПб.,

1910. С. 670 и далее.

¹⁸⁴ - На Посл. к Еф. беседа 11, 3. – Творения. Т. 11. С. 100–101.

¹⁸⁵ - «Тело растёт и создается через то, что подаяние Духа касается членов и что Он действует в них, или что им доставляет силу действовать». Толк. на Посл. к Еф. С. 132.

¹⁸⁶ - «Владыка Христос, составляя Главу, разделяет духовные дарования, сочетавая члены Тела в единое стройное целое». Творения. Ч. 7. С. 438.

¹⁸⁷ - In epist. ad Ephesios. «Σῶμα αὐτοῦ ἡ ἐκκλησία κατὰ τῇν μετάληψιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἡ ἐκκλησία ἐστίν, ἡ δεκτική, φησί, τοῦ διήκοντος, τῶν οὐρανίων μὲν πάλαι, νῦν δὲ καὶ ἐπιγείων». PG. T. 95. Col. 828D, 829A. «Ὡςπερ ἐν σώματος αὐξήσει, φθάσωμεν εἰς τοσοῦτον ὕψος ἅπαντες, ὡς πρὸς τῇν κεφαλὴν ἡμῶν συναρμοσθῆναι τὸν Χριστόν. Ὅς ἐφεστῶς ἡμῖν κατὰ τὴν θεϊκὴν ἐξοχὴν, μεταδίδωσιν ἡμῖν ἑαυτὸν κατὰ τὴν οἰκονομίαν συνάφειαν, ἑαυτῷ συνάπτων ἡμᾶς καὶ ἀλλήλοις, καθ' ἣν ἔχομεν πρὸς ἀλλήλους ὥςπερ ἐν οἰκοδομῇ συναρμογὴν, καὶ καθὸ τὴν ἐπιχορηγίαν τοῦ πνεύματος ἕκαστος δύναται δέχεσθαι, τῆς ἐπὶ τῇ αὐξήσει τελειώσεως εἰς ἀγάπην συνεκφαλαιουμένης». PG. T. 95. Col. 844A.

¹⁸⁸ - Толк. на Посл. к Еф. С. 307: «Вера христианская сочетавает верных со Христом и таким образом из всех составляет единое Тело стройное. Христос творит сие Тело, каждому сообщая Себя и Духа благодати ему подавая действительно и осязательно, так что Сей Дух благодати, сходя на каждого, делает его тем, чем ему следует быть в Телѣ Церкви Христовой. Тело Христово, стройно сочетаваясь таким подаянием Духа, растёт затем в себе по той мере, в какой каждый член отвечает своему назначению или действует во благо Церкви всей полнотой полученного дара благодати».

¹⁸⁹ - Относительно Еф.5:32: εἰς Χριστόν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν – J. Meritan замечает: «Весьма трудно подразумевать частную Церковь под тем, что апостол, кажется, относит к христианскому обществу, рассматриваемому в совокупности». *Revue biblique internationale*. Т. 7, 1898. Р. 354. См. ещё: Р. 356, 357, 361–362, 368. В заключение своего анализа экклезиологических

воззрений апостола Павла в Послании к Ефесесянам Meritan говорит: «Кафоличность и единство – вот два великих экклезиологических положения Послания к Ефесесянам». – Ibidem. P. 369.

¹⁹⁰ - G. Hoennicke утверждает, что богословие Павла для немногих было понятно. Часто только рабски воспринимали слова апостола, которых правильно не понимали. А потому идеи апостола Павла в последующее время оказывали незначительное влияние на религиозное сознание христианских общин. («Das Judenchristentum». S. 242.) Но для экклезиологических воззрений во всяком случае следует сделать исключение: по крайней мере, идея единой всеобъемлющей Церкви могла быть вполне доступна всякому.

¹⁹¹ - Св. Исидор Пелусиот [так] толкует 1Кор.12:27: (καὶ μέλη ἐκ μέρους) «Церковь, которая у вас, есть член повсюдной (Церкви), а потому было бы справедливо быть вам единомысленными не между собой только (у них ведь были разногласия), но и со всеми по всей вселенной единоверными, искореняя всякое разномыслие». – Lib. 4, epist. 103. PG. T. 89. Col. 1169C–D. Творения. Ч. 3, пис. 6. С. 8.

¹⁹² - «Единая Церковь была одним из первых и основных понятий христианства». – В.Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 429.

¹⁹³ - «Lehrbuch der Dogmengeschichte». 4-te Aufl. 1-er Bd. Tübingen, 1909. S. 52. Почти то же говорит и Dr. Julius Köstlin: «Каждая отдельная община должна была мыслить себя духовно соединённой со всем христианством и стремиться представить это единение выраженным вовне». – «Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testamentes mit vornehmlicher Rücksicht auf die Streitfrage zwischen Protestantismus und Katholizismus». 2-te Afl. Gotha, 1872. S. 90. «Союз, который отдельные христианские общины связывал между собой, был по смерти апостолов только союзом общей веры, сознанием общего единения (des Zusammengefasst seins) под единым Главой и свободным и живым общением между ними; закономерной организации, которая бы их смыкала и объединяла внешне, ещё не было». – D. Thomasius. Die

Dogmengeschichte der Alten Kirche. 2-te Aufl Erlangen, 1886. S. 28. Vgl. S. 103.

¹⁹⁴ - В.Н. Мышцын. Цит. соч. С. 430. Harnack A. Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. S. 35; Friedrich Loofs Leitfadern zum Studium der Dogmengeschichte⁴. § 12,1. S. 79–80.

¹⁹⁵ - См. Деян.6:2: не хорошо нам, оставивши слово Божие, пещись о столах.

¹⁹⁶ - «Крайние протестанты всегда желали и желают видеть христианство, чуждое всяких форм. Но существует ли такого рода христианство, да и может ли существовать? Без сомнения, таково будет христианство в раю Небесном». – Проф. А.П. Лебедев. «Сущность христианства» по изображению церковного историка Адольфа Гарнака. Богословский вестник. 1901. Т. 3. С. 437. Cfr.: A. Loisy. L'évangile et l'église. P. 136–137, 146.

¹⁹⁷ - 1Кор.11:32. Cfr.: P. Batiffol: L'église naissante et le catholicisme³. P. 90–91.

¹⁹⁸ - См.: Деян.1:21–22.

¹⁹⁹ - См.: Деян.6:2.

²⁰⁰ - См.: Гал. 2:9.

²⁰¹ - «Единение частных Церквей ещё яснее выражалось в беспрекословном повиновении всех одним общим своим наставникам – апостолам. Впрочем, это не было следствием какого-либо насилия и принуждения, но действием кроткого духа и несомненной их уверенности в Божественном назначении их служения. К чему было принуждать, когда тот сам себя наказывал, делал несчастным и достойным сожаления и слёз, кто от сего единения уклонялся или в наказание за грехи был отлучаем». – Горский А.В. История евангельская и Церкви апостольской. 2-е изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. С. 438.

²⁰² - «Во вселенском учительстве раздробленные [и разбросанные] по огромному пространству христианские общины имели единственную прочную связь и основу союза. Эти апостолы и пророки, переходившие с места на место и везде принимаемые с глубоким почётом, – и они только могут

нам объяснить, почему развитие общин в различных провинциях, несмотря на местные особенности условий, всё-таки в своём процессе обнаруживает известную меру однообразия». – Harnack A. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2-te Aufl. Leipzig, 1906. S. 286. Thomasius также видит в апостолах (в широком смысле слова) должность всей Церкви. Op. cit., S. 28. Vgl. «Prolegomena» Гарнака к изданию Διδαχή в тексте «Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», herausgegeben von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack. II, 1. Leipzig, 1884. «Апостолы, пророки и учителя были связью рассеянного христианства» (S. 103–105:112).

²⁰³ - См.: Рим.16:16, 21–23; 1Кор.16:19–20; 2Кор.13:12; Флп.4:22; Кол.4:10–12, 14–15.

²⁰⁴ - См.: 1Пет.5:13; 3Ин.1:15.

²⁰⁵ - См.: Кол.4:16.

²⁰⁶ - См.: 2Пет.3:15–16.

²⁰⁷ - «Sein Gedanke ist die eine Kirche, welcher gerade die Einteilung der Gemeinden in Provinzen zum Bewusstsein der Einheit und zum gemeinsamen Handeln verhelfen muss». Weizsäcker C. Das apostolische Zeitalter. S. 598. Vgl.: Hoennicke G. Das Judenchristentum. S. 251.

²⁰⁸ - Русский перевод «ἐκοινωνήσαν» – сделались участниками – не совсем точно передаёт мысль подлинника.

²⁰⁹ - См.: 2Кор.8:1–4, 19–21; 9:1–5, 12; Флп.4:10–12, 18; Рим.15:25–28. Деян.11:27–30.

²¹⁰ - См.: 1Кор.16:1–4; 2Кор.8:11–19.

²¹¹ - См.: Деян.21:19 и далее.

²¹² - См.: Рим.15:27.

²¹³ - См.: 1Кор.16:19.

²¹⁴ - Ср.: Апокалипсис, который написан семи Церквам, находящимся в Азии (Откр.1:4).

²¹⁵ - Vgl.: Weizsäcker. Das apostolische Zeitalter. 3 S. 597–599.

²¹⁶ - Eusebius. History Ecclesias. III. 16, 2. Grch. Sch. 9,1. S. 230,1–5.

²¹⁷ - Ibid. S. 274–280.

²¹⁸ - Ignatium. Ad Philad. 10.

²¹⁹ - Idem. Ad Polyc. 7, 2: «Тебе, богоблаженнейший Поликарп, надобно созвать боголепнейший совет и избрать какого-нибудь особенно вам любезного и усердного человека, который мог бы назваться Божиим посланцем». Cfr.: Ad Smyrn. 11, 2: «избрать мужа боголепнейшего».

²²⁰ - Idem. Ad Smyrn. 11, 2. Cfr.: 11, 3.

²²¹ - Idem. Ad Polyc. 8, 1.

²²² - Ep. Polyc. ad Philipp. 13, 1–2. «Die apostolischen Väter», herausgeg. von F.X. Funk. S. 114–115. При этом же добавляется: «Et de ipso Ignatio et de his qui cum eo sunt, quod certius agnoventis, significate». Писать подробно о взаимных сношениях христианских Церквей в период мужей апостольских считаем малополезным для дела.

²²³ - Например, Sohm.

²²⁴ - Tertullianus. De praescr. c. 20. PL. T. 2. Col. 37B. Cfr.: «κοινὸν ὄνομα καὶ ἐλπὶς». Ignat. Ad Ephes. 1,2.

²²⁵ - Vgl.: Harnack. Prolegomena zu Didaché, TU II, 1. S. 103–110.

²²⁶ - Vgl.: Loofs. Leitfaden der Dogmengeschichte⁴, § 14, 2. S. 88–89.

²²⁷ - «Εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοὶ ἐστε, πόσω μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς»; IV, 8.

²²⁸ - «Ὡςπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν». IX, 4. «Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τὴν ἀγιασθεῖσαν εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ». IX, 5.

²²⁹ - Harnack. Prolegomena. TU II, 1, S. 88.

²³⁰ - «Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Ὡσαννὰ τῷ Θεῷ Δαυίδ, εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοεῖτω μαρὰν ἀθά. ἀμήν». X, 6.

²³¹ - Подробно о единстве Церкви (или христианства) по Διδαχή см. у Гарнака в пролегоменах к изданию Διδαχή. TU II, 1.

²³² - 65, 1–2. Vgl.: Harnack A. Der erste Klemensbrief. Berlin, 1909. S. 53.

²³³ - Dr. Schanz. Der Begriff der Kirche. Theologische Quartalschrift. 1893. S. 552: «An eine abstrakte, ideale, unsichtbare Kirche dachte man in Altertum überhaupt nicht». Ср. противоположное мнение Loofs'a. Leitfaden der Dogmengeschichte, 3-te Aufl. Halle, 1893, § 12, 5, 55: «Единство всей Церкви, в которое верили, не имело ни внешних знаков, ни видимых гарантий» (в 4 изд. этой фразы нет. См. S. 79–80). Vgl. § 19, 1. S. 130.

²³⁴ - Cfr.: Barnab. 1,6: «Τρία οὖν δόγματα ἐστὶν κυρίου ζωῆς ἐλπίς ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν, καὶ δικαιοσύνη κρίεως ἀρχὴ καὶ τέλος, ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιᾶσεως ἐργῶν δικαιοσύνης μαρτυρία».

²³⁵ - Деян.24:5.

²³⁶ - Идеи тюбингенской школы, хотя в несколько смягченной форме, встречаем у Albrecht'a Ritschl'a «Die Entstehung der altkatholischen Kirche». 2-te Auflage. Bonn 1857, SS. 248 ff. «Первый компромисс в пользу иудаизма усматривают в постановлении Апостольского собора». Ritschl. SS 251–252. Vgl. Friedrich Nitzsch. Grundriss der Christlichen Dogmengeschichte. 1-er Teil. Berlin 1870. SS. 37–38. Но совершенно иначе судит о постановлении Апостольского собора Thomasius («Dogmengeschichte2». S. 49.–50).

²³⁷ - «Dogmengeschichte»4, I. S. 310–311.

²³⁸ - Vgl. A. Ritschl. «Противоположность иудейскому христианству в эпоху от времени апостольского до исключения иудейских христиан из Церкви представляет языко-христианство, а не павлинизм». «Die Entstehung der altkath. Kirche». S.271.

²³⁹ - «Dogmengeschichte»4, I. S. 312.

²⁴⁰ - Ibid. I. S. 315.

²⁴¹ - Здесь мы изложили взгляд на противоиудейскую полемику А. Гарнака, как он выразил его в своих ранних

трудах «...Über den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther». – Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1876, Bd. I (Heft 3). S. 344–345. Anm. Vgl. S, 359. Но особенно см.: «Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche». TU. 1, 3. Leipzig 1883. S. 63–64.

²⁴² - Гарнак утверждает, что соприкосновение Церкви с синагогой и палестинскими евионитами уже со времени Домициана было весьма незначительным. Хотя в Талмуде и говорится о нем, но можно утверждать, что кроме небольших областей Сирии и Палестины, в империи оно составляло исключения. («Die Altercatio Simonis Iudaei». TU. I, 3. S. 63.) Но ср. суждения Rudolf'a Knopf'a. «Das nachapostolische Zeitalter». Tübingen, 1905. S. 346.); см. также: Hoennicke. G. Das Judenchristentum. S. 241–248. 249–252. Последний считает, напр., «Разговор с Трифоном» Иустина наглядной картиной того, как в середине второго века в Малой Азии шли диспуты между иудеями и христианами (S. 246). Разбору указаний на христианство в Талмуде посвящено приложение к книге Hoennicke. Der Minaismus (S. 381–400). Автор приходит к заключению, что хотя в некоторых местах Талмуда и заметна полемика против христианства, однако вообще в раввинистической письменности мало данных для ответа на вопрос, каково было в первом и втором веке отношение иудеев к христианскому движению (S. 400).

²⁴³ - Dial. c. 46, 47 passim. Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi. Edidit Io, Car. Th. eques de Otto. T. 1, 2. Ienae MDCCCLXXVII P. 152–160. Сочинения св. Иустина философа и мученика. Пер. прот. П. Преображенского, 2 изд., Москва 1892, С. 203–207.

²⁴⁴ - «Если кто по слабости духа (τῆς γνώμης) захочет соблюдать и некоторые, какие можно ныне, из постановлений Моисея, данных, по нашему мнению, ради жестокосердия вашего... то, я думаю, таких должно принимать и иметь общение со всеми ними, как с родственниками (ὡς ὁμοσπλάγχνοις) и братьями». Dial. C. 47. CAG. I, 2. P. 158. Сочинения. С. 206.

²⁴⁵ - Dial. C. 47. CAG. I, 2. P. 158. Сочинения. С. 206.

²⁴⁶ - Dial. с. 47. CAG. I, 2. p. 156. Сочинения., С. 206. Vgl. Friedrich Böhlinger. Die Alte Kirche. 1-er Band. 1-er Theil. 2-te Ausgabe. Stuttgart 1873. S.172.

²⁴⁷ - Гал.4:29.

²⁴⁸ - Из дальнейшей речи Петра видно, что деятельность апостола Павла многими неутвержденными и в то время превращалась к [их] гибели.

²⁴⁹ - Историю Иерусалимской церкви см. у В. Н. Мышцына. («Устройство христианской Церкви», С. 67–73); Ritschl. Op. cit., S. 415–419. A. Harnack. Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung. S. 25–30.

²⁵⁰ - Eusebius. History Ecclesias. III, 5,3 GrchSch. 9 I. S. 196, 15–20.

²⁵¹ - Свидетельства о возвращении христиан в Иерусалим см. у В. Н. Мышцына. «Устройство христианской Церкви», С. 69–71.

²⁵² - Восстание Варкохебы решительным моментом считает и А. Ritschl. («Die Entstehung der altkath. Kirche». S. 258–259).

²⁵³ - Eusebius. Cit. op. IV 6, 3–4. GrchSch. 9, 1. S. 307, 4–11. См.: Iust. I Apol. Cap. 47: «Смертная казнь определена тому иудею, который будет захвачен при входе в Иерусалим». CAG. I, 1. P. 132. Сочинения, С. 78. По свидетельству Тертуллиана (Adv. jud. С. 3. PL. T. 2, Col. 624A,) и светских историков, был запрещен вход в Иерусалим всем обрезанным, а потому и у Иустина говорится, что обрезание – это знак, чтобы одни иудеи терпели бедствия, которые по справедливости их постигли, и чтобы никто из них не смел входить в Иерусалим. Dial. С. 16. CAG. 1, 2. P. 58. Сочинения, С. 158–159.

²⁵⁴ - I Apol. Cap 31. CAG. I, 1. P. 94. Сочинения, стр. 60–61.

²⁵⁵ - Eusebius Cit. op. IV 6, 4. GrchSch. 9, I. S. 308, 11–13.

²⁵⁶ - Iust. Dial. P. 46–47. «Совершают обрезание, соблюдают обряды закона и образ жизни иудеев». Iren. Contra haer. I, 26, 2. Eusebius. Cit. op. III, 27, 2. GrchSch. 9, I. S. 256, 5–7. Eriphan Haeres. XXX, 2. 21. 26 и др. (ἐθεσιν Ἰουδαϊκοῖς ζωσιν, κατὰ νόμον φάσκοντες δικαιοῦσθαι) Hippol. Philos. VII. 34, PG. T. 16. Col. 3342B.

²⁵⁷ - Iren. Contra haeres. I, 26, 2; III, 15, 1. «Называя апостола (Павла) отступником от закона, они полагали, что все его послания должны быть отвергнуты и, пользуясь одним, так называемым, евангелием евреев, прочие писания мало уважали». Eusebius. Cit. op. III, 27, 4. GrchSch. 9, 1. S. 256, 13–16. Епифаний сообщает, что апостола Павла евионеи не только считали отступником от закона, но, называя его тарсянином, предполагают происходящим из эллинов. Потом утверждают, что он эллин, сын матери эллинки и отца эллина: «Пришел в Иерусалим и пробыл там довольно долгое время, пожелал же взять в супружество дочь иерея и для этого сделался прозелитом, и обрезался, потом, не получив девицы, прогневался и стал писать против обрезания, против субботы и против законоположения». Haer XXX, 16. PG. T. 41, Coll. 432D–433A. Cfr.: С. 25. О том, какой образ действий приписывали апостолу Петру, см.: Idem, С. 15, 21.

²⁵⁸ - Iust. Dial. cap. 48–49. CAG. I, 2. P. 162 sqq. С. 207–211. Iren. Contra haer, III 11, 7. III. 21, 1. IV. 33, 4. V. 1, 3. «Первые христиане называли их собственно эвионитами, имевшими скудное и унижительное понятие о Христе. Эвиониты почитали Его бедным и обыкновенным человеком, который только за усовершенствование нрава признан праведным и который родился от соединения мужа с Мариєю». Eusebius. Cit. op. III, 27, 1–2. GrchSch. 9, 1. S. 256, 1–4. Епифаний. Haer. XXX, 2; 3; 27; 29–31. «Подлинно же нищ и разумением, и надеждою, и делом – признавший Христа простым человеком». Ibid. Cap. 17. PG. T. 41, Col. 433B. «Они названы эвионитами за скудость своего ума; ибо это имя у евреев значит «бедный». Eusebius. Cit. op. III, 27, 6. GrchSch. 9, 1 S. 256, 20–22. Cfr. Ignat Ad, Philad. VI, 1 «... Τὸν Ἰησοῦν λέγοντες δεδικαιῶσθαι ποιήσαντα τὸν νόμον διὸ καὶ Χριστὸν αὐτὸν τοῦ Θεοῦ ὠνομάσθαι, καὶ Ἰησοῦν, ἐπεὶ μὴδεὶς τῶν ἐταίρων ἐτέλεσε τὸν νόμον εἰ γὰρ καὶ ἕτερος τις πεποιήκει τὰ ἐν νόμῳ προστεταγμένα ἧν ἂν ἐκεῖνος ὁ Χριστός». Hippol. Philos. VII, 34. PG. T. 16. Col. 3342B. Cfr.: IX, 14, Col. 3390B.

²⁵⁹ - В «Разговоре с Трифоном иудеем» читаем: «И это (Ис. 42:6, 7), государи мои, сказано о Христе и о язычниках просвещенных. Или вы опять скажете, что о законе и о

прозелитах Он так говорит? Тогда, как будто в театре, закричали некоторые из пришедших во второй день: что же? разве не о законе и о просвещенных им Он говорит? Это и суть прозелиты». Dial. Cap. 122. CAG. I, 2. P. 438. Сочинения, С. 328–329. Ясно, каковы были желания иудействующих. Cfr.: Barnab III, 6: «ἵνα μὴ προσρησώμεθα ὡς ἐπήλυτοι τῷ ἐκείνων νόμῳ».

²⁶⁰ - Dial C. 49. CAG. I, 2. P. 164.

²⁶¹ - Vgl. Thomasius. Die Dogmengeschichte. S. 58.

²⁶² - Harnack. Dogmengeschichte⁴. I. S. 314. 317.

²⁶³ - Vgl. Ritschl. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 253.

²⁶⁴ - См.: Ин.5:39, 45–47.

²⁶⁵ - См.: Ин.3:14.

²⁶⁶ - См.: Ин.6:32 слл.

²⁶⁷ - См.: Ин.19:32–36.

²⁶⁸ - См.: Евр.7:11–28; 9:13; 10:1–4.

²⁶⁹ - См.: Евр.8:7–13.

²⁷⁰ - См.: Евр.10:1.

²⁷¹ - См.: Откр.2:9, Ср.: 3, 9.

²⁷² - См.: Гал.6:16. Подробнее учение Нового завета о том, что Церковь есть истинный Израиль, см. у R.Knopf'a. («Das nachapostolische Zeitalter». S. 346–353). Также Nathanael Bonwetsch. Der Schriftbeweis für die Kirche aus der Heiden als das wahre Israel bis auf Hippolyt. Theologische Studien. Theodor Zahn zum 10. Oktober 1908 dargebracht. Leipzig 1908. S. 3–6.

²⁷³ - Barnab 14:5–6; αὐτῷ ὁ πατήρ ἐντέλλεται... ἐτοιμάσαι ἑαυτῷ λαὸν ἅγιον.

²⁷⁴ - Idem.5:7.

²⁷⁵ - Idem.7:5.

²⁷⁶ - Idem.7:2: «ἵνα ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποιήσῃ ἡμᾶς».

²⁷⁷ - Idem.14:6.

²⁷⁸ - Idem.6:12.

²⁷⁹ - Idem.6:13.

²⁸⁰ - Idem.6:11. Cfr.6:14 «Ἴδε οὖν ἡμεῖς ἀναπεπλάσμεθα».

281 - Idem.6:15 «Ναὸς ἅγιον, ἀδελφοί μου, τῷ κυρίῳ τὸ κατοικτήριον ἡμῶν τῆς καρδίας». Cfr.16:10.

282 - Idem.16:8–9 Cfr.15:7: «Καινῶν δε γεγονότων πάντων ὑπὸ κυρίου».

283 - Idem.1:3. Cfr.1:9; 19:7.

284 - Idem.14:1.

285 - Idem.4:7–8 «Ἴνα ἡ τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ ἐγκατασφραγισθῇ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι πίστεως αὐτοῦ».

286 - Idem. 14:5 Cfr.14:1–4.

287 - Cfr. Barn.14:1. «Дал (завет) иудеям, но они по грехам своим были недостойны принять его».

288 - Cfr.: Knopf. Das nachapostolische Zeitalter. S. 356. Loofs. F. Leitfaden der Dogmengeschichte⁴. §14, 4a, S.90. Можно привести в параллель к последней мысли место из «проповеди Петра»: «Ἐ κεῖνοι (то есть иудеи) μόνοι οἰόμενοι τὸν Θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρέβοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ». Clem. Alex. Strom.VI, 5, 41, 2. Grch.Sch. 15. S. 452, 8–10. То же и в апологии Аристина.14,4: «Хотя в мыслях своих думали, что служат Богу, по роду их дел оказывалось, что служение их относится к ангелам, а не к Богу». Geffken. J. Zweigriechische Apologeten. Leipzig und Berlin 1907. Покровский А. Философ Аристид и его недавно открытая апология. Сергиев Посад, 1898.

289 - Barn.9:4.

290 - Idem.2:9; 4:6; 10:9, 12; 16:1–2.

291 - Idem.4:6–7.

292 - Idem.1:5.

293 - Idem.6:9. τί δὲ λέγει ἡ γνῶσις, μάθετε Cfr.: 6:10; 13:7; 9:8; τίς οὖν ἡ δοθεῖσα αὐτῷ γνῶσις; Далее следует аллегорическое толкование числа 318 (Быт.17: 23–27).

294 - О жертвах – Barn 2:4–10, о постах – 3:1–6, смысл обрезания – 9:1–7, заповеди о яствах имеют нравственный смысл – 10:1–11, смысл закона о субботе – 15:1–8. Иудейский храм говорит о духовном храме, создаваемом для Господа – 16:1–10.

²⁹⁵ - Обетование земли Ханаанской Аврааму, Исааку и Иакову означает воплощение Сына Божия – Barn.6:8–10. День очищения указывает на страдания Христа во всех их подробностях – 7:4–11. Тот же смысл имеет и жертвоприношение рыжей юницы – 8:11–6. 318 мужей, которых обрезал Авраам, числом своим указывают на имя Иисус и на крест («никто не слышал от меня слова более совершенного») – 9:8–9. Медный змий – «видишь и здесь славу Иисуса, ибо все в Нем и для Него» – 12:5–7. Иисус Навин также указывал на Иисуса Христа – 12:8–10. История Ревекки – указание на то, что христиане – наследники завета – 13:1–6. Cfr. Bonwetsch N. Der Schriftbeweis für die Kirche. S. 6–8.

²⁹⁶ - О неизбежности этого метода при господствовавшей теории боговдохновенности свящ. книг см. Dr. Iohannes Leipoldt. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1-er Theil. Leipzig 1907. S. 20–22. См. также: Ludwig Diestel. Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche. Iena 1869. S 30.

²⁹⁷ - «Так, государи мои, продолжал я, – перечисляя и все прочие постановления Моисеевы, я мог бы доказать, что они были прообразами, символами и возвещениями того, что имело случаться со Христом, – тех людей, которых вера в него была предузнана, равно как и действий, которым надлежало совершить Самому Христу». Iust. Dial., с. 42. CAG. I, 2. p. 142. Сочинения, стр. 198–199. Действительно, пользуясь аллегорическим методом толкования, св. Иустин во всем Ветхом завете видит лишь пророчества и прообразования новозаветной Церкви, обнимающей все народы. См. Bonwetsch N. Der Schriftbeweis für die Kirche. S. 8–12. Подробно противоиудейская полемика св. Иустина изложена у F. Böhringer'a. («Die alte Kirche». B. L. Th. 1. S. 174–204). Vgl. Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 312–330. Ряд ветхозаветных пророчеств и прообразований о Христе и Церкви, кроме Иустина Философа, приводят св. Иринеи Лионский в 4 книге «Против ересей» (особ. гл. 7. 9. 10. 11. 12. 15–18. 20. 21. 25. 31) и в недавно открытом его произведении «Доказательство апостольской проповеди», также Тертуллиан [упоминает их] во второй половине своего трактата «Adversus

judaeos». См. Bonwetsch. Der Schriftbeweis für die Kirche. SS. 12–15. Cfr. замечания Thomasius'a. Die Dogmengeschichte. S. 123.

²⁹⁸ - Iust. Dial. Cap. 11. 12. 13. CAG. I, 2. P. 40. Сочинения, С. 150–154. «Другой теперь завет, другой закон вышел от Сиона». Dial. Cap. 24. P. 84. Сочинения, С. 170.

²⁹⁹ - Apol I, 23. Сочинения, С. 54.

³⁰⁰ - Iust. Dial. cap. 11. CAG. I, 2. P. 42. Сочинения, С. 150. Cfr.: Barn 2, 6.

³⁰¹ - Ibidem. P. 42–44. Сочинения, С. 151. «Бог благословляет народ этот и называет его Израилем и наследием Своим... вы обманываете самих себя, как будто вы только были Израилем; и проклинаете народ, благословенный Богом». Dial, Cap. 123. CAG. I, 2. P. 442. Сочинения, С. 331. «Мы, соблюдающие заповеди Христовы, от родившего нас для Бога Христа, называемся не только Иаковом, Израилем, Иудой, Иосифом и Давидом, но и истинными сынами Божиими и на самом деле таковы». Ibid. P. 444. 446. С. 332. «Все прибегающие чрез Него к Отцу суть благословенный Израиль». Cap. 125. P. 450. С. 335. «Люди из всякого народа, повинующиеся Его воле чрез Христа... и должны быть Иаковом и Израилем». Cap. 130. P. 464. С. 342. «Мы составляем истинный Израильский род». Cap. 135. P. 480. С. 349.

³⁰² - Dial. Cap. 11. CAG. I, 2. P. 42. Сочинения, стр. 150. «Соединимся все народы и вместе прославим Бога». Cap. 29. P. 96. С. 177. Иаков служил Лавану за пестрый и многовидный скот, и Христос потерпел рабство даже до креста за разнообразных и многовидных (πολυειδῶν) людей из всякого народа, приобретши их Своею кровию и таинством крестным Cap. 134. P. 478. С. 348.

³⁰³ - Idem. Cap. 139. CAG. I, 2. P. 490. 492. Сочинения, стр. 354.

³⁰⁴ - Idem. Cap. 63. CAG. I, 2. P. 224. Сочинения, стр. 237.

³⁰⁵ - Idem. Cap. 116. CAG. I, 2. P. 416. Сочинения, стр. 39.

³⁰⁶ - Idem. Cap. 119. CAG. I, 2. p. 426. Сочинения, стр. 323. Последнее положение Иустин обосновывает в следующих главах – 121, 122, 123.

³⁰⁷ - «Я заметил их смущение от того, что я назвал нас даже и сынами Божиими». Сар. 124. СAG. I, 2. Р. 446. Сочинения, С. 332.

³⁰⁸ - Dial. Сар. 124. СAG I, 2. pp. 446. 448. Сочинения. С. 333.

³⁰⁹ - Contra haereses III, 15 1. PG. Т. 7, Col. 917B-C. Сочинения Святого Иринея, епископа Лионского, в русск. перев. прот. П. Преображенского. СПб. 1900. С. 273. Подробное опровержение всех обвинений и клевет, которые возводили евиониты на апостола Павла, дает Епифаний. Haer. XXX 25.

³¹⁰ - Dial. Сар. 48 sqq.

³¹¹ - Contra haer. IV. 34, 1. PG., Т 7, Col. 1083C–1084A. Сочинения, С. 414.

³¹² - «Доказательство апостольской проповеди», Гл. 99. «Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung». TU. 31, 1. Leipzig 1907. Русский перевод проф. Н.И. Сагарды. см. в изд.: Христианское чтение, 1907, Т. 223, Ч. 2, С. 664–691, 851–875.

³¹³ - Сотериология св. Иринея его же словами весьма подробно изложена у Böhringer'a. («Die alte Kirche». 2-ter Band. 2-ter Theil, 2-te Ausgabe. Stuttgart 1873. S. 547–567). См. еще: Проф. И. В. Попова. Идея обожения в древневосточной Церкви. Москва 1909. С. 3–21.

³¹⁴ - Contra haer. III. 10, 2. PG. Т. 7, Col. 873B. Сочинения, С. 240.

³¹⁵ - Idem. Col. 1120B. Сочинения. С. 416.

³¹⁶ - Idem. Col. 856A. Сочинения, С. 225. Cfr.: V. 16, 2: «Слово Божие сделалось Человеком, уподобляя Себя человеку и человека Себе Самому, дабы чрез подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца». PG. Т. 7. Col. 1167B–C. Сочинения, С. 480. IV. 20, 4: «Господь наш Иисус Христос в последние времена сделался человеком среди человеков, чтобы конец соединить с началом, то есть человека с Богом». PG. Т. 7, Col. 1034B. Сочинения, С. 370.

³¹⁷ - Idem. Col. 860C. Сочинения, С. 228.

³¹⁸ - Idem. 1224B–C. Сочинения, С. 528.

³¹⁹ - Contra haer. IV. 20, 12: «Бог благоволит взять Церковь, которая будет освящена чрез общение (communicatione) с Его Сыном». PG. Т. 7, Col. 1042A. Сочинения, С. 377.

³²⁰ - Contra haer. IV. 34, 1. PG. Т. 7, Col. 1086 B. Сочинения, С. 417.

³²¹ - «Доказательство апостольской проповеди», гл. 87. «Чрез веру в Него мы научаемся любить Бога от всего сердца и ближних, как самих себя»; гл. 95. «Иисус Христос искупил нас Своею кровию от отступничества, дабы и мы были народ священный». Contra haer. III. 5, 3, PG. Т. 7. Col. 860 A. Сочинения, С. 228.

³²² - «Доказ. апост. проп», гл. 89.

³²³ - «Доказ. апост. проп.», гл. 89. В этом сочинении полемическое противоположение существенных пунктов истинного христианского учения еретическому составляет основу всех рассуждений, в частности, гл. 87–96 (wertvollste Abschnitt der ganzen Schrift – по замечанию Гарнака. TU. 31, 1. Nachwort. S. 63) заключают в себе одушевленное раскрытие учения относительно свободы обращенных язычников от закона Моисеева. Ср. замечание проф. Сагарды «Христианское чтение», Т. 223, Ч. 2. С. 487, 879–880.

³²⁴ - «Доказательство апост. проп.», гл. 95: «Мы не имеем нужды ни в каком законе в качестве воспитателя». Cfr.: Contra haeres. III. 5, 3.

³²⁵ - Contra haer. IV. 20, 12. PG. Т. 7, Col 1042C–1043A. Сочинения, С. 377–378. См.: «Роды Ревекки были пророчеством о двух народах – IV. 21, 2. «Младший народ восхитил у старшего народа благословение Отца, как Иаков восхитил благословение у Исава. Поэтому брат терпел ненависть и гонение от своего брата, как и Церковь то же терпит от иудеев». – IV, 21, 3. Ср.: Iust. Dial. Cap. 134.

³²⁶ - Contra haer. IV. 21, 3. PG. Т. 7, Coll. 1045B, 1046A. Сочинения, С. 380.

³²⁷ - Idem. Col. 929D. Сочинения, С. 284.

³²⁸ - Idem. Col. 930B–C. Сочинения, С. 285.

³²⁹ - Idem. Col. 860A. Сочинения, С. 228.

- 330 - Idem. Col. 1091C–1092A. Сочинения, С.422.
- 331 - Idem. Col.1177B–C. Сочинения, С.488.
- 332 - Idem. Col. 1177C. Сочинения, С.488.
- 333 - Contra haer. IV. 24, 1. PG. Т. 7. Col. 1049C: «hominem in hominibus factum, reformasse quidem humanum genus». Сочинения, С. 384.
- 334 - Idem. Col. 874A. Сочинения, С. 240. Здесь же (см. немного выше) замечательно то обстоятельство, что сотериология непосредственно же переходит в экклезиологию.
- 335 - «Доказ. апост. проп.». Гл. 86.
- 336 - Там же. Гл. 94.
- 337 - Там же. Гл. 89. Ср. 93: «Наши сердца исторгнуты и освобождены от каменного служения, мы верою созерцаем Бога и делаемся чадами Авраама, который оправдан верою».
- 338 - Contra haer. III. 17, 2. PG. Т. 7, Col. 929C–930A. Сочинения, С. 284. «Господь, получив этот дар от Отца, и Сам даровал его тем, которые становятся Его причастниками (qui ex ipso participantur), посылая на всю землю Святого Духа». Ibid. Ср. III, 17, 3.
- 339 - Idem. Col. 930C–D. Сочинения, С. 285.
- 340 - Idem. Col. 1178C. Сочинения, С. 489.
- 341 - Idem. Col. 1009B–C. Сочинения, С. 403.
- 342 - Idem. Col. 1121C.: «Effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem». Ср. Сочинения, С. 447.
- 343 - Idem. Col. 1141B–1142A. Сочинения, С. 459–460. Cfr.: ὡς παῖδιά νεόγυνα. Fragm. 35. Idem. Col. 1248C. Сочинения, С. 542.
- 344 - Idem. Col. 929C. Сочинения, С. 284.
- 345 - Idem. Col. 1150C. Сочинения, С. 467. Cfr.: IV, 20, 5; 38, 3.
- 346 - Idem. Col. 1082C: «В безводной земле потоки Святого Духа для орошения избранного рода Божия (genus electum Dei)». Сочинения, С. 413.

- ³⁴⁷ - «Доказ. апост. проп.», Гл. 93.
- ³⁴⁸ - Contra haer. III, 17, 3. PG. Т. 7, Col. 930С. Сочинения, С. 285. Cfr.: III, 24, 1. PG. Т. 7, Col. 966В. Сочинения. С. 312.
- ³⁴⁹ - Idem. Col. 1070А. Сочинения. С. 403.
- ³⁵⁰ - Idem. Col. 966С. Сочинения, С. 312. Cfr.: IV, 33, 9: Spiritus requiescens super earn (Ecclesiam). Idem. Col. 1078В. С.410.
- ³⁵¹ - Idem. Col. 1211В. Сочинения, С. 515.
- ³⁵² - Idem. Col. 1070А. Сочинения, С. 403. Так толкует св. Ириной событие с Лотом. (Быт.19:31–35).
- ³⁵³ - Idem. Col. 966В. Сочинения, С. 312.
- ³⁵⁴ - Idem. Col. 1173А. Сочинения, С. 485.
- ³⁵⁵ - Idem. Col. 1148В. Сочинения, С. 465.
- ³⁵⁶ - Idem. Col. 932В. Сочинения, С. 286–287. «Творение восстанавливается в первобытное состояние (ipsam conditionem reintegratam in pristinum) ». Idem Col. 1210С. Сочинение, С. 515. «Он Сам обновит наследие земли и восстановит таинство (reintegrabit mysterium) славы сынов Своих». Idem. Col. 1212В. Сочинения, С. 516.
- ³⁵⁷ - Eusebius. History Ecclesias. III, 27, I. Cfr.: Epiph. Haer. XXX, 17.
- ³⁵⁸ - Ипполит. Толкование Песни песней. Грузинский текст по рукописи X века исследовал, перевел и издал Н. Марр. См.: Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. Изд. факультета восточных языков Императорского С.-Петербургского университета. СПб., 1901. Hippolyts Kommentar zum Hohelied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes herausgegeben von G. Nathanael Bonwetsch. TU 23, 2. Leipzig, 1902.
- ³⁵⁹ - Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus herausgegeben von G. Nath. Bonwetsch. TU. 26, 1a. Leipzig, 1904.
- ³⁶⁰ - Весь относящийся к этому вопросу материал собран Bonwetsch'ем. См. TU. 23, 2; 4 Der Gedankengang des Kommentars. S. 81–87. TU. 26, 1a. Einleitung. S. IX–XIII. Der Schrifbeweis für die Kirche. S. 16–20.

³⁶¹ - «Толкование Песни песней» 26, I. TU 23, 2. S. 71, 11–25.

³⁶² - «Благослов. Иакова». 20, 2–3. TU. 26, 1a. S. 32. Cfr.: In Dan. IV, 37, 5. GrchSch. 1, 1. S. 284, 10–11. «Толков. Песни песней», 8, 7; 27, 12. TU 23, 2. S. 43, 17–18; 78, 13–16.

³⁶³ - «Благослов. Моисея». 17, 2. TU 26, 1a. S. 69. Cfr.: De antichr.59.

³⁶⁴ - «Благослов. Моисея». 13, 5. TU 26, 1a. S. 64, 9–11.

³⁶⁵ - «Толкование Песни песней» 26, 1. TU 23, 2. S. 71, 18–22.

³⁶⁶ - «Благослов. Иакова». 28, 2. TU 26, 1a. S.45–46. Cfr.: Tertull. Adv. Marc. V, 1. CSEL, 47. P. 569, 22. sqq.

³⁶⁷ - См. Николай Штернов. Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Курск, 1889, С. 115. Turmel. Tertullien. 2-me edit. Paris, 1905. P. 1.

³⁶⁸ - Böhringer. Die alte Kirche. 3-ter Theil Stuttgart 1873. S. 740. Весьма многие ученые считали этот трактат Тертуллиана неподлинным и считали его неудачной позднейшей компиляцией. Об этом Noeldechen E. Tertullian's Gegen die luden auf Einheit, Echtheit, Entstehung geprüft. TU 12, 2. Leipzig, 1894. S. 14–24. Сам Noeldechen высказывается за подлинность этого трактата. S. 89–91.

³⁶⁹ - Adversus judaeos, C. 6. PL. T. 2, Col. 647C–648C. Cfr.: Adv Marc. III, 24; «Iacob, qui quidem posterioris et praelatoris populi figura est, id est nostril». CSEL. 47. P. 420, 24–25; IV, 25; Ис.49:6 Christum illuminatoren nationum designavit. CSEL, 47. P. 504, 23–24; IV, 1: Ис.51:4 – judicaverat atque decreverat nationes quoque inluminandas per Evangelii legem atque sermonem. CSEL. 47. P. 424, 3–4. Пророчества о вступлении в Церковь язычников Тертуллиан видит еще в Пс. 2:7–8. 3 (Adv, Marc. III, 20, 22; IV, 25. P. 410, 15–22; 415, 3. sqq. 505, 20 sqq.), Ис. 42:4, 6–7 (III, 20; V, 2. P. 410, 19 sqq. 573 1 sqq.), 52, 5, 7; II (III, 22; V, 2. P. 414, 26–415, 3. 572, 25–573, 3) и др. Cfr.: N. Bonwetsch. Der Schriftbeweis für die Kirche. S. 14–15.

³⁷⁰ - Adversus judaeos C. 6. PL. T. 2, Col. 648A.

³⁷¹ - Idem. Col. 672C–673A.

³⁷² - Ис.49:12, 18, 21 – «deus homo erat natus, aedificaturus ecclesiam ex voluntate patris ex allophylis quicque». Adv. Marc. IV, 13. CSEL, 47; p. 458, 19–21.

³⁷³ - Adversus judaeos C. 14. PL. T. 2. Col. 682A–B.

³⁷⁴ - Idem. Col. 636A.

³⁷⁵ - Idem. Col. 636B.

³⁷⁶ - Idem Col. 636C–637A. О том, как Израиль нарушал завет с Богом – Adv. Marc. IV, 31. CSEL, 47. p. 527, 10 sqq. Также IV, 14, 17. P. 462, 24 sqq. 477, 5 sqq. Подробное изложение противоиудейской полемики Тертуллиана см. в книге Н. Штернова. «Тертуллиан», С. 100–113.

³⁷⁷ - Во всех памятниках этого времени сопоставление христиан с ветхозаветным народом Божиим – основное представление. Как в прошлом Израиль был в особом отношении к Богу, так теперь христиане – истинный двенадцатиколенный народ, который живет в рассеянии среди чуждого мира. Этот образ представлений и этот образ выражений постоянно должен предноситься перед тем, кто читает писания послеапостольского времени. (Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 347–348).

³⁷⁸ - Относительно автора Послания предполагают, что он родом был еврей, а потому в его послании столько следов ветхозаветного образа мышления. Кроме того, с филологической стороны указывают в послании наличность семитизмов. Об этом см.: Lightfoot I. B. The Apostolic Fathers. 1. London, 1890, P. 59. Hoennicke G. Das Judenchristentum. S. 279–280. В 1-м примечании на с. 280 указана и относящаяся к этому вопросу литература.

³⁷⁹ - 1 Clem 1 1; 2, 4; 6, 1. 46, 4; 49, 5; 58, 2; 59, 2, 3; 64.

³⁸⁰ - Idem. 64. См. Тит.2:14.

³⁸¹ - Idem. 50, 7; 64; 65, 2.

³⁸² - Idem 29 1: «ὁς ἐκλογῆς μέρος ἡμᾶς ἐποίησεν ἑαυτῷ». Cfr.: 8, 5: «ἀγαπητοὶ αὐτοῦ».

³⁸³ - Idem. 30 1.

³⁸⁴ - Idem 29, 3. См. Втор.4:34; 12, 2. Чис.18:27. 2Пар.31:14.

- ³⁸⁵ - Idem. 37, 1; 41, 1.
- ³⁸⁶ - Idem. 16, 1; 44, 3; 54, 2.
- ³⁸⁷ - Idem. 46, 7
- ³⁸⁸ - Idem. 56, 16: «Πατήρ γὰρ ἀγαθὸς ὢν παιδεύει εἰς τὸ ἐλεηθῆναι ἡμᾶς διὰ τῆς ὀσίας παιδίας αὐτοῦ». Cfr. 37, 1.
- ³⁸⁹ - Idem. 54, 4: «Οἱ πολιτευόμενοι τὴν ἀμεταμέλητον πολιτείαν τοῦ θεοῦ». Cfr.: 48, 1.
- ³⁹⁰ - Idem. 2, 2. Cfr. 2, 7.
- ³⁹¹ - 1 Clem. 49, 5. 50, 3.
- ³⁹² - Idem. 2, 2: «Οὕτως εἰρήνη βαθεῖα καὶ λιπαρὰ ἐδέδοτο... καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγένετο». Cfr.: 46, 6; 50, 3.
- ³⁹³ - Idem. 31, 2: «Ο πατήρ ἡμῶν «Ἀβραάμ. Cfr.: 30, 7; 60, 4. См. Евр. 2:16: σπέρματος Ἀβραάμ ἐπιλαμβάνεται».
- ³⁹⁴ - Didach 9, 3: «Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδὸς σου». Cfr.: Didach 10, 2.
- ³⁹⁵ - Время написания этой проповеди восходит, может быть до первой половины II века. См. F. X. Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. 3-ter Band. Paderborn 1907. S. 261. Cfr.: A. Harnack. Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 1-er. Bd. Leipzig, 1897. S. 447–449.
- ³⁹⁶ - 2 Clem. 2, 1.
- ³⁹⁷ - Idem. 2, 3.
- ³⁹⁸ - Idem. 20, 5: «Δι οὗ καὶ ἐφανερώσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωὴν».
- ³⁹⁹ - Понятие о новом человечестве стоит в центре общих воззрений Игнатия на христианство. См.: Loofs F. Leitfaden der Dogmengeschichte⁴. § 15, 2. S. 99.
- ⁴⁰⁰ - Ad Magnes. 10, 3: «Εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη». Cfr.: 8, 1.
- ⁴⁰¹ - Ad Philad. 9, 1.
- ⁴⁰² - Ad Smyrn. 4, 1: «Τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν». Cfr.: Magn. 1.
- ⁴⁰³ - Ad Ephes. 19, 1.
- ⁴⁰⁴ - Idem. 20, 1: «Οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον».

- ⁴⁰⁵ - Idem. 10, 3.
- ⁴⁰⁶ - Idem. 19, 3.
- ⁴⁰⁷ - Idem. 17, 1: «Διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν». Cfr.: Ad Magn 6, 2: «εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας».
- ⁴⁰⁸ - Idem. 9, 1–2. Cfr.: 15, 3. Magn. 12.
- ⁴⁰⁹ - Ad Trall. 8, 2.
- ⁴¹⁰ - Martyr. Polycarp. C. 3, 2: «Πᾶν τὸ πλῆθος, θαυμάσαν τὴν γεννεότητα τοῦ θεοφιλοῦς καὶ θεοσεβοῦς γένους τῶν Χριστιανῶν, ἐπεβόησεν». См. также: Funk. Die Apostolischen Vater. S. 117. Ibid. cap. 14, 1: «Ὁ θεὸς... παντὸς τοῦ γένους τῶν δικαίων, οἱ ζῶσιν ἐνώπιόν σου», Funk. S. 121. «Γένος τῶν δικαίων». Herm. Past. Sim. IX, 17, 5.
- ⁴¹¹ - 178 Eusebius. History Ecclesias. IV, 28, 5. GrchSch. 9, 1. S. 384, 3–4 Еще подобные выражения см. у А. Harnack'a. («Die Mission und Ausbreitung des Christentums», I. S. 209 ff.)
- ⁴¹² - Epist. ad Diognet., с. 1. Funk. cit. ed. S. 134. Русский перевод в сочин. Иустина Философа, цит. изд. С. 371.
- ⁴¹³ - Ad Diogn., 2, 1: «Γενόμενος ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς καινὸς ἄνθρωπος». Funk, cit. ed., S. 134. русск. пер., стр. 372.
- ⁴¹⁴ - 16, 4. Цит. русск. изд. С. 33; Geffcken. S. 26, 17–18
- ⁴¹⁵ - Ibid. 17, 5, 7, 8. Geffcken. S. 27. Русский перевод. С. 34–35. Ср.: с. 49–50.
- ⁴¹⁶ - Sim. IX, 1, 4.
- ⁴¹⁷ - Sim. IX, 4, 1–2.
- ⁴¹⁸ - Sim. IX, 4, 5.
- ⁴¹⁹ - Sim. IX, 12, 1, 2, 3, 4, 5.
- ⁴²⁰ - Sim. IX, 13, 1: «Ὁ πύργος ἡ ἐκκλησία ἐστίν».
- ⁴²¹ - Этому месту есть параллель: «Закон Божий дан всему миру: закон этот есть Сын Божий, проповеданный в концах земли». Sim. VIII, 3, 2.
- ⁴²² - Sim. IX, 17, 1–2, 4, 5. Ср. выше: «Ты видишь, что вся башня сделана как бы из одного камня. Так и те, которые уверовали в Господа через Сына Его и облечены духовными силами, будут один дух, одно тело и один цвет одежд их». Sim.

IX, 13, 5. Cfr.: подробное толкование Sim. IX у Theodor'a Zahn'a («Der Hirt des Hermas». Gotha, 1868. S. 224 ff.)

⁴²³ - Cfr.: Zahn. Th. Der Hirt des Hermas. S. 243–244.

⁴²⁴ - Harnack A. Die Mission und Ausbreitung des Christentums². I. S. 213.

⁴²⁵ - Strom. III, 10; 70, 1–2: «Εἷς δ' ἄν καὶ ἡ ὁμόνοια τῶν πολλῶν ἀπὸ τῶν τριῶν ἀριθμουμένη, μεθ' ὧν ὁ Κύριος, ἡ μία ἐκκλησία, ὁ εἷς ἄνθρωπος, τὸ γένος τὸ ἐν... τρίτος δὲ ἦν ἐκ τῶν δυεῖν κτιζόμενος εἷς εἰς καινὸν ἄνθρωπον, ᾧ δὴ ἐμπεριπατεῖ τε καὶ κατοικεῖ ἐν αὐτῇ τῇ ἐκκλησίᾳ»; GrchSch. 15. S. 227, 27–29; 228, 1–3.

⁴²⁶ - Strom. VI: 5, 42, 2: «Ἐκ γοῦν τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς νομικῆς, εἰς τὸ ἐν γένος τοῦ σωζομένου συνάγονται λαοὺ οἱ τὴν πίστιν προσιέμενοι». GrchSch. 15. S. 452, 24–26.

⁴²⁷ - Paedag. I, 5; 19, 4: «ὁ καινός ἡμεῖς λαὸς, τρυφερός ὡς παῖς». GrchSch. 12. S. 101, 19–20; I: 5; 20, 2: «νήπια γὰρ αἱ νέαι φρένες εἰσὶν, ἐν παλαιᾷ τῇ ἀφροσύνηναι νεωστὶ συνεταί, αἱ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν καινὴν ἀνατεῖλασαι». S. 101, 30–31; I, 5, 20, 3: «πρὸς νόησιν ἀεὶ ἀκμάζομεν, ἀεὶ νέοι καὶ ἀεὶ ἥπιοι καὶ ἀεὶ καινοὶ χρὴ γὰρ εἶναι καινοὺς τοὺς λόγου καινοῦ μετεληφότας». S. 102, 3–5. Cfr.: Paedag I, 7; 57, 1: «τὸ ὄνομα τὸ καινὸν τῷ νέω λαῷ τῷ νηπίῳ». S. 123, 32–33. Cfr.: I, 7; 58, 1. S. 124, 14; I, 7; 59, 1: «καινῷ δὲ καὶ λαῷ καινὴ καὶ νέα διαθήκη δεδωρηται». S. 125, 1

⁴²⁸ - Paedag. I, 7; 59, 3: «εἰς κλῆσιν καὶ σωτηρίαν νεογνοὶ γεγὼναμεν». GrchSch. 12. S. 125, 14–15.

⁴²⁹ - Harnack A. Dogmengeschichte⁴. I. S. 172. Vgl. Die Mission und Ausbreitung des Christentums². I. S. 207.

⁴³⁰ - Dial. C. Tryph. Cap. 123. CAG, I, 2. P. 446. Сочинения, С. 332. Ср. с. 119: «Народ благочестивый, праведный, радующий Отца». P. 428. С. 324.

⁴³¹ - Ср. Татиана. Речь против эллинов. Гл. 32: «И мы не лжем, говоря это». Сочинения древних христианских апологетов в перев. прот. Преображенского, 2 изд. СПб. 1895. С. 38.

⁴³² - Апол. 15, 4–7. Geffcken. S. 24. Русск, изд. С. 31. Ср. 16 7–12; 16, 1–2. «Таковы, царь, законы христиан и их нравы». 15,

2. «Христиане праведны и благочестивы, друзья истины и великодушны». 17, 2.

⁴³³ - Apol. I, cap. 14. CAG. I, 1. P. 44. Сочинения, С. 43. Ср. гл. 15: «Есть много мужчин и женщин, лет шестидесяти и семидесяти, которые из детства сделавшись учениками Христовыми, живут в девстве; и я готов указать таких из всякого народа. Нужно ли мне говорить о бесчисленном множестве тех, которые обратились от распутства и научились целомудрию». P. 48, С. 44. Подобное же [находим] в гл. 16 и в послании Варнавы: «Прежде, нежели мы уверовали Богу, обиталище сердца нашего было слабо и подвержено разрушению (φθαρτὸν καὶ ἄσθενές) подобно храму, построенному рукою (человеческою). Ибо оно было исполнено идолослужения, было жилищем демонов, потому что мы делали противное Богу». 16, 7. Эти слова приводит и Климент Алекс. Strom. II, 20; 116, 4. GrchSch. 15. S. 176, 8–11. «Мы теперь вышли из того образа жизни, который вели мы, живя худо, подобно другим обитателям земли», Iust. Dial. Cap. 119. GAG. I, 2. P. 426. Сочинения, С. 324. Иринея говорит, что для христиан потому и не нужен закон, что они сделались младенцами в злобе. («Доказат. ап. Проповеди», 96).

⁴³⁴ - Гл. 5. См. Die apost. Väter. S. 136–137. Русский перевод см. в цит. издание сочинений св. Иустина Философа. С. 375.

⁴³⁵ - Гл. 32; 33. См.: Сочинения апологетов. С. 38, 39.

⁴³⁶ - Октавий, гл. 31: «Вы сами, кровосмесники, сплетаете на нас эту басню, вопреки свидетельству вашей совести. А у нас целомудрие не только в лице, но и в уме. Собrania наши отличаются не только целомудрием, но и трезвенностью. Самую веселость мы умеряем строгостью (gravitate hilaritatem temperamus). Очень многие отличаются всегдашним девством своего неоскверненного тела и этим не тщеславятся». CSEL. Vol. 2. P. 44–45. Сочинения апологетов. С. 262. Ср. Апологию Аристида, 17, 2: «Вину своего нечестия обращают на христиан».

⁴³⁷ - Апол. Гл. 32, 33, 34. Geffcken J. Zwei griechische Apologeten. S. 151 f. Сочинения апологетов. С. 88–90.

⁴³⁸ - Apol. C. 2. PL. T. 1, Col. 270 sqq. Cfr.: ad uxor. I, C. 6. PL. T. 1, Col. 1284. Подробнее см.: Adhemar d'Ales. La theologie de Tertullien. Paris, 1905. P. 26–33.

⁴³⁹ - Гл. 6, 1. Die apostolischen Väter. S. 137. Сочинения Иустина. С. 376. Трифон говорил Иустину: «Выставляете благочестие свое и почитаете себя лучшими других, но ничем не отличаетесь от них и не превосходите язычников своею жизнью». Dial. Sap. 10. CAG I, 2. P. 38. Сочинения. С. 149. Но Трифон, как видно из дальнейшего, хотел, чтобы христиане отличались от других исполнением закона Моисеева. «Вы, – говорит он, – не соблюдаете ни праздников, ни суббот, не имеете обрезания».

⁴⁴⁰ - Tertull. Adv. judaeos, C. 2. PL. T. 2, Col. 637B–C– 638B, C; 639A.

⁴⁴¹ - Iren. Contra haer. IV, 21, 1. PG. T. 7, Col. 1043B–1044A. Сочинения. С. 378.

⁴⁴² - «Ὡστε, ἀδελφοί, ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἡμῶν θεοῦ ἐσόμεθα ἐκ. τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης». 2 Clem. 14, 1.

⁴⁴³ - 2 Clem. 14, 2. В последних словах можно усматривать некоторое сходство со словами апостола Петра, где Христос называется Агнцем, предназначенным еще прежде создания мира (προεγνωσμένου πρὸ καταβολῆς κόσμου), но явившимся (φανεροθέντος) в последние времена для нас. 1Петр.1:20.

⁴⁴⁴ - 2 Clem. 14, 3–4. Мысль о существовании Церкви и до пришествия Христа можно усматривать еще и в 2 Clem. 2, 1, 3.

⁴⁴⁵ - Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 239. Cfr.: E. M. Revue internationale de theologie. 1910. P. 142: ces resonnements alambiques qui ne prouvent rien.

⁴⁴⁶ - Cfr.: Harnack A. Ueber den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther. Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1876. Bd. 1. S. 343.

⁴⁴⁷ - Cfr.: Dr. Daniel Völter. Die apostolischen Väter neu untersucht. II, 1. Die älteste Predigt aus Rom (Der sogenannte zweite Clemensbrief). Leiden, 1908. S. 32.

⁴⁴⁸ - Vis II, 4, 1: «ὅτι, φησίν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα; καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη».

⁴⁴⁹ - О различии между «Пастырем» и «Гомилией» в учении о Церкви см. у Loofs'a. («Leitfaden der Dogmengeschichte»⁴). § 14, 5 d. S. 97. Anm. 4–5: «В гомилии Климента (14, 3) предсуществующая Церковь отождествляется с πνεῦμα ἅγιον; у Ермы (Sim. IX, 1, 1; 24, 4. Mand. 11, 8) Дух, обнаружившийся во Христе, действует в Церкви; πνεῦμα для Ермы – Сын Божий, а Церковь – творение».

⁴⁵⁰ - Vis I, 3, 4.

⁴⁵¹ - «Λαβόντες τὰς ἀφουρμάς ἐκ Παπίου τοῦ πάνυ, τοῦ Ἱεραπολίτου, τοῦ τῷ ἐπιστηθίῳ φοιτήσαντος, καὶ Κλήμεντος καὶ Πανταίνου τοῦ τῆς Ἀλεξανδρέων ἱερέως; καὶ Ἀμμονίου τοῦ σωφοτάτου, τῶν ἀρχαίων καὶ πρὸ τῶν συνόδων ἐξηγητῶν, εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν πᾶσαν τὴν ἐξαήμερον νοησάντων». Migne, PG. T. 89, Col. 860. Papiasfragm. VI, Funk. Die apostolischen Väter. S.130.

⁴⁵² - Hist Eccl, III, 7. Socrates' Ecclesiastical History, with an introduction by William Bright. 2ed. Oxford 1893. P. 145. Русск. перев. СПб. 1850, С. 268–269.

⁴⁵³ - Как это делает R. Knopf. («Das nachapostolische Zeitalter». S. 343–344. Anm. 2).

⁴⁵⁴ - Harnack A. Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1876. Bd. I. S. 343.

⁴⁵⁵ - E. M. Revue internationale de thfeologie. 1910. P. 192. Между прочим в Excerpta ex Theodoto 42, 3 читаем: «Τὸ σῶμα τοῦ «Ἰησοῦ, ὅπερ ὁμοούσιον ἦν τῇ ἐκκλησίᾳ». GrchSch. 17. S. 120, 7 Exc. 13, 4: «ἡ σὰρξ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐστίν, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία, ἄρτος οὐράνιος, συναγωγή εὐλογημένη» S. 111, 11–12. Exc. 41, 2: «πρὸ καταβολῆς κόσμου λέγεται ἡ ἐκκλησία ἐκλελέχθαι». S. 119, 22–23.

⁴⁵⁶ - Hoennicke G. Das Judenchristentum. S. 360.

⁴⁵⁷ - Harnack A. Dogmengeschichte⁴. I. S. 413–414. Anm. 4. Cfr.: Schanz. Der Begriff der Kirche. Theologische Quartalschrift. 1893. S. 564.

⁴⁵⁸ - Harnack A. Zeitsehrift für Kirchengeschichte. 1876. Bd. I. S. 344–345. Anm. Dogmengeschichte⁴ I. S. 172.

⁴⁵⁹ - См.: Iren. Contra haer. I, 29, 1; I, 30, 15. PG. T. 7. Col. 691B, 704A Сочинения. С. 98, 108. Hippol. Philosoph. V, 11. PG. T. 16. Col. 3159B. Cfr.. Epiph. Haer. 31, 1. PG. T. 41. Col. 473B. Творения. Ч. 1. М., 1863. С. 277.

⁴⁶⁰ - Thomasius Dogmengeschichte. I. S. 77. Vgl. S. 83: «Wie Nebelgebilde, auf welche die Sonne einzelne Strahlen wirft, sehen wir diese mannigfaltigen gnostischen Systeme an».

⁴⁶¹ - Harnack Dogmengeschichte⁴. I. S. 250. ff. Iloofs F. Leitfaden der Dogmengeschichte, S 16, 3. S. 106–108.

⁴⁶² - Harnack. Ibid Vgl. Nitzsch, op. cit. S. 54–55.

⁴⁶³ - «Сами ереси от философии получают свое вооружение (subornantur). Отсюда – зоны и, не знаю, какие-то неопределенные формы... Отсюда – лучший Бог Маркиона благодаря спокойствию своему (de tranquillitate); он пришел от стоиков... Та же материя обсуждается (volutaur) у еретиков и философов. Те же рассуждения ведутся у тех и других». – Tertull. De praescr. С. 7. PL. T. 2. Col. 22A.

⁴⁶⁴ - Harnack. Dogmengeschichte⁴. I. S. 251.

⁴⁶⁵ - «Unde malum, et quare? et unde homo, et quomodo? – Tertull. De praescr. С. 7. PL. 7. 2. Col. 22B.

⁴⁶⁶ - Такой характер гностицизма особенно усиленно подчеркивает lic. theol. Rudolf Liechtenhan. См. Die Offenbarung im Gnosticismus. Göttingen, 1901. S. 84–85, 98–103, 162–164. См.: В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, II. С. 174–175.

⁴⁶⁷ - Harnack Dogmengechichte⁴, I. S. 253–254. Thomasius. Die Dogmengeschichte, 85; Knopf. Das nachapostolische Zeitalter. S. 336–337.

⁴⁶⁸ - De praescr. С. 4. PL. T. 2. Col. 18B.

⁴⁶⁹ - Различные гностические секты хотели оставаться в Церкви, изменив ее учение. О валентинианах Ириней сообщает, что они не хотели отделяться от Церкви (Contra haer. III, 15, 2), и Валентин, по словам Тертуллиана, был изгнан из Церкви (De praescr. С. 30). Ипполит старался доказать, что маркосиане – не

христиане, а пифагорейцы (Philos. VI, 52: «Οὐ Χριστοῦ μαθητάς, ἀλλὰ Πυθαγόρου». PG. T. 16. Col. 3282B.). Наассены считали себя только истинными христианами. (Hipp. Philos. V, 9: «Καί ἐσμέν ἐξ ἀπάντων ἀνθρώπων ἡμεῖς χριστιανοί μόνοι ἐν τῇ τρίτῃ ἀπαρτίζοντες τό μυστήριον καί ἀλάλφ χρίσματι, ἐκ κέρατος, ὡς Δαβίδ» PG. T. 16. Coll. 3159–3160). Маркионит Мегефий в диспуте с Адамантом настаивает на том, что он христианин. — Dial. I, 8. Dr. C. P. Caspari. Kirchenhistorische Anecdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich-mittelalterlicher Schriften. I. Christiania, 1883. P. 12–13 (GrchSch 4. S. 16. ff): «Они присвоили себе именование христиан, и соблазняются ими языческие народы», — говорит Епифаний о карпократианах. — Haer. 27, 3. PG. T. 41. Col. 368A Творения. Ч. 1. С. 182. См. еще у Иринея: Contra haer. III, 15, 2. PG. T. 7. Col. 918B. Сочинения. С. 273. Tertull. Adv. Valentinianos. C. 27: plane et ipsi imaginari Christiani. CSEL, 47.P. 204, 6.

⁴⁷⁰ - Tertull. Scorpiac. Cap. 1. CSEL, 20, 1. P. 145, 6. sqq.

См. об этом: Harnack. Dogmengeschichte. I. S. 359–360; Thomasius. 85–86; Ritschl. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 338–340; Bohringer. Die alte Kirche. 2-ter Teil. S. 282–283; Reinhold Seeberg Studien zur Geschichte des Bepiffs der Kirche. Erlangen, 1885. S. 16; Nitzsch, op. cit. S. 55–56; Loofs. Litfaden der Dogmengeschichte. §§ 16, 6; 19, 5. S. 110–111, 136; Knopf. Das nachap. Zeitalt. S. 339; Штернов. Тертуллиан. С. 127–228; Архимандрит Сильвестр. Учение о Церкви в первые три века христианства. Киев, 1872. С. 167–169; Догматическая система св. Иринейя Лионского в связи с гностическими учениями II века. Православный собеседник. 1874. Т. 2. С. 191–193.

⁴⁷² - Tomasius, op. cit. S. 81; Harnack. Dogmengeschichte⁴, I. S. 292 ff.; Bohringer. Die alte Kirche. 2 Th. S. 371; Loofs. Leitfaden der Dogmengekhichte⁴, § 17, 1. S. 111–112; Болотов. Лекции, вып. 2. С. 226–227, Liechtenhan Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 34; Theodor Zahn. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1-er Bd. 2-te Halfte – Erlangen und Leipzig, 1889. S. 586 ff.

⁴⁷³ - Eriph Haer. 42, 1, 2. PG. T. 41. Col. 696–697. Творения. Ч. 2. М., 1864. С. 127–130.

⁴⁷⁴ - Adv. Marc. IV, 4. CSEL, 47. P. 429, 15–16; De carne Christi. C. 2. PL. T. 2, Col. 801A.

⁴⁷⁵ - Idem. 5: «habet plane et illud ecclesias, sed suas, tam posterar quam adulteras». CSEL, 47. P. 430, 26–27.

⁴⁷⁶ - Haer. 42, 1. PG. T. 41. Col. 696B. Творения. Ч. 2. С. 127–128.

⁴⁷⁷ - Harnack. Dogmengeschichte, I. S. 305. Anm 2. Vgl.: Lools. Leitfaden der Dogmengeschichte, S 17, 3. S. 113; Batiffol P. l'èglise naissante et le catholicisme. P. 277, 281, 282; Th. Zahn. Geschichte des neutest. Kanons. 1 Bd. S. 596.

⁴⁷⁸ - Климент Александрийский называет Маркиона богоборным гигантов – «ὁ θεοάχος οὗτος γίγας». См: Strom. III, 4; 25, 2. – GrchSch. 15. S. 207, 10.

⁴⁷⁹ - Eriph. Haer. 31, 33. PG. T. 41. Col. 537C–D. Творения. Ч.

⁴⁸⁰ - Православный собеседник, 1874. Т. 2. С. 181–182.

⁴⁸¹ - Dr. Karl Adam. Der Kirchengbegriff Tertullians. Forschungen Christlichen Literatur-und Dogmengeschichte, herausgeg. von Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch VI. Band, 4 Heft. Paderborn, 1907.

⁴⁸² - Cfr.: Adhëmar d'Ales. La thèologie de Tertullien P. 213, 60. atiffol. L"eglise naissante et le catholicisme³. P. 317.

483 - Замечания эти не могут быть соединены в одну тему, потому что разнообразны и разноречивы. Прежде всего, Церковь – один из эонов, которой обычно ставится в ипостась с человеком. Iren. Contra haer. I, 1, 1; 2; 8, 5; 11, 1; 15, 3. PG. T. 7. Col. 448A, 449A, 537A, 561A, 620A, 621B. Сочинения. С. 46, 52, 69, 70; Tertull. De praescr. C. 33. PL. T. 2. Col. 55A; Iren. Valentin. Cap. 39. CSEL, 47. P. 211, 20; Hippol. Philosoph. VI, 43, 46, 51, 53; X, 13. PG. T. 16. Col. 3238C, 3263B, 3270B, 3279B, 3282B, 3287B, 3427B. С другой стороны, Церковь – семя Иерии (Ахамофы) и есть образ Церкви Горней – «ἀντίτυπον τῆς ἐκκλησίας». Iren. Contra haer. I, 5, 6. Cfr.: I, 8, 4. PG. T. 7. Col. 448B, 529A, Сочинения. С. 35, 43; Tertull. Adv. Valentin Cap. 25: «ex semen ecclesiam dicunt, ecclesiae supenae speculum». CSEL, 47. P. 202, 4–5. «Истинной и Святой Церковью называется совокупление и соединение (conventio et adunatio) Отца всех вещей, Первого Человека, Сына, Второго Человека, потом Христа, Их Иерии и помянутой Жены». – Iren Contra haer. I, 30, 2. PG. T. 7. Col. 695B. Сочинения. С. 101. Наконец называются «Τρεῖς ἐκκλησίαι, ἀγγελική, ψυχική, χοϊκή ὀνόματα δὲ αὐταῖς ἐκλεκτῇ, ἀίχμαλωτος». Hippol Philosoph V, 6; X, 9. PG. T. 16. Coll. 3125B–3126B, 3419B. Ср. еще замечания в Excerpta ex Theodot. PG. T. 1; 17, 1; 21, 3; 26, 1; 33, 2; 40, 2; 41; 42, 3; 58, 1. – GrchSch. PG. T. 1. S. 111, 4–6; 112, 8–9; 113, 26–27; 115, 15–16; 117, 22–24; 119, 15, 22–23; 120, 7; 126, 8 ff.

⁴⁸⁴ - Seeberg. Studien zur Geschichte des Btgriffs der Kirche.

⁴⁸⁵ - К этому выводу приходит Liechtenhan («Die Offenbarung im Gnosticismus». S. 42) после тщательного исследования положения пророчества в различных гностических сектах (S. 5–42).

⁴⁸⁶ - Ptolom. Epist ad Flor. 10: «Μετα καί τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ Σωτήρος διδασκαλία». Eriph. Haer. 33, 7. PG. T. 41. Col. 568C. Творения. Ч. 1. С. 374.

⁴⁸⁷ - Iren. Contra haer. I, 3, 6. PG. T. 7. Col. 477A Сочинения. С. 29.

⁴⁸⁸ - «Sed ipsi de Scripturis agunt, et de Scripturis suadent. Aliunde scilicet suadere non possent de rebus fidei, nisi ex litteris fidei»? Tertull. De praescr. C. 15. PL. T. 2. Col. 33A. Cfr.: De resurrect, carnis. C. 63: «Hae (haereses) sine aliquibus occasionibus scripturarum audere non poterant». CSEL, 47. P. 125, 5–7.

⁴⁸⁹ - Iren. Contra haer. I, 9, 3: «(Своею системою) они будто в ложном сонном мечтании вторгаются в Писания, составил свое собственное предположение (ιδίαν υπόθεσιν ἀναπλάσάμενοι)». – PG. T. 7. Col. 544 A. Сочинения. С. 48.

⁴⁹⁰ - Tertull. De praescr. C. 38: quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coegit aliter disponendi instrumenta doctrinae. Alias enim, non potuissent aliter docere, nisi aliter haberent, per quae docerent. PL. T. 2. Col. 62A.

⁴⁹¹ - Об отношении к новозаветным писаниям валентиниан и Василида подробно см.: Th Zahn Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. I 2. S. 718–763, 763–774.

⁴⁹² - Idem. Col. 846A Сочинения. С. 221.

⁴⁹³ - Idem. Col. 890A Сочинения. С. 250.

⁴⁹⁴ - Idem. Col. 915–916. Сочинения. С. 270–272.

⁴⁹⁵ - Idem. Col. 890B Сочинения. С. 251.

⁴⁹⁶ - Idem. Col. 884B–C. Сочинения. С. 248.

⁴⁹⁷ - Tertull. De praescr. C. 17. PL T. 2. Col. 35A.

⁴⁹⁸ - Philosoph. VII, 38. PG. T. 16. Col. 3346A.

⁴⁹⁹ - Iren. Contra haer. III, 11, 9. PG. T. 7. Col. 891A–B. Сочинения. С. 251.

⁵⁰⁰ - Contra haer. I, 20, 1. PG. T. 7. Col. 653A Сочинения. С. 80. О псевдо-эпиграфической литературе гностиков см. у Liechtenhan'a. Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 43 ff.; Die pseudepigraphie Litteratur der Gnostiker. – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1902. S. 222–237, 286–299.

⁵⁰¹ - Contra haer. I, 9, 4. PG. T. 7. Col. 544A–B. Сочинения. С. 48.

⁵⁰² - Idem. Col. 521, 524. Сочинения. С. 41.

⁵⁰³ - Idem. Col. 521A–B. Сочинения. С. 41.

⁵⁰⁴ - Contra haer. I, 9, 4: «Хотя и узнает камни, но лисицу не примет за изображение царя» PG. T. 7. Col. 545A, 548A. Сочинения. С. 48, 49. Все эти слова и примеры буквально заимствует и Епифаний Кипрский (Haer. XXXI 24, 29. PG. T. 41. Col. 520–521, 529–532. Творения. Ч. 1. С. 325–326, 336–338). Тертуллиану обращение гностиков со Священным Писанием напоминает, как поэт Озидий Гета из стихов Вергелия и гомеровцентонов составил поэму «Медея», qui de carminibus Homeri propria opera more centonario ex multis hinc inde compositis in unum sarciant corpus. De praescr. С. 39 PL. T. 2. Col. 64–65. Об употреблении Св. Писания гностиками см. Liechtenhan'a (S. 69–70, 79–81).

⁵⁰⁵ - Vgl.. liechtenhan, op. cit. S. 81–83.

⁵⁰⁶ - Tertull Adv Marc 1, 9: «Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis». CSEL 47. P. 314, 22–23. Cfr: De praescr. С 30: Marcion Novum Testamentum a Vetere separavit PL. T. 2 Col 50A Еще см.: Adv. Marc. I, 21; IV, 1. CSEL, 47. P. 318, 10–12; 423, 2–3.

⁵⁰⁷ - Adamant. II, 18: «Ὅσα οὖν μή νοήσαντες κατέλειψαν ἑαυτοῖς ἐναντιούμενα, ταῦτα ὥσπερ ἐπιωυλλίδας ἀναλεξάμενος ἐκ τῶ ἀποστολικῶν καί προφητικῶν ῥωνῶν». CrchSch. 4. 8. 96, 8–11.

⁵⁰⁸ - Iren. Contra haer. I, 27, 4: «Manifeste ansus est circumcidere Scripturas». PG. T. 7. Col. 689B. Cfr.: I, 27, 2; III, 11, 7; III, 12, 12; 14, 4. PG. T. 7. Col. 688B, 884B, 906a 916C; Epiph. Haer. 42, 12: «Παρέκοψε πολλά τῶν μελῶν». PG. T. 41. Col. 813A.

⁵⁰⁹ - Tertull. Adv. Marc. IV, 2. CSEL, 47. P. 426, 27.

⁵¹⁰ - Tertull. De came Christi. C. 2. PL. T. 2. Col. 800–801.

⁵¹¹ - De praescr. C. 38: «Marcion exerte et palam machaera, non stylo usus est: quoniam ad materiam suam caedem Scripturarum confecit. PL T. 2. Col. 62–63. Cfr.: Adv. Marc. V, 18: De mania haeretici praecidendi non miror, si syllabas subtrahit, cum paginas totas plerumque subduci». CSEL, 47. P. 38, 5–6.

⁵¹² - Contra haeres. III, 12, 12. PG. T. 7. Col. 906a Сочинения. С. 263. Cfr.: III, 11, 7, 9; I, 27, 2. Маркион убеждал учеников своих, что он достойнее доверия, чем апостолы, передавшие Евангелие; сам же передал им не Евангелие, но частицу Евангелие (patriculam Evangelii). PG. T. 7. Col. 688B. Сочинения. С. 96. Подробно об искажении Маркионом Св. Писания говорит Тертуллиан. См.: Adv. Marc. IV, 2–5. CSEL 47. P. 426 sqq.

⁵¹³ - Haer. 42, 11–12. PG. T. 41. Col. 709–813. Творения. Ч. 2. С. 144–254. Сам Епифаний так характеризует отношение Маркиона к Писанию: «Перейду к тому, что написано Маркионом, или лучше сказать, подделано. Ибо он принимает одно только Евангелие от Луки, усеченное в начале потому, что повествует о зачатии Спасителя и Его пришествии во плоти. Но не только начало отсек этот, повредивший более себе самому, нежели Евангелию, а и в конце, и в середине урезал много слов истины, приложил же иное сверх написанного. И он пользуется этим одним только начертанием (τῷ χαρακτῆρι) Евангелия от Луки. Посланий же святого апостола у него десять; только сими он пользуется, и то не всем, в них написанным, но иные главы в них отсекает, а иные изменяет». – Haer. 42, 9 PG. T. 41. Col. 708B. Творения. Ч. 2. С. 141. Полное исследование отношения Маркиона к Новому Завету дает Th. Zahn. См.: Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. 1. S. 585–718.

⁵¹⁴ - Впрочем, такое отношение к тексту Св. Писания было общим у всех еретиков древности. Подобное же сообщает Епифаний о евионитах (Haer XXX, 13–14. PG. T. 41. Col. 428–429. Творения. Ч. 1. С. 235–237) и неизвестный писатель о монархианах II века. См.: Eusebius. History Ecclesias. V, 28, 13, 15. CrchSch. 9, 1. S. 504, 11, 25–26.

⁵¹⁵ - Подробно об этом см.: Th. Zahn. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. 1. S. 326–368.

⁵¹⁶ - Zahn Th. Geschichte des neutest. Kanons. Bd. I. S. 586.

⁵¹⁷ - Iren. Contra haer. III, 11, 8. PG. T. 7. Col. 885a
Сочинения. С. 249.

⁵¹⁸ - Iren Contra haer. III, 1, 1: «Об устройении нашего спасения мы узнали не через кого другого, а через тех, через которых дошло к нам Евангелие, которое они тогда проповедовали, потом же по воле Божией передали нам в Писаниях». – PG. T. 7. Col. 844A. Сочинения. С. 220.

⁵¹⁹ - Idem. III, 11, 9. PG. T. 7. Col. 890B Сочинения. С. 250.

⁵²⁰ - Idem. V, 30, 1. PG. T. 7. Col. 1204B–C. Сочинения. С. 510.

⁵²¹ - Idem III, 1, 1; III, 5, 1; IV, 34, 1; IV, 35, 2. PG. T. 7. Col. 844A, 857B–C. 1083C. 1087C. Сочинение. С. 220, 226, 414, 418. Cfr.: Tertull. Adv. Marc. IV. 2. CSEL, 47. P. 426, 6 sqq.

⁵²² - Idem. III, 1, 1. Свидетельство Иринея приводит и Евсевий. См.: H. E. V, 8, 2–7. GrchSch. 9, 1. S. 442–446.

⁵²³ - Idem. III, 11, 9. PG. T. 7. Col. 891–892. Сочинения. С. 2f1.

⁵²⁴ - Idem. III, 11, 8. PG. T. 7. Col. 885–899. Сочинения. С. 249–250.

⁵²⁵ - De praescr. C. 15. PL T. 2. Col. 33B–34A. «Рассуждать прежде всего должно только о том, кому принадлежат Писания (cujus sint Scripturae)». – Ibid. C. 19. PL T. 2. Col. 36A Нужно заметить, что Тертуллиан мало значения придавал изысканиям о Св. Писании, как видно из следующих его выражений («De praescr.» C. 14): «Fides, inquit, tua te salvum fecit: non exercitatio Scripturanum... Exercitatio in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio. Cedat curiositas fidei; cedat gloria saluti». PL T. 2. Col. 32A. Cfr.: C. 7. PL T. 2. Col. 24A.

⁵²⁶ - Idem Col. 62B.

⁵²⁷ - Idem. C. 37: «Non esse admittendos haereticos ad ineundam de Scripturis provocationem. Ita non Christiani nullum jus capiunt Christianarum litterarum». PL. T. 2. Col. 61B. Cfr. C. 45:

«Certis et iustis, et necessariis praescriptionibus repellendas a collatione Scripturarum». – PL T. 2. Col. 74A.

⁵²⁸ - De praescr. C. 37. PL. T. 2. Col. 61B–C.

⁵²⁹ - Adv. Marc. IV, 5: «Id verius quod prius». – CSEL 47. P. 430, 11; IV, 5: «Veritas falsum praecedat necesse est». – P. 432, 10–11; IV, 4: «In quantum enim, falsum corruptio est veri, in tantum praecedat necesse est veritas falsum Prior erit res passione et materia aemulatione». – P. 428, 27–429, 2. Cfr.: De praescr. C. 31. PL. T. 2. Col. 51B.

⁵³⁰ - Idem IV, 4: «Ego meum dico verum Marcion suum; ego Marcionis adfirmo adulteratum, Marcion meum, quis inter nos determinabit, nisi temporis ratio, ei praescribens auctoritatem, quod antiquius repperietur, et ei praejudicant vitiationem, quod posterius revincetur?» – CSEL, 47. P. 428, 23–27.

⁵³¹ - Idem. IV, 4: «Quod ergo pertinet ad evangelium interim Lucae, quatenus communio ejus inter nos et Marcionem de veritate disceptat, adeo antiquius Marcionis est quod est secundum nos, ut et ipse illi Marcion aliquando crediderit, cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit, projectam mox cum ipso, posteaquam in haeresim suam a nostra veritate descit». – CSEL, 47. P. 429, 10–16.

⁵³² - Idem. IV, 4: «Emendator sane evangelii a Tiberianis usque ad Antoniniana tempora eversi Marcion solus et primus obvenit... non divinae auctoritatis negotium est haeresis, quae sic semper emendat evangelia, dum vitiat». – CSEL, 47. P. 429, 26–28, 30–31; 430, 1.

⁵³³ - Iren. Contra haer. V, 20, 2. PG. T. 7. Col. 1178A–B. Сочинения. С. 488.

⁵³⁴ - Idem. IV, 33, 8: «Sine fictione Scripturarum tractatio plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens, et lectio sine falsatione». – PG. T. 7. Col. 1077B. Сочинения. С. 409.

⁵³⁵ - См. об этом у Thomasius'a. («Dogmengeschichte», I. S. 131–135).

⁵³⁶ - Iren. Contra haer. III, 2, 2. PG. T. 7. Col. 847A Сочинения. С. 221. Cfr.: I, 7, 3: «Рассекают пророчества, полагая, что иные сказаны Матерью (ἀπὸ τῆς μητρὸς), иные семенем (ἀπὸ τοῦ

σπέρματος), а иные Демиурга. И Иисус также, говорят, иное изрек от Сотера, иное от Матери и иное от Демиурга». PG. Т. 7. Col. 516B–517A. Сочинения. С. 39–40. Подобное сообщает Ипполит о наассенах. См: Philosoph. X, 9: «Καί ὁμοῦ δι' αὐτοῦ λελαηκέναι τὰς τρεῖς οὐσίας τοῖς τρισὶ γένεσι». PG. Т. 16, Col 3419B.

⁵³⁷ - Liechtenhan делает предположение, что сказанное Иисусом от Сотера было собрано у валентиниан в «Εὐαγγέλιον ἀληθείας», так что разделение слов Иисуса на указанные три класса имело, очевидно, отношение к церковным каноническим Евангелиям, а не к «Евангелию истины», которое по самому своему названию не могло уже заключать в себе чего-нибудь несовершенного, происшедшего от Демиурга См: Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 69–70. Но Ириней «Евангелие истины» называет «in nihilo conveniens apostolorum Evangeliiis» (Contra haer. III, 11, 9. PG. Т. 7. Col. 891B), а потому скорее можно признать вместе с Zahn'ом это «Евангелие» особым, дополнительным Евангелием («Geschichte des neutest. Kanons», I. S. 750. Cfr.: S. 748–750).

⁵³⁸ - Contra haer. IV, 35, 2. PG. Т. 7. Col. 1087–1088. Сочинения С. 418.

⁵³⁹ - Idem. Col. 838A Сочинения. С. 216.

⁵⁴⁰ - Изложение и разбор этой теории см. у св. Иринея (Contra haer. III, 5, 1, 2; 12, 6, 13. PG. Т. 7. Col. 858–859, 898C–899B, 907A–B. Сочинения. С. 227–228, 256–257, 263–264).

⁵⁴¹ - Excerpta ex scriptis Theodoti, 66. «Ὁ Σωτὴρ τοὺς ἀποστόλους ἐδίδασκεν, τὰ μὲν πρῶτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς, τὰ δὲ ὕστερα παραβολικῶς καὶ ἡνιγμένως, τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας». GrchSch 17. S. 128, 24–26. Cfr.: Iren. Contra haer. II, 27, 2: et ipsi testantur dicentes in absconso haec eadem Salvatorem docuisse non omnes, sed aliquos discipulorum, qui possunt capere, et per argumenta, et aenigmata, et parabolas ab eo significata intelligentibus. PG. Т. 7. Col. 803C. Сочинения. С. 189. См. еще I, 3, 1. Col. 468. Сочинения. С. 26.

⁵⁴² - Против такого применения слов Христа полемизирует Тертуллиан. См.: De praescr. С. 8–12.

⁵⁴³ - Как гностики доказывали необходимость аллегорического толкования Священного Писания, об этом см. в *lic. Carola Barth. Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis. Texte Und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Herausgegeben von Adolf Harnack und Carl Schmidt. Bd. 37, Heft. 3. Leipzig, 1911. S. 54–59.*

⁵⁴⁴ - *Contra haer. I, 8, 1. PG. T. 7. Col. 520B–521A. Сочинения. С. 41. Ср. Замечание Liechtenhan'a («Die Offenbarung im Gnosticismus». S. 71. Anm. 1).*

⁵⁴⁵ - *Idem. I, 3, 6. PG. T. 7. Col. 477B. Сочинения. С. 29.*

⁵⁴⁶ - *Cfr.: Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 78; Th Zahn Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. I, 2. S. 720.*

⁵⁴⁷ - *Contra haer. I, 3, 1. PG. T. 7. Col. 469A 468A. Сочинения. С. 27, 26.*

⁵⁴⁸ - *Idem. Col. 469A–B. Сочинения. С. 27.*

⁵⁴⁹ - *Idem. Col. 469–473. Сочинения. С. 27–28.*

⁵⁵⁰ - См: Liechtenhan Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 72–75f; Barth C. Die Interpretation des Neuen Testaments TU 37, 3. S. 46–52, 59–111. Наоборот, Маркион был сторонником только буквального понимания Св. Писания, так что Тертуллиан в полемике с ним нередко оправдывал аллегорическое толкование тех или других мест Св. Писания. См.: *Adv. Marc. II, 19, 21, 22; III, 5, 6, 14, 19; IV, 15, 20; V, 1 и др. Cfr.: Adaman. I, 7: «Ὅπου παραβολὴ ἐπιτέταται, ἐκεῖνά ἐστι νοητά, τὰ δὲ ἄλλα ψιλά».* *GrchSch 4. S. 14, 22–23. О методе толкования Маркиона см.: Harnack. Dogmengeschichte 4. 1. S. 293. Anm 3; Zahn Th. Geschichte des neutestam Kanons. Bd. I. S. 587. Anm. 2. Впрочем, при случае, и другие гностики иногда настаивали на буквальном понимании Св. Писания, напр., пролога Евангелие Иоанна. См.. *Iren. Contra haer. I. 8, f. PG. T. 7. Col. 532 sqq. Сочинения. С. 44–46. «Также злонамеренно говорили: если небо – Престол Божий, а земля – подножие Его, а небо и земля, как сказано, прейдут, то будто с прешествием их должен прейти и Бог, восседающий на них, и посему Он не есть Бог Всевышний». Здесь уже Ириней укоряет гностиков за то, что они putant Deum more hominis**

sedere. Contra haer. IV, 3, 1. PG. T. 7. Col. 979–980A. Сочинения. С. 323.

⁵⁵¹ - Так Мф.10:38; Лк.14:27; Мк.10:21 по гностическому изъяснению, приводимому у Иринея (Contra haer. I, 3, 5. PG. T. 7. Col. 476A. Сочинения. С. 28), указывают на ὄρος (о нем I, 2, 4), именно, на его скрепляющую деятельность (τὴν ἐδραστικήν). Но в Excerpta ex Theod. 42 (CrchSch 17. S. 120, 1–7) Мф. 10, 38 дается иное, весьма туманное изъяснение, где Крест уже сопоставляется с телом Иисусовым. Vgl.: Barth C. Die Interpretation des Neuen Testaments. TU 37, 3. S. 68–69, 86.

⁵⁵² - Tertull. De praescr. C. 17: «Tantum veritati obstrepit adulter sensus, quantum et corruptor stylus». PL T. 2. Col. 35A Cfr.: De resurr. carn. C. 63: «Ipsum sermonem dei vel stilo vel interpretatione corrumpens». CSEL, 47. P. 124, 25–26.

⁵⁵³ - Contra haer. II, 23, 1–2; 24, 1–6 и др.

⁵⁵⁴ - Tertull De resurr. camis. C. 20. CSEL. 47. P. 52, 13–17; 53, 13–15, 21–22.

⁵⁵⁵ - Tertull De resurr. camis. C. 30: «Nam etsi figmentum veritatis in imagine est, imago ipsa in veritate est sui. Necesse est esse prius sibi, quo alii configuretur. De vacuo similitudo non competit, de nullo parabola non convenit». – CSEL, 47. P. 68, 11–14. Cfr.: C. 20. P. 52, 11–15.

⁵⁵⁶ - Гностики ссылались на Мф.13:34: без притчи ничего не говори им.

⁵⁵⁷ - Temill. De resurr. cunis. C. 33. CSEL. 47. P. 72.

Подробнее экзегетические принципы Тертуллиана см. в труде: Adhèmard d' Alte. La theologie de Tertullien P. 24f et suiv.

⁵⁵⁸ - De resurr. carnis. C 21. CSEL. 47. P. 54, 2–3. Cfr.: Adv. Prax. C. 20: secundum plura intellegi pauciora. CSEL 47. P. 263, 12–13. De pudic. C. 17: pauca multis, dubia certis, obscura manifestis adumbrantur. CSEL, 20. 1. P. 258, 22–23.

⁵⁵⁹ - Iren Contra haer. II, 27, 3. PG. T. 7. Col. 803C–804A Сочинения. С. 189. Еретики, по выражению св. Иринея, завязывают своими толкованиями неразрешимый узел (nodum insolubilem). Contra haeres. II, 10, 2. PG. T. 7. Col. 735B. Сочинения. С. 132. Cfr.: Tertul. De pudic. C. 9: non ex parabolia

materias commentamur, sed ex materiis parabolas interpretamur. CSEL, 20, 1. P. 235, 25–26.

⁵⁶⁰ - Idem. Col. 802C–803A Ср. II, 10, 1: «Вопрос не может получить решения посредством такого другого, который сам еще требует решения; и у людей, имеющих смысл, двусмыслица (*ambiguitas*) не будет объясняема посредством другой или загадка посредством другой, труднейшей загадки; напротив, такую рода вещи получают свое разъяснение из того, что ясно, понятно и согласно между собою». – PG. Т. 7. Col. 735A–B. Сочинения. С. 132.

⁵⁶¹ - Idem. Col. 802C. Сочинения. С. 188.

⁵⁶² - Idem. Col. 545B, 548A. Сочинения. С. 49.

⁵⁶³ - Idem. Col. 804 sq. Сочинения. С. 190–191.

⁵⁶⁴ - Idem. Col. 806B–C. Сочинения. С. 191–192 Cfr.: II, 26, 1–3, V, 20, 2. PG. Т. 7. Col. 800–802, 1178B. Сочинения. С. 186–188, 488–489. Cfr.: Tertull. De pudic. С. 9: «*Malumus in scripturis minus, si forte, sapere quam contra*». CSEL, 20, 1. P. 238, 30–31.

Тертуллиан утверждает, что в притчах не следует давать истолкования всякой мелочи. См.: De pudic. С. 9: «*Nec valde laboramus omnia in expositione torquere... huiusmodi enim curiositates et suspecta faciunt quaedam, et coactarum expositionum subtilitate plerumque deducunt a veritate*». CSEL, 20, 1. P. 235, 26–27; 236, 4–6.

⁵⁶⁵ - Idem. Col. 1077B–1078A: «В Церкви – правильное (*legitima*) и тщательное, безопасное и чуждое богохульства истолкование Писаний и превосходный дар любви, который драгоценнее познания и славнее пророчества и превосходнее всех других дарований». Сочинения. С. 409.

⁵⁶⁶ - Об этом методе см. исследование Dr. Paul Heinisch'a: «*Der Einfluss Philos auf die alteste christliche Exegese (Barnabas, Iustin und Clemens von Alexandrien)*». Munster, W. 1908. S. 5–29, 52–125. Ср. замечание C. Barth'a («*Die Interpretation des Neuen Testaments*». TU 37, 3. S. 59).

⁵⁶⁷ - Idem. Col. 1042B. Сочинения. С. 377–378.

⁵⁶⁸ - Idem. Col. 1068–1070. Сочинения С. 402–403.

⁵⁶⁹ - Idem. Col. 1046–1047. Сочинения. С. 380–381.

⁵⁷⁰ - *Fragm. 23. PG. T. 7. Col 1241B. Сочинения. С. 538. См. еще толкования Суд. 16, 26 (Fram. 27. PG. T. 7. Col. 1244B. Сочинения. С. 539), 4Цар.6:5–7 (Contra haeres. V, 17, 4. *Fragm 28. PG. T. 7. Col. 1171A, 1244C. Сочинения. С. 483. 539*), Лк.13:19 (*Fragm. 31. PG. T. 7. Col. 1245A Сочинения. С. 540*), Суд, 15, 11 (*Fragm. 42. PG. T. 7. Col. 1260A Сочинения. С. 544*), Мф.5:5 (*Contra haer. V, 9, 4. PG. T. 7. Col. 1146–1147. Сочинения. С. 463–464*), Ин.11:43 и 44 (*Contra haer. V, 13, 1. PG. T. 7. Col. 1156B–C. Сочинения. С. 471*), истории Иакова (IV, 21, 3. PG. T. 7. Col. 1045–1046. Сочинения. С. 379), истории Фамари (IV, 25, 2. PG. T. 7. Col. 1051A–B. Сочинения. С. 385).*

⁵⁷¹ - Нельзя согласиться с теми, кто пишет, будто «св. Ириней при толковании разных мест Писания держится, главным образом, буквального смысла и вообще старается избегать так называемого иносказательного и аллегорического способа толкования». Православный собеседник, 1874. Т. 2. С. 226.

⁵⁷² - Bohringer. Die alte Kirche. 2-ter Teil. S. 411; Beuzart P. Essai sur la théologie d'Irènee Paris, 1908. P. 25–26.

⁵⁷³ - См. об этом: Heinisch P. Der Einfluss Philos... S. 30–36.

⁵⁷⁴ - Heinisch P. Der Einflus Philos... S. 40. О Тертуллиане см. замечания Adhèmar d'Alcs. La theologie de Teryullien. P. 250–252, 254.

⁵⁷⁵ - Vgl. Thomasius. Dogmengeschichte. I. S. 135.

⁵⁷⁶ - «Der Gnosticismus verhalt sich in dieser Hinsicht ganz anders, at die modernen Formen der Heterodoxie, welche mit der Ueberlieferung absichtlich brechen. Ritschl. Die Entstehung der altkath Kirche». S. 338–339.

⁵⁷⁷ - Iren. Contra haer. I, 25, 5. PG. T. 7. CoL. 685A Сочинения. С. 94. Cfr.: Excerpt. ex Theod. 66. GrchSck 17. S. 128, 24–26.

⁵⁷⁸ - Idem. Col. 703A Сочинения. С. 107. Cfr.: I, 3, 2; II, 27, 2. PG. T. 7. Col. 469A, 803C. Сочинения. С. 27, 189.

⁵⁷⁹ - Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 46.

⁵⁸⁰ - Hippol Philos. V, 7. PG. T. 16. Col. 3126C.

⁵⁸¹ - Eriph. Haer. 26, 13. PG. T. 41. Col. 352D. Творения. Ч. 1. С. 168.

⁵⁸² - «Βασιλείδης τοίνυν καί Ἰσῖωρος... φασὶν εἰρικέναι Ματθίαν αὐτοῖς λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ Σωτῆρος κατ' ἰδίαν διδάχης». Hippol. Philos. VII, 20. PG. T. 16. Col. 3302B. Cfr.: Clem. Alex. Strom. II, 9, 45, 4. GrchSch. 15. S. 137, 2–3. VII, 13, 82, 1; VII, 17, 108, 1. GrchSch 17. S. 58, 20–21, 76, 22 (PG. T. 8. Col. 981A; t. 9. Col. 513B, 552B).

⁵⁸³ - Hippol. Philos. V, 8: « Ταῦτα, φησὶν, ἐστὶ τὰ τοῦ πνεύματος ἄρρητα μαστήρια, ἃ ἡμεῖς ἴσμεν μόνοι». PG. T. 16. Col. 3146C–3147A Gfr. Tertull. De praescr. C. 24. «Hos se aliqua haeresis sequi affirmat». PL T. 2. Col. 43A Iren. Contra haer. II, 30, 7. PG. T. 7. Col. 819–820. Сочинения. С. 202–203. То же самое свидетельствует о маркионитах армянски писатель V века Езник (Wardapet Eznik von Kolb). См. его сочинение «Против сект», кн. 4, гл. 3. Перевод этого сочинения сделал Ioh. Michael Schmid («Bibliothek der alten armenischen Literatur in deutschen Uebersetzung», herausgegeben von der Wiener Mechitharisten-Congregation. Bd. I. Wien, 1900. S. 180–181).

⁵⁸⁴ - Eriph. Haer. 38, 2. PG. T. 41. Col. 656D. Творения. Ч. 2. С. 86.

⁵⁸⁵ - Clem Alex. Strom. VII, 17, 10, 4. GrchSch 17. S. 75, 15–18 (PG. T. 9. Col. 549A). Подробно о тайном предании гностиков см.: Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnoticismus. S. 45–50; Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 339–340; Thomasius. Dogmengeschichte. I. S. 124–125.

⁵⁸⁶ - Iren Cit. op. III, 1, 1. PG. T. 7. Col. 844B. Сочинения С. 220.

⁵⁸⁷ - Tertull. De praescr. C. 6: «Acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt». PL T. 2. Col. 21A Cfr.: Iren Contra haer. III, 5, 1: «Апостолы чужды всякой лжи, ибо ложь не соединяется с истиною, как тьма со светом, но присутствие одного исключает другое». – PG. T. 7. Col. 858A. Сочинения. С. 227.

⁵⁸⁸ - Iren Cit. op. III praef. PG. T. 7. Col. 834B–844A. Сочинения. С. 220.

⁵⁸⁹ - De praescr. C. 22, 23, 24. PL T. 2. Col. 39–43.

⁵⁹⁰ - Ibid. C. 25. PL T. 2. Col. 43–44. Cfr.: Scorpiac. C. 12. CSEL, 20, 1. P. 172, 5–12.

⁵⁹¹ - Ibid C. 26: «Quaquam, etsi quaedam inter domesticos, ut ita dixerim, disserebant, non tamen ea fuisst credendum est, quae aliam regulam fidei superducerent, diversam et contrariam illi, quam catholice in medium proferebant». PL T. 2. Col. 45B. Cfr.: Col. 44–46. Более подробное изложение полемики Тертуллиана против тайного предания см. у Штернова («Тертуллиан». С. 154–157).

⁵⁹² - Весьма важно выражение Серапиона Антиохийского, сохранившееся у Евсевия. Он пишет: «Мы принимаем Петра и прочих апостолов, как Христа». – Н. Е. VI, 12, 3. GrchSch. 9, 2. S. 544, 15–16.

⁵⁹³ - Tertull. De praescr. C. 9. PL. T. 2. Col. 26–27.

⁵⁹⁴ - De praescr. C. 10. PL T. 2. Col. 28–29.

⁵⁹⁵ - Iren. Cit. P. III, 4, 1. PG. T. 7. Col. 855A–B. Сочинения. С. 225.

⁵⁹⁶ - Karl Adam говорит: «Классическое произведение Тертуллиана «De praescriptione haereticorum» сводится прямо к такому положению: в вопросах веры значение имеет не субъективное исследование, но только решение Церкви, потому что только в ней непогрешимо сохраняется апостольское и вообще древнее учение». – «Der Kirchenbegriff Tertullians», S. 26–27.

⁵⁹⁷ - De praescr. haer. C. 17: «Nihil proficiat congressio Scripturarum, nisi plane ut stomachi quis ineat eversionem, aut cerebri». PL T. 2. Col. 35A.

⁵⁹⁸ - В другом месте Тертуллиан говорит, что если спорить только на основании Писания, то от этого лишь потеряете голос и дойдешь до бешенства (bilem) от богохульства еретиков. – De praescr. C 17. PL T. 2. Col. 35B.

⁵⁹⁹ - Ibid. C. 19. PL T. 2. Col 36A–B.

⁶⁰⁰ - Ibid C. 3, 13. PL. T. 2. Col. 17A, 30B. Adv. Prax C. 2. CSEL, 47. P. 229, 14. Virg vel. C. 1. PL T. 2. Col. 937B.

⁶⁰¹ - Iren Contra haer. I, 9, 4:22, 1, III, 2, 1; 15, 1. PG. T. 7. Col. 545B, 669A, 847A, 918A. Ср. Сочинения. С. 49, 85, 221, 273. Cfr.:

veritatis regula. – Tertull. Adv. Hermog. C. 1. CSEL, 47. P. 126, 4. Ср. у Иринея – «Доказательство апостольской проповеди», гл. 6.

⁶⁰² - Ibid. I, 9, 4: «Ὁν (κανόνα) διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε». PG. T. 7. Col. 545B. Сочинения. C. 49; Tertull Ad mart. C. 3. PL T. 1. Col. 624A; De spect. C. 4; De idolol. C. 6. CSEL, 20, 1. P. 6, 14, 35, 24–25.

⁶⁰³ - Об этом см: Tk Zahn. Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche. Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. 2-te Aufl Erlangen und Leipzig, 1898. S. 248 ff. Harnnck A Dogmengeschichte4. I. S. 354 If.; Loofs F. Leitfaden der Dogmengeschichte4. S 11, 6. S. 79.

⁶⁰⁴ - Dt praescr. C. 20: «Ejusden sacramenti una tradition». C. 52. De corona. C. 11 bis. 13. PL T. 2. Col. 37B, 54A Not. 48, 111C, 113B, 117A. Ad martyr. C. 3: cum in sacramenti verba respondimus. PL T. 1. Col 6244 De idolol. C. 6. Scorpiac. C. 4. De anima. C. 1. CSEL, 20, 1. P. 35, 24; 153, 14; 299, 22. Adv. Marc. I, 28; N, f: de societate sacramenti confoederantur. CSEL 47. P. 329, 28; 430, 23–24. Сравнение крещального Символа с военной присягой вообще встречается нередко у африканских писателей. См: Zahn Tk Skizzen,.. S. 250, 380. См. еще труд С. П. Знаменского. «Из жизни слов (Семасиологические судьбы термина sacramentum)». – Богословский вестник 1909. Т. 1. С. 565–570.

⁶⁰⁵ - Iren. Cit. op. I, 10, 1; III, 4, 2.

⁶⁰⁶ - De praescr. C. 13. De virg. ve1. C. 1. PL. T. 2. Col. 31. 937. Adv. Prax. C. 2. CSEL, 47. P. 228–229.

⁶⁰⁷ - Hamack A Dogmengeschichte. I. S. 362–365; Bohringer. Die alte Kirche. 2-tes Th S. 417–418; Adhèmar d'Alès. La theologie de Tertuilien. P. 256–258, Batifol P. L"eglise naissante. P. 320. К Adam склонен у Тертуллиана в «De virg vel» видеть официальный символ Карфагенской Церкви, в «De praescr.» «regula fidei» распространена противо-иудейскими и антигностическими элементами, а в «Adv. Prax.» проникли идеи монтанистические и противомонархические. – См.: «Der Kirchen Begrifi Tertullians». S. 28, 37–40.

⁶⁰⁸ - Tertull. De virg. ve1. C. 1: «Una omnino est, sola immobilis et irreformabilis». PL. T. 2. Col 937B. Cfr.: De praescr. C. 14. Ibid Col. 31B.

⁶⁰⁹ - Iren Contra haer. III, I5, 1. PG. T. 7. Col. 918A Сочинения. C. 273.

⁶¹⁰ - Idem. Col. 553B. 556A Сочинения. C. 50–51.

⁶¹¹ - Idem. Col. 545B, 348A Сочинения. C. 49.

⁶¹² - Tertull. De praeser. C. 14: «Manente forma ejus in suo ordine, quantum libet quaeras et tractes, et omnem libidinem curiositatis effundas. Fides in regula posita est... Adversus regulam nihil scire, omnia scire est». PL T. 2. Col. 31B. 32A.

⁶¹³ - Idem Col. 553A Сочинения. C. 50. Cfr.: V, 20, 2: «Quanto pluris sit idiota religiosus a blasphemo et impudente sophista». PG. T. 7. Col. 1177C–1178A

⁶¹⁴ - Об этом см. у Tk Zahn'a: «Skizzen...», S. 243–245. Cfr.: R Seeberg Studien zur Geschichte de Begriffes der Kirche. S. 20–21. Anm.

⁶¹⁵ - Tertull De praeser. C. 20: «Quae jura non alia ratio regit, quam ejusdem sacramenti una tradition». PL T. 2. Col. 37B. Cfr.: not. 82; Rigaltii. et Albaspin. Col. 38D.

⁶¹⁶ - См.: Batiffol P. L'eglise naissante et le catholicisme³. P. 239, not. 2. Cfr.: Zahn Tk Skizzen,.. S. 380–381.

⁶¹⁷ - Cfr.: Zahn Th. Skizzen,.. S. 250–253.

⁶¹⁸ - «Αί κατά τοῦ κόσμου» – по мнению одних, Церкви в Палестине, по мнению других, Церкви Италии. См.: PG. T. 7. Col. 553D, not 1. Сочинения. C. 50, прим. 105. P. Batiffol. L'eglise naissante et le catholicisme. P. 240, not. 1.

⁶¹⁹ - Iren. Contra haer. I, 10, 2. PG. T. 7. Col. 552A–553. Сочинения. C. 50.

⁶²⁰ - Idem. Col. 848A Cfr.: not. 50–51. Col. 847D. Сочинения. C. 222.

⁶²¹ - Idem. Col. 855C, 856A–B. Сочинения. C. 225–226.

⁶²² - Idem. Col. 966A Сочинения. C. 312.

⁶²³ - Idem. Col. 560A, 1177B. Сочинения. C. 52, 488.

⁶²⁴ - Tertull. De praeser. C. 28: «Ecquid verisimile est, ut tot ac tantae in unam fidem erraverint?» PL T. 2. Col. 47A.

⁶²⁵ - Tertuk De praescr. C. 28: «Quod apud multos unum, non est erratum, sed trādinum». PL T. 2. Col. 47B.

⁶²⁶ - Contra haer. I, 11, 1. II praet. PG. T. 7. Col. 560A, 707A–708A Сочинения. С. 52. Cfr.: V, 20, 2: «Не твердо идут по многим и различным дорогам, (varie et multifonniter et imbecille) не всегда согласные между собою относительно одних и тех же вещей, как слепые ведутся слепыми и достойно падают в не замечаемую ими яму неведения, всегда ища и никогда не находя истины». PG. T. 7. Col. 1178A Сочинения. С. 488.

⁶²⁷ - Idem. Col. 569A Сочинения. С. 55.

⁶²⁸ - Idem. Col. 576A Сочинения. С. 56.

⁶²⁹ - Idem. Col. 657A Сочинения. С. 82.

⁶³⁰ - Idem. Col. 667B, 670A Сочинения. С. 84. Cfr.: IV, 24, 2: «По временам думают различно об одних и тех же предметах и никогда не имеют твердого знания, желая быть более софистами слов, чем учениками истины. Ибо они не основаны на одном камне, но на песке». – Col. 967A С. 313. Cfr.: V, 20, 1. Col. 1177A С. 487.

⁶³¹ - De praescr. C. 41. PL. T. 2. Col. 68B.

⁶³² - De monog C. 2: «Adversarius spiritus ex diversitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei». PL T. 2. Col. 981A Cfr.: Iren. Contra haer. III, 2, 1: unus quisque ipsorum... regulam veritatis depravans. PG. T. 7. Col. 847A Сочинения. С. 221.

⁶³³ - De praescr. C. 42. PL. T. 2. Col. 70A–B. Cfr.: Adv. Hermog. C. 45. CSEL, 47. P. 176, 7–10.

⁶³⁴ - Contra haer. I, 9, 5: «Они сами разнятся между собою, как бы вдохновляемые различными духами лестчими. Ибо уже из этого и прежде доказательства ясно можно уразуметь твердость истины, возвещаемой Церковью, и ложность составленного ими учения (ψευδηγορίαν)». – PG. T. 7. Col. 148–549. Сочинения. С. 49.

⁶³⁵ - Tertull. De praescr. C. 28: variasse debuerat enor doctrinae Ecclesiarum. PL. T. 2. Col. 47A.

⁶³⁶ - De praescr. C. 32. PL T. 2. Col. 54A.

⁶³⁷ - «Tertullien ne separe pas la catholicite de l'apostolicite». – Michaud E. L' ecclésiologie de Tertullien. См.: Revue internationale de théologie. 1905. P. 270. В установлении принципа – кафолическое (quod apud multos unum invenitur) = апостольское (non est erratum, sed traditum) Adhemar d'Alès видит важную заслугу Тертуллиана в историческом развитии христианской догмы. См.: La théologie de Tertullien P. 261. Cfr.: Batiffol P. L'èglise naissante et le catholicisme. P. 328–329.

⁶³⁸ - См. об этом у проф. В. В. Болотова. («Лекции по истории древней Церкви». II. С. 428).

⁶³⁹ - Fragm. 3. PG. T. 7. Col. 1228C–1229– Сочинения. С. 530–531; Eusebius. History Icclesias. V, 24, 12–13. CrchSch. 9, 1. S. 494, 15–25. Ту же мысль выражал и Поликрат Ефесский от лица «великого множества соприбывавших ему епископов». Защищая свою практику, Поликрат в то же время говорит, что все ранее державшиеся этой практики не отступали от Правила веры, но во всем держались его. Так поступает и он, Поликрат. – Н. Е. V, 24, 2–7. S. 490, 492.

⁶⁴⁰ - Eusebius. Cit. op. V, 24, 14–17. GrchSch. 9, 1. S. 494, 496. PG. T. 7. Col. 1229B, 1232A Сочинения. С. 531.

⁶⁴¹ - De praescr. 14: «Haec regula... nullas habet apud nos quaestiones, nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt». PL T. 2. Col. 31B.

⁶⁴² - Idem. Col. 17A E. Michaud и видит у Тертуллиана зачатки позднейшей известной формулы: «In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. L'ecclésiologie de Tertullien». – Revue internationale de theologie, 1905. P. 265. В монтанистический период, как видно из рассуждений в de corona (cfr. 3. PL. T. 2. Col 98B–C), Тертуллиан мыслил несколько иначе. Cfr.: Adhèmar d' Ales. la théologie de Tertullien P. 258–259. Но и тогда он писал: Una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta Semel dixerim, una Ecclesia sumus. Dt virg, vel. cap. 2. PL. T. 2. Col. 939A Cfr.: R Seeberg. Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche. S. 22.

- ⁶⁴³ - Contra haer., III, 4, 3. PG. T. 7. Col. 856B–857B.
Сочинения. С. 226.
- ⁶⁴⁴ - Adv. Marc. VI, 5. CSEL, 47. P. 430, 11. Cfr.: IV, 4: id verius existimetur, quod est serius. P. 429, 6–7.
- ⁶⁴⁵ - Adv. Marc. IV, 5. CSEL 47. P. 432, 10–11. Cfr.: De testim animae. C. 5. PL. T. 1. Col. 617.
- ⁶⁴⁶ - De praescr. C. 29. PL. T. 2. Col. 48A. Cfr.: C. 35. Col. 58A.
- ⁶⁴⁷ - De praescr. C. 31. PL. T. 2. Coll 51–52.
- ⁶⁴⁸ - Adv. Marc. V, 19. CSEL, 47. P. 642, 27–643, 1. Adv. Hermog, C. 1; Ibid. P. 126; De praescr. C. 34. PL. T. 2. Col. 57A.
- ⁶⁴⁹ - Adv. Marc. III, 1: «Illic scilicet pronuntiandam regulae interversionem, ubi posteritas invenitur». CSEL 47. P. 377, 16–17. Cfr.: I, 1. P. 292, 4–6. Cfr.: Adv. Prax. C. 2: «Id esse verum, quodcumque primum; id esse adulterum, quodcumque posterius». CSEL, 47. P. 229, 19–20.
- ⁶⁵⁰ - Adv. Marc. I, 1. CSEL, 47. P. 292, 8. Cfr.: Adv. Hermog, C. 1: de posteritate praescribere. CSEL, 47. P. 126, 3–4.
- ⁶⁵¹ - Adv. Marc. V, 19. CSEL, 47. P. 642, 26–27.
- ⁶⁵² - De praescr. C. 34. PL T. 2. Col. 57A.
- ⁶⁵³ - Adv. Prax. C. 2. CSEL 47. P. 229, 16.
- ⁶⁵⁴ - De praescr. C. 35. PL. T. 2. Col. 57A.
- ⁶⁵⁵ - De praescr. C. 6. PL T. 2. Col 21A Cfr.: Adv. Hermog C. 1: novella est. CSEL 47. P. 126, 8. Adv. Prax. C. 2: ipsa novellitas Praxeae hesterni CSEL, 47. P. 229, 17.
- ⁶⁵⁶ - Adv. Prax. C. 2 CSEL 47. P. 229, 16, 17.
- ⁶⁵⁷ - Adv. Valentin C. 4. CSEL, 47. P. 180, 22–23.
- ⁶⁵⁸ - De praescr. C. 13. PL T. 2. Col. 48–50. Cfr.: Adv. Hernog C. 1: denique ad hodiernum homo in saeculo. CSEL, 47. P. 126, 8–9. Adv. Marc. V, 19. CSEI, 47. P. 643.
- ⁶⁵⁹ - Adv. Marc. V, 19. CSEL, 47. P. 643, 8–13.
- ⁶⁶⁰ - De praescr. C. 30. PL. T. 2. Col. 51A.
- ⁶⁶¹ - Тертуллиан сам говорил «Solemus praescribere». – Adv. Hermog C. 1. Adv. Marc. V, 19. CSEL, 47. P. 126, 3–4, 642, 26–27.
- ⁶⁶² - См. Adhèmar d'Alès. La thèologie de Tertulien. P. 201; Batiffol P. L'èglise naissante. P. 326–330. Cfr.: Migne, PL. T. 2. Col.

1433.

⁶⁶³ - Adv. Marc. I, 1. CSEI, 47. P. 292, 7.

⁶⁶⁴ - De praescr. C. 45. PL. T. 2. Col. 74A. Cfr.: Adv. Prax. C. 2. Adv. Marc. I, 1. CSEL 47. P. 229, 21–22, 292, 8–10.

⁶⁶⁵ - De praescr. C. 20. PL T. 2. Col. 37A–B.

⁶⁶⁶ - Idem. Col. 52B–53A «Configant tale aliquid haeretici!» – восклицает Тертуллиан. Cfr.: De virg vel. C. 2: «Eas ego Ecclesias proposui, quas et ipsi apostoli vel Apostolici viri condiderunt». – PL. T. 2. Col. 939A.

⁶⁶⁷ - De fuga, c 13: «Hanc episcopatus formam apostoli providentius condiderunt». – PL. T. 2. Col. 141A.

⁶⁶⁸ - De pudic. C. 21. CSEL, 20, 1. P. 268–269. Cfr.: Schanz. Der Begriff der Kirche. – Theologische Quartalschrift 1893. S. 571–572; Turmel I. Tertullien. P. 57; Adam K Der Kirchenbegriff Tertullianb. S. 41.

⁶⁶⁹ - См: Contra haer. III, 2, 2: «Traditio, quae per successiones presbyterorum in Ecclesiis custoditur» (PG. T. 7. Col 847A Сочинения. C. 221). III, 3, 2. «Fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos (col. 848B. Сочинения. C. 222) III, 3, 3; «Τῇ αὐτῇ διαδοχῇ (successione) ἥτε ἀπό τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ παράδοσις, καί τό τῆς ἀληθείας κύρηγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς». (col. 851B. P. 223) IV, 33, 8: «Character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam, quae in unoquoque loco est, Ecclesiam tradiderunt» (col. 1077B. C. 409). Cfr.: IV, 26, 2–5; V, 20, 1. Col. 1053C, 1056A–B, 1177A–B. C. 387, 389, 487–488.

⁶⁷⁰ - Contra haer., VI, 33, 8. PG. T. 7. Col. 1077B. Сочинения. C. 409.

⁶⁷¹ - Idem. Col. 848A–B. Сочинения. C. 222

⁶⁷² - Contra haer., IV, 32, 1. PG. T. 7. Col. 1071A. Сочинения. C. 405.

⁶⁷³ - Idem. Col. 848B. Сочинения. C. 222.

⁶⁷⁴ - Idem Col. 849A–B, 851A Сочинения. C. 223. Это свидетельство Ириней приводит и Евсевий. См.: Eusebius. History Ecclesias. V, 6, 1–4. CrchSch. 9, 1. S. 438.

⁶⁷⁵ - Idem. Col. 851B–C, 852A–B. Сочинения. С. 224.
Eusebius. Cit. op. IV, 14, 3–5. GrchSch. 9, 1. S. 332.

⁶⁷⁶ - Idem. Col. 854B, 855A Сочинения. С. 224.

⁶⁷⁷ - Idem. Col. 851B. Сочинения. С. 223–224.

⁶⁷⁸ - У близких по времени писателей также поставление апостолами и непрерывное преемство епископом считается доказательством истинности церковного учения. Евсевий приводит выдержку из малоазиатского писателя конца II века: «Если Монтановы женщины получили дар пророчества, как утверждают, преемственно после Кодрата и Аммии Филадельской, то пусть покажут, кто из них-то самих был приемником Монтана и его женщин» (Н. Е. V, 17, 4. GrchSch 9, 1. S. 470, 19–21). Преемство как критерий истинности здесь признается и монтанистами, и церковным писателем. Церковный писатель Кай, живший при римском епископе Зефирине, писал Проклу – монтанисту: «Я могу показать тебе трофеи апостолов. Приди только в Ватикан или на дорогу остийскую – тотчас увидишь победные знаки (τά τρόπαια) основателей Римской Церкви». Коринфский епископ Дионисий в письме к римлянам свидетельствует: «Оба (Петр и Павел) насадили нас, коринфян». – Eusebius. Cit. op. II, 25, 6–8. GrchSch. 9, 1. S. 176, 178. Итак, ссылку на епископское преемство от апостолов находим у писателя восточного, западного и жившего между Востоком и Западом.

⁶⁷⁹ - Cfr.: замечание P. Batiffol'я («L'église naissante et le catholicisme»³). P. 322).

⁶⁸⁰ - Cfr.: Karl Adam. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 33–34. Но, по нашему мнению, Adam преувеличивает различие Иринея от Тертуллиана, когда видит у него доказательство апостольства лить отдельной Церкви.

⁶⁸¹ - Contra haer. V, 20, 2. PG. T. 7. Col. 1178C. Сочинения. С. 489.

⁶⁸² - Idem. Col. 1077A Сочинения. С. 409.

⁶⁸³ - Idem. Col 1072–1077. Сочинения. С. 405–409.

⁶⁸⁴ - Idem Col. 966A–C. Сочинения. С. 312.

⁶⁸⁵ - Idem Col. 1053C–1054A Сочинения. С. 387. Cfr.: IV. 26, 4: «Adhaerere his qui et apostolorum sicut praediximus, doctrinam custodiunt, et cum presbyterii ordine sermonem sanum et conversationem sine offensa praestant». Ibid. Col. 1055 A Сочинения. С. 388.

⁶⁸⁶ - Idem. Col. 1056A–B. Сочинения. С. 389.

⁶⁸⁷ - Schanz утверждает, что *charisma veritatis* не означает непогрешимости отдельного епископа, а [означает] непогрешимость всего епископата («Der Begriff der Kirche». – Theologische Quartalschrift. 1893. 8. 567). Adam, напротив, усматривает личную харизму епископа, в чем видит недостаток учения Ириния («Der Kirchenbegriff Tertullians». S. 34). Но, думается, не следует делать такого различия в учении Ириния. Церковь кафолична, а *successio* всегда касается ближайшим образом отдельной Церкви. Но в жизни Церкви совпадает отдельная Церковь со всей вселенской Церковью. Cfr.: P. Batiffol. L'église naissante. P. 244. Ср. еще у Schanz'a, op. cit., S. 568–569. P. Beuzart видит у св. Ириния зачаток той – еще не формулированной – мысли, что иерархия в Церкви есть вообще орган Святого Духа по преимуществу. («Essai sur la théologie d'Irène». P. 161).

⁶⁸⁸ - Cfr.: Beuzart. Essai sur la théologie d'Irène. P. 151–152, 153.

⁶⁸⁹ - Contra haer. IV, 26, 5. PG. T. 7. Col. 1055C. Сочинения. С. 389.

⁶⁹⁰ - De praescr. C. 28. PL. T. 2. Col. 47A.

⁶⁹¹ - «Die Überzeugung von der erleuchtenden Tätigkeit des Hl. Geistes in der Kirche durchdringt gerade ihn auf das tiefste». – Karl Adam. S. 35.

⁶⁹² - Apol. 39: «Quanto dignius fratres et dicuntur et habentur, qui unum Patrem Deum agnoverunt, qui unum Spiritum biberunt sanctitatis». И замечательно то, что Тертуллиан говорит об истине: «Qui de uno utero ignorantiae, ejusdem ad unam lucem expaverunt Veritatis». PL. T. 1. Col. 471–472.

⁶⁹³ - De praescr. C. 13: misisse vicariam vim Spiritus sancti, qui credentes agat. PL. T. 2. Col. 31A. Cfr.: C. 28: Christi vicarius. Col.

47A.

⁶⁹⁴ - Ad mart. C. 3. PL. T. 1. Col. 624B.

⁶⁹⁵ - De cult. fern. lib. 2. C. 1. PL. T. 1. Col. 1316A.

⁶⁹⁶ - De paenit. C. 10: Communis spes, metus, gaudium, dolor, passio, quia communis Spiritus de communi Domino et Patri. PL. T. 1. Col. 1245A.

⁶⁹⁷ - В действии Святого Духа, по мнению Адама, Тертуллиан видел последнюю и высшую гарантию всякого церковного учения: «Die letzte, höchste Garantie aller Kirchenlehre». – «Der Kirchenbegriff Tertullians». S. 35.

⁶⁹⁸ - Cfr.: Adam K Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 36

⁶⁹⁹ - De praescr. C. 42. PL. T. 2. Col. 70A.

⁷⁰⁰ - De cor. mil. C. I. PL. T. 2. Col. 97A

⁷⁰¹ - Idem Com 97C.

⁷⁰² - De monog. C. 12. PL. T. 2. Col. 997C–998A.

⁷⁰³ - De praescr. C. 42. PL. T. 2. Col. 70A.

⁷⁰⁴ - De bapt. C. 1: «Cui nec integre quidem docendi jus erat». CSEL, 20, 1. P. 201, 15.

⁷⁰⁵ - Cfr.: Zahn Th. Skizzen,.. S. 253 ff., Harnack A. Dogmengeschichte4. I. S. 364.

⁷⁰⁶ - De praescr. C. 14. PL. T. 2. Col. 31B. Cfr.: C. 9: «Unum utique et certum aliquid institutum esse a Christo quod credere omni modo debeant nations»; col. 26B–27A; c: 44: semel Evangelium et ejusdem regulae doctrinam apostolis meis delegaveram; col. 73A.

⁷⁰⁷ - Idem. Col. 61A Cfr.: Adv. Marc. I, 21: dei regula. CSEL, 47. P. 317, 29; 318, 2.

⁷⁰⁸ - Adv. Prax. C. 2. CSEL, 47. P. 229, 14–15. Все это говорится о Символе в его определенной форме. Cfr.: Zahn Th. Skizzen.. S. 251–252.

⁷⁰⁹ - Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 40.

⁷¹⁰ - De carne Chr. C. 2. PL. T. 2. Col. 801A Cfr.: De praescr. C. 9: nihil amplius, nisi custodiendum quod credidisti. PL. T. 2. Col. 27A.

⁷¹¹ - Учение Тертуллиана об отношении епископата к учительству Церкви подробно разбирает K. Adam («Der

Kirchenbegriff Tertullians». S. 36–45): «Тем, – заключает Adam, – что Тертуллиан у епископского учительства в его целом отнял всякое догматическое содержание, всякое Божественное ручательство истинности учения, этим он похоронил, не замечая того, свое с таким старанием и искусством обоснованное Правило веры, даже вообще авторитет церковного учения» (S. 44–45). Впрочем, все рассуждения Adam'a обнаруживают в конце концов католические тенденции автора.

⁷¹² - Irenaeus. Contra haer. V, 20, 1. PG. T. 7. Col. 1177B, C. Сочинения. С. 488.

⁷¹³ - Tertull. Scorpiac. 12: «Quis nunc medullas scripturarum magis nosset, quam ipsa Christi schola? Quos et sibi discipulos dominus adoptavit, omnia utique edocendos et nobis magistros adordinavit, omnia utique docturos». CSEL, 20, 1. P. 172, 5–8.

⁷¹⁴ - De praescr. C. 9. PL T. 2. Col. 26B–27A.

⁷¹⁵ - Irenaeus. Contra haer. III, 4, 1. PG. T. 7. Col. 855A Сочинения. С. 225.

⁷¹⁶ - De praescr. C. 12. Quaeramus ergo in nostro, et a nostris, et de nostro. PL. T. 2. Col. 30B.

⁷¹⁷ - Irenaeus. Contra haer. V, 20, 2. PG. T. 7. Col. 1178A Сочинения. С. 488.

⁷¹⁸ - Contra haer. V praef. PG. T. 7. Col. 1119A Сочинения. С. 445.

⁷¹⁹ - Idem. Col. 852A, 853A (по греческому тексту). Ср. Сочинения. С. 224.

⁷²⁰ - Idem. V, 5, 1; 30, 1; 36, 2. PG. T. 7. Col. 1135A–B, 1203B, 1223B. Сочинения. С. 454, 509, 527.

⁷²¹ - Idem. IV, 27, 1. PG. T. 7. Col. 1056B. Сочинения. С. 390.

⁷²² - Idem. III, 4, 1. PG. T. 7. Col. 855B. Сочинения. С. 225: «Modica quaestio», след, речь идет о предании в самом широком смысле слова.

⁷²³ - Tertull. De praescr. C. 21. PL. T. 2. Col. 38A–B. Cfr.: Adv. Marc. I, 21: non alia agnoscenda erit traditio apostolorum quam quae hodie apud ipsorum ecclesias editur. CSEL, 47. P. 318, 2–3.

⁷²⁴ - Ibid C. 36. PL. T. 2. Col. 58B–60. Cfr.: Adv. Marc. IV, 5: «Id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum. Videamus, quod lac a Paulo Corinthii hauserint, ad quam regulam Galatae sint recorrecti, quid legant Philipenses Thesalonicenses Ephesii, quid etiam Romani de proximo sonent, quibus evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt». CSEL, 47. P. 430, 13–18. Можно думать, что в приведенных выдержках (особ. из De praescr.) Тертуллиан имеет в виду Предание в более широком смысле, чем только regula fidei.

⁷²⁵ - Irenaeus. Contra haer. III, 3, 2. PG. T. 7. Col 848B, 849A Ср. Сочинения. С. 222.

⁷²⁶ - Около этого вопроса создалась целая литература. Но уже и в русской научной литературе вопрос этот разобран с почти достаточной полнотой. См. [труд] архим. Сильвестра «Учение о Церкви». С. 184–187, прим.; работу архим. (архиеп.) Никанора «Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в Церкви», изд. 2. Казань, 1871. С. 171–188. Особенно [важна] брошюра проф. Ф. А. Курганова «Свидетельствовал ли св. Ириней, епископ Лионский, о приматстве и непогрешимом учительстве Римской Церкви, в частности – ее первосвященника?» (Казань, 1893). Здесь же указана и вся литература вопроса (конечно, до 1893 г.). Ср.: Funk F. X. Der Primat der romischen Kirche nach Ignatius und Irenaus. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I-er Band. Paderbom, 1897. S. 14, Anm. См. еще [труд]: Boehmer H. Zu dem Zeugnisse des Irenaus von dem Ansehen der romischen Kirche. – Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, herausgeg. von E. Preuschen, 1906. S. 193–201. Новейшая иностранная литература указана у Dr. Otto Bardenhewer'a. См.: Patrologie. 3-te Aufl. Freiburg im Breisgau, 1910. S. 99.

⁷²⁷ - Funk Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I. S. 15.

⁷²⁸ - См.: De Irenaei doctrina III, 31. Migne, PG. T. 7. Col. 278C. I. Schwane. Dogmengeschichte der vornicaischen Zeit. S. 468–469. Harnack A Dogmengeschichte4. I. S. 487, Anm Cp. y

проф. Курганова, цит. брош. С. 30–31 прим. Batiffol. *L'eglise naissante*3. Р. 250. Гарнак также стоит за переносный смысл слова *convenire* («Dogmengeschichte4», I. S. 487 Anm I). Bardenhewer O. *Patrologie*3. § 32, 3. S. 98: *convenire* = *ubereinstimmen*.

⁷²⁹ - Так [полагает] переводчик сочинений св. Иринея на русский язык прот. П. Преображенский (Сочинения. С. 222) и архим. Никанор (Цит. соч. С. 184–186).

⁷³⁰ - *Convenire* переводят «сходиться» проф. Ф. Курганов, цит. брош. С. 27–30; С. Сушков («Против лжеучения о вселенском главенстве Римской Церкви». СПб., 1891. С. 207, 210, 215–216). В начале XVIII века Grabe писал: *intelelegendum esse confluxum eorum, qui ab omni Ecclesia Romam mittebantur*. Migne, PG. T. 7. Col. 280C. Многие и католики переводят *convenire* через *zshammenkommen*, напр. Funk («Kirchengesch. Abh. und Untersuch.», I. S. 15–19). См. еще у Курганова. С. 22–23, прим. 30, 1. Н. Boehmer утверждает, что слово *convenire* может означать «согласоваться» в приложении к лицам только тогда, когда после него стоит предлог «*cum*», а не «*ad*», как в данном месте (*Zeitschrift fur die neutestam. Wissenschaft*. 1906. S. 196).

⁷³¹ - Впрочем, Batiffol *omnis ecclesia* считает синонимом *unaquaque ecclesia* («*L'eglise naissante et le catholicisme*». Р. 251, not. 2).

⁷³² - Архим. Никанор, цит. соч. С. 183; Ritsehl A. *Die Entstehung der altkath. Kirche*. S. 573–574: «*Wegen des hervorragenden Alters*». Также см.: Wordsworth Chr. *St. Hippolytus and the church of Rome in the earlier part of the third century*. London, 1853. Р. 200, not. 8. Предполагают, что словом *principalitas* латинский переводчик передал греческие слова – *πρωτεύων, πρωτεία, ἀρχαιότης, αὐθεντία*, словом *potiorem* (или *potentiozem*) – *τό ἐξάίρετον, τό ὑπέρερρον*. См. у Funk'a, S. 14. Migne, PG. T. 7. Col 278D. Но, конечно, этот обратный перевод не может иметь никакого научного значения, поскольку сам является ни чем иным, как толкованием (См.: Курганов Ф., цит. брош. С. 24–26). Текст сочинений св. Иринея не дает никаких оснований для принятия того или другого перевода, потому что

словом *principalitas* латинский переводчик передает различные греческие слова.

⁷³³ - *Contra haer.* III, 12, 5. PG. Т. 7. Col. 897В. Сочинения. С. 256.

⁷³⁴ - См.: Архим. Никанор, цит. соч. С. 188.

⁷³⁵ - *De Irenaei doctrina* III, 34, 2. igne, PG. Т. 7. Col. 281В. Ф. Курганов, цит. брош. С. 28 прим. *Funk Kirchengesch. Abh. und Untersuch.* I. S. 20–21.

⁷³⁶ - Ср.: Ф. Курганов, цит. бром. С. 33 и след. По мнению Гарнака, *necesse est*=*es kann nicht anders sein* – *Dogmengeschichte*⁴, I. S. 487, Anm. I. Н. Boehmer под *principalitas* понимает апостольское основание, а *potentior* указывает на основание Римской Церкви двумя апостолами, в чем видит ее преимущество и Тертуллиан (*De praescr.* С. 36; *Adv. Marc.* IV, 5. – *Zeitschr. fur die neutestamentliche Wissenschaft.* 1906. S. 198). Р. Beuzart, не считая возможным *potentior* *principalitatem* заменять понятием примата, замечает однако, что этими словами Ириной во всяком случае желает Римской Церкви и ее епископу assigner le premier rang (*Essai sur la theologie d'Irenée.* Р. 156), une situation preeminente (Р. 174) По мнению О. Bardenhewer'a, *propter potior* *principalitatem*=*ihrer hoheren Autoritat wegen* *Patrologie*, S 32, 3. S. 28.

⁷³⁷ - См. Курганов Ф., цит. брош. С. 39, 43–44. Vgl.. Harnack A *Dogmengeschichte*, I. S. 487, Anm. 1.

⁷³⁸ - Harnack A *Das Zeugnis des Irenaus über das Ansehen der römischen Kirche.* – *Sitzungsberichten der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1893. Vgl.: *Dogmengeschichte*, I. S. 487, Anm 1. Funk F. *Eirchengesch. Abhandlungen.* I. S. 12 ff. Cfr.: P. Batiffol. *L'église naissante et le catholicisme*³. P. 251.

⁷³⁹ - Dom Morin. Une erreur de copiste dans le texte d'Irenée sur l'église romaine. *Revue benedictine.* Т. 25. 1908. P. 515–520. Р. Batiffol. *L'église naissante*³. P. 251.

⁷⁴⁰ - Boehmer H. (*Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft.* 1906. S. 200–201.) Впрочем, Boehmer склоняется к тому, чтобы слова эти относились к *ad hanc ecclesiam*. Здесь,

след., – указание на римских епископом, преемственный ряд которых и перечисляются в непосредственно следующем параграфе.

⁷⁴¹ - Получается, таким образом, полная параллель к Contra haer. IV, 26, 2. PG. T. 7. Col. 1053C–1054A Сочинения. С. 387.

⁷⁴² - Contra haer. III, 3, 1–2. PG. T. 7. Col. 848A, B. Сочинения. С. 222.

⁷⁴³ - Vgl.: Seeberg R Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 17–18.

⁷⁴⁴ - Harnack A Dogmengeschichte, I. S. 487.

⁷⁴⁵ - Предполагая, что в латинском тексте *necesse est* стоит вместо греческого ἀνάγκη, утверждают, что *necesse est* обозначает именно естественную необходимость, а не догматическую или моральную. Vgl.: Wordsworth Chr. St. Hippolytus and the church of Rome. P. 202–204.

⁷⁴⁶ - Vgl.: Harnack A. Sitzungsberichten,.. 1893. S. 948; Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuch. I. S. 21.

⁷⁴⁷ - Вместе с Гарнаком и против Функа. См.: Funk Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen. I. S. 22–23.

⁷⁴⁸ - Не прав потому Batiffol, когда в *convenire ad* усматривает l' idée d'une démarche active a la recherche de la verite («L'eglise naissante.». P. 250). Можно бы было согласиться с Batiffol'ем, если бы он в свои слова не вкладывал догматического смысла. Исторически же во II веке *démarche active a la recherche de la verite* мог приводить в Рим, где как бы полнее было выражено самосознание вселенской Церкви – как в мировом центре. Здесь был как бы постоянный общий Собор. См.: Ф. Курганов. Цит. брош. С. 51.

⁷⁴⁹ - Н. Е. I, 1, 1, 4. GrchSch. 9, 1. S. 6, 1; 8, 14–17. См. об этом Overbeck Franz. Die Bischofsliaten und die apostolische Nachfolge in der Kirchengeschichte des Eusebius. Basel, 1898. S. 8 ff.

⁷⁵⁰ - Kirchengeschichtliche Abh. und Untersuchungen 1. S. 18.

⁷⁵¹ - Contra haer. III, 3, 4. PG. T. 7. Col. 852B–853A Сочинения. С. 224.

⁷⁵² - Н. Е. IV, 14, 1. GrchSch 9, 1. S. 332, 3–6.

⁷⁵³ - *Fragm. 3. PG. T. 7. Col. 1229B, 1232A* Сочинения. С. 531. Eusebius. *History Ecclesias. V, 24, 16. GrchSch. 9, 1. S. 496, 10–13.*

⁷⁵⁴ - См.: Eusebius. *Cit. op. V, 23–24.* Отрицательное значение этих споров для учения о примате римского епископа указывает Friedrich Iaskowski («*Die Kirchengeschichte des Eusebius von Casarea und der Primat*»). – *Revue internationale de theologie*, 1909, P. 345–348).

⁷⁵⁵ - *De praescr. C. 36. PL. T. 2. Col. 59A Adv. Marc. IV, 5. CSEL, 47. P. 430, 16–18.* Разбор католических ссылок на Тертуллиана см. у архим. Никанора, *цит. соч. С. 189–201, 201–206*; Michaud E. *L'ecclesiologie de Tertullien. Revue internationale de theologie. 1905. P. 268–272.*

⁷⁵⁶ - Adam K *Der Kirchenbegriff Terullians. S. 45–47.* Adam видит в этом проявление общего недостатка всей системы Тертуллиана – одностороннего понимания учительства епископа в смысле сохранения преданного учения с умолчанием о вероопределении.

⁷⁵⁷ - *De praescr. C. 36. PL. T. 2. Col. 59A.*

⁷⁵⁸ - *Adv. Marc. IV, 5. CSEL, 47. P. 430, 14, 16–18.*

⁷⁵⁹ - Архим. Никанор, *цит. соч. С. 202–203.*

⁷⁶⁰ - Признавшись, что о главенстве Римской Церкви Тертуллиан не говорит, католические авторы все же мимоходом делают намек, будто мысли о непогрешимости «счастливого Рима», по крайней мере, не чужда Тертуллиану. См. Adam., *op. cit.*, S. 46; Adhèmar d'Alès. *La theologie de Tertullien P. 216.* Более настаивают католические авторы на том, что будто Тертуллиан говорит о преимуществах апостола Петра, основателя Римской Церкви. См. особ.: Adhèmer d'Alès, *op. cit. P. 216–218. Cfr.: P. Batiffol. L'église naissante. P. 333, not. 1; I. Turmel. Tertullien. P. 281.* Однако уже Adam признает, что апостольское достоинство Римской Церкви Тертуллиан обосновывает проповедью и страданиями трех апостолов, а не одного Петра (*op. cit. S. 46*). Знаменательно, что Тертуллиан никогда не говорит об основании Римской Церкви одним апостолом Петром. Эта мысль вообще была чужда древней Церкви. См. *цит. Статью F.*

Iaskowski. – Revue internationale de theologie. 1909. P. 335–336.
Ср. Заключительный вывод E. Michaud: la doctrine romaine sur le pape comme fondement infaillible de l'eglise et comme dèpositaire de l' autorite divine et absolue du Christ est fausse et antichretienne.
– Revue internationale de theologie. 1905. P. 270.

⁷⁶¹ - Iren. Contra haer. IV, 33, 7: «Qui sunt extra veritatem, id est extra Ecclesiam». – PG. T. 7. Col. 1076B–C. Сочинения. С. 409.

⁷⁶² - Tertull. De praescr., 44: «Quid ergo dicent, qui illam stupraverint adulterio haeretico, virginem traditam a Christo?» PL. T. 2. Col. 72A.

⁷⁶³ - De praescr. C. 4: «Nunc sunt haereses, non minus doctrinarum perversitate Ecclesiam laccessantes». – PL. T. 2. Col. 18B. Cfr.: C. 42: de veritatis destructione (col. 69B).

⁷⁶⁴ - De praescr. C. 6: «Sed et in omni pene epistola de adulterinis doctrinis fugiendis inculcans, haereses taxat: quorum opera sunt adulterae doctrinae». PL T. 2. Col. 20B. Cfr.: Contra haer. III, 3, 4. PG. T. 7. Col. 854A Сочинения. С. 224.

⁷⁶⁵ - Venenatissima doctrina – De baptismo. C. 1. CSEL, 20, 1. P. 201, 9.

⁷⁶⁶ - Irenaeus. Contra haer. IV, 26, 2. PG. T. 7. Col. 1054A Сочинения. С. 387–388.

⁷⁶⁷ - Contra haer. III, 24, 1–2. PG. T. 7. Col. 966C–967A Сочинения. С. 312–313. Относительно Тертуллиана переводчик его сочинений на немецкий язык K Kellner утверждает, что, по его словоупотреблению, ересь отличается от Церкви не учением, но организацией. См.: Tertullians samtliche Werke. Bd. 2. Koln, 1882. S. 9. Но, конечно, справедливее те, кто утверждает обратное. См.: K. Adam. Der Kirchenbegriff Tertullians S. 24. Vgl.: S. 24, Anm. 2; Thomasius. Die Dogmengeschichte, I. S. 115; Harnack A Dogmengeschichte4, I. S. 407–408.

⁷⁶⁸ - Contra haer. IV, 33, 7. PG. T. 7. Col. 1076A–B. Сочинения. С. 408–409.

⁷⁶⁹ - Contra haer. IV, 26, 2. PG. T. 7. Col. 1054A Сочинения. С. 387–388.

⁷⁷⁰ - Tertull. De praescr. C. 37: «Si enim haeretici sunt, christiani esse non possunt, non a Christo habendo, quod, de sua electione sectati, haeticorum nomine admittunt». Ita non Christiani. PL. T. 2. Col. 61B. Cfr.: C. 16: non est christianus. Ibid. Col. 34B.

⁷⁷¹ - De bapt. C. 15: «Non idem deus est nobis et illis, nec unus Christus, id est idem». CSEL, 20, 1. P. 214, 2–3.

⁷⁷² - De praescr. C. 42: «Hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi sed nostros evertendi. Nostra suffodiunt, ut sua aedificent». PL. T. 2. Col. 69A–B.

⁷⁷³ - Contra haer. V, 20, 2. PG. T. 7. Col. 1178A Сочинения. С. 488.

⁷⁷⁴ - Contra haer. III, 3, 4. PG. T. 7. Col. 853–854. Сочинения. С. 224.

⁷⁷⁵ - De praescr. C. 44: «Prohibueram vos aurem accommodare haeticis». PL. T. 2. Col. 73A.

⁷⁷⁶ - Ср. замечание О. Bardenhewer'a («Patrologie3, S 50, 4. S. 161).

⁷⁷⁷ - См. справедливое замечание А Ritschl'я («Die Entstehung der altkath. Kirche». S. 340).

⁷⁷⁸ - Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 339, 340.

⁷⁷⁹ - «В самом понятии Церкви даны авторитеты». – Harnack A. Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. S. 13 ff.

⁷⁸⁰ - Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 342.

⁷⁸¹ - Все эти мнения собраны у Д. Богдашевского («Лжеучители, обличаемые в Первом послании апостола Иоанна». Киев. 1890. С. 113–114). Также см.: Клитин Александр. Подлинность посланий святого апостола Павла к Тимофею и Титу. Киев, 1887. С. 152 и далее.

⁷⁸² - См. только что цитированные исследования Д. И. Богдашевского и А. Клитина. Ср. также работу: Иеромонах (епископ) Евдоким Святой апостол и евангелист Иоанн Богослов. Сергиев Посад, 1898. С. 249–253; также см.: В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 219–221; Сагард Н. Первое соборное послание святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Полтава, 1903. С. 142 и далее. Ср.

экзегетическую заметку проф. Д. И. Богдашевского (ТКДА, 1904. Т. 2. С 310–314); A Harnack. Dogmengeschichte⁴, I. 262 ff.; Die Mission und Ausbreitung des Christentums², I. S. 23–30; Thomasius. Die Dogmengeschichte, I. S. 70 ff.; Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 290 ff., 339; Batiffol. L'église naissante³. P. 118, not. 2.

⁷⁸³ - Die Entstehung der altkath Kirche. S. 342, Anm. 1.

⁷⁸⁴ - Приводимое Ritsch'ем свидетельство Климента Алекс (Strom VII, 17, 106, 4–107, 1. GrchSch. 17. S. 75–76) о появлении «измысливших ереси около царствования Адриана» относится к определенным ересям Василида, Валентина и Маркиона. Свидетельство же Егезиппа (Eusebius. History Ecclesias. III, 32, 7–8. GrchSch 9, 1. S. 270, 7–18) говорит именно о существовании заблуждений гностических в апостольское время. «Церковь пребывала чистою и непорочною девою: если и были люди, посягавшие на здравый смысл спасительного учения, то они скрывались еще во мраке неизвестности (ἐν ἁδὴλῳ τοῦ σκότους). Когда же священной лик апостолов различно окончил жизнь и когда поколение людей, удостоившихся собственным слухом внимать Божественной мудрости, прешло тогда под влиянием обмана лжеучителей началась крамола нечестивого заблуждения. Ободряясь тем, что уже нет в живых ни одного апостола, еретики начали лжеименное свое знание открыто (γυμνῇ κεφαλῇ) противопоставлять проповеди истины». См. разбор этих свидетельств у Богдашевского (Лжеучители. С. 116–119).

⁷⁸⁵ - Harnack A. Dogmengeschichte⁴, I. S. 262: «Gnosticismus hat Vorstufen gehabt»; Богдашевский. С. 115–116; Клитин. С. 133–135; Иером. Евдоким, цит. соч. С. 252.

⁷⁸⁶ - См.: 1Кор.1:18–31; 6:12; 8:1,4–13; 5:1–5.

⁷⁸⁷ - См.: Кол.2:8, 18, 21, 23.

⁷⁸⁸ - См.: Еф.4:14; 1:8–9, 12–18; 3:2–3.

⁷⁸⁹ - См.: 1Тим.1:4–16; 6:20; 6:4. 2Тим.2:23. Тит.1:10, 11, 14, 15; 3:9 и мн. др. Сведения о гносисе, обличаемом апостолом Павлом, собраны у Богдашевского. С. 144–150.

⁷⁹⁰ - 2Кор.2:17.

- ⁷⁹¹ - Cfr.: Knopf R. Du nachapostolische Zeitalter. S. 395.
- ⁷⁹² - Ср.: 2Сол.2:15: «κρατεῖτε τὰς παραδόσεις». Ср. 1Сол.4:1.
- ⁷⁹³ - См: Кол.2:7: «βεβαιούμενοι τῇ πίσει καὶ ὡς ἐδιδάχθητε». Ср. 1, 7.
- ⁷⁹⁴ - См. Рим.6:17: «εἰς ὃν παραδόθητε τύπου διδάχῃς».
- ⁷⁹⁵ - См: 2Ин.1:10.
- ⁷⁹⁶ - В конце пятидесятих годов апостольское Предание (παράδοσις) признавалось авторитетом. См.: F. Loofs. Leitfaden der Dogmengeschichte⁴, § 11; 6. S. 78.
- ⁷⁹⁷ - См: 2Тим.4:6–8.
- ⁷⁹⁸ - См: 2Пет.2:1–3.
- ⁷⁹⁹ - Eusebius. Cit. op. III, 32, 8. GrchSch. 9, 1. S. 270, 11–18.
- ⁸⁰⁰ - См.: 1Тим.1:18–20; 3:15; 4:11–16; 6:12, 14, 20; 2Тим.1:6,8,13; 2:2,15; 3:14; 4:2,5. Тит.1:9; 2:1,7–8,15.
- ⁸⁰¹ - См.: 1Тим.1:3–4; 4:7; 6:3–5; 6:20; 2Тим.2:14,16,23–26; 3:5; Тит.1:10–11; 13–14; 3:10.
- ⁸⁰² - «Не уменьшайте его; оно – не твое; тебе вверено чужое, не убавляй его». – Иоанн Златоуст. Бесед. На посл. к Тим.18. Творения. Т. 11. С. 752.
- ⁸⁰³ - См. 1Тим.2:12–15. В Тит.2:3: учили добру (καλοδιδασκάλους) – конечно, разумеется учительность только житейская; предметы этой учительности и перечисляются в следующих двух стихах.
- ⁸⁰⁴ - См.: 2Тим.1:4: «τῇ καλῇ παραθήκῃ ᾧ ὅλας διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν».
- ⁸⁰⁵ - «Хотя апостол Павел отходит в церковной жизни широкое поле для свободы и самостоятельности верующих, для проявления индивидуальных духовных даров, для откровения 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. <...> Это понятие, имеющее важное значение в истории церковной организации, и как это можно видеть уже из пастырских посланий, упускается из виду многими учеными, хотя оно уже очень ясно выражается в первых посланиях апостола Павла». –

В. Б. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 97–98, 99.
Cfr.: Batiffol P. L'église naissante et le catholicisme. P. 118, 136–139.

⁸⁰⁶ - Irenaeus. Contra haer. III, 4, 2. PG. T. 7, col 855C.

Сочинения. С. 225.

⁸⁰⁷ - Vgl.: Hamack A Dogmengeschichte⁴, I. S. 181. Vgl.: S. 273 ff.

⁸⁰⁸ - Didach. 4, 13. Cfr.: 4, 3: «Οὐ ποιήσεις σχίσμα».

⁸⁰⁹ - Didach. 11, 1–2.

⁸¹⁰ - Didach 12, 1. Ср.: Откр.2:2: испытывал тех, которые называют себя апостолами, а они не таковы, и нашел, что они лживы.

⁸¹¹ - Didach. 11, 5; 6; 8; 9; 10; 11; 13, 1, 2.

⁸¹² - Didach. 11, 10. Дальнейшие слова 11, 11: «Πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος, ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικόν ἐκκλησίας μή διδάσκων δὲ ποιεῖν, ὅσα αὐτός ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐν ὑμῶν» – трудно поддаются истолкованию. Митрополит Филофей Вриенний под «μυστήριον κοσμικόν ἐκκλησίας» понимает символические действия пророка. Гарнак, припоминая Еф.5:22–33, понимал эти слова в смысле безбрачия пророка, которого он не делал обязательным для всех. См.: Harnack A Die Lehre der zwölf Apostel. TU 2, 1. S. 44–47, Ант. Карашев А. О новооткрытом памятнике «Учение двенадцати апостолов». М., 1896, просвещения. С. XXXV–XXXVII. Но нам важно здесь отметить рядом стоящие слова «δεδοκιμασμένος, ἀληθινός» («Испытанный Церковью = истинный»).

⁸¹³ - Когда речь идет про общину, то нельзя предполагать в ней особой харизмы для испытания пророков. Испытывали на основании определенного авторитета Cfr.: Batiffol P. L'église naissante et le catholicisme³. P. 127, 128, 131.

⁸¹⁴ - См.: Откр.2:6.

⁸¹⁵ - Didach. 4, 1.

⁸¹⁶ - Harnack Der erste Klemensbrief. Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1909. III. S. 53.

⁸¹⁷ - Idem. 6, 1.

⁸¹⁸ - 7, 2: «Ἐλθων ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα» Под «παραδόσεως» Harnack разумеет здесь общее понятие, которое охватывает все, что продано и принадлежит к христианству («Der erste Klemensbrief». S. 53, Anm. 4).

⁸¹⁹ - Vgl.: Hoennicke G. Das Iudenchristentum... S. 350–351.

⁸²⁰ - Ad Ephes. 11, 1.

⁸²¹ - Idem. 10, 2: «Πρὸς τὴν πλάνην αὐτῶν ὑμεῖς ἐδραῖοι τῆς πιστεως». Ch.: 12.

⁸²² - Idem. 11, 2: «Οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνήνεσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ».

⁸²³ - Idem. 16, 2: Cfr.: 17, 2: «Λαβόντες θεοῦ γνῶτίν».

⁸²⁴ - Idem. 20, 2.

⁸²⁵ - Ad Magnes. 13, 1.

⁸²⁶ - Ad Trall. 6, 1.

⁸²⁷ - Idem 11, 1. Cfr.: 6, 2. «Λαμβάνει ἐν ἡδονῇ κακῇ ἀποθανεῖν».

⁸²⁸ - Idem. 7, 1. В гл. 9 св. Игнатий даже представляет как бы краткий символ веры: «Кто говорит несогласно с этим символом, того не нужно и слушать».

⁸²⁹ - Ad Philad. 1, 2: «Συνερεύθμισται γάρ ταῖς ἐντολαῖς χορδαῖς κιθάρα».

⁸³⁰ - Idem. 2.

⁸³¹ - Idem. 2.

⁸³² - Idem. 3, 2.

⁸³³ - Idem. 5, 1.

⁸³⁴ - Ad Smyrn. 1 и 2.

⁸³⁵ - Idem. 4, 1; 7, 2.

⁸³⁶ - Ad Philad. 8, 2.

⁸³⁷ - Так понимает это место Th. Zahn («Geschichte des neutestamentlichen Kanons». Bd. I, 2. S. 846–847. Bd. II. 2. Erlangen und Leipzig, 1892. XIV, I. d. S. 945–948); Batiffol P. L"eglise naissante et le catholicisme³, p 163. Но иначе [мыслит] R. Knopf («Das nachapost. Zeitalter». S. 309).

⁸³⁸ - Об этом см.: Zahn Th Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. 1, 2. S. 842; Batiffol P. L'eglise naissante³. P. 164: La foi qui fait foi est la foi dont temoigne L'eglise on tante que telle... la foi écrite n'est pas toute la foi.

⁸³⁹ - Нет никаких оснований думать, будто Игнатий рассматривает общину вне связи с ее историческим прошлым, как это утверждает В. Н. Мышцын. См.: Устройство христианской Церкви. С. 311.

⁸⁴⁰ - Ep. Polycarpi ad Philip. С. 3, 2–3. Ср. гл. 11: «В вас, у которых подвизался блаженный Павел и о которых он с похвалою отзывается в начале своего послания. Вами он хвалится во всех Церквях, какие только познали в то время Бога, а мы еще не знали Бога».

⁸⁴¹ - Ibidem, 6, 3. Здесь можно разуметь только апостолов – непосредственных учеников Господа; об этом говорит уже упоминание только о ветхозаветных пророках.

⁸⁴² - Ibidem, 7, 2: «Ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστέψμεν».

⁸⁴³ - Idem. 9, 1: «Πειθαρχεῖν τῷ λόγῳ τῆς δικαιοσύνης».

⁸⁴⁴ - Idem. 10, 1: «State... in veritate sociati».

⁸⁴⁵ - Idem. 7, 1.

⁸⁴⁶ - Ср. о Поликарпе у Р. Batiffol'я («L'eglise naissante et le catholicisme³». P. 191–198).

⁸⁴⁷ - Funk. Die apostolischen. Vater. S. XXXI; Прот. П. Преображенский. Сочинения св. Иустина Философа. С. 365–366.

⁸⁴⁸ - Ep. ad Diogn. С. 6, 7; Funk, cit. ed. S. 138; Сочинения св. Иустина. С. 377.

⁸⁴⁹ - Н. Е. IV, 8, 2. GrchSch. 9, 1. S. 314, 8–10.

⁸⁵⁰ - Eusebius. History Ecclesias. IV, 22, 2, 4–6. GrchSch. 9, 1. S. 370, 372.

⁸⁵¹ - Cfr.: Henri Dannreuther. Du témoignage d'Hégésippe sur l'eglise chretienne aux deux premiers siècles. Nancy, 1878. P. 59–60, 62, 67; Batiffol P. L'eglise naissante³. P. 208–209; Zahn Th. Geschichte des neutestam. Kanons. Bd. I, 2. S. 461; A. Harnack. Dogmengeschichte⁴, I. S. 367, Anm. 2; S. 407, Anm. 1.

- ⁸⁵² - Eusebius. Cit. op. V, 24, 6. GrchSch. 9, 1. S. 492, 8.
- ⁸⁵³ - Iust Apol. I, 6; Dia1. C. Tryph 80. CAG, I, 1. P. 20, 22; I, 2. P. 288 sqq. Сочинения. С. 36, 265.
- ⁸⁵⁴ - Apo1. I, 6, 23, 42, 66, 67. CAG, I, 1. P. 20, 118, 180, 182, 184, 186. Сочинения. С. 36, 53, 54, 72, 97, 99.
- ⁸⁵⁵ - Apol. 1, 42. Cp. Dial. 109, 119. CAG, I, 1. P. 118; I, 2. P. 386, 428. Сочинения. С. 72, 307, 324.
- ⁸⁵⁶ - Idem 1, 13, 14, 67. CAG, I, 1. P. 40, 46, 188. Сочинения С. 42, 43, 99.
- ⁸⁵⁷ - Idem. I, 26. Dia1. 82. CAG, I, 2. P. 298. Сочинения. С. 56–57, 268.
- ⁸⁵⁸ - Dial. cum Tryph C. 35: «Они и христианами себя называют подобно тому, как язычники надписывают имя Божие на идолах». CAG, I, 2. P. 118 sqq. Сочинения. С. 187–189 passim.
- ⁸⁵⁹ - Dial. C. 80. «Здравомыслящие (ὀρθογνώμοντες) во всем христиане» (ibid). CAG, I, 2. P. 288–292. Сочинения. С. 265, 266. Об Иустине подробно см.: Batifiol. L'eglise naissante et le catholicisme³. P. 224–231.
- ⁸⁶⁰ - Eusebius. Cit. op. IV, 23, 1–2, 4, 12. GrchSch. 9, 1. S. 374, 378.
- ⁸⁶¹ - Ad Autol lib. II. C. 14. CAG, 8. P. 98,1Ф. Сочинения апологетов. С. 150–151.
- ⁸⁶² - Dogmengeschichte, I. S. 367, Anm 2.
- ⁸⁶³ - Eusebius. Cit. op. V, 28, 13. GrchSch. 9, 1. S. 504, 11–12.
- ⁸⁶⁴ - Idem. IV, 39, 3–4. GrchSch. 9, 1. S. 286. Fragm. 2; Funk. Die apostolischen Vater. S. 126.
- ⁸⁶⁵ - Idem. V, 20, 4–6. GrchSch. 9, 1. S. 482, 484. Fragm. 1. PG. T. 7. Col. 1225A, 1228A–B.
- ⁸⁶⁶ - Vgl: R. Knopf. Das nachapostolische Zeitalter. S. 393.
- ⁸⁶⁷ - См: В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви в первые два века. С. 358.
- ⁸⁶⁸ - См: Schanz Der Begriff der Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1893. S. 565–566; Batifiol P. L'eglise naissante et le catholicisme³. P. 195, 235–236.

⁸⁶⁹ - Его книгу «Die Entstehung der altkatholischen Kirche» Зом называет «исследованием, определившим господствующие теперь воззрения без изъятия». См.: «Церковный строй в первые два века». С. 28–29, прим.

⁸⁷⁰ - Гарнак сам говорил. «Wir, auf Ritschl's Schultern stehend...» – «Das Neue Testament um das Jahr 200». Freiburg i. B., 1889. S. 23.

⁸⁷¹ - Так как история происхождения епископата не имеет непосредственного отношения к нашему вопросу, то мы изложим общие взгляды, высказанные в западной науке кратко, без ссылок на отдельные труды ученых.

⁸⁷² - Слова проф. А. И. Покровского в отзыве о диссертации В. И. Мышцына. См.: Журналы собраний Совета Московской духовной академии за 1909 год. С. 104. Ср. исследование проф. И. А. Заозерского «Иерархический принцип церковной организации». – Богословский вестник 1911. Т. 1. С. 63–66. Кратко протестантские теории изложены и разобраны у Batiffol'я («L'èglise naissante et le catholicisme»³). Р. 172–193.

⁸⁷³ - «Die Entstehung der altkatholischen Kirche». S. 444–445. Дальше Ritschl на основании сочинений Климента Александрийского доказывает свое положение (S. 445–449). Но в то же время Ritschl обращает внимание на Иерусалимскую Церковь, где во главе общины стоит апостол Иаков. Приводит свидетельство Егезиппа διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφός τοῦ κυρίου Ἰάκωβος. (Eusebius. History Ecclesias. II, 23, 4), Ritschl рассуждает: он (Иаков) принимает на себя вместо Иисуса руководство всей общиной или Церковью, которая, конечно, в тот момент времени, к которому относится известие, пространственно была ограничена Иерусалимом (S. 416). Егезипп же свидетельствует, что по смерти Иакова епископом сделался Симон, также родственник Господа (ἀνέψιος τοῦ κυρίου). Это дает возможность Ричлю выразить следующее мнение: Иаков и его преемники представляются преемниками не апостолов, но Господа (S. 417). Таким образом, по мнению Ричля, было своего рода преемство епископов в Церкви Иерусалимской, где они были преемственными заместителями Христа, но это преемство погибло вместе с

самую Иерусалимской Церковью (S. 435–436). Впрочем, некоторый пережиток иерусалимских церковных порядков Ritschl видит в позднейшее время в Александрии (S. 434–435). Это мнение Ritschl'я не встретило сочувствия, «и по праву» – прибавляет Зом (с. 29, прим.).

⁸⁷⁴ - «Die alte Kirche», 2-ter. Teil. S. 424–425. Vgl.: Nitzsch. Grundriss der christlichen Dogmengeschichte, S. 255: авторитет епископов утверждается «auf Grund der Fiction dass der Episcopat an die Stelle des Apostolats getreten sei». В сущности, то же, хотя и менее резко, говорит и Knopf. См.: «Das nachapostolische Zeitalter», S. 396: «Die bischoflich monarchische Verfassung wurde als apostolische ausgegeben und den Bischöfen die Qualität von Nachfolgern der Apostel erteilt». По мнению F. Loofs'a, аргументация Иринея – не историческая, но псевдоисторическая, потому что она указывает на фиктивных людей, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis («Leitfaden der Dogmengeschichte⁴», S. 19, 3. S. 135. Vgl. 3-te Aufl S. 88. Dr. Ioh Leipoldt об Иринеевой теории епископата замечает: «Du ist gewiss keine Lüge; aber ebenso gewiss ist es ein Irrtum». – «Geschichte des neutestamentlichen Kanons», I. S. 161. Гарнак также считает возможным учение об апостольском учреждении епископата называть легендой («Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius», I. S. 200).

⁸⁷⁵ - Позволим себе сослаться на авторитетное и убедительное доказательство «высокого и истинно научного значения Предания Православно-Соборной Церкви», развитое проф. М. Д. Муретовым в его труде «Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса». СПб., 1908. С. 139–156.

⁸⁷⁶ - «В этой проблеме слишком много неопределенных величин, чтобы вообще можно было надеяться на полное ее разъяснение, хотя бы в далеком будущем». (В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. V). «Всякая концепция, – пишет проф. А. А. Спасский, – первоначального строя Церкви, как бы она ни казалась основательной, вследствие скудости находящихся в распоряжении науки данных и возможности перетолкования их, в истории изучаемого вопроса может иметь значение только более или менее научно-состоятельной

попытки разъяснения этой сложной и затруднительной проблемы и никоим образом не претендовать на окончательное решение ее». – «Журналы собраний Совета Московской духовной академии» за 1909 г. С. 97. Ср. замечание проф. В. В. Болотова («Лекции по истории древней Церкви», II. С. 458); Bruders Heinrich. Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Vgl.: Forschungen zur Christlichen Literatur-und Dogmengeschichte, herausgeg von Dr. A Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch. IV, 1–2. Mainz, 1904. S. 69, 128–129; Schanz. Der Begriff der Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1893. S. 550: «Die Frage, wie aus der kollegialen Gemeindeleitung eine monarchische geworden werde, wenn nicht neue Quellen gefunden werden solten, ungelost bleiben, und sich fur alle nahere Einzelheiten mit einem «ignoramus et ignorabimus» begnugen...

⁸⁷⁷ - Проф. М. Д. Муретов, цит. соч. С. 155.

⁸⁷⁸ - Разумею труд В. Н. Мышцына «Устройство христианской Церкви в первые два века». В этом труде с достаточной полнотой показаны немаловажные пробелы и дефекты обычного в западной науке решения вопроса о происхождении епископата в древнехристианской Церкви. Почти все консервативные выводы автора могут быть приняты в обиход православной науки, потому что ни в чем не разногласят с устоями Православной Церкви. О значении этого труда см. замечание проф. А. А. Спасского в «Журналах собраний Совета Московской духовной академии» за 1909 г. С. 98.

⁸⁷⁹ - См.: Zahn Th Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. I, 2. S. 436. Vgl.: Harnack A Das Neue Testament um das Jahr 200. S. 18. Vgl.: Einige Bemerkungen zu Adolf Harnack's Prufung der Geschichte des neutestamentlichen Kanons von Theodor Zahn Erlangen und Leipzig, 1889. S. 32–33. Zahn решительно – и вполне справедливо! – подчеркивает подобную мысль и считает ее особенно важной (S. 33).

⁸⁸⁰ - Cfr.: Contra haer. IV, 27, 1. PG. T. 7. Col. 1056B. Сочинения. С. 390.

⁸⁸¹ - VgL: Dr. F. X. Funk Die Echtheit der ignatianischen Briefe. Tübingen, 1883. S. 56. Vgl.: Zahn Th. Einige Bemerkungen... S. 30.

⁸⁸² - См.: Мф.15:24; 21:37. Мк.12:6. Лк.4:18,43. Ин.3:17; 5:29,36; 6:29,44,57; 11:42; 17:18,21. Деян.3:20. 1Ин.4:9,14.

⁸⁸³ - См.: Ин.4:34.

⁸⁸⁴ - См.: Ин.3:34; 5:31.

⁸⁸⁵ - См.: Ин.7:16.

⁸⁸⁶ - См.: Мф.10:40; Мк.9:37. Лк.9:48. Ср.: Лк.10:16

⁸⁸⁷ - См.: Ин.5:36; 6:29; 11:42; 16:30.

⁸⁸⁸ - См.: Мф.10:5,16; Мк.3:14; 6:7; Лк.9:2; 10:1.

⁸⁸⁹ - См.: Мф.28:16–20; Мк.16:15; Лк.24:47–49.

⁸⁹⁰ - См.: Ин.17:18; 20:21.

⁸⁹¹ - См.: Мф.10:40; Ин.13:20.

⁸⁹² - См.: Деян.9:3–6,16–17. Ср.: Деян.26:17.

⁸⁹³ - См.: Рим.1:1;11,13. 1Кор.1:1; 9:1,2,5; 15:9; 2Кор.1:1; 8:23; 11:5; 12:11; Еф.1:1; Кол.1:1; 1Сол.2:7; 1Тим.1:1; 2:7; 2Тим.1:1,11; Тит.1:1. Так же называет себя и апостол Петр – 1Пет.1:1; 2Пет.1:1.

⁸⁹⁴ - См.: Гал.1:1. Апостольское достоинство признано было за Павлом и прочими апостолами. См.: Гал.2:7–9.

⁸⁹⁵ - См.: Гал.1:12,16–22; 1Кор.11:23; Еф.3:3. Об апостоле Павле см.: Bruders. Die Verfassung der Kirche S. 181–183, 89–92.

⁸⁹⁶ - См.: Тит.1:3.

⁸⁹⁷ - Об этом в диссертации В. Н. Мышцына «Устройство христианской Церкви», особ. С. 144–155, 229 и далее.

⁸⁹⁸ - Флп.4:2–3. Анализ этого места более подробный у В. Н. Мышцына. С. 144–146.

⁸⁹⁹ - Некоторый намек на разномыслия в Филиппах есть в том же послании выше (2:2–3).

⁹⁰⁰ - Все жители Азии слышали проповедь о Господе Иисусе, как Иудеи, так и Еллины (Деян.19:10). Димитрий Среброковач говорил: Не только в Ефесе, но почти во всей Азии этот Павел своими убеждениями совратил немало число людей (Деян.19:26).

⁹⁰¹ - См.: 1Кор.16:19.

⁹⁰² - Мнение о том, что к ап. Павлу в Милет приходили епископы не одного Ефеса, высказал уже св. Ириней Лионский: «Когда епископы и пресвитеры, пришедшие из Ефеса и других ближайших городов, собрались в Милет» и т.д. (Contra haereses. III, 14, 2. PG. T. 7. Col. 914B. Сочинения. С. 270. Ср. Migne not. 1. Col. 914D).

⁹⁰³ - Ср. еще Деян.20:20: Я не пропустил ничего полезного, о чем вас не проповедывал бы и чему не учил бы вас всенародно и по домам.

⁹⁰⁴ - Harnack в Prolegomena к Διδαχῇ (TU 2, 1) делает это строгое разграничение (S. 103, 120, 144, 145, 149). Ср. примечания к Διδαχῇ: S. 56–57. Vgl.: Ritschl A Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 358. Зом об этом разграничении говорит так «Наше современное понимание, которое мыслит учение и администрацию как противоположности, перенесено в древность». – «Церковный строй». С. 139. Решительно против разграничения харизмы и должности Н. Bruders. См.: Die Verfassung der Kirche. S. 70–73.

⁹⁰⁵ - См.: Прем.1:6; Ср.: Ис.60:17; Иез.34:11–12; Числ.4:16; 31:14 и др. Анализ понятия ἐπίσκοπος, хотя и краткий, [есть] у В. Н. Мышцына. С. 142–144. См. также Зом. С. 143–144, прим. 13. В светском языке ἐπίσκοπος – выражение чрезвычайно неопределенное, многомысленное.

⁹⁰⁶ - Зом, указав это место из Послания апостола Петра, замечает: «Христос Господь Сам обозначен как Епископ (однако, наверное, не чиновник финансов!)». – «Церковный строй». С. 144. Прим. 13.

⁹⁰⁷ - «Несомненное для более поздних времен соединение учительства с управлением останется неразъясненной загадкой, пока это соединение не будет признанным заложенным уже в представлениях первых христиан. А в таком случае не подлежит сомнению, что католический епископ, в качестве учителя своей общины (преемника апостолов), получил над общиной и власть управления». – Зом. Церковный строй. С. 64–65, прим. Также см. с. 138–144. Впрочем, и эти суждения Зом

окрашены свойственными ему тенденциями.

Противоположность учительства и управления немислима в первохристианстве, потому что управление в еkkлeзии не может быть управлением от имени какого-либо корпоративного организованного общества, но управлением от имени Бога, то есть управлением при посредстве слова Божия (с. 64 прим.).

⁹⁰⁸ - См.: А. Клитин. Подлинность Посланий св. апостола Павла к Тимофею и Титу. С. 298. См.: Проф. М. Д. Муретов. Эрнест Ренан. С. 154–155.

⁹⁰⁹ - De praescr. С. 37. PL T. 2. Col. 61C.

⁹¹⁰ - Кратко см. у В. Н. Мышцына («Устройство христианской Церкви». С. 214–218). Также см. цит. соч. Клитина, посвященное, главным образом, разбору воззрений Гольцмана. Мы отметим здесь только древнейшее свидетельство о подлинности пастырских посланий. Первое послание Климента. С. 2, 7: εἰς πάντας ἔργον ἀγαθόν – (ср.: Тит.3:1); 7, 3: καὶ ἰδῶμεν, τὸ καλόν καὶ τὸ θερμόν καὶ τὸ προσδεκτόν ἐνώπιον τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς (ср.: 1Тим.5:4; 2:3). Ср. еще 1 Clem. 29, 1 и 1Тим.2:8. Поликарп Смирнский составил свое послание к Филиппийцам под прямым влиянием пастырских посланий. Только что вспомнив в 3 гл. апостола Павла, в начале 4-й Поликарп приводит 1Тим.6:10, 7. Затем им приводятся несколько довольно ясных цитат в гл. 4 и 5, именно – 1Тим.5:5; 3:8; 2Тим.2:12. В гл. 9 присутствует буквальная цитата 2Тим.4:10. Ср. еще: Polyc. С. 12, 3 и 1Тим.2:1,2; 4:15. (Подробный разбор свидетельства Поликарпа см. у В. Н. Мышцына – с. 215–218). Феофил Антиохийский говорил «Слово Божие повелевает нам повиноваться начальствам и властям и молиться за них, чтобы нам проводить тихую и спокойную жизнь» (ὅπως ἤρεμον καὶ πσυχίον βίον διάγωμεν – Ad Autol. III, 14. CAG, 8. P. 222), то есть буквально цитирует 1Тим.2:1–2, называя это Θεῖος λόγος. Ср.: Ad Autol. II, 6. CAG, 8. P. 104: «отпущение грехов посредством воды и бани возрождения» – Тит.3:5. Ириней Лионский цитирует послания всегда с именем апостола Павла: I praef. (1Тим.1:4), III, 3, 3; III, 3, 4 (Тит.3:10). Мураториев фрагмент знает все три пастырских послания (с. 59–64). Климент Александрийский в «Строматах» послания называет Павловыми (Strom. II, 11; 52,

5–7. GrchSch. 15. S. 141). По свидетельству Тертуллиана, послания Павловыми считались и в среде еретиков, которые на 1Тим.6:20 и 2Тим.2:2 ссылались в оправдание своего учения о тайном предании (De praescr., с 25. PL T. 2. Col. 43–44). Сам же Тертуллиан с удивлением замечает отсутствие пастырских посланий в каноне Маркиона и видит в этом только доказательство произвольного обращения еретика со Св. Писанием. *Miror tamen, cum ad unum hominem litteras factas receperit, quod ad Timotheum duas, et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas, recusaverit* (Adv. Marc. V, 21. CSEL, 47. P. 649, 19–22). Протестантская наука допускает какое-то непонятое чудо, предполагая, будто Церковь в середине II века могла принять за послания Павла позднейшие, только что появившиеся произведения неизвестного писателя.

⁹¹¹ - Доказательства из пастырских посланий апостольского учреждения епископата см. у В.Н. Мышцына. С. 229 и далее.

⁹¹² - Там же. С. 222.

⁹¹³ - Это иногда признают и протестантские ученые (Ritschl A Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 352, 358, но ср.: S. 350), особенно если пастырские послания относить ко времени послеапостольскому. См.: Weizsacker C. Das apostolische Zeitalter. S. 621–622, Holzmann H. I. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament, 3-te Aufl. Freiburg i. B., 1892. S. 290–291; Harnack A Die Entstehung und Entwicklung der Kircheverfassung und des Kirchenrechts. S. 50–51. Гарнак предполагает, что 1Тим.3:1–3 и Тит.1:7–9 – интерполяция. Cfr.: замечание Batiffol'я (L'èglise naissante. P. 141–142, п. 2).

⁹¹⁴ - «Кто не умеет бороться с врагами и низлагать мудрования, кто не знает, как нужно учить здравому учению, тот пусть будет далеко от учительского престола. Прочие качества можно находить и в подчиненных, но что особенно отмечает учителя, это то, чтобы он мог оглашать народ учением». – Иоанн Златоуст. На посл. к Титу бес. 2. Творения. Т. 11. С. 849.

⁹¹⁵ - См.: 1Тим.3:2.

⁹¹⁶ - «Было бы грубой ошибкой не только считать исключительной, но и главной функцией епископа управление

общины». – В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 231.

⁹¹⁷ - См.: 1Тим.3:2; Тит.1:6.

⁹¹⁸ - См.: 1Тим.3:3–6; Тит.1:7.

⁹¹⁹ - Эконом у греков не был тем, что называется экономом у нас. Это был вообще управляющий домом, а не только приходами и расходами. См.: Мышцын. С. 232. Ср.: Лк.12:42–46. О значении «οἰκονόμος» см. Cremer. Biblisch-theolog Worterbuch9. S. 746.

⁹²⁰ - См.: 1Кор.4:1.

⁹²¹ - Ср. еще: Гал.4:2: «ὕπ οἰκονόμους» – говорится о воспитании. Ср. значение «οἰκονομία» в 1Кор.9:17: «οἰκονομίαν πεπίστευμαι»; Еф.3:2: «τὴν οἰκονομίαι τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ»; 3, 9: «τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου».

⁹²² - 1Тим.1:4: «οἰκονομίαν Θεοῦ τὴν ἐν πίστει». Впрочем, здесь вместо οἰκονομίαν встречается чтение «οἰκοδομίαν» и «οἰκοδομήν». См.: Tischendorf. Novum Testamentum graece. Ed. octava, vol. II. Lipsiae, 1872. P. 841.

⁹²³ - См.: 1Тим.3:4. «τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον». 3, 5: «τοῦ ἰδίου οἴκου προστήνοι». 5, 17: «οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι».

⁹²⁴ - См.: 1Тим.3:1: «Εἰ τις ἐπισκοῶτες ὀρέγεται καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ».

⁹²⁵ - В Послании к Титу подобного требования не встречается. Это и понятно. В критских общинах, где действовал Тит (1, 5), могло и не быть особенно давно обратившихся к вере. Напротив, в Ефесе нужно предполагать наличие верующих, уже давно вступивших в Церковь.

⁹²⁶ - См.: Тит.1:5.

⁹²⁷ - См.: 1Тим.4:13: «Πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει τῇ παρακλήσει τῇ διδασκαλίᾳ». Ср.: 4, 11: «Παράγγελλε καὶ διδάσκε». 2Тим.4:2; Тит.2:1,7; 3:8.

⁹²⁸ - 2Тми.2:2: что слышал от меня при многих свидетелях, то передавай верным (παράδου πιστοῖς) людям, которые были бы способны и других научить (διδάξαι). Ср.: 1Тим.6:20; 2Тим.1:13–14.

⁹²⁹ - См.: 1Тим.1:3–5; 4:6,11–12; 2Тим.2:14,16–17,25–26; 4:2. Тит.2:15.

⁹³⁰ - См.: Тит.3:10–11.

⁹³¹ - См.: 1Тим.3:15; 5:19–20,22. Тит.1:5.

⁹³² - Можно даже думать, что автор пастырских посланий имел прямое намерение дать в лице Тимофея и Тита образец для епископов: так существенно сходно положение тех и других в Церкви. См.: В. Н. Мышцын. С. 238; Knopf. Das nachapostolische Zeitalter. S. 203–204. Ср. W. Hay, M. H. Aitken, M. A. Apostolical succession considered in the light of the facts of the history of the primitive church. London, 1903. P. 182–184. Bruders H. Die Verfassung der Kirche. S. 242–255, 96–97. Но ср. Клитин, цит. соч. С. 239: «Тимофей и Тит занимали не иную какую должность, как должность епископа».

⁹³³ - «Ἐπισκοποῦντες» – не всеми критиками текста считается подлинным. См.: Tischendorf. Novum testamentum graece8. II. P. 297.

⁹³⁴ - Подробный анализ этого места см. в статье проф. Н. А. Заозерского «Иерархический принцип в церковной организации». – Богословский вестник, 1911. Т. I. С. 70 и далее.

⁹³⁵ - См.: Деян.14:23.

⁹³⁶ - Если в 1Тим.5:22: «Χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει» говорит вообще о рукоположении, думается, нет никаких оснований видеть здесь указание на рукоположение исключительно одних пресвитеров епископов, как думает, напр., Knopf («Das nachapostolische Zeitalter». S. 197, 204).

⁹³⁷ - См: 1Тим.4:14; 2Тим.1:6–7. Ср.: Деян.13:2–3; 14:23. 1Тим.5:22.

⁹³⁸ - В русской литературе о них см. очерк проф. А. П. Лебедева «Харизматические учителя первенствующей Церкви I и II века». – Собрание церковно-исторических сочинений. Т. 10. М., 1905. С. 3–26.

⁹³⁹ - Наиболее подробно эти взгляды развиты Гарнаком в его Prolegomena к изданию «Учения двенадцати апостолов». См. особ. S. 103–106, 120, 137, 141, 144–146, 149, 153, 155–156. Ср. примечания к тексту Διδαχῇ (с. 56–59). Гарнак различает

еще патриархальную организацию (Prolegomena. S. 148). Vgl.: Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. S. 57–59.

⁹⁴⁰ - Лишенные церковной деятельности харизматики, по мнению Гарнака, перешли в аскетов. Здесь – начало монашества (Prolegomena. TU 2, 1. S. 156–157, Anm, 86).

⁹⁴¹ - «Die Entstehung d. altkath. Kirche». S. 358–359. В русской литературе подобный взгляд высказывает свящ. Михаил Фивейский. См.: Духовные дарования в первоначальной христианской Церкви. М., 1907. С. 42: «Преемниками апостолов могли бы считаться только миссионеры, обходящие землю с проповедью Евангелия... Апостолы и епископы принадлежали к двум классам служащих лиц, существенно различных между собою».

⁹⁴² - Более подробно см.: Bruders. Die Verfassung der Kirche. S. 63–64, 69–73; Проф. Н. А Заозерский. Иерархический принцип в церковной организации. – Богословский вестник. 1911. Т. 1, особ. с. 80 и далее. «Апостол не разделяет систематически необычайных и ординарных действий Духа». – Проф. П. П. Глубоковский. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2. С. 673, примеч. 862.

⁹⁴³ - В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 206.

⁹⁴⁴ - Irenaeus. Gontra haercses. III, 3, 3, 4. Tertull. De praescr. С. 32. PL. Т. 2. Col. 534 Тертуллиан возводит здесь преемство в Смирне до Поликарпа, в Риме – до Климента, которых поставили апостолы.

«История евангельская и Церкви апостольской». С. 120. Совершенно напрасно ссылается на А. В. Морского В. Н. Мышцын (с. 206). Свое мнение, как видим, А. В. Горский именно и подтверждает словами Иринейя Лионского, которые Мышцын почему-то опустил, приводя выдержку из Горского. См. у Горского еще с. 428–434. Ср. Zahn Th. Das Evangelium des Matthaus. S. 547.

⁹⁴⁶ - В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 206–207.

⁹⁴⁷ - Совершенно неосновательны возражения против апостольского преемства епископов и священника Михаила Фивейского. См. его труд «Духовные дарования в первоначальной христианской Церкви». С.42:1) «Преемники апостолов должны были бы называться также апостолами». Но ведь апостольство не было епископством, и епископство не есть апостольство. Совершив свое дело, апостолы передали основанные общины руководству епископов, и нет ничего особенного в том, что эти епископы получили другое название. 2) «Епископство в лице Иакова, брата Господня, как об этом можно заключать из свидетельства Евсевия и Егезиппа, возникло при самих апостолах. Если же апостольство и епископство существовали одновременно, то, конечно, представители последнего не могли считаться преемниками первого». Это возражение не имеет силы уже хотя бы потому, что преемники бывают и при жизни того лица, место которого они заступают. Основав Церковь, апостолы передавали ее епископу, а сами шли со словом благовестия дальше (ср.: Тит.1:5).

⁹⁴⁸ - «Если Гольцман с особенным усилием старается доказать, что в епископах нельзя видеть прямых преемников апостольства по дарованию, то здесь он вполне может быть уверен в успехе. Что апостольство было служением чрезвычайным, единственным, в этом не может быть сомнения, и только католические богословы, защищая идею папского

главенства, могут упорно стоять на противном. Тем не менее эта бес преемственность апостольства не может говорить против Божественного происхождения церковной иерархии, как бес преемственность служения Иисуса Христа не говорит против Божественности и чрезвычайности апостольства» (А. Клитин, цит. соч. С. 253). Нужно вообще заметить, что в церковной литературе 12 апостолов были весьма рано выделены из среды всех других строителей Церкви Христовой. Служение 12 апостолов мыслится особенным, чрезвычайным. См.: Harnack A. Prolegomena. TU 2, 1. S. 101. Vgl.: Die Mission und Ausbreitung des Christentums². I. S. 267–274.

⁹⁴⁹ - См.: Harnack A. Über den dritten Iohannesbrief. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgeg. von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack, XV 3b. Leipzig, 1897. Достаточно подробный анализ сделан В. Н. Мышцыным («Устройство христианской Церкви». С. 249–259).

⁹⁵⁰ - См.: Ritschl A Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 408: «Diese Gewalt als eine ordnungswidrige, usurpierte und nicht rechtlich gesicherte dargestellt wird».

⁹⁵¹ - Вполне справедливо Th. Zahn называет Диотрефа честолюбивым иерархом, который не следовал словам Христа (Мк.10:44) и примеру и увещаниям апостолов. («Einleitung in das Neue Testament». Bd. 2. 3-te Aufl. Leipzig, 1907. S. 589, 592–593, Anm. 6). Vgl.: Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 206: «Der Presbyter versucht nicht, die Stellung, die der Mann einnimmt, grundsätzlich anzugreifen, nur die Art, wie er sein Amt führt, tadelt er heftig». Cfr.: Batiffol P. L' église naissante. P. 146: «Il sera plus historique de se demander, non pas si la primauté de Diotrophes est une usurpation, mais si son cas est seulement celui d' une maladroite».

⁹⁵² - Климент Александрийский свидетельствует, что апостол Иоанн по возвращении острова Патмос посещал ближайшие к Ефесу области, где поставляя епископов, где устроая целые Церкви, принимая в клир некоторых лиц, указанных Св. Духом (ὅπου μὲν ἐπίσκοπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἀρμόσων ὅπου δὲ κλήρου ἓνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σηματομενώνων). Quis dives salv. С. 42, 2.

GrchSch. 17. S. 188, 3–7. Свидетельство это приводит и Евсевий. См.: Н. Е. III, 23, 6. GrchSch. 9, 1. S. 238, 14–19. Ср. сведения о сношениях апостола Иоанна с малоазиатскими епископами у Harnack'a («Über den dritten Iohannesbrief». TU 15, 3 b. S. 23–24).

⁹⁵³ - См: 1Ин.2:19: они вышли от нас, но не были наши.

⁹⁵⁴ - См. об этом у Гарнака («Prolegomena». TU 2, 1. S. 144, 122).

⁹⁵⁵ - Иное толкование третьему посланию Иоанна дает Гарнак. По мнению Гарнака, здесь пред нами борьба древней патриархальной и провинциальной миссионерской организации против обособления отдельной общины, которая с этой именно целью и выдвинула из себя монархический епископат. Диотреф – первый монархический епископ, имя которого мы знаем. Но «старец» стремится воспрепятствовать этой вновь создающейся организации; он видит в ней только честолюбие отдельного лица. Диотреф проявил самостоятельность, какой во время апостола Павла епископы еще не имели. («Über den 3 Iohannesbrief». S. 21, 24). Ср.: Entstehung und Entwicklung d. Kirchenverf. und d. Kirchenrechts. S. 48–49. С этой точки зрения, конечно, можно видеть в истории Диотрефа отрицательную инстанцию для суждения об апостольском преемстве епископата, как это делает Aitken («Apostolical succession». P. 185–186). Епископат появляется как бы вопреки воле апостола. Апостол отрицает епископат и борется с ним. Но толкование Гарнака не принимают Knopf («Das nachapostolische Zeitalter». S. 206–207), Bruders («Die Verfassung der Kirche». S. 122, Anm. I, 224), P. Batiffol («L'église naissante» P. 144–146), В. Н. Мышцын («Устр. христ. Церкви». С. 249 и далее), Th Zahn («Einleitung in das Neue Testament». Bd. 2. S. 589).

⁹⁵⁶ - Откр.2:1,8,12,16; 3:1,7, 3.

⁹⁵⁷ - Вопрос о том, кого разумеет здесь под «Ангелами» Церквей, весьма спорный. В истории толкования можно отметить три более типичных понимания. 1) Ангелы – епископы; 2) Ангелы – действительные Ангелы Хранители Церквей, как, по учению Св. Писании, есть Ангелы отдельных людей (Мф.18:10;

Деян.12:15) или отдельных народов (Втор.32:8; Дан.10:13,20); 3) Ангелы – это персонификация самой Церкви. Подробное изложение и разбор различных мнений по этому вопросу см. у Александра Жданова («Откровение Господа о семи асийских Церквях (опыт изъяснения первых трех глав Апокалипсиса)». М., 1891. С. 100–112). Сам Жданов принимает третье мнение: «Ангел Церкви есть олицетворение реальной духовной нравственной силы, проявляющей свою деятельность Церкви, или самая эта сила, человекообразно представляемая». Ср. Weizsacker C. Das apostolische Zeitalter. S. 612: «die Personifikation der Gemeinde». A Ritschl под Ангелами разумеет предстоятелей Церквей, но не епископов. («Die Entstehung d altkath Kirche». S. 408–409). Vgl.: Harnack A. Entstehung und Entwick der Kircheverfassung und des Kirchenrechts. S. 48. Knopf склоняется к признанию епископов («Das nachapostolische Zeitalter». S. 207–209). Решительно признает под Ангелами епископов Th Zahn («Einleitung in das Neue Testament3». II. S. 613–616). Также см. В.Н. Мышцын «Устройство христ. Церкви». С. 260–262. Ср.: Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, II. С. 458. [В пользу того], что под Ангелами разумеются епископы, можно привести следующее основания. Когда говорится «напиши», то разумеется адресат, которым не может быть ни Ангел (но ср.: Ориген. In Luc. hom. 23. PG. T. 13. Col 1863A–B), ни отвлеченная идея Церкви, символически выраженная. Хотя содержание писем и относится ко всей Церкви (это возражение ставит и Жданов, цит. соч. С. 102–103), но самое письмо пишется именно епископу, ведь и в 3 Ин. говорится: я писал Церкви, но, очевидно, через Диотрефа, который не сообщал посланий апостола своей общине. В конце писем говорится: что Дух говорит церквам (2, 7, 11, 17, 29; 3, 4, 13, 22), очевидно, через епископа, который будет читать это письмо в собрании Церкви. Кроме того, кодексы Александрийский, Ватиканский и др. в 2, 20 после τὴν γυναικα добавляют σοῦ (Tischendorf. Novum Testamentum graece8, II, 919), так что Ангел Фиатирский представляется имеющим жену, что, конечно, приложимо только к епископу. См. Zahn Th Einleitung.3, II. S. 620–621. Но ср. Emil Schurer. Die Prophetin

Isabel in Thyatira. Theologische Abhandlungen Carl von Weizackers zu seinem siebenzigsten Geburtstige II December 1892 gewidmet. Freiburg i. B., 1892. S. 39–41. Но, во всяком случае, речь Тайновидца весьма неясна, почему даже католические ученые иногда свидетельство Апокалипсиса обходят молчанием. См.: P. Batiffol. L'eglise naissante³. P. 145–146, not. 2.

⁹⁵⁸ - Откр.2:2. Ср.: 1Ин.2:19; 2Ин.9–11; 3Ин.5–8. Диотреф делал то же, что и Ангел Ефесской Церкви, но потом воспретил принимать миссионеров, странников вообще без нового каждый раз испытания.

⁹⁵⁹ - 2, 16: Покайся; а если не так, скоро приду к тебе и сражусь с ними мечом уст Моих (ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου). Не содержится ли здесь обещания апостола прийти самому на помощь епископу Пергамскому, если он не искоренит заблуждения? Но обыкновенно это стих толкуют в смысле наказания Божия. См.: Жданов, цит. соч. С. 189–191.

⁹⁶⁰ - «Der erste Klemensbrief». Sitzungsberichte der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften 1909.III. S. 39.

⁹⁶¹ - Zahn Th Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. I, 1. S. 352; Funk Die apostolischen Väter. S. XVII–XIX; Harnack Der erste Klemensbrief. S. 39.

⁹⁶² - Eusebius. History Ecclesias. N, 23, 11. GrchSch. 9, 1. S. 378, 7–10.

⁹⁶³ - Contra haer. III, 3, 3. PG. T. 7. Col. 850A–B. Сочинения. С. 223. В греческом подлиннике это место сохранено Евсевием. См.: Н. Е. V, 6, 3. GrchSch 9, 1. S. 438, 15–19.

⁹⁶⁴ - Harnack считает это мнение св. Иринея совершенно справедливым (S. 40, Anm. 1).

⁹⁶⁵ - Факт этого послания иногда истолковывается в смысле главенства Римской Церкви, и историко-догматическое его значение усматривается, прежде всего, в том, что оно дает действительное доказательство примата Римской Церкви (Bardenhewer O. Patrologie. S 8, 2. S. 25; Schwane. Dogmengeschichte. I. S. 441; Batiffol P. L'eglise naissante³. P. 141. Cfr.: Clement de Rome: L'Épître aux Corinthiens et 1^{re} Homélie du II-e siècle, texte grec., trad. française, introduction et notes par H

Hemmer. Paris, 1909). Вслед за М. Duchesne автор повторяет, что если Римская Церковь могла через своего епископа убеждать к миру Коринфскую, то это – признание ее главенства. Но, возражает ему Е. М., это утверждение есть чистая фантазия.. простой солидарности в духовном братстве вполне было достаточно, чтобы отправить это послание. См.: *Revue internationale de thèologie*, 1910. P. 141.

⁹⁶⁶ - 1 Clem. I, 1.

⁹⁶⁷ - Idem. I, 3.

⁹⁶⁸ - Idem. 44. Ср.: 47; 54.

⁹⁶⁹ - Idem. 38: «чистый по плоти», т.е. аскет». 48: «Чист по своим делам». 54-я: «отхожу, иду, куда вам угодно» (след, были странствующими); 57: «дерзость языка», м.б. указание на красноречие. Ср.: 21: «превозносящиеся и хвалящиеся пышностью слова своего».

⁹⁷⁰ - См. об этом: Ritschl. *Die Entstehung d. altkath. Kirche*. S. 360–361. Подробно у В. Н. Мышцына («Устройство христианской Церкви». С. 194–201).

⁹⁷¹ - 1 Clem 42. Cfr.: 43, 1: «и чему дивиться, если те, коим во Христе было от Бога вверено это дело, поставляли вышеупомянутых?» И дальше речь [идет] о жене Аарона.

⁹⁷² - Idem 44.

⁹⁷³ - И в другом месте иерархический строй Климент называет Божественным учреждением. См.: 1 Clem. 40, 3: «Где и кем это должно быть совершаемо, Он Сам определил (ᾧρισεν) высочайшим Своим изволением».

⁹⁷⁴ - Clem 17, 1–7. Климент приводит здесь Притч. 1, 23–33.

⁹⁷⁵ - См. подробно у Bruders'a («Die Verfassung der Kirche». S. 74–81, 100–102).

⁹⁷⁶ - Weizsacker C. *Das apostolische Zeitalter*. S. 621; Farquhar I. T. F. *The visible church in the light of history*. – *Revue internationale de theologie*. 134. P. 474–475.

⁹⁷⁷ - Vgl.: Bruders. *Die Verfassung der Kirche*. S. 121.

⁹⁷⁸ - В сущности, то же самое встречается и в Διδαχῇ. Λαλοῦντες ἐν πνεύματι (11, 7) могли иногда своим даром как бы

затмевать постоянно живших в общине представителей иерархии. Поэтому автор и пишет: «Поставляйте (χειροτονήσατε) себе епископов и диаконов, достойных Господа, мужей кротких, не сребролюбивых, и истинных, и испытанных, ибо и они исполняют для вас служение пророков и учителей (ἡμῖν γάρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων). Поэтому не презирайте их (τετιμημένοι ὑμῶν), ибо и они – почтенные из вас вместе с пророками и учителями (μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων)» (15, 1–2). Пророка могло и не быть в общине (13, 4). Но и при наличии пророка епископов презирать не следует, хотя их дар может быть и скромнее в своих обнаружениях. Ведь они постоянные учителя общин. Между их служением и служением харизматиков никакого существенного различия нет. Епископы почтенны так же, как и пророки и учителя (μετὰ τοὺς), а не менее (не μετὰ τῶν). В Διδαχῇ, таким образом, дается, по существу, та же самая защита иерархии против временного увлечения общин странствующими харизматиками, как и в послании Климента. Ср.: Bruders. Die Verfassung der Kirche, S. 120. Anm 224. Ср.: Зом Р. Церковный строй... С. 142–144. Th Zahn не желает буквально понимать Didach. 15, 1 и без видимых оснований ослабляет значение 15, 2, почему у него и остается все же различие между иерархией и харизматиками. С одной стороны, между ними kein formlicher Rangunterschied, а с другой – пророки и учителя «in erster Linie der Ehre werth sind» (но ведь μετὰ τῶν!). Forschungen zur Geschichte de neutestamentlichen Kanons und der altkirchlicher Literatur. III. Th Erlangen, 1884. S. 302–303.

⁹⁷⁹ - В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 194.

⁹⁸⁰ - Климент не говорит о преемстве именно в отношении учительства. Поэтому и высказывается обыкновенно мнение, будто у Климента речь [идет] только о продолжении церковной иерархии, лишенной учительства. См.: Ritschl A Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 358–363, 414–415; Knopf. Das nachapostolische Zeitalter. S. 167, 171; Weizsacker. Du apostolische Zeitalter. S. 619; Harnack A Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. S. f4. Но это мнение

держится всецело на том противопоставлении должности и харизматического учительства, которое так старательно навязывается древней Церкви протестантскими учеными. Но, по нашему мнению, в словах Климента можно видеть именно теорию апостольского преемства епископата, так как он учительства от епископства не отделяет. Да и сам Гарнак не признает, что в послании Климента положен корень всему учению позднейшей Церкви об авторитете и должностях церковных. Если Христос получил авторитет Бога, апостолы – авторитет Христа, то уже недалеко заключение, что и поставленные апостолами должностные лица обладают авторитетом апостолов («Der erste Klemensbrief», S. 54–55).

⁹⁸¹ - Вот что справедливо пишет Гарнак: «Самое сильное впечатление, которое получается из послания, это то, что новая религия, прежде всего, была не культовое, не энтузиастическое, еще менее гностическое или спекулятивно-мистериальное, но нравственное движение». – «Der erste Klemensbrief». S. 42. Vgl.: S. 55.

⁹⁸² - Зом. С. 171, 172–173. Ср.: Knopf. Das nachapostolische Zeitalter. S. 164. См. еще решительные рассуждения Эрнеста Ренана: «Наше послание разрешает вопрос в духе чистого католицизма. Апостольский сан – все. Можно сказать, что католицизм получил начало в Риме, так как Римская Церковь начертала для него правила. Первенство не принадлежит духовным дарованиям; оно принадлежит иерархии, власти, передаваемой посредством канонического посвящения, связанной с апостолами непрерывной цепью. Чувствовали, что свободная Церковь, как задумал ее Иисус, какою ее еще представлял Павел, была анархической утопией, из которой ничего не могло выйти в будущем». – История первых веков христианства. Т. 5. Евангелия и второе поколение христианства. Перев. Э. А. Серебрякова. Изд. Н. Глаголева. СПб. С. 195.

⁹⁸³ - А по теории Зомы – даже и нечто совершенно противное природе самого христианства, так как право стоит в противоречии с сущностью Церкви. См. с. 11 и др.

⁹⁸⁴ - Об этом см. у Мышцына. Устройство христианской Церкви. С. 186–187.

⁹⁸⁵ - 1 Clem. 5, 1: «Оставим древние примеры, перейдем к ближайшим подвижникам (ἐπὶ τοῖς ἑγγύστα γενομένοις ἀθληταῖς), возьмем достойные примеры нашего поколения (ἡμῶν τὰ γενναῖα)», – и дальше о Петре и Павле.

⁹⁸⁶ - В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 205–206. Мог ли Климент 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. «Если бы теория Климента послания не соответствовала воззрениям коринфских христиан, то послание Климента не имело бы никакого успеха, сочтено было бы новаторством, ложью и, быть может, навсегда погибло бы; между тем действительность говорит нечто совершенно обратное». – Проф. Н. А. Заозерский. О сущности церковного права. – Богословский вестник, 1909. Т. 3. С. 336. В этой статье [есть] и подробный разбор теории Зомы о «бесправной Церкви». Подробную критику теории Зомы дает и Гарнак в книге «Entstehung und Entwick. d. Kirchenverfas. und d. Kirchenrechts».

⁹⁸⁷ - В. Н. Мышцын почему-то в конце концов не видит этого учения у Климента, когда пишет: «Через столетие (?) под влиянием особенных исторических обстоятельств на этой почве развелась теория апостольского преемства епископов. Но повторяем, было бы ошибкой усвоить ее Клименту» (С. 207). Но ведь сам автор на той же странице говорит, что «первые признаки этой теории у него уже заметны», что Климент «все служение Церкви сконцентрировал в понятия церковного представительства, установленного апостолами. Таким образом, он естественно пришел к одностороннему (?) и прямолинейному ряду. Бог, Христос, апостолы и епископы».

⁹⁸⁸ - «Кто же искажил апостольский строй Церкви: Зом или Климент, епископ Римский I века? – ответ не труден». – Проф. Н. А. Заозерский. Богословский вестник 1909. Т. 3. С. 336.

⁹⁸⁹ - Проф. Н. А. Заозерский. Там же. С. 338.

⁹⁹⁰ - Vgl.: Knopf. Das nachapostolische Zeitalter. S. 172.

⁹⁹¹ - Послания Игнатия некоторые делили на две группы, из которых одна признавалась подлинной, другая – позднейшей. Некоторые признавали подлинной самую краткую редакцию этих посланий – сирскую. При этом в подлинных посланиях видели именно свидетельство о раннейшем устройстве Церкви. Напротив, в неподлинных посланиях усматривали ясные следы позднейшего устройства. Такое противопоставление подробно делает Bohringer («Die alte Kirche». Bd. I. Th 1. S. 33–46). В позднее, по его мнению, прибавленных четырех посланиях сквозит явная цель – возвышение и прославление обособившегося от пресвитериата епископата в специфически иерархическом смысле (S. 41).

⁹⁹² - Период этот следует и еще сократить лет на двадцать, потому что, как мы уже видели, даже Гарнак и Зом при анализе первого послания Климента Римского признают, что в нем уже даны все элементы позднейшего католицизма.

⁹⁹³ - Значение посланий Игнатия в истории вопроса об устройстве христианской Церкви отмечается и во введении к труду проф. В. Н. Мышцына. С. II–V.

⁹⁹⁴ - См., напр., у архим. Сильвестра («Учение о Церкви». С. 119–120).

⁹⁹⁵ - Ad Philad. 8, 1. «Ὡς ἄνθρωπος εἰς ἑνωσιν κατηρτισμένος». О единении или единомыслии см. еще Ad Ephes. 2, 2; 4, 1–2; 5, 1–2; 13, 1–2; 14, 1. Ad Magn. 1, 2; 6, 1–2; 7, 1–2; 13, 2; 15. Ad Trall 12, 2; 13, 2. Ad Philad. prooem 2, 1–2; 3, 1–2; 7, 2; 11, 2. Ad Smyrn. 12, 2. Ad Polyc. 1, 2; 8, 3. Прот. П. Преображенский пишет о св. Игнатие: «Мысль о внутреннем и внешнем единстве Церкви, увещания христианам к соблюдению его так часто встречаются в посланиях св. Игнатия, так глубоко занимали его душу, проникали все его наставления, что справедливо можно назвать св. Игнатия учителем единения». Писания мужей апостольских. СПб., 1895. С. 267.

⁹⁹⁶ - Ad Smyrn 1, 2.

⁹⁹⁷ - 11, 2.

⁹⁹⁸ - Ad Ephes. 9, 1. «Ὡς ὄντες λίθοι πατήρ». Ср. уч. апостола Павла, напр.: 1Кор.3:9; Еф.2:21.

999 - Ad Magn. 7, 2: «Ὡς εἰς ἓνα ναό συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἓνα Ἰησοῦν Χριστόν».

1000 - Ad Ephes. 4, 2.

1001 - Idem. 9, 2; 11, 1; Trall. 2, 1; Sm. 4, 1.

1002 - Ad Trall. 9, 2. Cfr.: Ad Magn. 9, 2; Smyrn. 1, 1.

1003 - Idem. 11, 2.

1004 - Ephes. 3, 2.

1005 - Ad Magn. 9, 1.

1006 - Smyrn. 5, 2.

1007 - Ad Trall. 11, 2; Ad Ephes. 4, 2.

1008 - Idem. 8, 2.

1009 - Idem. 8, 1. Cfr.: Ad Rom. 7, 3.

1010 - Smyrn. 6, 1.

1011 - Ad Ephes. 9, 2. Cfr.: Ad Polycarp. 6, 1.

1012 - Ad Philad. 2, 1.

1013 - Ad Ephes. 8, 2. Cfr.: Ad Magn. 6, 2; 7, 1.

1014 - Ad Magn. 5, 2.

1015 - Idem. 10, 2.

1016 - Idem. 13, 2.

1017 - Idem. 15. Cfr.: Ad Philad 6, 2.

1018 - Ad Ephes. 9, 1.

1019 - Idem. 9, 2.

1020 - Ad Magn. 13, 1. См. выше, с. 94–95.

1021 - Ad Romr 6, 2.

1022 - Упоминание о лжеучителях-докетах встречается неизменно почти во всех посланиях св. Игнатия. См, напр.: Ad Ephes. 7, 9. Ad Magn. 8, 10, 11; Ad Trall. 6, 8, 9, 10; Ad Philad. 6; Ad Smyrn 2, 4, 7 и др. Подробно о доминирующем в настроении св. Игнатия чувстве, под действием которого писал он малоазиатским Церквам, см. у В. Н. Мышцына, цит. соч. С. 295 и далее.

1023 - См.: В. Н. Мышцын. С. 299: «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 сомнения христианство».

1024 - Ephes. 4, 1; 20, 2; Ad Magn. 6, 2; Ad Smyrn 8, 1.

1025 - Idem. 5, 3; Ad Magn. 13, 2.

1026 - Ad Smyrn. 9, 1. Cfr.: Ad Polyc. 8, 3: «Пребывайте в единении с Богом и епископством».

1027 - Ad Ephes. 6, 1.

1028 - Ad Magn. 2.

1029 - Ad Trall. 13, 2; Ad Smyrn. 8, 1.

1030 - Ad Magn 3, 1–2. Cfr.: id Trall. 12, 2: «Ἀναψύχειν τὸν ἐπίσκοπον».

1031 - Ad Polycarp. 6, 1.

1032 - Ad Magn. 4.

1033 - Ad Trall. 7, 2.

1034 - Ad Smyrn 9, 1. «Ничего не должно быть без твоей воли». – Ad Polyc. 4.

1035 - Ad Magn 7,1; Ad Smyrn. 8, 1.

1036 - Ad Trall. 2.

1037 - Idem. 3, 1.

1038 - Ad Smyrn. 8, 2.

1039 - Ad Philad. 2.

1040 - Ad Trall. 7, 1.

1041 - Ad Philad. 3, 2.

1042 - Ad Polyc. 5, 2.

1043 - Ad Philad. 4.

1044 - Ad Smyrn. 8, 1–2.

1045 - Ad Polycarp. 5, 2.

1046 - «Все 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». «Гармония всех представителей церковной власти представляется ему чем-то совершенно естественным». См.: В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 303.

¹⁰⁴⁷ - Cfr.: Ad Philad. 3, 2–3: «Которые суть Божии и Иисус Христовы, те с епископом... кто следует за вводящим раскол (σχιζοντι), тот не наследует Царствие Божия; кто держится чуждого учения (έν άλλοτρία γνώμη ηερίπατεϊ), тот не сочувствует страданию (τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται)».

¹⁰⁴⁸ - См. об этом подробнее у Knopf'a («Das nachapostolischlit Zeitalter», S. 212–213). Думается только, что Knopf придает месту из Посл. к Ефесеянам (6, 1) смысл, которого оно не имеет.

¹⁰⁴⁹ - Об этом у В. Н. Мышцына, цит. соч. С. 307–308.

¹⁰⁵⁰ - Прекрасно эту мысль развивает и Knopf («Das nachapostolische Zeitaltert. S. 213–214). По мнению Knopf'a, централизация собраний богослужебных и их подчинение епископу для св. Игнатия есть панацея против всех ересей, даже и при неспособности епископа к учительству.

¹⁰⁵¹ - Ad Polyc. 1, 2.

¹⁰⁵² - Idem. 5. И Поликарп в послании к Филип. (гл. 6) обязанностью пресвитеров называет обращение заблуждающихся.

¹⁰⁵³ - Ad Philad. 1, 1.

¹⁰⁵⁴ - Ad Polyc. 4, 2: πικνότερον συναγωγαὶ γινέσθωαν ἐξ ὀνόματος πάντας ζητεῖ.

¹⁰⁵⁵ - «Удаляются от Евхаристии и от молитвы, потому что не признают, что Евхаристия есть Плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая страдала за наши грехи». – Ad Smyrn. 7, 1.

¹⁰⁵⁶ - В протестантской ученой литературе это положение вызывает решительные возражения. См.: Ritschl A Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 404–405, 409–410. Но особенно резко суждение Bohringer'a, который пишет: «Мы не находим никакого следа того, чтобы с общинной должностью обыкновенно и неизбежно в силу самой должности была связана проповедь Евангелия и учительство – эта собственно

апостольская обязанность; скорее наоборот, общинная должность и учительство у св. Игнатия еще разъединены; последнее формально не связано еще ни с какой должностью, а представлено еще каждому верующему, который к этому способен». – «Die alte Kirche». 1-er Bd. 1-er Teil. S. 36–37. Впрочем, Bohringer пишет это только о тех посланиях св. Игнатия, которые он признает подлинными, и сам же заявляет, что «ganz anders dagegen ist Alles im falschen Ignatius» (S. 37).

¹⁰⁵⁷ - См. об этом несколько замечаний у В. Н. Мышцына, цит. соч. С. 313–314.

¹⁰⁵⁸ - Ad Polycarp. 4, 1. Ср. и предисл. К посланию к Поликарпу.

¹⁰⁵⁹ - Seeberg. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 11–14; Harnack. Domengeschichte⁴, I. S. 405 ff.; Vgl.: Thomasius. Dogmengeschichte. I. S. 101–102; Ritschl A Die Entstehung d. altkath Kirche. S. 407

¹⁰⁶⁰ - Ad Ephes. 5, 1.

¹⁰⁶¹ - Ad Smyrn. 8, 2: «Ὁπου ἄν ᾗ Χριστός Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία».

¹⁰⁶² - См. о значении слова «Ἡ καθολικὴ ἐκκλησία» у Игнатия: Harnack. Dogmengeschichte. I. S. 406, Anm. 3; В. Н. Мышцын. С. 306 прим. 1. М. Д. Муретов в словах Игнатия видит указание на целокупность Церкви или ее соборность, живое и действенное единение Христа, иерархии и народа. См. о значении термина «καθολικός» приложение к исследованию «Древнееврейские молитвы под именем апостола Петра». Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1905. С. 30.

¹⁰⁶³ - Ad Smyrn. 1, 2. См.: Муретов, цит. соч. С. 153.

¹⁰⁶⁴ - Ad Ephes. 3, 2. Все конъектуры слова «πέρατα», предложенные учеными, не имеют никаких оснований, тем более что и в послании к Рим. (6, 1) у Игнатия есть выражение τὰ πέρατα τοῦ κόσμου. Ср.: «Мужи апостольские» прот. Преображенского. С. 293, прим. 2; В. Н. Мышцын. С. 316–317, прим. 2.

¹⁰⁶⁵ - Возможности такого понимания не исключает Knopf, но мысль св. Игнатия в данном случае он определяет, как «eine

handgreifliche, dogmatisierende Ubertreibung». – «Das nachapostolische Zeitalter». S. 221, Anm. Но Ср.: Ritschl A Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 407–408.

¹⁰⁶⁶ - Ср. у архим. Сильвестра («Учение о Церкви». С. 131–133). Seeberg обращает особенное внимание на Magn. 3, 2, где Христос назван «ἐπίσκοπος ὁρταός» в противоположность «ἐπίσκοπος βλεπόμενος» (op. cit. S. 13). Но и здесь нет учения о невидимой Церкви, потому что Христос и может быть назван только невидимой Главой Церкви, хотя бы Церковь и была видима. Св. Игнатий говорит, напр., о единении Христа с отдельным человеком (Ad Roman. 6, 3). Неужели можно отсюда заключить о невидимости этого человека?

¹⁰⁶⁷ - Funk. Die apostolischen Vater. S. XXVII–XXVIII.

¹⁰⁶⁸ - См. inscr.: «Τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίας. 8, 1: κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας также и 19, 2, где Иисус Христос называется пастырем τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας». См. еще 5, 1; 16, 2. Разбор всех этих выражений см. у проф. М. Д. Муретова, цит. соч. С. 30–31. Относительно inscr. автор пишет: «Здесь различены: частые общины в Смирне и Филомелии – все общины во всяком месте (вселенскость или окружность), Церковь Святая (истинность, православность, подлинность, каноничность), и наконец, кафолическая, и отличие от всех других определений, очевидно, только Соборная, в единении и целокупности пребывающая во всех общинах всех мест» (с. 31).

¹⁰⁶⁹ - Весьма замечательно, что Bohringer, признавая позднейшее происхождение полной редакции посланий Игнатия, в них находит все элементы позднейшего учения об иерархии. Епископ – не только заместитель Бога и орган единства для отдельной общины, но орган Церкви, представитель церковного единства. В Smyrn. 8, 2, где хотят видеть учение о невидимой Церкви, Bohringer читает implicite заключенную мысль о том, что епископат есть то, чем отдельные общины соединяются в одну Церковь. См: Die alte Kirche. Т. 1. S. 43–44.

¹⁰⁷⁰ - Об этом см. у В. Н. Мышцына. Цит. соч. С. 314.

¹⁰⁷¹ - Ad Rom. 9, 1.

¹⁰⁷² - Об этом см.: F. X. Funk *Der Primat der romischen Kirche nach Ignatius und Irenaus. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* 1-er Bd. S. 2–12; Batiffol P. *L'église naissante et le catholicisme*. P. 167–170; Harnack A *Dogmengeschichte*⁴, I. S. 486.

¹⁰⁷³ - Vgl.: Funk. *Kirchengesch. Abh. und Untersuch.* S. 1. См. некоторые замечания в цит. исслед. архимандрита Никанора. С. 96–98.

¹⁰⁷⁴ - Ad Rom 9, 1.

¹⁰⁷⁵ - Об этом см. у В. Н. Мышцына. Цит. соч. С. 318–321. Там же дан и разбор этого предположения.

¹⁰⁷⁶ - *Theolog. Studien und Kritiken*. 1890. S. 657; В. Н. Мышцын. С. 320, прим 1.

¹⁰⁷⁷ - Однажды св. Игнатий выражается даже так: «Повинуйтесь епископу и друг другу, как Иисус Христос повиновался по плоти отцу и апостолы Христу, Отцу и Духу». – Ad Ephes. 13, 2.

¹⁰⁷⁸ - Ad Magn, 3, 1.

¹⁰⁷⁹ - Отсутствие тенденции в посланиях св. Игнатия, по мнению Фунт, есть лучшее доказательство их подлинности; о них нельзя сказать, что они подделаны в интересах возвышения епископата. См.: *Die Echtheit der ignatianischen Briefe*. S. 61. Cfr.: S. 62, 64. Cfr.: Bardenhewer O. *Patrologie*³, S 19, 3 S. 32.

¹⁰⁸⁰ - Ad Ephes. 5, 1.

¹⁰⁸¹ - Idem. 3, 2.

¹⁰⁸² - Idem. 6, 1.

¹⁰⁸³ - Ad Philad. inscr.: «Σύν τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν ὑατῷ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ἀποδεδειγμένοις ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὓς κατὰ τό ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαίῳ σὺνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι».

¹⁰⁸⁴ - Ad Trall 3, 1; Smyrn 8, 1.

¹⁰⁸⁵ - «Епископ Антиохийский, ученик апостольский, конечно, знал, что говорит, знал, по чьему установлению носит на себе этот великий сан». – Прот. А. В. Горский. *Образование канона священных книг Нового Завета*. М., 1871. С. 17 (=Прибавления к изданию творений святых отцов. 1871. Ч. 24. С. 313).

¹⁰⁸⁶ - Vgl.: Bruders. Die Verfassung der Kirche. S. 87, 102; Batiffol P. L'èglise naissante, .. P. 157–158. Но ср.: Ritschl A. Die Entstehung. der altkath. Kirche. S. 408.

¹⁰⁸⁷ - Ad Polyc inscr. 1, 3; 2, 3; 4, 1.

¹⁰⁸⁸ - В приведенных выше словах Ephes. 3, 2 можно усматривать некоторый преемственный ряд: Иисус Христос есть мысль Отца, как и епископы в мысли Иисуса Христа. Но, думается, этого слабого намека совершенно недостаточно для того, чтобы приписать св. Игнатию положительную теорию апостольского преемства, как это делает Bruders, который утверждает, что, по мысли св. Игнатия, первые посланники и заместители Бога Отца, именно – Христос и Его апостолы, замещены другими: их послание простирается на епископов и пресвитеров 113 года. См.: Die Verfassung der Kirche. S. 84–85. Но с другой стороны, должно считать крайним мнение F. Ritschl'я, будто у Игнатия нет никакого намека на то, что епископат есть продолжение апостольства, и будто выражение в Посл. к римлянам 4, 2–3, где Игнатий сравнивает себя с апостолами Петром и Павлом, доказывает даже, что он не мог считать себя обладателем апостольской полноты власти. См.: Entstehung d. altkath. Kirche. S. 407. Выше мы уже говорили, что служение 12 апостолов всегда считалось особенным и чрезвычайным, но теорию апостольского преемства не следует отделять от установления апостолами непрерывной иерархии.

¹⁰⁸⁹ - Vgl.: Schanz. Der Begriff der Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1893. S. 554; Aitken Apostolical succession. P. 195: «We observe too that these startling documents yield no real support to the doctrine of Apostolical succession by the imposition of hands».

¹⁰⁹⁰ - Ad Magn. 6, 1: «Προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπου θεοῦ πρεσβυτέρων εἰς τόπου συνεδρίου τῶν ἀποστόλων, καὶ τῶν διακόνων τῶν γλυκυτάτων διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ».

¹⁰⁹¹ - Ad Trall. 2, 1–2.

¹⁰⁹² - Ad Smyrn. 8, 1.

¹⁰⁹³ - Ad Trall. 3, 1: «Πάντες ἐντρεπέσθωαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν, ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὄντα τοῦ πατρὸς, τοὺς δέ

πρεσβυτέροις ὡς συνέδριο θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων».

¹⁰⁹⁴ - Cfr.: Bohringer. Die alte Kirche. 1, 1. S. 42.

¹⁰⁹⁵ - Вспомним ранее уже приведенные наставления св. Игнатия ничего не делать без воли епископа.

¹⁰⁹⁶ - Ad Magn 13, 1.

¹⁰⁹⁷ - Seeberg Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 13; Harnack Dogmengeschichte⁴, I. S. 406: «Jede einzelne Gemeinde soll ein Abbild der himmlischen Kirche sein». Vgl.: S. 406, Anm. 2. Vgl.: Thomasius, op. cit., S. 100–101; Harnack A Die Mission und Ausbreitung des Christentums, I. S. 362 ff.

¹⁰⁹⁸ - Dogmengeschichte⁴, I. S. 406, Anm. 2.

¹⁰⁹⁹ - Ad Magn 13, 2.

¹¹⁰⁰ - Впрочем, в Trall. 3, 1 пресвитеры называются не только «σύνδεσμος ἀποστόλων», но и «συνέδριο θεοῦ».

¹¹⁰¹ - Ad Trall. 12, 2: «Ἀναψύχειν τὸν ἐπίσκοπον εἰς τιμὴν πατρός Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων».

¹¹⁰² - См. Ad Rom. 4, 3; Trall. 3, 3; ср.: Ephes. 3, 1.

¹¹⁰³ - Ср.: Муретов М. Д. О значении термина καθολικός. С. 116–117.

¹¹⁰⁴ - Eusebius. History Ecclesias. IV, 8, 2. GrchSch. 9, 1. S. 314, 8–10.

¹¹⁰⁵ - Idem. 11, 23, 3. «Ὁ Ἠγήσιππος ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόενος διαδοχῆς ὁ ἀδελφός τοῦ κυρίου Ἰακωβος». GrchSch. 9, 1. S. 166, 6–7.

¹¹⁰⁶ - Idem. II, 23, 4: «Διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφός τοῦ κυρίου Ἰακωβος». GrchSch 9, 1. S. 166, 9–10: «Μετὰ τῶν ἀποστόλων» Иероним переводит post apostolos (De vir. ill. 2. PL T. 23. Col. 609B), но Руфин – cum apostolis (GrchSch. 9, 1. s. 167, 1).

¹¹⁰⁷ - Idem. IV, 22, 4. GrchSch 9, 1. S. 370, 9–11.

¹¹⁰⁸ - Idem. IV, 22, 3: «Γενόενος δέ ἐν Ῥώμῃ, διαδοχὴν ἐποίησάμην μεχρις Ἀνικήτου οὗ διακόυος ἦν Ἐλεύθεριος, καὶ πατὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Ζωτῆρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθεριος, ἐν ἐκάστη δέ διαδοχῇ καὶ ἐν ἐκάστη πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφηταὶ καὶ ὁ κύριος». GrchSch. 9, 1. S. 370, 2–6.

¹¹⁰⁹ - Конъектура некоторых, желающих вместо διαδοχὴν ἐποησάμην читать διατριβὴν ἐποησάμην (Dannreuter H. Du temoignage d' Hegèsippe P. 24, not. 2, Дюшен Л. История древней Церкви. Т. 1. М., 1912. С. 160, прим. 2), должна быть решительно отвергнута; в пользу нее говорит лишь перевод Руфина (GrchSch. 9, 1. S. 371, 2: permansi inibi), который, по словам Дюшена (ibid), часто толкует вкось и вкрив, но она совершенно противоречит контексту, что признает и Дюшен. Кроме того, как указал еще Tillemont, Евсевий (Н. Е. IV, 11, 8. GrchSch. 9, 1. S. 324, 8–10) и Иероним (De vir. ill. 22. PL. T. 23. Col. 641A Творения. Ч. f. С. 305) единогласно сообщают, что Егезипп при Аниките прибил в Рим, где и прожил до епископства Елевферия. См.: Memoires pour servir a l' histoire ecclesiastique des six premiers siecles. t. 3. Pari, 1695. P. 610. См. еще: Migne. PG. T. 5. Col. 1322B; Batiffol P. L'eglise naissante et le catholicisme³. P. 208, not. 1. Впрочем, Tillemont не желает под διαδοχὴν разумеать список епископов и выражению διαδοχὴν ἐποησάμην дает такое совершенно искусственное толкование: il mit par escrit la doctrine que suivoit alors l' Eglise Romaine, et qu'elle avoit toujours tenue par une succession continuelle depuis les Apfostres. – Memoires. T. 3. P. 611. Cfr.: P. 48.

¹¹¹⁰ - Hegèsippe n'est pas un theoricien de la catholicité et de l' apostolicité: il en est un femoin, parce que la catholicité et l' apostolicite ont ete dans les faits avant de devenir des arguments. Batiffol P. L' eglise naissante et le catliolicisme³. P. 208.

¹¹¹¹ - Cfr.: Batiffol P. L' eglise naissante et le catholicisme. P. 209.

¹¹¹² - Функ склонен признать, что Егезипп приписывает епископату в деле сохранения апостольской традиции то же значение и что, приводя каталог епископов, он руководился подобными же мотивами, как и св. Ириней. См.: Die Echtheit der ignatianischen Briefe. S. 55. Cfr.: Dannreuther H. Du temoignage d' Hègèsippe... P. 59–60, 62, 67.

¹¹¹³ - Справедливо замечает Гарнак «Положение, что епископы per successionem получили от апостолов евангельскую истину как харизму, что поэтому они, как учителя, в своей совокупности представляют апостолов и что только

этим путем *veritas in ecclesiis custoditur*, это положение было бы установлено и без борьбы с гнозисом, но фактически оно развилось вследствие этой борьбы» – Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. S. 89.

¹¹¹⁴ - Мы изложили взгляды А Гарнака (Dogmengeschichte⁴, I. S. 367–371, 404–405, Anm. 412–413), которые обычно повторяются в протестантской ученой литературе. Ср.: Loofs F. *Ritfaden der Dogmengeschichte⁴*, S 23, 1. S. 167.

¹¹¹⁵ - Bigg. *The christian Platonists of Alexandria*. Oxford, 1886. P. 100. Цитата из Р. Batiffol'я: *L' èglise naissante et le catholicisme³*. P. 315.

¹¹¹⁶ - Strom. VII, 15; 92, 3: «Ἐν μόνητῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρχαία ἐκκλησίᾳ ἥ τε ἀκριβεστάτῃ γνώσις». GrchSch. 17. S. 65, 20–21 (PG. T. 9. Col. 528B). VII, 16; 100, 7: «δὲν τῇ ἐπιστήμῃ ἐκκλησίᾳ ἡ ἀληθής». S. 71,4–5. (t 9. Col. 540A).

¹¹¹⁷ - Idem. VII, 15; 92, 7. GrchSch. 17. S. 65, 31–35 (PG. T. 9. Col. 528C).

¹¹¹⁸ - Idem. VII, 16; 93, 4. GrchSch. 17. S. 66, 13–14 (PG. T. 9. Col. 529B).

¹¹¹⁹ - Idem. VII, 17; 107, 5: «Κατά τε οὖν ὑπόστασιν κατὰ τε ἐπινοίαν κατὰ τε ἀρχὴν κατὰ τε ἐξοχὴν μόνην εἶναι φαμεν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν, ἀρχαία ἐκκλησία, εἰς ἐνότητα πίστεως μιᾶς, τῆς κατὰ τὰς οἰκείας διαθήκας, μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν μίαν διαφόροις τοῖς χρόνοις, ἐνός τοῦ θεοῦ τῷ βουλήματι δι' ἐνός τοῦ κυρίου συνάγουσαν οὐς ἤδη κατατεταγμένους οὐς προώρισεν ὁ θεός, δικαίους ἐσομένους πρό καταβολῆς κόσμου ἐγνωκώς». GrchSch. 17. S. 76, 10–16 (PG. T. 9. Col. 552A–B).

¹¹²⁰ - Idem VII, 17; 108, 1: «Μία γάρ ἡ πάντων γγένεσις τῶν ἀροτόλων ὥσπερ διδασκαλία, οὕτως δὲ κατὰ ἡ παράδοσις». GrchSch 17. S. 76, 22–24 (PG. T. 9. Col. 552C).

¹¹²¹ - Idem. VII, 6; 32, 1–4. GrchSch 17. S. 24 (PG. T. 9. Col. 444B–C).

¹¹²² - Idem. I, 19; 95, 5–7. GrchSch. 15. S. 61 (PG. T. 8. Col. 812B–C).

¹¹²³ - Idem VII, 16; 101, 1–2. GrchSch. 15. S. 71 (PG. T. 9. Col. 540A–B).

¹¹²⁴ - Idem VII, 17; 106, 3–107, 3. GrchSch 17. S. 75–76 (PG. 7. 9. Col. 548–549, 552.).

¹¹²⁵ - Idem. VII, 15; 92, 3. GrchSch. 17. S. 65, 20. VII, 17; 107, 3. S. 76, 6 (PG. T. 9. Col. 528B, 529B).

¹¹²⁶ - Эмпирическое представление о Церкви, в силу которого она есть институт истинного учения, отмечает у Климента и Гарнак но желает ослабить это признание указанием на то, что мысль эта высказана Климентом лишь в полемике. См.: Dogmengeschichte⁴, I. S. 413. Но замечание это, конечно, дела ничуть не изменяет, так как ведь и у св. Иринея и Тертуллиана их учение о Церкви выражено в полемике с гностиками.

¹¹²⁷ - Относящийся сюда материал собран у Гарнака. См.: Dogmengeschichte⁴, I. S. 369, Anm.

¹¹²⁸ - Strom I, 19; 96, 1. GrchSch. 15. S. 61, 30 (PG. T. 8. Col. 813A).

¹¹²⁹ - Idem. VII, 16; 105, 5. GrchSch. 17. S. 74, 22–23 (PG. 7. 9. Col. 545B).

¹¹³⁰ - Idem I, 1; 15, 2. GrchSch. 15. S. 11, 14–15 (PG. T. 8. Col. 704C).

¹¹³¹ - Idem VII, 15; 90, 2. GrchSch. 17. S. 64, 5–6 (PG. T. 9. Col. 525A).

¹¹³² - Strom. VI, 15; 125, 2–3. GrchSch. 15. S. 495, 3–7 (PG. T. 9. Col. 349A).

¹¹³³ - Ibidem P. L' èglise naissante et le catholicisme³. P. 300: c' est une doctrine ferme et exclusive. Vgl.: Harnack A Dogmengeschichte⁴, I. S. 369, Anm: «Jedenfalls aber zeigt die Stelle, welch' einen weiten Gebrauch Clemens von dem Ausdruck «kirchlicher Kanon» gemacht hat».

¹¹³⁴ - См.: Harnack A Dogmengeschichte⁴, I. S. 36g, Anm.

¹¹³⁵ - Strom. VI, 7; 61, 1: «Τὴν γνωστικὴν,.. ὡς αὐτός κατὰ τὴν τοὺς γίους ἐδίδαξεν ἀποστόλους... ἡ γνώσις,.. τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ παραδοθεῖσα». GrchSch 15. S. 462 (PG. T. 9. Col. 284A).

¹¹³⁶ - Idem VI, 8; 68, 2. GrchSch. 15. S. 466, 8–9 (PG. T. 9. Col. 289C).

¹¹³⁷ - Idem. VI, 7; 61, 3: « Ἡ γνῶσις αὕτη, ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν». GrchSch. 15. S. 462, 28–30 (PG. T. 9, Col. 284A).

¹¹³⁸ - Idem I, 1; 11, 1–3. GrchSch. 15. S. 8–9 (PG. T. 8. Col. 697, 700). Ср. фрагмент у Евсевия: «По воскресении Своим Господь сообщил ведение Иакову, Иоанну и Петру, а они передали его прочим апостолам, прочие же семидесяти ученикам из которых один был Варнава» (Н. Е. II, 1, 4). GrchSch. 17. S. 199, 21–24.

¹¹³⁹ - На этом особенно настаивает Гарнак См: Dogmengeschichte, I. S. 370, Anm. 404, Anm Но напрасно в Strom. VII, 19; 104, 1: «Ὁ γωστικός... τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σῶζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων» (GrchSch. 17. S. 73, 15–17. PG. T. 9. Col. 544) Гарнак вычитывает ту мысль, будто истина сохраняется гностиками; сохранение апостольского и церковного учения есть именно признак истинного гностика.

¹¹⁴⁰ - Fragm. 10. GrchSch. 17. S. 98, 23–24 (=Euseb. Н. Е. II, 1, 3).

¹¹⁴¹ - Ouis dives salv. 42, 2. GrchSch. 17. S. 188, 4–5.

¹¹⁴² - Strom. III, 12; 79, 6. GrchSch 15. S. 232, 1–2 (PG. T. 8. Col. 1180A).

¹¹⁴³ - Idem. III, 18; 108, 2. GrchSch 15. S. 246, 19 (PG. T. 8. Col. 1212B).

¹¹⁴⁴ - Несколько подробнее о Клименте см. у P. Batittol'я («L'eglise naissante et le catholicisme»3». P. 295–316).

¹¹⁴⁵ - См.: Iust. Dial. C. 119: «Мы теперь вышли из того образа жизни (ἀπὸ τῆς πολιτείας), который вели, живя худо подобно другим обитателям земли». – CAG, 1,2. P. 426. Сочинения. С. 324.

¹¹⁴⁶ - Еф. 4,12.

¹¹⁴⁷ - О значении ὅσιος см.: Cremer. Bibl.-theol. Wörterbuch S. 780–782.

¹¹⁴⁸ - Мф. 27, 59: «Σινδόνι καθαρᾷ»; Ин. 13, 10: «Ἔστι καθαρὸς ὅλος»; Откр. 15, 16: «Γίνον καθαρόν»; 19, 8: «Βύσσινον λαμπρόν

καὶ καθαρὸν»; 19, 14: «Βύσσινον λευκὸν καθαρὸν» и др. См. «Конкорданцию» С. Н. Bruder'a, Lipsiae MDCCCLXXXVIII. P. 449–450. Cremer. Bibl.-theol. Wb9. S. 528–529.

¹¹⁴⁹ - Мф. 5,8: «Οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ»; 1Тим.1:5; 2Тим.2:22: «Ἀγάπη ἐκ καθαρὰς, καρδίας»; 1Тим.3:9; 2Тим.1:3: «Ἐν καθαρᾷ συνειδήσει». Ср.: 1Пет.1:22. См. «Конкорданцию» Bruder'a. P. 449–450; Cremer. Bibl.-theol. Wörterburh9. S./ 528–529.

¹¹⁵⁰ - Об отношении между ἅγιος и καθарός (собственно о глаголах ἀγιάζειν и καταρίζειν) см. рассуждения свящ. Е. А. Воронцова (Богословский вестник. 1910. Т. I, С. 1–4). Еще см. у Д. Касицына: «Расколы первых веков христианства. Монтанизм, новацианство, донатизм и влияние их на раскрытие учения о Церкви». М., 1889. С. 8–9, прим. 5 (=Прибавления. Ч. 43).

¹¹⁵¹ - Ер. Barnab. 13, 6: «Λαὸν ἅγιον». Cfr.: Iust. Dial. С. 119. CAG, 1,2. P. 426. Сочинения. С. 323.

¹¹⁵² - Ad Trail, inscr.: «Ἐκκλησία ἐγία».

¹¹⁵³ - Vis 1,1,6: «Ἐνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας». Vis. I, 3,4: κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν.

¹¹⁵⁴ - Ad Autol. II, 14. CAG, 8. P. 98; Сочинения апологетов. С. 150.

¹¹⁵⁵ - Eusebius. History Ecclesias. V, 18, 5. GrchSch. 9, 1. S. 474,18–19.

¹¹⁵⁶ - Inscr.: «Τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας». Funk F. X. Die apostolischen Väter. S. 115.

¹¹⁵⁷ - См.: Harnack A Dogmengeschichte4, I, S. 407–408, Anm. 2.

¹¹⁵⁸ - См.: 1Кор.5:5.

¹¹⁵⁹ - См.: 2Кор.2:6–11.

¹¹⁶⁰ - Повествование это повторяется и у многих позднейших писателей. Климент Александрийский свой рассказ предваряет таким замечанием: «Ἄκουσον μῦθον οὗ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον». – Quis dives salvetur. C.42, 1. GrchSch. 17. S. 188, 1–2. Отсюда можно видеть, что сам Климент не сомневается в соответствии рассказа с действительностью. Об историчности повествования

см.: Иеромонах Евдоким. Св. апостол и евангелист Иоанн Богослов. С. 393, прим. 121.

¹¹⁶¹ - Clem. Alex. Quis dives salvetur. C. 42, 15. GrchSch. 17. S. 190, 12–19. Cfr.: Eusebius. Cit. op. III, 23, 19.

¹¹⁶² - 2 Clem. 14, 2, 3–4: «Οὐκ οἶομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ὅτι ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστιν Χριστοῦ... ἡ ἐκκλησία δὲ πνευματικὴ οὖσα ἐφανερώθη ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ, δηλοῦσα ἡμῖν, ὅτι ἐὰν ἡμῶν τηρήσῃ αὐτὴν ἐν τῇ σαρκὶ καὶ φθείρῃ, ἀπολήψεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἀγίῳ ἢ γὰρ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπός ἐστιν τοῦ πνεύματος. οὐδεὶς οὖν τὸ ἀντίτυπον φθείρας τὸ αὐθεντικὸν μεταλήψεταιί, ἄρα οὖν τοῦτο λέγει, ἀδελφοί, τηρήσατε τὴν σάρκα, ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβητε. εἰ δὲ λέγομεν εἶνα τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν, ἄρα οὖν ὁ υβρίσας τὴν σάρκα ὑβρίσεν τὴν ἐκκλησίαν. Ὁ τοιοῦτος οὖν οὐ μεταλήψεταιί τοῦ πνεύματος, ὃ ἐστιν ὁ Χριστός».

¹¹⁶³ - Idem. 15, 1: «Οὐκ οἶομαι δὲ, ὅτι μικρὰν σομβουλίαν ἐποίησάμην περὶ ἐγκρατείας, ἣν ποιήσας τις οὐ μετανοήσει, ἀλλὰ καὶ ἐαυτὸν σώσει κάμῃ τὸν συμβουλευσάντα».

¹¹⁶⁴ - 2 Clem. 5, 1.

¹¹⁶⁵ - Idem. 5, 5; 19, 3.

¹¹⁶⁶ - Idem. 5, 6: «Τὰ κοσμικὰ ταῦτα ὡς ἀλλότρια ἡγεῖσθαι καὶ μὴ ἐπιθυμεῖν αὐτῶν».

¹¹⁶⁷ - Idem. 6, 1.

¹¹⁶⁸ - Idem. 6, 3.

¹¹⁶⁹ - Idem. 6, 5–6.

¹¹⁷⁰ - Idem. 10, 3: «Προηρημένοι μᾶλλον τὴν ἐνθάδε ἀπόλαυσιν ἢ τὴν μέλλουσαν ἐπαγγελίαν».

¹¹⁷¹ - Для характеристики аскетического идеала жизни в древней Церкви мы привели лишь немногие данные. Несколько других данных приводит Pierre Batiffol. См.: Etudes d'histoire et de théologie positive. 2-me éd. Paris, 1902. P. 47–54.

¹¹⁷² - Didach. 4, 14.

¹¹⁷³ - Idem. 14, 1: «Εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν. Cfr.: Barnab. 19, 12: ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίας σου».

¹¹⁷⁴ - 1 Clem. 7, 5–7.

¹¹⁷⁵ - Следуют цитаты: Иез.33:11; 18:30; 32:12; Ис.1:16–20; 1Clem.8:1–4.

¹¹⁷⁶ - 1 Clem. 8,5.

¹¹⁷⁷ - Idem. 51,1, 3: «Καλὸν ἀνθρώπῳ ἐξομολογεῖσθαι περὶ τῶν παραπτωμάτων ἢ σκληρῦναι τὴν καρδίαν αὐτοῦ». «Впрочем, – говорит F. X. Funk, –Климент Римский в своем послании к коринфянам о покаянии говорит настолько обще, что из его слов нельзя сделать никакого заключения по нашему вопросу, то есть по вопросу о древнехристианской дисциплине». См.: Zur altchristlichen Bussdisciplin. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I, S. 172. С таким мнением Функа не согласен Iohann Stufler, который делает из послания Климента широкие выводы и по вопросу о дисциплине. См.: Die Bussdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus. – Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 451. Для нас важно пока отметить у Климента вообще мысль о покаянии наряду с определением святости Церкви.

¹¹⁷⁸ - Ad Philad. 8, 1.

¹¹⁷⁹ - Ep. Polyc. 11, 2: «Si quis non se abstinuerit ab avaritia, ab idololatria coinquinabitur et tamquam inter gentes iudicabitur».

¹¹⁸⁰ - Epist. Polyc. 11, 4.

¹¹⁸¹ - 2 Clem. 8, 1–3.

¹¹⁸² - Idem. 13, 1; 17, 1; 19, 1.

¹¹⁸³ - Idem. 7, 1–4; 9, 7: «Ὡς ἔχομεν καιρὸν τοῦ ἰαθῆναι, ἐπιδῶμεν ἑαυτοὺς τῷ θεραπεύοντι θεῷ». 11, 1; 16, 4; 17, 3.

¹¹⁸⁴ - Idem. 19, 2–3. Ср.: Barnab. 4,11: «Сделаемся духовными, будем храмом совершенным Богу; сколько может зависеть от нас (ἐφ' ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν), будем размышлять о страхе Божиим и подвизаться в соблюдении заповедей Господних».

¹¹⁸⁵ - Об этом см.: С. И. Смирнов. Духовный отец в древней Восточной Церкви. Ч. 1. Сергиев Посад, 1906. С. 220 и далее.

¹¹⁸⁶ - Ernst Rolffs. Das Indulgenz Edict des römischen Bischofs Kallist. TU 11, 3. Leipzig, 1893. S. 10; Смирнов С. И., цит. Соч. С. 220; Harnack Dogmengeschichte4, I, S. 406, 414.

¹¹⁸⁷ - [Этому многое противоречит]. См., напр., Ер. Barnab. 4, 14, где говорится: «Нужно молиться, чтобы не исполнилось над нами написанного: много званых, но мало избранных». Христиане, следовательно, – не избранные еще, но только званые. 2 Clem. 20, 3: «Святые поставлены примером для христиан». Обычное тенденциозное протестантское представление о Церкви первых веков не без основания оспаривается католическими учеными. «Так называемое «древнее понятие о Церкви», по которому она должна быть только обществом совершенных святых, а не назначенным для освящения (Heiligung) грешного человечества учреждением (Anstalt), это – одна из многих фикций, которыми изобилует история догматов Гарнака». – Iohann Stufler. Die Sündenvergebung bei Origenes. – Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 195–196.

¹¹⁸⁸ - В Διδαχή молитва: «Да преидет мир сей» (10,6); Barnab. 4, 3: «Последнее (τὸ τέλειον) искушение приблизилось»; [за этим следуют] цитаты Дан.9:24–27; Мф.24:22; Дан.7:24; 8. Barnab. 21, 3: «Близок день, в который все погибнет с нечестивым. Близок Господь и награда Его (Ис.40:10). 1 Clem. 23, 5: поистине скоро и внезапно совершится воля Его, как и Писание свидетельствует: скоро придет и не замедлит и внезапно придет в храм Свой Господь и Святой, Которого вы ожидаете (Ис.14:1; Мал.3:1. Ср.: Авв.2:3; Евр.10:37)». 2 Clem. 12, 1: «Будем ежечасно ожидать Царства Божия». В 16, 3 читаем: γινώσκετε δέ, ὅτι ἐρχεται ἤδη ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως, то есть, приводя цитату Мал.4:1, автор вставляет ἤδη. Еще о Втором Пришествии см. 17, 4–6. Также у Игнатия Богоносца: Ad Ephes. 11,1: «уже последние времена». Ерм видел башню, которая была почти окончена: Past. Sim. IX, 5, 1; IX, 32, 1. Башню спешили строить: Sim. IX, 3, 2; Sim IX, 5, 7.

¹¹⁸⁹ - Напр., Иак.5:9: Судия стоит у дверей; 1Пет.4:7: близок всему конец. Ср.: 1Кор.1:7,8; 15: 51,52; 1Сол.4:15; Флп.4:5; Откр.1:3; 22:10.

¹¹⁹⁰ - Ожидание скорой кончины мира было весьма важным элементом древнехристианского мировоззрения. См. об этом: Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 509, 519, 522. Ср.:

Harnack. Das Monchtum, seine Ideale und seine Geschichte. Reden und Aufsätze. I-er Band. Giessen, 1904. S. 88; Mission und Ausbreitung des Christentums, I. S. 293. См. прим. проф. А. А. Спасского к русск. переводу этой книги (Харьков, 1907). С. 219. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Вып. 2. С. 349–350. Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S.396 ff. Zahn Th. Der Hirt des Hermas. S. 316–326, 344–350.

¹¹⁹¹ - См. Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 398–399.

¹¹⁹² - Об этом хорошо говорит Гарнак. См.: Das Monchtum. Reden und Aufsätze. I, S. 89–92. См. также: Смирнов С. И., Духовный отец. С.221–222; Harnack A. Die Mission und Ausbreitung des Christentumes, I, S. 172 ff., особ. S. 184–185.

¹¹⁹³ - См.: Zahn Th. Der Hirt des Hermas. S. 139; Seeberg R. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 7.

¹¹⁹⁴ - Past. Sim. 1, 1–6.

¹¹⁹⁵ - Idem. I, 1, 8. Cfr.: I, 2, 4.

¹¹⁹⁶ - Idem. III, 2, 4; Sim. IX, 3, 3; IX, 4, 5.

¹¹⁹⁷ - Idem. III, 2, 6.

¹¹⁹⁸ - Idem. III, 5, 1.

¹¹⁹⁹ - Idem. III, 2, 7.

¹²⁰⁰ - Idem. III, 2, 8.

¹²⁰¹ - Idem. III, 6, 5–6.

¹²⁰² - «Пастырь» есть покаянный памятник в собственном смысле слова. От начала до конца автором владеет одна идея – увещать всех современников, все состояния церковные в решительных словах к скорейшему покаянию». – Так характеризует «Пастырь» Stufler. См.: Zeitschrift fur katholische Theologie. 1907. S. 452.

¹²⁰³ - Past. Vis. III, 2, 7.

¹²⁰⁴ - Idem. III, 5, 5.

¹²⁰⁵ - Sim. IX, 4, 6–7.

¹²⁰⁶ - Idem. IX, 5, 2.

¹²⁰⁷ - Idem. IX, 6, 1–5.

¹²⁰⁸ - Idem. IX, 7, 1–2, 4–5.

¹²⁰⁹ - Idem. IX, 8–9.

¹²¹⁰ - Idem. IX, 17, 5. Cfr.: 13, 8–9.

¹²¹¹ - Idem. IX, 18, 1–4.

¹²¹² - Vis. III, 6, 1. Cfr.: Sim. IX, 8, 1–5. Эта же мысль о возможности возрождения выражена и в видении лозы, с которой Ангел раздавал ветки. У многих эти ветки засохли. Ангел обильно полил их, после чего некоторые ветви оказались зелеными и с отпрысками, и даже с плодом на них. См. Sim. VIII; особ. VIII, 5, 6. Видение заканчивается таким повелением: «Поди и скажи всем, чтобы покались и жили для Бога, потому что Господь по Своему милосердию послал меня дать всем покаяние, даже и тем, которые по делам своим не стоят того, чтобы спастись. Но терпелив Господь и хочет, чтобы спаслись призванные Его Сыном... Все те, которые от всего сердца покаются и очистятся от всех дел неправды, о которых говорено было прежде, и не присоединят еще чего-либо к своим преступлениям, получают от Господа исцеление прежних грехов своих, если не усомнятся об этих заповедях моих и будут жить с Богом» (Sim. VIII, 11, 1, 3).

¹²¹³ - Sim. IX, 14, 3.

¹²¹⁴ - По вопросу о покаянии в «Пастыре» есть некоторые замечания у F. X. Funk'a. См.: Zuraltchristlichen Bussdisciplin. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. 1-er Bd. S. 168–171. Также см. у С. И. Смирнова: Духовный отец. С. 221, прим. 1. См. еще труд: Проф. Гусев. Чтения по патрологии. Святой Ерм и его книга «Пастырь». – Православный собеседник, 1896. I, С. 111–115. Взгляды «Пастыря» получают в научной литературе самое разнообразное истолкование. Одни видят в авторе «Пастыря» ригориста, другие, наоборот, видят в нем противника монтанистической строгости. См.: Stufler. Zeitschr. fur kath. Theologie. 1907. S.452–454. Stufler говорит: Ерм не предшественник и не противник монтанизма, но проповедник покаяния, который стоит на точке зрения церковной ортодоксии.

¹²¹⁵ - Past. Sim. VIII, 6, 4. Cfr.: IX, 19, 1; 26, 5.

¹²¹⁶ - Vgl.: I, Schwane. Dogmengeschichte der vornicäischen Zeit S. 449; Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 433 Anm, 2.

1, Stufler. Die Bussdisziplin der abendlandischen Kirche bis Kallistus. Zeitschr. für kath. Theologie, 1907. S. 455–456.

¹²¹⁷ - Sim. VIII, 6, 4.

¹²¹⁸ - Idem. IX, 26, 5.

¹²¹⁹ - Vis. I, 3,1. Грехи детей Ерма описываются так «Дети твои, Ерм, отступили от Господа, хулили Его и в великом нечестии предали своих родителей; и прослыли они предателями родителей; предавши их, они не исправились, но присоединили к грехам своим распутство и скверны нечестия». – Vis. II, 2, 2.

¹²²⁰ - Idem. I, 3, 1. Cfr.: Sim VIII, 11, 1.

¹²²¹ - Idem. I, 3, 2.

¹²²² - Past. Mand IV, 1:7–8; то же касается и жены; она тоже должна принять согрешившего мужа.

¹²²³ - Idem. Mand IV, 1:11.

¹²²⁴ - См. выше Sim. VIII, 6:4. Cfr.: Vis III, 7, 2: «По причине преступных похотей уже не при ходит на мысль покаяться».

¹²²⁵ - См. о грехах детей Ерма – Vis II, 2,2. Известен резкий отзыв Тертуллиана о «Пастыре» за эту снисходительность. De pudicitia. C.10: «Scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa judicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum». – CSEL, 20, 1. P. 240, 11–14. Кроме того, Тертуллиан называет «Пастырь» «Pastor moechorum». – De pudic. C. 20. CSEL, 20, 1. P. 266, 21. Ср. суждение Stufler'a: Zeitschr. für kath. Theologie. 1907. S. 457; Frank Fr. Die Bussdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum siebenten Jahrhundert. Mainz, 1867. S. 420, 836–837; Schwane I. Dogmengeschichte der vornic. Zeit. S. 487.

¹²²⁶ - Нужно, однако, заметить, что и снисходительное воззрение автора требует от кающихся нравственных подвигов. «Думаешь ли ты, что тотчас отпускаются грехи кающихся? Нет; но кающийся должен испытать (βάσανισαι = пробовать на камне, от βάσανος = пробирный камень) свою душу, глубоко (ἰσχυρῶς) смириться во всяком деле своем и перенести многие и различные скорби (ἐν πάσαις θλίψεσι). И когда перенесет все

находящие на него скорби, тогда смилуется все создавший и утвердивший и даст ему некоторое врачевство. И это тогда, когда увидит, что сердце кающегося чисто от всякого злого дела». – Sim. VII, 4–5. Cfr.: Vis. 1, 2, 1.

¹²²⁷ - Cp.: Iust. Dial. C. 44: «Нет другого пути, кроме того, чтобы вы, познавши нашего Христа и омывшись тем крещением во оставление грехов, о котором возвещал Исаия, жили потом без греха». – CAG, 1, 2. P. 148. Сочинения. С. 202.

¹²²⁸ - Past. Mand IV, 3, 1–6. Cp. замечания об этом у Funk'a: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. 1-er Bd. S. 169–170. То же самое повторяется и в Vis. II, 2, 4–8: «Отпустятся как им грехи, которые сделали они правде, так и всем святым (= христианам), согрешившим до сего дня, если от всего сердца покаются. Ибо славою Своею поклялся Господь об избранных Своих, что если кто и будет грешить после определенного этого дня (ὥρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης), не будет иметь спасения. Покаяние праведных имеет конец, и определены дни покаяния для всех святых, но язычникам есть покаяние до самого последнего дня... Отрекающиеся от Господа губят свою жизнь, то есть которые отрекутся в предстоящие дни. К тем же, которые прежде отреклись, по великому милосердию Он сделался милостивым». Cp. еще Sim. IX, 26, 5.

¹²²⁹ - E. Preuschen пытается доказать, будто упоминаемые Ермом διδάσκαλοι принадлежали не к его генерации, а были раньше его, так что в Mand IV, 3, 1 можно видеть указание даже на Евр.6:4–6 и мнение дидаскалов считать за выражение древнецерковного идеала. См.: Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist. – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1910. S. 148–149. Однако все доказательства, которые приводит Preuschen, в высшей степени малоубедительны. Дидаскалов, о которых читаем у Ерма, необходимо считать представителями современного Ерму ригористического направления.

¹²³⁰ - Past. Mand. IV, 3, 6.

¹²³¹ - Отрицание покаяния для будущего времени у Ерма обусловлено, конечно, его ожиданием близкой кончины мира. См. об этом: Stufler I. Zeitsch. für kath. Theologie. 1907. S. 461–463. Vgl.: Bardenhewer O. Patrologie³, § 37, 1, S. 108. Кроме того, отрицание это не проведено последовательно (Stufler. Ibid., S. 463–465).

¹²³² - Ангел Господень, потребовавший от людей данные им ветви, получает от них ветви разные (Sim. VIII, 1, 1–18). Пастырь же говорил, когда видел пред собою разнообразные камни: «Я из этих камней большую часть обсеку и употреблю на строение, и они придутся (ἀρμόσουσι) к прочим». Ерм спросил: «Господин, каким образом обсеченные они могут занять то же самое место?» – «Те, которые окажутся малыми (μικροί), пойдут в середину здания; а большие положатся снаружи и будут их сдерживать» (Sim. IX, 7, 4–5). Действительно, через два дня одни камни были положены снаружи, потому что найдены крепкими, так что могли сдерживать камни, помещенные в середине, ибо в них ничего не отсечено... Другие камни были обсечены и положены в середину здания башни, ибо были слабее. Некоторые камни были коротки и были тоже положены в середину здания (Sim. IX, 8, 3–5, 7).

¹²³³ - Past. Vis. II, 2:4. Cfr.: Sim. IX, 13, 2, где предполагается возможность носить имя Сына Божия, не имея силы Его.

¹²³⁴ - Past. Vis. III, 10, 35. Cfr.: Vis. I, 2, 2.

¹²³⁵ - Vis. III, 11, 2, 3.

¹²³⁶ - Idem. III, 12, 3.

¹²³⁷ - Idem. III, 13, 2, 4.

¹²³⁸ - Ср. замечания Th. Zahn'a: Der Hirt des Hermas. S. 191, 192–193, 206, 222, 223, 285, 288, 291–292. См. также: Seeberg R. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 9–10.

¹²³⁹ - Vis. VIII, 6, 5.

¹²⁴⁰ - Таково, напр., мнение Batiffol'я («Études d'histoire et de théologie positive²». P. 60–61). Ср.: Д. Касицын. Расколы первых веков христианства. С. 73: «С особенною силою учить о возможности разрешения и очищения в Церкви от всех грехов,

как бы велики они ни были, «Пастырь» Ерма, по преимуществу проповедник покаяния».

¹²⁴¹ - Весьма подробно анализ учения «Пастыря» о покаянии сделан Stufler'ом («Busssdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus». Zeitschr. Für katholische Theologie. 1907. S. 451–473). Здесь Stufler подробно доказывает четыре следующих положения: 1. Все грехи, совершенные после крещения, даже наиболее тяжкие, могут быть прощены, так что только те погибают, которые добровольно уклоняются от покаяния и ожесточаются сердцем. 2. Прощение, возвещаемое Ангелом покаяния, не есть только потустороннее Божие, но включает в себе и церковное примирение и обратное принятие в Церковь. 3. После срока покаяния, возвещенного Богом через «Пастыря», второе покаяние, то есть покаяние после крещения и прощение дальнейших тяжких грехов хотя и должны прекратиться, но не абсолютно и безусловно, а только при том предположении, что близок конец мира. 4. Уже и раньше Ерма было второе покаяние, и прощение грехов, возвещаемое «Пастырем», не есть что-либо новое. Некоторые возражения Stufler'у делает E. Preuschen. См.: Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist. – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1910. S. 146–149.

¹²⁴² - Cfr.: Pierre Batiffol. Études d'histoire et de théologie positive. P. 67–68.

¹²⁴³ - Учение «Пастыря» о Церкви со стороны ее святости правильно отмечено у архим. Сильвестра, хотя анализ «Пастыря» сделан весьма поверхностно и неполно. Именно, автор так определяет цель Церкви по учению Ерма. «Цель, для которой существует Церковь на земле, есть духовно-нравственное преспеяние и святость, чего достигают по мере возможности верующие, входя во внутреннее единение с Церковью и пользуясь ее освящающими средствами». – Учение о Церкви. С. 114–115. Последние слова, как будет видно из дальнейшего, нуждаются в большем ограничении.

¹²⁴⁴ - Ср. труд прот. А. М. Иванцова-Платонова «Ереси и расколы первых трех веков христианства». М., 1877. С. 106–107.

¹²⁴⁵ - Vgl.: Zahn Th. Der Hirt des Hermas. S. 310. Zahn предполагает, что для Ерма διδάσκαλοι представляли некоторый авторитет; он говорит о них с почтением, а не так, как о других своих противниках (S. 310, Anm. 1).

¹²⁴⁶ - De pudic. C. 18: «Levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit». CSEL, 20, 1. P. 261, 26–27.

¹²⁴⁷ - De pudic. C. 2. «Haec dividimus in duos exitus. Alia erunt remissibilia, alia inremissibilia. Дальше о покаянии. Secundum hanc differentiam delictorum paenitentiae quoque conditio discriminatur. Alia erit quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet inremissibili». CSEL, 20, 1. P. 223, 29; 224, 1–2, 13–16.

¹²⁴⁸ - De pudic. C. 2: «Delicta mundantur, quae quis in fratrem, non deum admiserit». CSEL, 20, 1, P. 223, 13–14; c. 21: «Mortalia, quae in ipsum (Deum) fuerint admissa et in templum ejus...» (P. 269, 4–5) «Praejudicatur non demit tenda in deum delicta, cum in homine admissa donantur» (P. 270, 31–32).

¹²⁴⁹ - CSEL, 20, 1. P. 265, 23–25.

¹²⁵⁰ - Idem. 47. P. 441, 28–442, 1. Vgl.: Harnack A. Dogmengeschichte⁴, I, S. 439, Anm. 1.

¹²⁵¹ - De pudic. C. 5: «Adsistit idololatres, adsistit homicida, in medio eorum adsistit et moechus... idololatrem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis, idololatriae successorem, homicidae antecessorem, utriusque collegam?» CSEL, 20, 1. P. 227, 21–22, 28–228, 1.

¹²⁵² - De pudic. C. 5. P. 226–227. Cfr.: Scorp. C. 3: idololatrian moechiae sororem. CSEL, 20, 1. P. 151, 17.

¹²⁵³ - De idolol. C. 1: «Quodsi tarn fraus quam stuprum atque adulterium mortem afferunt, jam in his aequae idololatria de homicidii reatu non liberatur. Post talia crimina, tam exitiosa, tam devoratoria salutis...» CSEL, 20, 1. P. 30, 22–31, 1.

¹²⁵⁴ - CSEL, 20, 1. P. 265, 24–25. Что такое violatio templi dei, об этом см.: Rolffs E. Das Indulgenz-Edict. TU 11, 3. S. 45. Cfr.: Adhémar d'Alès. La théologie de Tertullien. P. 274–275, not. 5, 485–486, Gerhard Esser. Die Busschriften Tertullians «De paenitentia»

und «De pudicitia» und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Bonn, 1905. S. 14, Anm. 1.

¹²⁵⁵ - De poenit. C. 3: «Adulterum non eum solum definit (Dominus), qui cominus in alienum matrimonium cecidisset verum etiam illum, qui aspectus concupiscentia contaminasset». PL.T.I.Col. 1232B–C.

¹²⁵⁶ - Cfr.: Batiffol P. Études d'histoire et de théologie positive². P. 83. Справедливо говорит Е. Preuschen: «Казуистика в отношении прощаемых и не прощаемых грехов только начиналась, и сначала она образовалась в кругах монтанистических». – Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist. – Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. 1910. S. 152. Cfr.: S. 151.

¹²⁵⁷ - Fragm. in proverbialia. «Τρεῖς θυγατέρες ἦσαν τῇ ἁμαρτία ἀγαπώμενοι ἀγαπήσει, ἡ πορνεία, ὁ φόνος καὶ εἰδωλολατρεία διὰ τούτων τῶν πράξεων νεκροῦσα ἡ ἁμαρτία τὸν ἄνθρωπον, μηδέποτε ἡλλιωμένη, ἀλλὰ πάντοτε ἐπαύξουσα». PG. T. 10. Col. 621A.

¹²⁵⁸ - См. об этом: Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist kritisch untersucht und reconstruirt von der Theol. Ernst Rolffe. TU 11, 3. S. 49–50.

¹²⁵⁹ - Vgl.: Döllinger. Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Regensburg, 1853. S. 136; Rolffs E. Das Indulgenz-Edict. TU 11, 3. S. 43; Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 433; Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 371, 514; Böhringer. Die alte Kirche. 3-ter Th. S. 458–459; Штернов. Тертуллиан. С. 310; Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 181, Anm. 3; Frank. Die Busssdisciplin der Kirche. S. 419 ff.

¹²⁶⁰ - Vgl.: Rolffs E. Das Indulgenz-Edict. S. 43; Loots F. Leitfaden der Dogmengeschichte, § 29, 2a. S. 205; Batiffol P. Études d'histoire et de théologie positive. P. 82, 6.

¹²⁶¹ - См.: Rolffs E. Das Indulgenz-Edict. S. 46–47, Anm. 2; Harnack. Dogmengeschichte⁴, I, S. 440–441. С. И. Смирнов. Духовный отец. С. 222, прим. 2.

¹²⁶² - Деян.15:29; De pudic. C. 12: «Hanc regulam de auctoritate spiritus sancti apostoli emittunt ad eos qui jam ex

nationibus allegi coeperant: visam est, inquiunt, spiritui sancto et nobis nullum amplius vobis adicere pondus quam eorum a quibus necesse est abstineri, a sacrificiis et a fornicationibus et sanguine, a quibus observando vos recte agetis... haec sola praeponant utique non remissibilia». CSEL, 20, 1. P. 241, 26–242, 3, 10.

¹²⁶³ - Текстологические примечания см. в книге «Das Aposteldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt untersucht von Gotthold Resch». TU 28, 3. Leipzig, 1905. S. 8. Тишендорф также принимает приведенное в тексте чтение (Novum Testamentum graece⁸, II. P. 134).

¹²⁶⁴ - Кроме цит. «De pudic.». С. 12. P. 242, 2, еще см.: «De idolol.». С. 24. CSEL, 20, 1. P. 57, 26.

¹²⁶⁵ - De pudic. С. 12: moechiae et fornicationi locum... inter idololatriam et homicidium CSEL, 20, 1. P. 242, 4–5. Vgl.: Dr. Karl Ad. Heinrich Kellner. Tertullians sämtliche Schriften. I-er Bd. Köln, 1882. S. 422, Anm. 2.

¹²⁶⁶ - См.: Resch G. Das Aposteldecret., S. 68 ff. См.: Проф. Н. Н. Глубоковский. Благовестие христианской свободы в Послании св. апостола Павла к Галатам. СПб., 1902. С. 76; Глубоковский Н. Н. Иерусалимский Собор Апостольский. – Православная богослов, энциклопедия. Т. 6, стлб. 436 и далее.

¹²⁶⁷ - Resch G. Das Aposteldecret. TU 28, 3. S. 143–147; Preuschen E. Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. 1910. S. 152; G. Esser в толковании постановления Апостольского Собора Тертуллианом не видит ничего, кроме крайнего произвола. См.: Die Busschriften Tertullians. S. 25–26. Весьма подозрительным (fort suspecte) считает экзегезис Тертуллиана и Adhémar d'Alès. См.: Tertullien et Calliste. Revue d'histoire ecclésiastique. Т. 13. 1912. P. 249.

¹²⁶⁸ - In Matth, commentariorum series. 10: «Eestatur Epistola apostolorum in Actibus, quam miserunt ad gentes, ut nihil servent ex lege nisi immolatum, et fornicationem». PG. Т. 13. Col. 1613D–1614A.

¹²⁶⁹ - Resch в цитированном выше исследовании доказывает, что предпочтение нужно отдать апостольскому декрету в его западной формулировке, но и в этой

формулировке декрет не имеет отношения к определению смертных грехов: идолопоклонство – это как бы общее обозначение всех грехов против Бога; убийство – вообще грехи против ближнего, а блуд – грехи против себя самого (S. 41–44, 53, 72–73, 75–79, 102–106, 126–127, 141–143, 151, 169). Таким образом, апостольский декрет есть не что иное, как наикратчайший систематический компендиум христианской этики – «das kürzeste systematische Compendium der christlichen Ethik» (S. 52). К этому взгляду присоединился и Гарнак (в своих новейших трудах – «Die Apostelgeschichte. Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament», III, 1908. S. 188–198, и «Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament». IV. Heft, Leipzig, 1911. S. 22–24), хотя раньше мыслил об апостольском декрете иначе («Das Aposteldekret und die Blasssche Hypothese. Sitzungsberichte der königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften». 1899. Vgl.: «Lukas der Arzt der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte». Leipzig, 1906. S. 91 ff.). Подробный разбор этого взгляда и критика его аргументации даны в статье: Н. Coppieters. Le décret des Apôtres (Act. XV, 28. 29). Revue biblique internationale, 1907. P. 34–58. Автор отдает преимущество восточной редакции декрета (P. 50 et suiv). Против этого же взгляда Реша и Гарнака высказался решительно и Н. Diehl. См.: Das sogenannte Aposteldekret. Ein Beitrag zur Kritik von A. Harnack. «Apostelgeschichte». – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1909. S. 277–296. Vgl.: Zahn Th. Einleitung in das Neue Testament 2. Bd. 2. S. 345–347, 354–356. Запрещение некоторых родов пищи, а не смертных грехов видит в постановлении Апостольского Собора и К. Six (S. J.): Das Aposteldekret (Act 15, 28, 29). Seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderte Innsbruck, 1912. См. рецензию Е. Н. в изд.: Internationale Kirchliche Zeitschrift. 1912. S. 138–140. См. еще: Sanday W. The Apostolic Decree (Acts XV. 20–29). – Theologische Studien. Theodor Zahn dargebracht. Leipzig, 1908. S. 321–325.

¹²⁷⁰ - Vgl.: Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I, S. 173: «Bei dem «geretteten Jüngling» darf die besondere Obhut, in die der Apostel genommen hatte, jedenfalls nicht ganz ausser Acht gelassen werden».

¹²⁷¹ - 1 Clem. 59,4: «Τούς πλανωμένους τοῦ λαοῦ σου ἐπίστρεψον». Ioh. Stufler даже утверждает, что Климент знает покаяние для всех грехов без исключения. См.: Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 451. Vgl.: Frank Fr. Die Busssdisciplin der Kirche. S. 835–836.

¹²⁷² - Eusebius. History Ecclesias. IV, 23, 6: «Καὶ τοὺς ἐξ οἷας δ' οὖν ἀποπτώσεως, εἴτε πλημμελείας εἴτε μὴν αἰρετικῆς πλάνης, ἐπιστρέψοντας δεξιοῦσθαι προστάττει». GrchSch. 9, 1. S. 374, 27, 376, 1–2. Напрасно, думается, старается Гарнак ослабить силу этого свидетельства, указывая на неопределенность термина δεξιούσθαι. См.: Dogmengeschichte⁴, I, S. 440, Anm. Vgl.: Döllinger. Hippolytus und Kallistus. S. 131.

¹²⁷³ - Eusebius. Cit.op. V, 1, 45–46. GrchSch. 9, 1. S. 420, 5–9. Отмечаем здесь лишь мысль о возможности «мертвому» снова сделаться живым, но не решаем вопроса о форме этого возрождения. Ср., впрочем, [работу] Ioh. Stufler'a в изд.: Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 445. Но бесспорно, что уже во II веке относительно отпавших от веры принимались во внимание ходатайства мучеников. См.: Eusebius. Cit. op. V, 2, 5–7.

¹²⁷⁴ - См.: Contra haer. 1, 6, 3; 10, 1; 13, 5, 7; III, 4, 3; IV, 40,1. PG. T. 7. Col. 508B, 552A, 588A–B, 592A, 857A–B, 1112B–C. Сочинения. С. 37, 50, 59, 60, 222, 439. Нужно, впрочем, сознаться, что все эти известия св. Ириней мало определены. Те выводы, которые делает из сообщений Ириней Ioh. Stufler (Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 440–441, 447–448), во всяком случае, всегда могут быть оспариваемы. Ср.: Hamack A. Dogmengeschichte, I. S. 440, Anm. I. Prof. Dr. Hugo Koch считает Ириней представителем ригористических взглядов на прощение смертных грехов («Sündenvergebung bei Irenaus». Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1908. S. 35–46). В защиту своего мнения Koch ссылается на Contra haer. IV, 27, 1–4; 28, 1–2 (S. 41–44) и

считает возможным отнести свидетельство Иринея даже и к Восточной Церкви (S. 46). Но такие широкие выводы из приведенных слов Иринея, по нашему мнению, можно оспаривать с гораздо большим основанием, нежели даже противоположные выводы Stufler'a, который не оставил без разбора статьи Н. Koch'a. См.: Zeitschrift für katholische Theologie. 1908. S. 488–497. Е. Preuschen вполне разделяет мнение Koch'a (Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. 1910. S. 149).

¹²⁷⁵ - Н. Е. V, 28, 9–12. CrchSch. 9, 1. S. 502, 504.

¹²⁷⁶ - В Сирской дидаскалии мы читаем: «О, епископ! Охраняй, как только можешь, тех, которые не согрешили, чтобы они остались без греха, а тех, которые обратились от своих грехов, исцеляй и принимай. Если же ты не принимаешь кающихся по своему немилосердию, то ты согрешаешь против Господа Бога, потому что ты не слушаешься Спасителя Бога нашего, чтобы делать, как и Он поступил с той грешницей, которую Ему представили старейшины» (следует Ин.8:9–11). «Спаситель наш Царь и Бог может быть вам, епископы, примером». См.: Die Syrische Diadascalia, übers, und erklärt von Hans Achelis und Iohs. Flemming. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. XXV. 2. Leipzig, 1904. S. 38–39. Справедливо говорят издатели: «Автор не знает грехов, которых нельзя было бы исправить, даже более – он никогда не слышал о том, чтобы некоторые случаи были слишком тяжки для власти епископа прощать грехи. Закон об изъятии смертных грехов в Сирии не имел места» (S. 306–307). Ioh. Stufler решительно заявляет, что относительно Восточной Церкви вообще едва ли может быть серьезное сомнение: в ней никогда не господствовал ригоризм. См.: Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 438. Vgl.: Döllinger. Hippolytus und Kallistus. S. 131.

¹²⁷⁷ - Из католических авторов [с их трудами могут быть названы]: F. X. Funk. Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. – Theologische Quartalschrift. 1906. S. 541 ff. Zur altchristlichen Bussdisciplin. Kirchengensch. Abh. und Untersuch. I. S. 155 ff.; Joseph Turmei. Histoire de la théologie positive depuis l'origine

jusqu'au concile de Trente. 3-me éd. Paris, 1904. P. 141: cas exceptionnels qu'on peut négliger.

¹²⁷⁸ - Из протестантских трудов [упомянем], напр.: Loofs F. *Leitfaden der Dogmengeschichte*, § 29, 2b. S. 205–206. Vgl.: Harnack A. *Dogmengeschichte*⁴, 1. S. 440, Anm. 1. Из католических могут быть названы: Frank Fr. *Die Bussdisciplin der Kirche*. S. 840 ff.; los. Schwane. *Dogmengeschichte der vornic. Zeit*. S. 453, 489; I. Stufler. *Die Bussdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus*. – *Zeitschrift für katholische Theologie*. 1907. S. 438; Adhémar d'Alès. *La théologie de Tertullien*. P. 487–489; *La théologie de saint Hippolyte*. Paris, 1906. P. 41–42; Tertullien et Calliste. *Revue d'histoire ecclésiastique*. T. 13. 1912. P. 246. Из русских – см.: Касицын Д. Расколы первых веков христианства. С. 70–81.

¹²⁷⁹ - De pudic. C. 12: «Neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur». CSEL, 20, 1. P. 242, 26–27.

¹²⁸⁰ - Vgl.: Frank Fr. *Die Bussdisciplin der Kirche*. S. 422, 840; Adhémar d'Alès. Tertullien et Calliste. *Revue d'histoire ecclésiastique*. T. 13. 1912. P. 246, 250: L'histoire du II-e siècle proteste contre une assertion aussi générale.

¹²⁸¹ - Epist. 55 ad Antonian. C. 21: «Apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum poenitentiae locum contra adulteria clausurunt, non tamen... quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de ecclesia separaretur». CSEL, 3, 2. P. 638–639.

¹²⁸² - C. 7. PL. T. 1. Col. 1240B–1242A passim.

¹²⁸³ - C. 7: «Secundae, imo jam ultimae spei... sed jam semel, quia jam secundo». PL. T. 1. Col. 1240B, 1241B. Cap. 9: poenitentiae secundae et unius. Col. 1243B.

¹²⁸⁴ - C. 9. PL. T. 1. Col. 1243 sq. Ср. замечания E. Rolffs'a в труде «Das Indulgenz-Edict...», S. 33. См. также: Adhémar d'Alès. *La théologie de Tertullien*. P. 340–344.

¹²⁸⁵ - C. 8. PL T. 1. Col. 1242 sq.

¹²⁸⁶ - C. 4: «Omnibus delictis seu carne, seu spiritu, seu facto, seu voluntate commissis, qui poenam per iudicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spondidit». PL. T. I. Col. 1233A. Дьявол

между прочим старается «*fidem terrenaе potestatis formidine evertere*» (С. 7. Col. 1241B). Не указание ли это на отпадение от веры? Ср. Loofc F. *Leitfaden der Dogmengeschichte*, § 29, 2b. S. 206; Harnack A. *Lapsi*. Hauck's RE 3. Bd. 11; S. 286. Batiffol P. *Études d'histoire et de théologie positive*. P. 84. G. Esser считает совершенно несомненным, что прощались и тяжкие грехи. См.: *Die Busschriften Tertullians*. S. 15, 18.

¹²⁸⁷ - Некоторые против этого возражают. См.: Preuschen E. *Tertullians Schriften «De paenitentia» und «De pudicitia» mit Rücksicht auf die Bussdisziplin untersucht*. Giessen, 1890. S. 12 ff.; Rolffs E. *Das Indulgenz-Edict*. TU 11, 3. S. 38–40, 51; Funk F. *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*. I. S. 166; Harnack A. *Dogmengeschichte*, I. S. 441, Anm. 1. Но: см.: F. Loofs. *Leitfaden der Dogmengeschichte*⁴, § 29, 2b. S. 206–207, Anm. 11. Adhémar d'Alès. *La théologie de Tertullien* P. 340. n. 1 Schanz. *Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche*. – *Theologische Quartalschrift*. 1897. S. 46; Bardenhewer O. *Patrologie*, § 50, 5. S. 163; Iohann Stufler. *Die verschiedenen Wirkungen der Taufe und Busse nach Tertullian* – *Zeitschrift für Katholische Theologie*. 1907. S. 372–376. Наиболее подробные доказательства дает G. Esser. *Die Busschriften Tertullians*. S. 12, Anm. 1, 19–24. В последнее время даже и Preuschen склонен признать, что «молчание Тертуллиана в «*De paenit*» по вопросу, будто есть некоторые грехи, которые не могут быть искуплены через покаянный акт, принуждает, пожалуй, к заключению, что все грехи рассматривались как прощаемые». *Tertullian. De paenitentia. De pudicitia*. Herausgegeben von Erwin Preuschen. 2-te, neugearbeitete Auflage. Tübingen, 1910. Einleitung. S. V.

¹²⁸⁸ - С 8. PL T. 1. Col. 1242B.

¹²⁸⁹ - См. «*De pudic.*» с. 6, 7 (четырежды), 9, 15, 19, 20, CSEL, 20, 1. P. 229, 9; 230, 24–25; 232, 12, 17; 233, 5–6; 238, 15; 251, 10–13; 262, 24; 266, 11–14. О значении термина *restitutio* у Тертуллиана см.: Adhémar d'Alès. *Tertullien et Calliste*. *Revue d'histoire ecclésiastique*. T. 13. 1912. P. 253.

¹²⁹⁰ - Гарнак в допущении второго покаяния видит начало изменения древнего представления о том, что христианство есть общество святых. См.: *Dogmengeschichte*⁴, 1. S. 442.

¹²⁹¹ - «Практика принятия согрешивших в различных Церквах и обстоятельствах была различна, как дело пастырской мудрости». – Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 364.

¹²⁹² - Frank Fr. Die Bussdisciplin der Kirche. S. 841: «Es war also diese Härte ein Gegenstand reinpraktischer und nicht dogmatischer Natur».

¹²⁹³ - Ritschl. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 462 ff.; Harnack. Dogmengeschichte, I. S. 427, 432; Adam Karl. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 134; В. В. Болотов. Лекции, 2. С. 356–357, 366.

¹²⁹⁴ - Eusebius. History Ecclesias. V, 16, 7. GrchSch. 9, 1. S. 462.

¹²⁹⁵ - Eriph. Haer.: «Ἐτέρους προφήτας παρεισφέρουσι μετὰ τοὺς προφήτας». PG. T. 41. Col. 845D. Творения. Ч. 2. С. 291.

¹²⁹⁶ - Eriph. Haer. 48, 1; t. 41. Col. 856B. Творения. Ч. 2. С. 303.

¹²⁹⁷ - De monogam. C. 1: «Penes nos autem, quos spirituales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum». PL T. 2. Col. 979B.

¹²⁹⁸ - Idem. C. 1: psychicis non recipientibus spiritum. PL. T. 2. Col. 980A.

¹²⁹⁹ - Advers. Prax. C. 1: et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disjunxit a psychicis. CSEL, 47. P. 228, 19–20.

¹³⁰⁰ - См. подробные рассуждения о форме нового пророчества у Ritschl'a; Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 465–477. Но особенно подробно этот взгляд развит Швеплером. См.: Der Montanismus und die Christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts. Tübingen, 1841. Взгляд Швеплера изложен и довольно подробно разобран у Д. Касицына в исследовании: «Расколы первых веков христианства». С. 25–42 (=Прибавления. Ч. 43. С. 25–42).

¹³⁰¹ - Eusebius. Cit. op. V, 16, 7. GrchSch. 9, 1. S. 462, 13–14. Cfr.: V, 17, 3: «Τοῦτον δὲ τὸν τρόπον οὔτε τινὰ τῶν κατὰ τὴν παλαιὰν οὔτε τῶν κατὰ τὴν καινὴν πνευματοφορηθέντα προφήτην δεῖξαι δυνήσονται». S. 470, 12–14.

¹³⁰² - «Вот человек-лира (ὥσεὶ λύρα), и я касаюсь его, как бряцало; человек спит, а я бодрствую; вот Господь приводит в исступление (ὁ ἐκστάνων) сердца людей и дает сердце людям». Eriph. Haer. PG. T. 41. Col. 861A. ч. 2, 308. Ср.: Nitzsch. Grundriss der christlichen Dogmengeschichte. I. S. 261.

¹³⁰³ - Eriph. Haer. 48, 3: οὐδ' εὐσταθούντες φανοῦνται, οὔτε παρακολουθίαν λόγου ἔχοντες. PG. T. 41. Col. 860D. Творения. Ч. 2. С. 308.

¹³⁰⁴ - Аноним у Евсевия. Н. Е. V, 16,9. GrchSch. 9, 1. S. 464, 2.

¹³⁰⁵ - Eriph. Haer. 48, 4: «Ἐκστατικού ρήματα». PG. T. 41. Col. 861 A. Ч. 2, 309.

¹³⁰⁶ - Eusebius. Cit. op. V, 16, 4. GrchSch. 9, 1. S. 460, 16; Серапион в посл. к Карику и Понтику [говорит]: «Ложное училище так называемого нового пророчества (νέας προφητείας)». Eusebius. Cit. op. V, 19, 2. GrchSch. 9, 1. S. 478, 27. Tertull. Advers Prax. C. 30: sermones novae prophetiae. CSEL, 47. P. 288, 11; Adv. Marc. III, 24: novae prophetiae sermo testatur. CSEL, 47. P. 419, 25–26. Adv. Marc. IV, 22: novae prophetiae gratiae extasin, id est amentiam, convenire? De resurr. camis CSEL, 47. P. 492, 28; с. 63: per novam prophetiam de paraclete inundantem. CSEL, 47. P. 125, 14–15; De monog. C. 14: nova prophetia. PL. T. 2. Col. 1000B.

¹³⁰⁷ - Adv. Marc. IV, 22: in spiritu enim homo constituais, praesertim cum gloriam dei conspicit vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina. De quo inter nos et psychicos quaestio est. CSEL, 47. P. 493, 1–4. Vgl.: Bardenhewer O. Patrologie³, S 31, 1. S. 101.

¹³⁰⁸ - Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 352. См. еще с. 356–358. Ср.: Loots F. Leitfaden der Dogmengeschichte, § 24, 2–3. S. 172–174.

¹³⁰⁹ - См.: Касицын Д. Расколы первых веков христианства. С. 18, прим. 1. (= Прибавления. Ч. 43. С. 18, прим. 1). Ср. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 351–352: «В несколько угрюмом естественном складе фригийцев заложено было глубокое религиозное чувство, сказавшееся в

особом иступленном культе матери богов, который пользовался здесь большим распространением».

¹³¹⁰ - Geschichte des Montanismus. Erlangen 1881. S. 63 ff.

¹³¹¹ - Dogmengeschichte⁴. 1. S. 430–431, Anm. 2. Cfr.: S. 429, Anm. 1. Но См.: Die Lehre d. zwölf Apostel. TU 2, 1. S. 122–126.

¹³¹² - Весьма подробное исследование об отношении «нового пророчества» к общецерковному откровению см. у Adam'a. («Der Kirchenbegriff Tertullians». S. 151 ff).

¹³¹³ - De monog. 3: Nihil novi Paracletus inducit. PL. T. 2. Col. 983B.

¹³¹⁴ - De virg. vel. C. 2. PL. T. 2. Col. 939A.

¹³¹⁵ - De iejun. C. 1. CSEL, 20, 1. P. 274, 23–24. Cfr.: C. 11. P. 289–290.

¹³¹⁶ - De monog. C. 2. PL. T. 2. Col. 980–981.

¹³¹⁷ - De virg. veland. C. 1. PL. T. 2. Col. 938B.

¹³¹⁸ - Ibid. PL.T.2. Col. 937C.

¹³¹⁹ - Ср. Касицын. Расколы первых веков. С. 44–45 (=Прибавления. Ч. 43. С. 435).

¹³²⁰ - Philosoph. VIII, 19: «Ὑπὲρ δὲ ἀποστόλους καὶ πάντων χάρισμα ταῦτα τὰ γυναῖα δοξάζουσι, ὡς τολμᾶν πλεῖον τι Χριστοῦ ἐν τοῦτοις λέγειν τινὰς αὐτῶν γεγονέναι.» PG. T. 16. Col. 3366D.

¹³²¹ - C. 52. PL. T. 2. Col. 91A: Paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in Evangelium protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora atque maiora. «Здесь воззрение на усовершенствование христианства заявило себя самым широким образом, несмотря на то, что по всему своему смыслу монтанизм можно понимать и как движение, так сказать, ретроградное». – В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 366. Ср.: Harnack A. Dogmengeschichte⁴, I. S. 429, Anm. 4.

¹³²² - De f'tiga in persec. C. 14: Paracletus necessarius deductor omnium veritatum, exhortatory omnium tolerantiarum. PL. T. 2. Col. 142A–B. Параклет ipsius disciplinae determinator. – De pudic. C. 11. PL. T. 2, Col. 1054A. De resur earn. C. 63. CSEL, 47. P. 125.

¹³²³ - De virg. vel. C. 1. Sic et justitia (nam idem Deus justitiae et creaturae) primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens: dehinc per legem et Prophetas promovit in infantiam: dehinc per Evangelium efferbuit in juventutem: nunc per Paracletum componitur in maturitatem. PL. T. 2. Col. 938A–B.

¹³²⁴ - Ad uxorem 1. C. 2. PL T. 1. Col. 1277A–B. Vgl.: Adam. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 152, Anm. 2.

¹³²⁵ - De monog. C. 14: cur non et Paracletus abstulerit, quod Paulus induisit? – PL. T. 2. Col. 1000A.

¹³²⁶ - De exhort, castit. C. 6. PL T. 2. Col. 970B.

¹³²⁷ - В «Adv. jud.» (C. 8, 11. PL. T. 2. Col. 654A–B, 672A), у самого же Тертуллиана можно находить мысль о том, что пророчество и всякое развитие откровения уже во времена Христа закончилось.

¹³²⁸ - De monog. C. 4: Hoc ipsum demonstratur a nobis, neque novam, neque extraneam esse monogamiae disciplinam, imo et antiquam et propriam Christianorum; ut Paracletum restitutorem potius sentias ejus, quam institutorem. PL. T. 2. Col. 983C.

¹³²⁹ - Vgl.: Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 153: «Seine Versuche, die neuen Gebote in die Intention des Alten und Neuen Testamentes hineinzudeuten, sind denn auch zu gekünstelt, um vernünftig zu sein. Trotz dieser exegetischen Kunststücke vermag er Christus nicht als Prinzip und Grund der neuen Prophetie, sondern nur als deren Vorläufer festzuhalten».

¹³³⁰ - Regula fidei una omnino est, sola immobilis, et irreformabilis. – De virg. vel. C. 1. PL. T. 2. Col. 937B.

¹³³¹ - De virg. vel. C. 1: Quae est ergo Paracleti administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod Scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur? – PL. T. 2. Col. 938A.

¹³³² - О взглядах Тертуллиана на изменчивость дисциплины см. у В. Кипарисова («О церковной дисциплине». Сергиев Посад, 1897. С. 137).

¹³³³ - De monog. C. 2: ipsum primo Christum contestabitur, qualem credimus, cum toto ordine Dei Creatoris et ipsum glorificabit, et de ipso commemorabit. – PL. T. 2. Col. 981B.

¹³³⁴ - Подробнее об этом [говорится] у Karl Adam'a. См.: *Der Kirchenbegriff Tertullians*. S. 154–157, 163–165.

¹³³⁵ - *De fuga*. C. 14: quem qui receperunt, neque fugere persecutionem, neque redimere noverunt, habentes ipsum, qui pro nobis erit sic et locutus in interrogatione, ita juvaturus in passione. – PL. T. 2. Col. 142B.

¹³³⁶ - *De monog.* C. 14: Tempus ejus donec Paracletus operaretur fuit, in quem dilata sunt a Domino, quae tunc sustineri non poterant, quae jam nemini competit portare non posse; quia per quem datur portare posse, non deest. PL. T. 2. Col. 1000C.

¹³³⁷ - См.: Ritschl A. *Die Entstehung der altkath. Kirche*. S. 479–497. Cfr.: Tillemont. *Memoires*. T.4. P. 474–478.

¹³³⁸ - Ср.: Болотов В. В. *Лекции по истории древней Церкви*, вып. 2. С. 359.

¹³³⁹ - Vgl.: Ritschl. *Die Entstehung der altkath. Kirche*. S. 521. «Очевидно, монтанистическое учение о «новом откровении Параклета» касалось не усиления только церковной дисциплины, а составляло уже прямое отрицание откровения христианского в самом его основании». – Касицын. *Расколы первых веков*. С. 47–48 (=Прибавления. Ч. 43. С. 438–439). Vgl.: Nitzsch. *Grundriss der christlichen Dogmengeschichte*, I, S. 26f; Harnack A. *Dogmengeschichte*, I. S. 429, Anm. 4.

¹³⁴⁰ - Eusebius. *History Ecclesias*. V, 120, 3. *GrchSch*. 9, 2. S. 566, 16–18.

¹³⁴¹ - *Philos.* VIII, 19: πλεῖον τι δι' αὐτῶν φάσκοντες μεματηκέναι ἢ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῶν Εὐαγγελίων. PG. T. 16. Col. 3366C–D.

¹³⁴² - *De ieun.* 1. CSEL, 20, 1. P. 274, 21–25.

¹³⁴³ - Eusebius. *Cit. op.* V, 16, 9.

¹³⁴⁴ - *De ieun.* C. 16. CSEL, 20, 1. P. 295,13; *De pudic.* 21. CSEL, 20, 1. P. 271, 9.

¹³⁴⁵ - *Ibidem*. C. 17: «Merito homines solius animae et carnis spiritalia recusatis». CSEL, 20, 1. P. 297, 5–6.

¹³⁴⁶ - *Ibid.* C. 1: «fides animalis». CSEL, 20, 1. P. 274, 11.

¹³⁴⁷ - См., напр.: De pudic. C. 1. CSEL, 20, 1. P. 220; De ieiu C. 12. CSEL, 20, 1. P. 290–291.

¹³⁴⁸ - Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 367.

¹³⁴⁹ - Eusebius. Cit. op. V, 16,1. Cfr.: Н. Е. V, 17, 18, 19.

¹³⁵⁰ - Поэтому у Д. Касицына опровержение монтанистического учения о «новом откровении» дается не то, какое дано было современными монтанизму церковными писателями, а свое – на основании христианского откровения вообще. См.: «Расколы первых веков христианства». С. 57–63 (=Прибавления; 43, 448–455).

¹³⁵¹ - Разумею [труд]: Heinrich Gisbert Voigt. Eine verschollene Urkunde des Antimontanistischen Kampfes. Leipzig, 1891; см. также: Ernst Rofffs. Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausg. von Oscar von Gebhardt und Adolf Hamack. XII, 4. Leipzig, 1895. Этими исследованиями в дальнейшем мы и будем пользоваться.

¹³⁵² - Eusebius. Cit. op. V, 16, 10. GrchSch. 9,1. S. 464.

¹³⁵³ - Vgl: Harnack. Der erste Klemensbrief. S. 42.

¹³⁵⁴ - О том, как Епифаний перерабатывал свои источники, см. у Voigt'a («Eine verschollene Urkunde». S. 135–136, Anm. 1–5).

¹³⁵⁵ - Так утверждает Lipsius [в своих сочинениях] «Zur Quellenkritik des Epiphanies» и «Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte». См.: Voigt. S. 208–215. Здесь [можно найти] и разбор предположения Lipsius'a.

¹³⁵⁶ - Hilgenfeld. Ketzergeschichte des Urchristenthums. См.: Voigt, S. 221–222. См. здесь же замечания о других, известных лишь по имени, антигностических писателях: Аполлинарии, Сотере, Мильтиаде, Серапионе (S. 222–223).

¹³⁵⁷ - Voigt, op. cit., S. 224–233.

¹³⁵⁸ - Bonwetsch, Roffis. Urkunden, TU 12,4. S. 100 ff.; Prof. Karl Johannes Neumann. Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt. Leipzig, 1902. S. 119. Против авторства Ипполита [выступал] Voigt (S. 216–221); также Harnack A. Die Chronologie

der altchristlichen Literatur bis Evsebius. Bd. II. Leipzig, 1904. S. 229–230.

¹³⁵⁹ - Voigt., S. 208. Vgl: Bardenhewer O. Patrologie³, § 33,5. S. 102.

¹³⁶⁰ - Cfr.: P. de Labriolle. La polémique antimontaniste centre la prophétie estatique. Revue d'histoire et de littérature religieuses. T. 11. 1906. P. 118–119. E. Rolffs, анализируя трактат Тертуллиана «De monogamia», приходит к заключению, что Тертуллиан полемизирует именно с тем антимонтанистическим произведением, которое в качестве источника использовано Епифанием. – Haer. 48,1–13. Urkunden. TU 12, 4. S. 60–70.

¹³⁶¹ - Cfr.: Tertull. Adv. Marc. IV, 22. CSEL, 47. P. 493.

¹³⁶² - Eusebius. History Ecclesias. V, 17,1: μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν. GrchSch. 9, 1. S. 470, 5–6. «Восточные полемисты против монтанизма показали лишь глубокое понимание самой сущности этого движения, когда ударили именно на эту сторону монтанизма, на то, что он признает новое, отверженное Церковью пророчество». – Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 367.

¹³⁶³ - Epiphani. Haer. 48, 3. PG. T. 41. Col. 857D. Ч. 2, 306.

¹³⁶⁴ - Idem. 48, 3. PG. T. 41. Col. 860A. Ч. 2, 306.

¹³⁶⁵ - Idem. 48, 3. PG. T. 41. Col. 860B. Ч. 2, 307.

¹³⁶⁶ - Idem. 48, 3. PG. T. 41. Col. 860C. Ч. 2, 307. Cfr.: Eusebius. Cit. op.: V, 17, 3.

¹³⁶⁷ - Idem. 48, 3. PG. T. 41. Col. 860D. Ч. 2, 308.

¹³⁶⁸ - Idem. 48, 4–8. В «De monogamia» Тертуллиан не дает обстоятельной защиты экстатической формы пророчества. Эта защита, вероятно, дана была в его сочинении «De ecstasi», о котором говорит Иероним («De viris illustr.»). С. 40): «Tertullianus sex voluminibus adversus ecclesiam editis, quae scripta περὶ ἐκστάσεως, septimum proprię adversus Apollonium elaboravit, in quo omnia quae ille arguit, conatur defendere». – PL. T. 23. Col. 655B. Творения. 4. 5 (Киев, 1879). С. 313. Ср. С. 53. Col. 663A. С. 317. Об этом сочинении [говорится] у Rolffs'a («Urkunden», TU 12,4. S. 71–74), где Rolffs между прочим, говорит: «De ecstasi», без сомнения, было оправдание экстатической формы

монтанистического пророчества и вместе с тем защита его содержания: это была самая разносторонняя защита откровения Параклета» (S. 73). Vgl.: Nitzsch. Grundriss der chr. Dogmengeschichte, I. S. 262. Vgl.: Harnack A. Chronologie. II. S. 275–276.

¹³⁶⁹ - Нужно заметить, что у древнецерковных апологетов встречаются суждения, где пророчество характеризуется экстатическим. Иустин Философ пишет: «Когда слышите слова пророков, изрекаемые как бы от чьего лица, то не думайте, что они говорятся от самих тех вдохновенных мужей, но от движущего их Божественного слова» – ἀπὸ τοῦ κινουντος αὐτοῦς θεοῦ λόγου (Apol.) I. С. 36. СAG, I, 1. Р. 106. Сочинения. С. 66–67. Автор «Увещания к эллинам» говорит: «Божественный Дух, как бы спустившийся с неба смычок, пользуясь праведными мужами, как цитрою или лирою, открывает нам посредством них ведение о Божественном и Небесном» (С. 8. СAG, 3. Р. 40; Русск. перев. при сочинениях Иустина Философа. С. 411–412). Афинагор утверждает, что Дух Божий двигал устами пророков, как инструментами (ὡς ὄργανα), что пророки, в исступлении ума (κατ' ἔκστασιν) своего движимые Духом Божиим, возвещали то, что им было внушаемо, ибо Дух употреблял их так же, как музыкант надувает флейту (Legatio. С. 7, 2; Geffcken. Zwei griechische Apologeten. S. 125, 127; Сочинения апологетов. С. 60, 61). Феофил Антиохийский называет пророков органами Божиими (Ad Autol. II, 9. СAG, 8, р 76. Сочинения апологетов. С. 145). Cfr.: Just. Dial. С. 115. СAG, 1, 2. Р. 412. Сочинения. С. 307. Clem. Alex. Strom. VI, 18; 168, 3: προφήτας θεοῦ... ὄργανα θείας γενομένων φωνῆς. GrchSch. 15. S. 517, 23–24. Для правильного понимания и надлежащей оценки всех этих выражений не следует упускать из виду того, что сказаны они апологетами в целях полемических и не представляют из себя какой-либо определенной теории, подобно монтанистической. Церковное пророчество, как можно судить по 1Кор. 14, «Didache» и по «Пастырю» Ерма, экстатическим не было. См. подробнее: P. de Labriolle. La polémique antimontaniste contre la prophétie extatique Revue d'histoire et de littérature religieuses. T. 11. 1906. Р. 122–127. Cp.: Nitzsch. Grundriss der christlichen Dogmengeschichte, I. S.

261; Thomasius. Die Dogmengeschichte. I. S. 130–131, 132; P. Heinisch. Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. S. 44–46; В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 358, 367.

¹³⁷⁰ - Заглавие сочинения Ипполита, посвященного вопросу о духовных дарованиях, сохранилось на открытом в Риме памятнике Ипполиту, слепок с которого есть и в Московском Историческом музее. 9–11 строки уцелевшей надписи читаются так: ΕΡΙΧΑΡΙΣΜΑΤΩΝΠΟΣΤΟΛΙΚΗΠΑΡΑΔΟΣΙΣЭти строки читают различно: одни видят в них два заглавия: (π)ερὶ χαρισμάτων и (Ἀ)ποστολική παράδοσις; другие соединяют обе строки и читают такое заглавие: (π)ερὶ χαρισμάτων (Ἀ)ποστολική παράδοσις Hans Achelis. Hippolytstudien. – Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von Oscar von Gebhardt und Adolf Hamack. XVI, 1. Leipzig, 1897. S. 4, 7.

¹³⁷¹ - Voigt полагает, что Ипполит к монтанизму относился снисходительно, и в доказательство приводит замечание Стефана Гобара у Фотия: τίνας υπολήψεις εἶχεν ὁ ἁγιώτατος Ἰππόλυτος περὶ τῆς τῶν Μοντανιστῶν αἰρέσεως. – Eine verschollene Urkunde. S. 216, Anm. 3. Vgl. S. 220. Справедливо замечает Rolffs, что трудно из этих слов вычитать снисходительное мнение о монтанистах. – Urkunden TU 2, 4. S. 109, Anm. 1. В тех местах «Философумен», где речь идет о монтанистах, нельзя сказать, будто она снисходительна. См.: Philos. X, 25: οἱ δὲ Φρύγες ἐκ Μοντανοῦ τινος καὶ Πρισκίλλης καὶ Μαξιμίλλης τὰς ἀρχὰς τῆς αἰρέσεως λαβόντες. – PG. T. 16. Col. 3439B. В другом месте выражение Ипполита еще строже (Philos. VIII, 18: αὐτοὶ αἰρετικώτεροι τὴν φύσιν). Совершенно напрасно поэтому и G. Volkmar (Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. Zürich, 1855. S. 111) считает Ипполита полумонтанистом. Но и по Volkmar'у, Ипполит отрицает то частное и произвольное, что ecclesia spiritualis в противоположность психикам и в ограничение пророческих дарований связывала только с экстатической формой и отдельными личностями. Ср.: Adhémar d'Alès. La théologie de saint Hippolyte. P. 69, 169.

¹³⁷² - См. об этом у Voigt'a («Eine verschollene Urkunde». S. 216–217, Anm. 6); Christian Carl Josias Bunsen. Hippolytus und

seine Zeit. 1-er Bd. Leipzig, 1852. S. 434 ff.; Funk F. X. Didascalia et constitutiones apostolorum. vol. I. Paderbernae MDCCCXVI. Prolegomena. P. XVII-XVIII; Св. Ипполит, еп. Римский. Творения в русск. перев., издание Казанской духовной академии. Выпуск 1. Казань, 1898. С. XLIV; Harnack A. Chronologie. II. S. 503–507.

¹³⁷³ - См.: Д. Касицын. Расколы первых веков христианства. С. 61, прим. 2 (=Прибавления. Ч. 43. С. 452, прим. 2).

¹³⁷⁴ - Const, ap. VIII, 1, 2. Ed. Funk. P. 460, 20–22. Русск. перев. Казань, 1864. С. 247.

¹³⁷⁵ - Idem. VIII, 1, 17. [Здесь] прямо говорится, что сила знамений со временем может оказаться излишней (περιττή) – Ed. Funk. P. 466, 12–13. Русск. перев. С. 250.

¹³⁷⁶ - Idem. VIII, 1, 10, 12. Ed. Funk. P. 464, 1–2, 14–20. Русск. перев. С. 248, 249.

¹³⁷⁷ - Vgl.: Bunsen Chr. Hippolytus und seine Zeit. I. S. 436, 437; Const, ap. VIII, 1, 21: [здесь] епископство называется харизмой. – Ed. Funk. P. 466, 25–26. Русск. перев. С. 251.

¹³⁷⁸ - Eriph. Haer. 48, 1. Καὶ ἡ ἀγία τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία ὁμοίως τὰ χαρίσματα δέχεται ἀλλὰ τὰ ὄντως χαρίσματα, καὶ τῇ ἀγίᾳ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ διὰ Πνεύματος ἁγίου δεδοκιμασμένα παρὰ τε προφητῶν καὶ ἀποστόλων, καὶ αὐτοῦ τοῦ Κυρίου. PG. T. 41. Col. 856B–C. Ч. 2. С. 303. См.: Haer. 48, 2: μετὰ τὰς προφητείας τὰς διὰ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐν τῇ ἀγίᾳ Ἐκκλησίᾳ δοκιμασθείσας. PG. T. 41. Col. 857A. Ч. 2. С. 304. В «Постан. апост.» идет речь о ложном пророчестве и о ложных пророках: «Все же сие не потому, будто уничижаем истинные пророчества, ибо знаем, что они совершаются в преподобных (ἐν τοῖς ὁσίοις) по вдохновению (κατ' ἐπίπνοιαν) Божью, но для того, чтобы обуздать дерзость высокомерных, и присовокупляем, что у таковых Бог отнимает благодать». – VIII, 2, 7; Ed. Funk. P. 468, 24–28. Русск. перев. С. 252. В последних словах, конечно, ясный намек на монтанистических пророков.

¹³⁷⁹ - Eriph. Haer. 48, 3. PG. T. 41. Col. 857D. Ч. 2. С. 306.

¹³⁸⁰ - Idem. Haer. 48, 11. PG. T. 41. Col. 872B. Ч. 2. С. 320.

¹³⁸¹ - Eriph. Haer. 48, 13: καὶ ὁρᾷς κατὰ πάντα τρόπον τὴν πρὸς τὸ θεῖον γράμμα τούτων διαφωνίαν, καὶ τὴν ἀλλοίαν ὑπόνοιαν

τε καὶ ὑπόληψιν παρὰ τὴν τοῦ Θεοῦ πίστιν καὶ ἀκολουθίαν. PG. T. 41. Col. 876D. Ч. 2. С. 325.

¹³⁸² - Const, ap. VIII, 2, 8, 9. Ed. Funk. P. 468, 29–31; 470, 1–6. Русск. перев. С. 252–253.

¹³⁸³ - Tertull. De ieiun. C. 1, 11, 12. CSEL, 20, 1. P. 275, 9; 289, 15, 23; 291, 10.

¹³⁸⁴ - Idem. C. 11: spiritus diaboli est, dicis, o psychice. CSEL, 20, 1. P. 289, 26–27; De monog. C. 2: ab adversario spiritu. – PL. T. 2. Col. 981A; Const, ap. VIII, 3, 1: ἀλλοτρίῳ πνεύματι κινουμένων; Ed. Funk. P. 470, 13–14. См. еще: Eusebius. History Ecclesias. V, 16, где то же самое многократно говорит приводимый анонимный автор. Ср.: Epist. Firmiliani ad Cyprianum. C. 7: non veritatis spiritum sed erroris fuisse. – CSEL, 3, 2. P. 814, 25.

¹³⁸⁵ - Idem. C. 1: novitatem igitur objectant, de cuius illicito praescribant aut haeresin judicandam, si humana praesumptio est, aut pseudopphetiam pronuntiandam, si spiritalis indictio est, dum quaqu ex parte anathema audiamus, qui aliter adnuntiamus. CSEL, 20, 1. P. 275, 7–11. Еще Morcelli и Bonwetsch полагали, что в «De ieiunio» Тертуллиан опровергает определенное антимонтанистическое сочинение. Взгляд этот подробно обосновывает E. Rolffs. См.: Urkunden. TU 12, 4. S. 19–21. Rolffs, анализируя «De ieiunio» (S. 21–31), отмечает те места, которые можно считать более или менее буквальными цитатами из опровергаемого сочинения, и дает реконструкцию этого сочинения. Приведенное место, по мнению Rolffs'а, есть именно цитата из писателя-антимонтаниста.

¹³⁸⁶ - Eusebius. Cit. op. V, 16, 3. GrchSch. 9, 1. S. 460, 13–14.

¹³⁸⁷ - См.: Tertull. Adv. Hermog. C. 22. CSEL, 47. P. 151, 18–19.

¹³⁸⁸ - Стрк. 84–85.

¹³⁸⁹ - Стрк. 73–80: legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter profetas completum número neque inter apostolos in finem temporum potest. Ср.: Zahn Th. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. II, 1. S. 116. Cfr.: Origen, in Matth, comment., ser. 47: a Genesi usque ad apostolicos libros,

post quos nullis scripturis ita credendum est sicut illis. PG. T. 13. Col. 1668B-C.

¹³⁹⁰ - Cp.: Zahn Th. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. I, 1. S. 115–117.

¹³⁹¹ - Tertull. De ieiun. C. 11. CSEL, 20, 1. P. 289, 1–2.

¹³⁹² - De bapt. C. 6: ubi très, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est. CSEL, 20, 1. P. 206, 26–27. Cfr.: De exhort castit. C. 7: ubi tres, Ecclesia est, licet laici. PL. T. 2. Col. 971A. Эти слова Тертуллиана подвергаются различным толкованиям, о чем см.: Michaud E. L'ecclésiologie de Tertullien. Revue internationale de théologie. 1905. P. 267–268.

¹³⁹³ - Adv. Marc. V, 18. CSEL, 47. P. 640, 15 sqq.

¹³⁹⁴ - De poenit. C. 10: In uno et altero Ecclesia est, Ecclesia vero Christus. PL. T. 1. Col. 1245B.

¹³⁹⁵ - De pudic., 21: «ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et fîlius et spiritus sanctus ecclesia spiritus». CSEL, 20, 1. P. 271, 3–5, 6. Cfr.: De pudic. C. 11: «nemo perfectus ante repertum ordinem fide, nemo Christianus ante Christum coelo resumptum, nemo sanctus ante spiritum sanctum de coelo repraesentatum ipsius disciplinae determinatorem». CSEL, 20, 1. P. 241, 14–17.

¹³⁹⁶ - Ibidem, 19: «emundabimur a delicto in lumine incedentes, in quo delictum agi non potest. a Deo sic emundari nos ait, non quasi delinquamus, sed quia non delinquamus». CSEL, 20, 1. P. 263, 24–27.

¹³⁹⁷ - Vgl.: Adam K Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 123–124.

¹³⁹⁸ - De pudic. C. 19: si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. CSEL, 20, 1. P. 265, 20–21. Vgl.: Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 181–182.

¹³⁹⁹ - Биографию Каллиста дает Ипполит (Philos. IX, 12. PG. T. 16. Col. 3379 sqq.) См. «Die Geschichte des Kallistus» Döllinger'a; Hippolytus und Kallistus. S. 115–125. См. Рассуждения F. Böhringer'a [в его труде]: «Die alte Kirche». III. S. 416, 473–474.

¹⁴⁰⁰ - «Von der Natur mit dem χάρισμα κυβερνήσεως ausgestattet», – говорит о нем Döllinger (S. 124).

¹⁴⁰¹ - Об этой распущенности см., напр., у Тацита: *Annal.* XIV, С. 20. – *Taciti libri qui supersunt.* Т. 1. Lipsiae, 1861. Р. 262.

¹⁴⁰² - Tertull. *De pudic.* С. 1. CSEL, 20, 1. Р. 220, 5–6. Так как большая часть литературной деятельности Тертуллиана падает на время епископства в Риме Зефирина (200–217), то автором эдикта долго считали именно Зефирина. Так думали Pamelius, Baronius, Dion. Petavius, Albaspinus, Morinus, Jacob Sirmond. Протестантские историки – авторы Магдебургских центурий, Basnage, Gottfried Arnold, Spanheim, – эдикта не замечают, а может быть, замалчивают, не понимая иронии Тертуллиана: *pontifex maxim us, episcopus episcoporum* – в приложении к римскому епископу. Более новые церковные историки: Schrökh, Schwegler, Ritschl, Baur, Lipsius – автором эдикта называют также Зефирина, только различно оценивают значение этого акта. Немногие, как кардинал Orsi в позднейших своих сочинениях и Gieseler, автором эдикта считали неизвестного карфагенского епископа, вообще африканского. Morcelli, следуя Orsi, указывает в дополнение и определенного автора в Африке – карфагенского епископа Кира (Cfr.: Tillemont. *Mémoires.* Т. 3. Р. 224). Böhringer предполагает, что автором мог быть карфагенский епископ Оптат и эдикт мог быть издан в 205 году. См.: *Die alte Kirche.* 3-ter Th. S. 458. После открытия Ипполитовых «Философумен» уже De Rossi, открывший их, стал считать автором эдикта Каллиста. К тому же выводу в 1878 г. пришел и Гарнак, а в 1884 – Jungmann. Nöldechen подкрепил это мнение новым исследованием о времени написания сочинений Тертуллиана. Preuschen объявил вопрос окончательно решенным. См.: Rolffs. *Das Indulgenz-Ed.* TU 11, 3. S. 1–9. В настоящее время автором эдикта единогласно признается Каллист. См.: Adhémar d'Alès. *La théologie de Tertullien.* Р. 478, n. 1; С. И. Смирнов. *Духовный отец.* С. 226, прим.; Funk. *Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuch.* I. S. 156–157; Прим. проф. Бриллиантова – *Лекции Болотова*, в. 2. С. 568; Preuschen E. *Zeitschrift fur die neutestam. Wissenschaft.* 1910. S. 138 ff. О составе эдикта также много было высказано мнений. См. Migne, PL. Т. 2. Col. 1031C-D; Rolffs. *Das Ind. Ed.* TU 11, 3. S. 11–12. Preuschen, Harnack и Nöldechen делали попытки восстановить

эдикт. Rolffs дал реконструкцию эдикта. См.: Das Ind.-Ed. TU 11, 3. S. 104–116. [Текст представлен] на четных страницах, на нечетных – немецкий перевод. E. Preuschen отказывается от опыта реконструкции, который он сделал в своем раннейшем труде – «Tertullians Schriften «De paenitentia» und «De pudicitia», и не высоко ценит реконструкцию Rolff's'a. См.: Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. 1910. S. 141. Ср. Esser Gerhard. Die Busschriften Tertullians «De paenitentia» und «De pudicitia». S. 5, Anm. 2; S. 12, Anm. 2. Döllinger'у принадлежит оригинальный взгляд, по которому грехи против целомудрия разрешил еще Зефирин, а Каллист разрешил и другие смертные грехи. См.: Hippol. und Kallist. S. 126–138. Взгляд Döllinger'a разделяет Hagemann (Rolffs. Das Ind.-Ed. S. 8) и G. Volkmar («Hippolytus und die römische Zeitgenossen». S. 107), который следует, по-видимому, Döllinger'у. Мнение Döllinger'a отчасти разделяет и прот. Иванцов-Платонов. См. [его труд]: Ереси и расколы. С. 92–93. В русской церк.-исторической литературе до последнего времени автором эдикта, без всяких рассуждений, считался Зефирин. См.: К. М. Мазурин. Тертуллиан и его творения. М., 1892. С. 315–316; Фаррар. Жизнь и труды святых отцов и учит. Церкви. Перев. А. П. Лопухина. СПб., 1891. С. 120, 932. Но ср.: С. И. Смирнов. Духовный отец. С. 225. В. В. Болотов. (Лекции, вып. 2. С. 369) считал автором эдикта Зефирина.

¹⁴⁰³ - De pudic. С. 15, 18, 22. CSEL, 20, 1. P. 251, 4; 252, 6–7; 259, 3; 260, 24; 261, 2; 272, 30; 273, 4–5.

¹⁴⁰⁴ - См.: Попов И. В. Тертуллиан. Опыт литературной характеристики. Сергиев Посад, 1893. С. 32–34. «Тертуллиан приводил доказательства из Св. Писания, спорил о толковании текста, обращался к Преданию, не оставлял без опровержения ни одного возражения противника, наконец, прибегал к доводам рассудка» (С. 32).

¹⁴⁰⁵ - Vgl.: Rolffs E. Das Indulgenz – Edict. TU 11, 3. S. 12.

¹⁴⁰⁶ - Cfr.: I. Turmel. Histoire de la théologie positive, I. P. 142–143. Впрочем, некоторое оправдание «второго покаяния» представляет Тертуллиан в своем раннейшем сочинении «De poenitentia». С. 8. Подробно см.: Adhémar d'Alès. La théologie de Tertullien. P. 479 et suiv. P. Batiffol. Études d'histoire et de théologie

positive². P. 33; Preuschen E. Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. 1910. S. 136– 137; Esser G. Die Busschriften Tertullians... S. 12, Anm. 1.

¹⁴⁰⁷ - Иоил.2:13; Ос.6:6; Иез.33:11; 1Тим.4:10. De pudic. C. 2: «Deus inquit, bonus et optimus et misericors et miserator et misericordiae plurimus» etc. CSEL, 20, 1. P. 222, 9 sqq. Нужно заметить, что в «Adv. Marc.» IV, 10 Тертуллиан сам доказывает милосердие Божие из Писаний Ветхого Завета.

¹⁴⁰⁸ - Приводится много мест Св. Писания: De pudic., 2. CSEL, 20, 1. P. 222–223.

¹⁴⁰⁹ - De pudic. C. 2.

¹⁴¹⁰ - Ibid. C. 3: «Si enim, inquit, aliqua paenitentia caret venia, jam nec in totum agenda tibi est. Nihil enim agendum est frustra». CSEL, 20, 1. P. 224, 21–23.

¹⁴¹¹ - Ibid. C. 3: «Hujus quoque paenitentiae fructum, id est veniam, in sua potestate usurpaverunt». P. 224, 27–28.

¹⁴¹² - Ibid. C. 3: «Quantum autem ad nos, qui solum dominum meminimus delicta concedere». P. 224, 29–225, 2.

¹⁴¹³ - Ibidem, 3: «Non frustra agetur... et si pacem hic non metit, apud dominum seminat. Necamittit, sed praeparat fructum». CSEL, 20, 1. P. 225, 2, 9–11.

¹⁴¹⁴ - Тертуллиан признает для смертно согрешивших возможность помилования даже и без ходатайства Христа, когда заявляет, что «horum ultra exorator non erit Christus». Ibid. C. 19. CSEL, 20, 1. P. 265, 25.

¹⁴¹⁵ - Ibid. C. 6: «Non corpus Christi, non membra Christi, non templum dei vocabatur, cum veniam moechiae consequeretur». CSEL, 20, 1. P. 230, 13–14.

¹⁴¹⁶ - Ibid. C. 1: «Sed hoc in ecclesia legitur, et in ecclesia pronuntiatur, et virgo est. Absit a sponsa Christi taie praeconium! Illa, quae vera est, quae pudica, quae sancta, carebit etiam aurium macula». CSEL, 20, 1. P. 220, 10–13.

¹⁴¹⁷ - Тертуллиан дает оригинальное толкование 1Кор.5:5: «Eum spiritum dixerit, qui in ecclesia censetur, salvum id est integrum praestandum in die domini ab immunditiarum contagione ejecfo incesto fornicatore». CSEL, 20, 1. P. 246, 8–11.

¹⁴¹⁸ - Ср.: замечания Rolffs'a («Das Indulg.-Edict.» TU 11, 3, S. 69).

¹⁴¹⁹ - De pudic., 7: «Ovis proprie Christianus et grex domini ecclesiae populus et pastor bonus Christus et ideo Christianus in ove intelligendus, qui ab ecclesiae grege erraverit». CSEL, 20, 1. P. 231, 6–8.

¹⁴²⁰ - De patien. C. 12. CSEL, 47. P. 19, 3 sqq; De poenit. C. 8. PL T. 1; col. 1242B-1243A. Различие в истолковании притчей в «De pudic.» и «De poenit.» наглядно представлено у Adhémar d'Alès. См.: Tertullien et Calliste. – Revue d'histoire ecclésiastique. 1912. P. 229.

¹⁴²¹ - De pudic. C. 7. CSEL, 20,1. P. 232, 15 sqq.

¹⁴²² - Ibid. C. 7: «Moechum vero et fornicatorem quis non mortuum statim admisso pronuntiavit? Quo ore mortuum restitues in gregem ex parabolae ejus auctoritate, quae non mortuum pecus revocat?» P. 233, 4–7.

¹⁴²³ - Ibid. C. 7. P. 233, 7–16.

¹⁴²⁴ - Ibid. C. 8: «Quos enim populos in duobus filiis collocant, Iudaicum majorem, Christianum minorem». CSEL, 20, 1. P. 234, 9–10.

¹⁴²⁵ - Такое толкование притчи вкладывает в уста Каллиста Тертуллиан. См.: De pudic. C. 9: «Christianus est qui acceptam a Deo Patre substantiam utique baptismatis, utique Spiritus sancti et exinde spei aeternae longe evagatus a patre prodigit ethnice vivens, si exutus bonis mentis etiam principi saeculi servitium suum tradidit et ab eo porcis alendis, immundis scilicet spiritibus curandis praepositus resipuit ad patrem reverti... recuperabit vestem priorem, indumentum spiritus sancti, et annulum denuo, signaculum lavacri...» P. 236, 28–237, 1, 7–9. Эти слова помещены и в реконструкции эдикта Каллистова у Rolffs'a. См.: Das Indulg.-Edict. TU 11, 3. S. 106, 108.

¹⁴²⁶ - Это толкование Тертуллиан, как выше замечено, решительно отвергал, становясь в прямое противоречие с тем, что сам говорил в «De poenit.». C. 8: «Illum etiam mitissimum patrem non tacebo, qui prodigum filium revocat, et post inopiam poenitentem libens suscipit. Immolat vitulum praeopimum, convivio

gaudium suum oxornat... Is ergo te fîlium suum, etsi acceptam ab eo prodegeris, etsi nudus redieris, recipiet» etc. PL T. 1. Col. 1242C, 1243A. Толкование почти буквально такое же, какое давали притче по «De pudicitia» «психики».

¹⁴²⁷ - – remedium. «De pudic.». С. 10. Р. 239, 6. В другом месте покаяние называется помощью для согрешившего («De pudic.». С. 19: «Fornicationi posuerit poenitentiae auxilium». Р. 261, 30.

¹⁴²⁸ - De pudic. С. 10. Р. 239,7 sqq.

¹⁴²⁹ - См.: 2Кор.2:5–11.

¹⁴³⁰ - De pudic. С. 13: «Hic jam camis interitum in officium paenitentiae interpretantur, quod videatur jejuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malae tractationis camem exterminando satis Deo facere, ut ex hoc argumententur fornicatorem, immo incestum ilium non in perditionem satanae ab apostolo traditum, sed in emendationem, quasi postea veniam ob interitum id est conflictationem carnis consecuturum, igitur et consecutum». CSEL, 20, 1. Р. 244, 22–29. Тертуллиан измождение плоти понимает в смысле смерти. «Incestum fornicatorem non in emendationem, sed in perditionem tradidit satanae... denique in interitum inquit, carnis, non in cruciatum, ipsam substantiam damnans, per quam exciderat». Р. 245, 26–246, 2.

¹⁴³¹ - О значении предания сатане в древнецерковной литературе см. у Dr. Anton Seitz'a («Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus». Freiburg im Breisgau, 1903. S. 111–116). Общий смысл именно тот же, что у Каллиста, Тертуллиан со своим взглядом одинок (S. 113).

¹⁴³² - Vgl.: Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 184 ff.

¹⁴³³ - Такое мнение считается почти общепринятым. См.: Funk F. X. Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. – Theologische Quartalschrift. 1906. S. 541–542.

¹⁴³⁴ - Тертуллиан сам видит в своих рассуждениях церковный прогресс, когда говорит: «Nemo proficiens erubescit». De pudic. С. 1. CSEL, 20. Р. 220, 24. А. Ritschl признает, что ни монтанизм, ни римский епископ не стояли на почве традиции,

но вносили нечто новое каждый со своей стороны. См.: Die Entstehung der altkatholischen Kirche. S. 514, 516. Vgl.: Stufler I. Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 440; Adhémar d'Alès. La théologie de Tertullien. P. 491.

¹⁴³⁵ - Vgl.: Loots F. Leitfaden der Dogmengeschichte, § 29, 2b. S. 208; Jos. Schwane. Dogmengeschichte der vornic. Zeit. S. 453, 499; Paul Monceaux. Histoire littéraire de L'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. T. 1. Paris. 1901. P. 432; Adhémar d'Alès Tertullien et Calliste. Revue d'histoire ecclésiastique. T. 13. 1912. P. 256; Bardenhewer O. Patrologie, § 56, I. S. 195.

¹⁴³⁶ - Cfr.: Adhémar d'Alès La théologie de saint Hippolyte. P. 48; Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 179–180, Anm. 4. Cfr.: Stufler Joh. Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 325.

¹⁴³⁷ - Vgl.: Schanz. Der Begriff der Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1893. S. 581. См. еще у Gerhard Esser'a: Die Busschriften Tertullians. S. 8, 28.

¹⁴³⁸ - De pudic. C. 18: «Aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit aut maioribus et inremissilibus a Deo solo». CSEL, 20, 1. P. 261, 26–27.

¹⁴³⁹ - Ibid. C. 21: «Idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam». CSEL, 20. 1. P. 270, 1–6. «Sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi». P. 269, 22–23. – Ср. замечание I. Тирмерл'я: Tertullien. P. 215.

¹⁴⁴⁰ - Об отношении Тертуллиана к епископской власти см. у Adam'a («Der Kirchenbegriff Tertullians». S. 157–160). Необходимо признать, что у Тертуллиана в монтанистических сочинениях заметна значительно иная оценка и иное отношение к иерархии, нежели это было раньше. См.: Heinrich Bruders. Mt. 16, 19; 18, 18 und In. 20, 22–23 in frühchristlicher Auslegung. – Zeitschrift für katholische Theologie. 1910. S. 664–668.

¹⁴⁴¹ - Здесь «disciplina», очевидно, соответствует выше употребленному «doctrina». Ср.: Кипарисов. О церковной дисциплине. С. 16, 18, прим. 27.

¹⁴⁴² - De pudic., 21: «Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla, ut agnoscam divinitatem, et vindica tibi

delictorum ejluscemodi remittendorum potestatem». CSEL, 20, 1. P. 269, 2–19.

¹⁴⁴³ - Ibidem, 21: «Hoc ego magis et agnosco et dispono». P. 269, 23. Но немного ниже читаем: «dabo tibi claves, non ecclesiae». P. 270, 9–10.

¹⁴⁴⁴ - De pudic., 21: «Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant». P. 269, 22–25. Гарнак, впрочем, читает вместо alia – alii. Ср.: Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 221–222.

¹⁴⁴⁵ - Ibidem, 21: «Spiritus veritatis potest quidem indulgere fomicatoribus veniam, sed cum plurium malo non vult». P. 269, 29–31.

¹⁴⁴⁶ - Ibidem, 21: «Adeo nihil ad delicta tidelium capitalia potestas solvendi et alligandi Petroemancipata». P. 270.

¹⁴⁴⁷ - Ibid. C. 21. P. 271, 1–11. «C'est le disciple de Montan qui parle en ce moment», – замечает I. Turmei («Tertullien». P.218).

¹⁴⁴⁸ - Приведем интересные рассуждения Böhrringer'ä «Это свидетельство показывает нам, что епископы тогда уже начали считать себя в силу апостольского преемства не только обладателями истинного учения, но и распорядителями «власти ключей». Первое Тертуллиан признавал, второму противился. Во всяком случае, было новостью, что епископы узурпировали для себя право, которым до сих пор пользовалась Церковь (общины). Тертуллиан не был здесь, конечно, последовательным, потому что кто уже признал епископский учительный авторитет вследствие апостольского преемства, тот должен был признать в силу того же преемства епископскую «власть ключей». А если он не хочет признавать ее, то должен отвергнуть и первое, потому что и то, и другое имеют одно и то же неисторическое оправдание. Впрочем, при этой оппозиции против «власти ключей» епископов, которая имела следствием ссылку на единственную разрешительную власть Бога, дело вращалось постоянно только вокруг смертных грехов, потому что при более слабых грехах Тертуллиан не отрицает у епископа права и власти разрешения. Разве это опять не половинчатость? Кажется, чуть ли не оппозиция только против

либеральной дисциплины епископа вызвала эту оппозицию против «власти ключей» (при смертных грехах). Если бы епископы перешли на более строгую монтанистическую дисциплину, то Тертуллиан и его монтанистические друзья, вероятно, по крайней мере, принципиально, не отрицали бы за ними права разрешения. Чистая мысль о Божественном разрешении грехов, которое было противопоставлено епископскому, не проведена последовательно Тертуллианом не только в том, что он отнес ее лишь на смертные грехи, но и в том, что прощение смертных грехов, по крайней мере *in abstracto*, он опять приписал Церкви. Правда, он – и это другая истина в спорном пункте – одухотворил понятие этой Церкви, вместо епископской Церкви подставил духовную. Но и эта мысль тотчас делается нечистой, партийной, потому что эта духовная Церковь – кто она, как не Тертуллиан и его монтанистические партийные единомышленники». – *Die alte Kirche*. III. S. 476–477.

¹⁴⁴⁹ - Главным поводом были, конечно, тринитарные разномыслия. См.: Funk F. *Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*. – *Theologische Quartalschrift*. 1906. S. 561; Döllinger. *Hippolytus und Kallistus*. S. 229–230.

¹⁴⁵⁰ - Схизма Ипполита почти не оставила после себя никакого следа в церковной литературе. Судьба самого Ипполита весьма непонятна. Сочинения Ипполита известны на многих языках: греческом, латинском, сирийском, арабском, эфиопском, славянском (Achelis. *Hippolytstudien*. TU 16, 4. S. 1). В последнее время открыты и грузинские фрагменты его сочинений (Н. Марр. *Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии*, кн. III. Ипполит. Толкование Песни песней, по рукописи X века). Он же – почитаемый всею Церковью святой (Achelis. S. 35–62). Но в то же время Евсевий не знает, где он был епископом (Н. Е. VI, 22); также [не знает] и Иероним (*De vir. ill.* C. 61) и другие (Achelis. S. 11, 14–15). По выражению Döllinger'a, Ипполит в церковной истории стоит ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος (*Hippol. und Kall.* S. 54). Achelis старательно собрал все следы Ипполита в памятниках (S. 42–43, 44, 32–34), но этих следов очень мало. Попытку объяснить это

обстоятельство см. у прот. Иванцова-Платонова: «Ереси и расколы». С. 100–102. О спорах между Ипполитом и Каллистом мы узнаем только из сообщений самого Ипполита. См.: Philos. IX, 11–12. Довольно подробный комментарий к этим сообщениям в цитированной книге Döllinger'a. S. 115 ff.

¹⁴⁵¹ - Vgl: Rolffs. Das Indulg.-Edict. TU 11, S. 88, 134–135.

¹⁴⁵² - Philosoph. IX, 12: πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας. PG. T. 16. Col. 3386A. Слово πρῶτος едва ли может служить достаточным основанием для предположения, будто и по свидетельству Ипполита дисциплинарные мероприятия Каллиста были разрывом с раннейшей церковной традицией. Ср.: Esser G. Die Busschriften Tertullians. S. 28.

¹⁴⁵³ - Idem. Col. 3387B: Ταῦτα μὲν οὖν ὁ θαυμασιώτατος Κάλлистος συνεστήσατο, οὗ διαμένει τὸ διδασκαλεῖον φυλάσσον τὰ ἔθνη καὶ τὴν παράδοσιν, μὴ διακρίνον, τίσι δεῖ κοινωνεῖν, πᾶσι δ' ἀκρίτως προσφέρων τὴν κοινωνίαν.

¹⁴⁵⁴ - Idem. Col. 3386C. Rolffs сравнение Церкви с ковчегом вставляет в свою реконструкцию Каллистова эдикта, полагая, что именно этому ветхозаветному подобию Церкви Тертуллиан противопоставляет новозаветный образ «Тела Христова». – «Das Indulgenz.-Edict.» TU 11, 3. S. 68, Anm. 3.

¹⁴⁵⁵ - In diesem Satze erscheint der Abfall von dem alten Kirchenbegriff vollendet», – говорит Гарнак («Dogmengeschichte», I. S. 409). Ср. и дальнейшие замечания Гарнака. Но относительно употребленного Каллистом сравнения Церкви с ковчегом Ноя нужно заметить, что сравнение это не чуждо и Тертуллиану в его ранних произведениях. У него мы читаем: «Ecclesia est area figurata» (De bapt. C. 8. CSEL, 20, 1. P. 208, 1). «Navicula illa figuram ecclesiae praefererebat, quod in mari id est saeculo, fluctibus id est persecutionibus et tentationibus inquietatur» (Ibid. C. 12. P. 212, 3–5). Образом Ноева ковчега христианская мысль воспользовалась весьма рано для разъяснения понятия о Церкви, и ковчег Ноев был одним из подручнейших и наиболее наглядных символов идеи Церкви (См.: Архимандрит Христофор. Древнехристианская иконография как выражение

древнецерковного веросознания. М., 1887. С. 205). Этот символ встречается в древнейших катакомбных изображениях (Maurus Wolten. *Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche*. Frankfurt a. M. 1866. S. 28–30). Символ этот прежде всего выражает, конечно, мысль о невозможности спасения вне Церкви (ср.: M. Wolter, *op. cit.*, S. 29), то есть ту мысль, с которой монтанистические рассуждения Тертуллиана в «*De pudicitia*» не согласны, почему на них и нельзя смотреть как на отображение древнего общецерковного взгляда на Церковь. Но и та мысль, которую подчеркивал в образе ковчега Каллист, также не была чужда древнецерковному сознанию. Тот же Тертуллиан писал: «*Viderimus enim si secundum arcae typum et corvus et milvus et lupus et canis et serpens in ecclesia erit certe idololatrias in arcae typo non habetur*» (*De idolol.* C. 24. CSEL, 20, 1. P. 58, 4–6). Cfr.: «*De area Noë Ecclesiae typo patrum sententiae. Sanctorum patrum opuscula selecta in usum praesertim studiosorum theologiae edidit*» H. Hurter. vol. III. Oeniponti. 1868. P. 217 sqq.; F. Loots. *Leitfaden der Dogmengeschichte*, § 29,2b. S. 208.

¹⁴⁵⁶ - Cfr.: Adhémar d'Alès. *La théologie de saint Hippolyte*. P. 46–47.

¹⁴⁵⁷ - *Philosoph.* IX, 12. Τοιαύτα ὁ γόης, τολμήσας συνεστήσατο διδασκαλειον κατὰ τῆς Ἑκκλησίας. PG. T. 16. Col. 3386A. О названии διδασκαλειον см. Döllinger'a, S. 102 и Anm. 118; Иванцов-Платонов. *Ереси и расколы*. С. 93–94, прим. 44.

¹⁴⁵⁸ - *Idem.* Col. 3387–3388B: «ἄφ' οὗ καὶ τὴν τοῦ ονόματος μετέσχον ἐπίκλησιν καλεῖσθαι διὰ τὸν πρωτοστατήσαντα τῶν τοιούτων ἔργων Κάλλιστον καλλιστιανοί».

¹⁴⁵⁹ - Cfr.: Adhémar d'Alès. *La théologie de saint Hippolyte*. P. 68–70; Schwane. *Dogmengeschichte der vomie. Zeit*. S. 484.

¹⁴⁶⁰ - *Philos.* IX, 12: «οὐ διαμένει τό διδασκαλεῖον φυλάσσον τά ἔθη καὶ τὴν παράδοσιν». PG. T. 16. Col. 3387B. Vgl.: Volkmar G. *Hippolytus und die römischen Zeitgenossen*. S. 107.

¹⁴⁶¹ - Иванцов-Платонов. *Ереси и расколы*. С. 106.

¹⁴⁶² - *Philos.* IX, 12: «Οὐ τῇ ὁρᾷ ἀρεσκόμενοι πολλοὶ συνείδῃσιν πεπληγότες ἅμα τε καὶ ὑπὸ πολλῶν αἰρέσεων

ἀποβληθέντες, τινές δέ καί ἐπί καταγνώσει ἐκβλητοί τῆς Ἐκκλησίας ὑφ', ἡμῶν γενόμενοι, προσχωρήσαντες αὐτοῖς ἐπλήθυναν τό διδασκαλεῖον αὐτοῦ». PG. T. 16. Col. 3386B.

¹⁴⁶³ - Cfr.: Harnack. Dogmengeschichte⁴, I. S. 403, Anm. 2.

¹⁴⁶⁴ - Philos. prooem. «Ταῦτα δέ ἕτερος οὐκ ἐλέγξει, ἢ τό ἐν Ἐκκλησίᾳ παραδοθέν ἅγιον Πνεῦμα οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν· ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καί διδασκαλίας καί φρουροί τῆς Ἐκκλησίας λελογισμένοι οὐκ ὀφθαλμοφυστάζομεν, οὔδε λόγον ὀρθόν σιωπῶμεν... ἄλλα τοῦ ἰδίου καιροῦ τά μέτρα ἐπιτελοῦντες, καί ὅσα πῖχρέξει τό ἅγιον Πνεῦμα πᾶσιν ἀφθόνως κοινωνοῦντες». PG. T. 16. Col. 3020C.

¹⁴⁶⁵ - Böhlinger сравнивает значение монтанизма со значением гностицизма: «В противоположность монтанистической идее святости Церкви, обусловленной чистотою жизни ее членов, было высказано положение, что святость Церкви зависит от обладания освящающими средствами, Таинствами. Гностицизм был явлением интеллектуальным; следствием его было то, что за епископом был признан учительный авторитет в силу апостольского преемства. Дисциплинарное явление монтанизма имело следствием то, что и «власть ключей» была соединена с епископатом». – «Die alte Kirche». III. S. 482–483.

¹⁴⁶⁶ - Loots F. Leitfaden der Dogmengeschichte⁴, § 24, S. 172.

¹⁴⁶⁷ - «Diese Ansicht wird durch die Geschichte wideilegt, und die ihr zu Grunde liegende Deutung der Aussprüche Christi ist unrichtig». – Ritschl. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 372. Vgl.: S. 372–388. Harnack. Dogmengeschichte, I. S. 403, Anm. 2; Tertullian. De paenitentia. De pudicitia. Herausgegeben von Lie. Erwin Preuschen. Freiburg i. B. 1891. Einleitung. S. VII-VIII. (В предисловии к новому изданию – Tübingen, 1910, S. V-VI, Preuschen выражается значительно менее решительно). Ср.: Preuschen E. Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist. – Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. 1910.

¹⁴⁶⁸ - Католическая наука ставит весьма серьезные возражения принятому среди протестантских ученых взгляду и

вносит в него радикальные перемены. См., напр., статью prof. Dr. Schanz'a «Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche». – Theologische Quartalschrift. 1897. S. 27–69. Здесь в кратких чертах изложена и сущность протестантских воззрений по этому вопросу (S. 27–29).

¹⁴⁶⁹ - Разбор относящихся сюда мест Священного Писания, хотя и с католическими тенденциями, даст Schanz. См.: Theologische Quartalschrift. 1897. S. 30–43.

¹⁴⁷⁰ - Vgl.: Frank F. Die Bussdisciplin der Kirche. S. 79, 81.

¹⁴⁷¹ - De pudic. C. 21: «Sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi. Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem: potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia délinquant». CSEL, 20, 1. P. 269, 22–25. Справедливо поэтому замечание В. В. Болотова: «Не дозволяя прощать «смертных» грехов, Тертуллиан исходит не из каких-либо догматических предположений, ограничивающих власть Церкви... Эта строгость есть лишь дело пастырской мудрости монтанистических предстоятелей». – Лекции, вып. 2. С. 365. Ср.: Batiffol P. Études d'histoire et de théologie positive. P. 97.

¹⁴⁷² - De pudic. C. 21. CSEL, 20, 1. P. 270, 1–11.

¹⁴⁷³ - C. 10: «Memento claves ejus hic dominum Petro et per eum ecclesiae relinquisse, quas hic unusquisque interrogatus atque confessus feret secum». CSEL, 20, 1. P. 167, 24–26. Разве не противоречит этому то, что Тертуллиан писал позже: «Dabo tibi claves, non ecclesiae». De pudic., 21. CSEL, 20, 1. P. 270, 9–10.

¹⁴⁷⁴ - Справедливо замечает Schanz: «Должно быть осторожным с предположением, будто в этом псевдопророческом движении мы имеем дело с последним отблеском древнего учения о прощении грехов через духовных людей». – Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1897. S. 46–47. См.: Смирнов С. И. Духовный отец. С. 242: «Великая Церковь, вероятно, никогда не держалась такого учения, будто право вязать и решить имеет только «духовный» – апостол или пророк».

¹⁴⁷⁵ - Epist. ad Damasum. XXI, 3, 2: «vehementer admiror Tertullianum in eo libro, quem de pudicitia adversum paenitentiam scripsit et sententiam veterem nova opinione dissolvit». CSEL, 54. P. 115, 17–19.

¹⁴⁷⁶ - Tillemont. Mémoires. T. 3. P. 220; P. Monceaux. Histoire littéraire de l' Afrique chrét. T. 1. P. 432–433; Esser G. Die Busschriften Tertullians. S. 8 ff., 12; Preuschen E. Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist. – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1910. S. 135, 143–144; Bruders H. Mt. 16, 19; 18, 18 und In. 20, 22, 23 in frühchristlicher Auslegung. – Zeitschrift für katholische Theologie. 1910. S. 668; Bardenhewer O. Patrologie, § 50, 5. S. 163; Adhémar d'Alès. Tertullien et Calliste. Revue d'histoire ecclésiastique. 1912. P. 227, 241, 256.

¹⁴⁷⁷ - De pudic. C. 1: «Erit et hic adversus psychicos titulus, adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi in notam levitatis obiectent». CSEL, 20, 1. P. 220, 17–19. Едва ли можно согласиться с Функом, будто та перемена убеждений, о которой говорит здесь Тертуллиан, касается не вопроса о покаянии, а вообще отношений к Церкви после перехода в монтанизм. См.: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. S. 166. Vgl.: Theologische Quartalschrift. 1906. S. 545. См. разбор этого взгляда у A. d'Alès: Revue d'histoire ecclésiastique. 1912. P. 236–240.

¹⁴⁷⁸ - Eusebius. History Ecclesias. V, 1, 9, 10, 29. GrchSch. 9, 1. S. 404, 20–21; 406, 2, 3; 412, 28–29.

¹⁴⁷⁹ - Ad. martyr. C. 1, 3. PL T. 1. Col. 620A, 624B. Cfr.: De pudic. C. 22: Christus in martyre est. CSEL, 20, 1. P. 272, 10.

¹⁴⁸⁰ - О харизматизме мучеников см. у С. И. Смирнова: «Духовный отец». С. 236–237; Rolffs. Das Ind.-Ed., S. 42; Schanz. Theologische Quartalschrift. 1897. S. 55–57; Harnack A. Dogmengeschichte, I. S. 441, Anm. 1.

¹⁴⁸¹ - Eusebius. Cit. op. V, 2, 5, 8. GrchSch. 9, 1. S. 430–431. Эти слова Евсевий приводит, «имея ввиду тех, которые впоследствии, по бесчеловечию и нечувствительности, жестоко поступали с членами Христовыми».

¹⁴⁸² - Vgl.: Schanz. Theologische Quartalschrift. 1897. S. 51. Гарнак делает такое замечание: «Er sucht dem Briefe Zeugnisse zu entnehmen, dass die Konfessoren die Wiederaufnahme definitiv Gefallener betrieben und erreicht hätten, aber die von ihm beigebrachten Steifen reden davon nicht». Lapsi. RE 3. Bd. 11. S. 286.

¹⁴⁸³ - Изображение дисциплины II века в самых противоречивых чертах дано С. И. Смирновым. См.: «Духовный отец». С. 231–232: «Предполагают, что содержа строгую дисциплину относительно падших, Церковь прибегла для ее ослабления к помощи специальных откровений, а также к вмешательству мучеников в пользу падших» (с. 231). Ср.: Harnack. Lapsi RE 3. Bd. 11. S. 286: «Ясно, что только одни мученики и были распорядителями этого дела, потому что именно они начали смягчать строгость Церкви III века к падшим. Не было, очевидно, инстанции выше их, которая бы проверяла и утверждала их решение: епископы не считали этого своим правом». Всего через три строки читаем: «Но, с другой стороны, и решение мучеников не имело общеобязательного и полного значения: оно лишь уполномочивало, но не принуждало непременно церковную общину принимать падшего... Это последнее решение оставалось во власти епископа».

¹⁴⁸⁴ - Eusebius. Cit. op. 18, 7. GrchSch. 9, 1. S. 476, 3–5.

¹⁴⁸⁵ - Vgl.: Schanz. Theologische Quartalschrift. 1897. S. 52.

¹⁴⁸⁶ - De pudic. C. 22: statim ambiunt moechi, statim adeunt fomicatores, jam preces circumsonant, jam lacrimae circumstagnant maculati cujusque, nec ulli magis aditum carceris redimunt quam qui ecclesiam perdiderunt. CSEL, 20, 1. P. 271, 14–17. По «De poenit.». C. 9, кающийся должен «presbyteris advolvi, et caris Dei adgeniculari». PL. T. 1. Col. 1244A, C. В комментарии Le Prieur поясняет: «Putarim ego per caros Dei intelligendos esse martyres». Этот же взгляд повторяет Preuschen. См.: Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. 1910. S. 154–155. Можно в cari Dei видеть вообще людей высокой жизни, молитва которых много может (Иак.5:16), но, конечно, мученики [при этом] не исключаются. Vgl.: Rolffs E. Das Indulg.-Ed. TU 11, 3. S. 33, Anm. 3; Böhringer. Die alte Kirche. III. S. 477–478. См. также материал,

собранный у Карла Голля: *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*. Leipzig. 1898. S. 129, Anm. 1.

¹⁴⁸⁷ - Vgl.: Schanz. *Theolog. Quartalschrift*. 1897. S. 57: «Вообще везде, где говорится о харизматизме мучеников, нет, однако, речи о том, будто их харизма служила основанием их власти прощать грехи».

¹⁴⁸⁸ - С. И. Смирнов. *Духовный отец*. С. 233.

¹⁴⁸⁹ - *De pudic.*, 22: «At tu jam et in martyras tuos effundis hanc potestatem». CSEL, 20, 1. P. 271, 12. См. замечания Schanz'a (*Theolog. Quartalschrift*. 1897. S. 52–53).

¹⁴⁹⁰ - *Ibidem*, 22: «quis permittit homini donare quae Deo reservanda sunt?» CSEL, 20, 1. P. 271, 27.

¹⁴⁹¹ - *Ibidem*, 22. CSEL, 20, 1. P. 272, 1–28.

¹⁴⁹² - Тертуллиан хотя и высоко ценит исповедничество, но, говорит Böhlinger, его отношение менялось, если исповедник хотел освобождать других от грехов, и даже от грехов смертных. Это в глазах Тертуллиана было подрыванием дисциплины и вторжением в область власти Божией, ничуть не лучшим, чем прощение грехов епископом. См.: *Die alte Kirche*. III. S. 478–479. См.: В. В. Болотов. *Лекции*, вып. 2. С. 365.

¹⁴⁹³ - Особенно близкое отношение мучеников к покаянной дисциплине, по мнению Гарнака, есть именно «ein archaistischer Rest, der sich aber bis zum Ende des 3. Jahrhunderts gehalten hat». Novatian. *RE* 3. Bd. 14. S. 229. Cfr.: Tertulliana *De paenitentia*. *De pudicitia*. Herausgeg. von Erwin Preuschen, Freiburg i. B. 1891. Einleitung. S. VIII, «Reste enthusiastischer Verfassung». Во втором издании 1910 г. ничего подобного уже нет.

¹⁴⁹⁴ - *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. 1910. S. 158–159. Vgl.: Schanz. *Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche*. – *Theologische Quartalschrift*. 1897. S. 57.

¹⁴⁹⁵ - Функ, кратко указав на исторические известия об участии мучеников в покаянной дисциплине, говорит, что действительно имеются в этих известиях слова, которые указывают на власть разрешения грехов; иногда мученики выражали притязания на это право, и оно иногда практиковалось. Но, как правило, это принять трудно.

Приведенных свидетельств для этого недостаточно. Они понятны и в другом случае, так как ходатайство с уверенностью в ожидаемом и раньше почти всегда достигавшемся успехе легко могло быть обозначено дарованием мира или отпущением грехов... Притом, с другой стороны, выражается и право епископа. См.: Zur altchristlichen Bussdisciplin. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. S. 180–181. Vgl.: S. 176.

¹⁴⁹⁶ - Современный монтанизму антиохийский епископ Серапион писал в послании к Карику и Понтику, что братство по всему миру считало монтанистическое новое пророчество явлением отвратительным. См.: Eusebius. History Ecclesias. V, 19, 2.

¹⁴⁹⁷ - Справедливо поэтому пишет Schans: «Немногих свидетельств послеапостольского времени о прощении грехов духовно одаренными нельзя, вопреки усиленно подчеркиваемому со времени Каллиста Римского апостольскому преемству, считать за достаточные основания для ниспровергающей все право Церкви теории, и это тем более, что о значении этих свидетельств спорят до сего дня». Весьма метко и остроумно пишет он же немного ниже: «Неправильно, если кто позднейшее устройство без дальнейших рассуждений относит (zurückdatiert) в начало, но так же ложно, если кто в еретических движениях хочет находить остаток (Überbleibsel) первохристианства». – Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1897. S. 68–69.

¹⁴⁹⁸ - Strom. II, 13; 59,6: «Παρὰ φύσιν οὖν κίνησις ψυχῆς κατὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ἀπείθειαν τὰ πάθη». GrchSch. 15. S. 145, 5–6 (PG. T. 8. Col. 997B).

¹⁴⁹⁹ - Idem. IV, 26, 163, 1–4. GrchSch. 15. S. 320–321 (PG. T. 8. Col. 1373A).

¹⁵⁰⁰ - Idem. IV, 26, 170, 4. GrchSch. 15. S. 323, 31–324, 5. (PG. T. 8. Col. 1380A).

¹⁵⁰¹ - Idem. VII, 1; 3, 4: «Αὐτὸς ὁ γνωστικός, ἀνθρώποις τὴν βελτιωτικὴν ἐνδουκνύμενος θεωρίαν, ὅπως ἂν καὶ παιδεύειν ᾗ

τεταγμένος εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν...» GrchSch. 17. S. 4, 21–24 (PG. T. 9. Col. 405A-B).

¹⁵⁰² - Quis dives salv. C. 41, 1: «Δεῖ πάντως σε τὸν σοβαρὸν καὶ δυνατὸν καὶ πλούσιον ἐπιστήσασθαι ἑαυτῷ τινὰ ἄνθρωπον θεοῦ καθάπερ ἀλείπτην καὶ κυβερνήτην». GrchSch. 17. S. 187, 8–10 (PG. T. 9. Col. 645C). Cfr.: Paedag. I, 1; 3, 3. GrchSch. 12. S. 91, 11 ff. (PG. T. 8. Col. 252A-B).

¹⁵⁰³ - Архим. Сильвестр учение о Церкви Климента и Оригена рассматривает именно в связи с монтанизмом. См.: Учение о Церкви... С. 224–225 и далее.

¹⁵⁰⁴ - Paedag. I, 7, 53, 1. GrchSch. 12. S. 121, 23 ff. (PG. T. 8. Col. 312C).

¹⁵⁰⁵ - Idem. III, 12, 93, 3: «Μόνος γὰρ ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ λόγος». GrchSch. 12. S. 287, 9 (PG. T. 8. Col. 672C). Cfr.: Paedag. 1, 2; 4, 1–2. GrchSch. 12. S. 91, 22, 28 (PG. T. 8. Col. 252C, D).

¹⁵⁰⁶ - Idem. III, 12, 93, 3. GrchSch. 12. S. 287, 10–11 (PG. T. 8. Col. 672C).

¹⁵⁰⁷ - Idem. 1, 2. 4, 2–3. GrchSch. 12. S. 91–92 (PG. T. 8. Col. 253A). Vgl: Heinisch P. Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. S. 277–278.

¹⁵⁰⁸ - Idem. 1, 2. 4, 2. GrchSch. 12. S. 91, 28–92, 2 (PG. T. 8. Col. 293A).

¹⁵⁰⁹ - Paedag 1, 6; 52, 2–3. GrchSch. 12. S. 121, 8 ff. (PG. T. 8. Col. 312C).

¹⁵¹⁰ - Vgl.: Harnack A. Dogmengeschichte, I. S. 412. Подробнее о Клименте см.: Dr. Karl Holl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. S. 226–230. Автор между прочим пишет, что в Александрии раньше, чем где-либо, пришли к той мысли, «dass der Gläubige nicht ein Fertiger, sondern ein Werdender ist» (S. 226). Это, конечно, мысль Климента, но к ней не приходили, а ее Церковь имела изначально.

¹⁵¹¹ - Paedag. 1, 6; 42,1: ἀκήρατος ὡς παρθένος. GrchSch. 12. S. 115, 14–15 (PG. T. 8. Col. 300B).

¹⁵¹² - Strom. III, 6; 49, 3: τὴν ἰδίαν νύμφην εἶχεν, τὴν ἐκκλησίαν. GrchSch. 15. S. 218, 27–28. (PG. T. 8. Col. 1152C). Cfr.: III, 12; 80,

2. S. 232, 11–12 (PG. T. 8. Col. 1180B).

¹⁵¹³ - Idem. III, 11; 74, 2. S. 229, 19–20 (PG. T. 8. Col. 1173D).

¹⁵¹⁴ - Idem VII, 17; 107,6. GrchSch. 17. S. 76,16 ff. (PG. T. 9. Col. 552B).

¹⁵¹⁵ - Idem. VI, 14; 114, 1. GrchSch. 15. S. 489, 6–7 (PG. T. 9. Col. 337B).

¹⁵¹⁶ - Idem. IV, 8; 66, 1: εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος, ὅπερ εὐχόμεθα καὶ ἐπὶ γῆς γενέσθαι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ὡς ἐν οὐρανῷ. GrchSch. 15. S. 278, 10–12 (PG. T. 8. Col. 1277B). Cfr.: Strom. IV, 26. 172, 2. S. 324, 28 ff. (PG. T. 8. Col. 1381A).

¹⁵¹⁷ - Paedag. 1, 6; 27, 2: τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται. GrchSch. 12. S. 106, 10–11. (PG. T. 8. Col. 281B).

¹⁵¹⁸ - Idem. I, 5; 18, 4: τελειούμεθα τότε, ὅτε ἐσμὲν ἐκκλησία τὴν κεφαλὴν, τὸν Χριστὸν, ἀπειληφότες. GrchSch. 12. S. 101, 3–4 (PG. T. 8. Col. 272A).

¹⁵¹⁹ - Idem. 1, 6; 38, 3: δι' ὧν (σχ. τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπαγγελίας) ἡ ἐκκλησία, καθάπερ ἄνθρωπος ἐκ πολλῶν συνεστηκυῖα μελῶν, ἄρδεταί τε καὶ αὔξεται. GrchSch. 12. S. 113, 2–4 (PG. T. 8. Col. 266B). Cfr.: I, 6; 42, 3; 43,1. S. 115, 20 ff. (Ibid. Col. 301A).

¹⁵²⁰ - Idem. 1, 6; 42, 1–43, 1. GrchSch. 12. S. 115, 10–22, 29 (PG. T. 8. Col. 300B–C, 301A).

¹⁵²¹ - Strom. VII, 11; 3, 3: κατὰ τὴν ἐκκλησίαν τὴν μὲν βελτιωτικὴν οἱ πρεσβύτεροι σώζουσιν εἰκόνα. GrchSch. 17. S. 4, 18–19 (PG. T. 9. Col. 405A).

¹⁵²² - Idem. II, 13; 56, 1–2; 57,1–2; 58, 1–3; 59, 1. GrchSch. 15. S. 143, 15–144, 22 (PG. T. 8. Col. 996C).

¹⁵²³ - Hippolytus und Kallistus. S. 256–257.

¹⁵²⁴ - См.: Harnack A. Dogmengeschichte⁴, I. S. 416, 442–443, 447–449, 484; Rolffs E. Das Indulgenz-Edict. TU 11, 3. S. 127 ff; Ios. Turmel. Histoire de la théologie positive. I. P. 144; Batiffol P. Études d'histoire et de théologie positive². P. 110.

¹⁵²⁵ - Contra Cels. VI, 48 (PG. T. 11. Col. 1373B). GrchSch. 3. S. 119, 28–120, 5.

¹⁵²⁶ - De orat. 20, 1 (PG. T. 11. Col. 477C). GrchSch. 3. S. 343, 13–15.

¹⁵²⁷ - In. Ierem. 29, 4. PG. T. 13. Col. 577B.

¹⁵²⁸ - In Cantic., lib 4. Сказав о ежедневном обновлении Церкви, Ориген здесь же говорит, что Христос святою и непорочною представил Самому Себе Церковь, то есть души, пришедшие к совершенству (*quae ad perfectionem venerunt*), которые все в совокупности образуют Тело Церкви. И это Тело должно представляться прекрасным и благообразным, если души, из которых оно образуется, пребывают во всей красоте совершенства (*in omni perfectionis decore permanserint*). PG. T. 13. Col. 191B.

¹⁵²⁹ - О своем, напр., времени Ориген говорит как о значительно худшем, нежели предшествовавшее время. – In Ierem. hom 4, 3. PG. T. 13. Col. 288D. (GrchSch. 6. S. 25, 16 ff.) Comm. in Matth. t. 17, n. 24. – PG. T. 13. Col. 1548C-1549A.

¹⁵³⁰ - In Contic. lib. 4. PG. T. 13. Col. 191C.

¹⁵³¹ - In Genes, hom. 2, 3. PG. T. 12. Col. 168B.

¹⁵³² - In Ezech. hom. I, 11. PG. T. 13. Col. 677B-C. Cfr.: In Num. hom. 27, 6. – PG. T. 12. Col. 779C.

¹⁵³³ - Contra Cels. III, 26. GrchSch. 2. S. 227. Ср. замечание Гарнака: Dogmengeschichte⁴, 1. S. 448–449, Anm.

¹⁵³⁴ - In Ies. Nav. hom. 21, 1. PG. T. 12. Col. 928C-D. Cfr.: in Matth, t. X, 13: μή ξενίζώμεθα, ἐὰν πρὸ τοῦ ἀφορισθῆναι τοὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων, ὑπὸ τῶν ἐπὶ τοῦτο ἐξαποστελλομένων ἀγγέλων, ὁρῶμεν ἡμῶν τὰ ἀθροίσματα πεπληρωμένα καὶ πονηρῶν. PG. T. 13, col. 865B.

¹⁵³⁵ - In Ierem. fragm. 31. GrchSch. 6. S. 215, 6–13. PG. T. 13. Col. 597D.

¹⁵³⁶ - Vgl.: Seeberg R. Studien zur Geschichte des Begriffe der Kirche. S. 30; Harnack F. Dogmengeschichte. I. S. 697, Anm. 2.

¹⁵³⁷ - In Matth, comment, ser. 47. PG. T. 13. Col. 1669C.

¹⁵³⁸ - In Genes, homil. I, 5. PG. T. 12. Col. 150C.

¹⁵³⁹ - См.: Архим. Сильвестр. Учение о Церкви. С. 242–245.

¹⁵⁴⁰ - In Ierem. hom. 1, 3; (19); 18, 14. PG. T. 13. Col. 257B-C, 492. GrehSch. 6. S. 3, 3 ff.; 170 ff.

¹⁵⁴¹ - In Num. hom. 10. t. PG. T. 12. Col. 638A. Cfr.: In Lev. 5, 3. PG. T. 12. Col. 450B-C.

¹⁵⁴² - In psalm. 36 hom. 4, 2. PG. T. 12. Col. 1351C-D. Cfr.: in psalm. 37 Rom. 2, 2. PG. T. 12. Col. 1382C.

¹⁵⁴³ - Cm.: Funk. Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuch. I, S. 159, 163.

¹⁵⁴⁴ - Tak Döllinger. Hippolytus und Kallistus. S. 256; Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt. S. 230–231; Ios. Turmel. Histoire de la théologie positive³, I. P. 144, not. 2; 147, not. 1; Loots F. Leitfaden der Dogmengeschichte⁴, § 29, 2b. S. 207, Anm. 7. Cfr.: S. 208, Anm. 2.

¹⁵⁴⁵ - Frank. Die Bussdisciplin der Kirche. S. 838–840; Adhémar d'Alès. La théologie de saint Hippolyte. P. 44–46; Ioh. Stufler. Die Sündenvergebung bei Origenes. – Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 205 ff.

¹⁵⁴⁶ - In Exod. hom. 6, 9: «Haec omnia diaboli census est et diaboli thesaurus. Talis enim pecunia de ejus moneta procedit. Hac igitur pecunia emit ille, quos emit, et efficit sibi servos omnes, qui de hujuscemodi censu ejus quantulumcunque susceperint». PG. T. 12. Col. 338B-C.

¹⁵⁴⁷ - Idem. 6, 9: «Paenitendo, flendo, satisfaciendo deleat, quod admissum est. Dicit enim propheta, quia si conversus ingemueris, tunc salvus eris». PG. T. 12. Col. 338D.

¹⁵⁴⁸ - Idem. 6, 6: «Si quem videris luxuriae carnis et voluptatibus corporis deditum, in quo animus nihil valet, sed totum libido carnis obtinuit, dicito et de hoc, quia devoravit eum terra... Nec tamen penitus desperandum est. Possibile namque est, ut si forte resipiscat, qui devoratus est, rursum possit evomi, sicut Ionas». PG. T. 12. Col. 335D-336A.

¹⁵⁴⁹ - In Lev. hum. 9, 8: «Nihil desperandum est his qui compugnuntur et convertuntur ad Dominum. Non enim superat bonitatem. Dei malitia delictorum». PG. T. 12. Col. 520D-521A. Cfr.: In Iud. hom. 3, 2. PG. T. 12, col 963B; In Lev. 16, 2. PG. T. 12. Col. 561A.

¹⁵⁵⁰ - Contra Celsum III, 51: «Οὗτοι ὡς ἀπολωλότος καὶ τεθηκώτας τῷ θεῷ τοὺς ὑπ' ἀσελγείας ἢ τινος ἀτόπου νενικημένους ὡς νεκροὺς πενθοῦσι, καὶ ὡς ἐκ νεκρῶν ἀναστάντας, ἐὰν ἀξιόλογον ἐνδείξωνται μεταβολήν, χρόνῳ πλείονι τῶν κατ' ἀρχὰς εἰσαγομένων ὕστερόν ποτε προσίενται, εἰς οὐδεμίαν ἀρχὴν καὶ προστασίαν τῆς λεγομένης ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταλέγοντες τοὺς φθάσαντας μετὰ τὸ προσεληλυθέναι τῷ λόγῳ ἐπταικέναι. GrchSch. 2. S. 247, 22–248, 5. PG. T. 11. Col. 988B-C. F. Loofs по поводу этих слов замечает, что Ориген возможность принимать обратно отлученных прелюбодеев считает общей христианской практикой. См.: Leitfaden der Dogmengeschichte⁴, § 29, 2b. S. 208, Anm. 2.

¹⁵⁵¹ - In Lev. 11,2. PG. T. 12. Col. 533C, D: «Si aliquis est qui forte praeventus est in hujusmodi peccatis, admonitus nunc verbo Dei, ad auxilium confugiat poenitentiae ut si semel admisit, secundo non faciat, aut si et secundo, aut etiam tertio praeventus est, ultra non addat». Однако в Lev. hom. 16, 2 читаем: «In gravioribus criminibus» semel tantum poenitentiae conceditur locus». PG. T. 12. Col. 561A.

¹⁵⁵² - Sel. in ps. hom. 1, 5. PG. T. 12. Col. 1328B. Cfr.: in Ier. hom. 19, 9. Здесь Ориген представляет двух прелюбодеев – одного кающегося, другого – отчаявшегося – и спрашивает. «τίνα λέγεις ἐλπίδας ἔχειν παρὰ θεῷ; ἀρ' ἐκεῖνον τὸν πορνεύσαντα καὶ μὴ φροντίσαντα, ἀλλ' ἀπαλγοῦντα ὡς καὶ παραδόντα αὐτὸν τῇ ἀσελγείᾳ ἢ τοῦτον τὸν μετὰ τὴν μίαν ἁμαρτίαν πενθοῦντα, θρηνοῦντα, οὗτος (δηλονότι) ἐλπίδων (κρειπτόνων) ἐστίν. PG. T. 13. Col. 521B-C. GrchSch. 6. S. 191, 31–192, 3.

¹⁵⁵³ - Sel. in ps. hom. 4, 2. PG. T. 12. Col. 1533B-C.

¹⁵⁵⁴ - In Lev. hom. 14, 4; In Num. hom. 19, 3; In Ies. N. hom. 7, 6; In Iud. hom. 2, 5; In ps. 37 hom. 1, 2. PG. T. 12. Col. 558B-C, 724C, 861A-B, 961A-B, 1375A; In Ier. hom. 1, 3; hom. 18, 14; hom. 19, 9; In Ezech. hom. 12, 3. PG. T. 13. Col. 257B-C, 492B-C, 521C-D, 755C-D.

¹⁵⁵⁵ - «Ἡ Ἱερουσαλὴμ εἰς τὴν ἐκκλησίαν μεταλαμβάνεται, ἥτις ἐστὶ πόλις τοῦ θεοῦ, οἰκοδομηθεῖσα ἐκ λίθων ζώντων, ἀφ' ἧς τις ἁμαρτάνων ἐκβάλλεται παραδιδομένος Ναβουχοδονόσορ, τῷ

σατανᾶ. In Ierem. fragm. 48. GrchSch. 6. S. 222, 7–10. PG. T. 13. Col. 577A. Cfr.: in. les. N. hom. 21, 1: «Neque dicimus de iis qui manifeste et evidenter criminosi sunt, ut non de Ecclesia expellantur». PG. T. 12. Col. 929A.

¹⁵⁵⁶ - «Ἴστω δὲ ὁ τῆς Ἱερουσαλήμ ἐκβληθεὶς ὥς, ἐὰν μὴ ποιήσῃ χρόνον αὐτάρκη πράττων ἔξω τῆς ἐκκλησίας ἃ δεῖ, οὐκ ἐπάνεισιν ἐπὶ τὴν Ἱερουσαλήμ. Δεῖ δὲ αὐτὸν ἔξω γεγονότα μὴ ἀμελεῖν τοῦ οἰκοδομεῖν οἰκίαν καὶ φυτεύειν παραδείσους. Ταῦτα γὰρ μὴ ποιῶν μηδὲ πληρώσας, τὸν συμβολικὸν ἀριθμὸν τῶν ἐτῶν τῶν ἐβδομήκοντα σαββάτου καὶ ἀναπαύσεως ὄντα, οὐκ ἐπάνεισι κοινωνήσων τῇ ἐκκλησίᾳ, μένει δὲ καταδεδικασμένος ἔξω τῆς Ἱερουσαλήμ. In Ierem. fragm. 48. GrchSch. 6. S. 222, 14–22. Cfr.: in Ezech. hom. 3, 8. PG. T. 13. Col. 694D.

¹⁵⁵⁷ - In Iud. 3, 2: «Quanto tempore deliquisti, tanto nihilominus tempore humilia te ipsum Deo. Et satisfactio ei in confessione poenitentiae». PG. T. 12. Col. 963B.

¹⁵⁵⁸ - Архим. Сильвестр. Учение о Церкви в первые три века. С. 259.

¹⁵⁵⁹ - Comment, in epist. ad Roman, lib. IV, 6: «Apostolus peccatorem tradebat in interitum carnis, ut spiritum faceret salvum, hoc est, ut moreretur peccato et viveretur Deo». PG. T. 14. Col. 1068C.

¹⁵⁶⁰ - In psal. 37 hom. I, 2: «Tradi ergo in interitum carnis tale est, ut emoriatur sensus carnalis in nobis, et non vivat carnis cupiditas in eo». PG. T. 12. Col. 1375B.

¹⁵⁶¹ - In Lev. hom. 14, 4: «Tradidi in interitum carnis, hoc est in afflictionem corporis, quae solet a poenitentibus expendi, eumque carnis interitum nominavit, qui tamen carnis interims, vitam spiritui conférat». PG. T. 12. Col. 558C.

¹⁵⁶² - «In prima Epistola ejectum eum, qui fuerat incesti scelere pollutus... in secunda jam revocat». PG. T. 14. Col. 834B. Досто́йно внимания, что, по словам Тертуллиана, представители снисходительного направления в его время полагали «apostolum Paulum in secunda ad Corinthios eidem fornicatori veniam dedisse, quem in prima dedendum satanae in interitum carnis pronuntiavit». De pudic. C. 13. CSEL, 20, 1. P. 243, 2–4.

¹⁵⁶³ - Ibid. «Quod utique non faceret, nisi processu temporis dignos in eo fructus pervidisset, et quod jam caro interitum, quem designaverat Apostolus suscepisset, peccato scilicet et vitiis mortua, ut ita demum viveret Deo. PG. T. 14. Col. 834B-C.

¹⁵⁶⁴ - In Ez. hom. 3, 8: «luste autem proicitur, qui digna fecit abiectione ut auferatur a populo Dei et eradicetur ab eo et tradatur satanae. Et in praesenti quidem potest quis egrediens de populo Dei rursum per poenitentiam reverti». PG. T. 13. Col. 694D.

¹⁵⁶⁵ - Vgl.: Stufler. Zeitschr. für kathol. Theologie. 1907. S. 225–226.

¹⁵⁶⁶ - In psal. 37 hom. I, 1: «...Et hi omnes qui post apostolos in Ecclesia positi sunt, quibusque curandorum vulnerum disciplina commissa est, quos voluit Deus in Ecclesia sua esse medicos animarum». PG. T. 12. Col. 1369B-C.

¹⁵⁶⁷ - De orat. C. 28, 9– «Οί απόστολοι καί οἱ τοῖς ἀποστόλοις ὠμιωμένοι, ἱερεῖς ὄντες κατὰ τόν «μέγαν» «αρχιερέα», ἐπιστήμην λαβόντες τῆς τοῦ θεοῦ θεραπείας, ἴσασιν, ὑπό τοῦ πνεύματος διδασκόμενοι, περί ὧν χρή ἀναφέρειν θυσίας ἁμαρτημάτων καί πότε καί τίνα τρόπον, καί γινώσκουσι, περί ὧν οὐ χρή τοῦτο ποιεῖν. PG. T. 11. Col. 529A. GrchSch. 3. S. 381, 2–6.

¹⁵⁶⁸ - In Lev. hom. 5, 3: «Consequens est, secundum imaginem ejus, qui sacerdotium Ecclesiae dédit, etiam ministri et sacerdotes Ecclesiae peccata populi accipiant, et ipsi imitantes magistrum, remissionem peccatorum populo tribuant». PG. T. 12. Col. 451C.

¹⁵⁶⁹ - De orat., 28, 9: «τό νοηθῆναι τήν δι' ἀνθρώπων ἀφεσιν ὑπό θεοῦ γινομένην ἀνθρώποις ἁμαρτημάτων. PG. T. 11. Col. 528D. GrchSch. 3. S. 380, 23–24.

¹⁵⁷⁰ - In Ioan. T. VI; (59), 38, 304. GrchSch. 10. S. 168, 20. PG. T. 14. Col. 304B.

¹⁵⁷¹ - In Lev., hom. 14, 3. PG. T. 12. Col. 556A.

¹⁵⁷² - Comm in Matth. T. 12, 14. PG. T. 13. Col. 1013B-C.

¹⁵⁷³ - С. И. Смирнов. Духовный отец. С. 244.

¹⁵⁷⁴ - Ориген весьма определенно говорит, что при отправлении церковной дисциплины могут быть злоупотребления, «quando sine iudicio et sine ratione non propter peccata quae faciunt, excommunicant quosdam, sed propter

aliquem zelum et contentionem prohibent intrare frequenter et meliores quam sunt ipsi». – In Matth, comment, ser. 14. PG. T. 13. Col. 162OB. Stufler в речах Оригена о справедливости при применении власти вязать и решить видит отголосок его личных обид со стороны несправедливого епископа. См.: Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 198.

¹⁵⁷⁵ - In Lev. 5, 3: «Decent ergo et ipsi Ecclesiae sacerdotes ita perfecti esse, ut in officiis semper sacerdotalibus eruditi, ut peccata populi in loco sancto, in atriis tabernaculi testimonii, ipsi non peccando consumant». PG. T. 12. Col. 451C-D. Толкование А. Катанского, по которому «под узами собственных грехов нужно понимать не преступления священника против нравственности, или, иначе, не грехи его как частного лица, а преступления против веры и церковных правил или преступления как лица иерархического» («Догматическое учение о семи церковных Таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно». СПб., 1877. С. 247, прим.), – представляется нам весьма искусственным

¹⁵⁷⁶ - De orat. C. 28, 8. PG. T. 11. Col. 528C. GrchSch. 3. S. 380, 8 ff.

¹⁵⁷⁷ - Ibid. C. 28, 10. PG. T. 11. Col. 529B. GrchSch. 3. S. 381, 12–18.

¹⁵⁷⁸ - Такой взгляд решительно высказан К. Holl'ем. См.: Enthusiasmus und Bussgewalt. S. 232–233. Ср.: Rolffs E. Das Indulgenz – Edict. TU 11, 3. S. 127.

¹⁵⁷⁹ - Таково мнение Redepenning'a. См.: Origenes. Bonn. 1841. Bd. 2. S. 416. Иные в приведенных словах видят запрещение, прощать смертные грехи простому священнику – смертные грехи может прощать только епископ. См. об этом у Stufler'a (Zeitschr. für kathol. Theologie. 1907. S. 218–219).

¹⁵⁸⁰ - См.: Смирнов С. И. Духовный отец. С. 243.

¹⁵⁸¹ - Vgl.: Schanz. Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1897. S. 49. Vgl.: Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt. S. 233–234.

¹⁵⁸² - In Lev. hom. 14, 3: «Exiit a veritate, exiit a timoré Dei, a fide, a charitate, sicut superius diximus, quomodo per haec quis

exeat de castris Ecclesiae, etiamsi per episcopi vocem minime abjiciatur. Sicut e contrario interdum sit, ut aliquis non recto iudicio eorum, qui praesunt Ecclesiae depellatur, et foras mittatur... Et ita sit ut interdum ille qui foras mittitur, intus sit: et ille foris, qui intus retinere videtur». PG. T. 12. Col. 556A. Cfr.: In Matth. comment., ser. 14. PG. T. 13. Col. 1620: «quamvis vetiti, tamen intrant et haereditant regnum coelorum».

¹⁵⁸³ - In les. Nav. hom. 3, 5: «Nemo sibi persuadeat, nemo semetipsum decipiat: extra hanc domum, id est extra Ecclesiam nemo salvatur». PG. T. 12. Col. 841C-842A. В этих словах напрасно было бы усматривать какое-либо противоречие со словами, приведенными в предыдущем примечании, там особенно следует обратить внимание на слова: «non recto iudicio eorum, qui praesunt Ecclesiae depellatur», то есть речь идет о злоупотреблении, которое показывает, что носителем «власти ключей» овладели врата ада. Cfr.: in Matth. comment., ser. 14. PG. T. 13. Col. 1620B.

¹⁵⁸⁴ - По мнению Rolffs'a (Das Indulgenz-Edict. TU 11, 3. S. 127), в этих словах Ориген полемизирует именно с Каллистом. Такую же тенденцию в словах Оригена усматривает и E. Preuschen. См.: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1910. S. 154.

¹⁵⁸⁵ - De orat. 28, 9. PG. T. 11. Col. 528D-529A. GrchSch. 3. S. 380–381.

¹⁵⁸⁶ - С. И. Смирнов утверждает, будто, рассуждая о власти вязать и решить, Ориген «не считал обладателями ее всех епископов, которых он называет священниками (ἱερεῖς, sacerdotes), необходимым условием для этого он признавал личную святость и благодатное озарение – духовность». – Духовный отец. С. 259–260.

¹⁵⁸⁷ - In Judic. hom. 2, 5: «Vides ergo, quia non solum per apostolos suos. Deus tradidit delinquentes in manus inimicorum, sed et per eos, qui ecclesiae praesident et potestatem habent non solum solvendi; sed et Ligandi». PG. T. 12. Col. 961A.

¹⁵⁸⁸ - Решительно это мнение высказывает Stufler: «De orat.» 28, tadelt Origenes einige Bischöfe, nicht deswegen, weil sie

überhaupt die Sünden der Unzucht, des Ehebruchs und Götzendienstes nachlassen, sondern weil sie sich rühmen, dies zu vermögen «διὰ τῆς εὐχῆς», durch ihr Gebet allein, ohne vorausgegangene vollwertige Bussleistung». Zeitschr. für katholische Theol. 1907. S. 220–221. При таком понимании слов Оригена его упреку не подпадает даже и Каллист, который объявлял в своем эдикте о прощении грехов против целомудрия только *paenitentia functis*. Можно предположить, что на Востоке в первой половине III века встречалась (конечно, в виде злоупотребления) даже более снисходительная практика, чем какую установил в Риме Каллист. Такое предположение и делает Stufler (*Ibid.* S. 227–228).

¹⁵⁸⁹ - См. об этом у Stufler'a (*Zeitschr. für kathol. Theol.* 1907. S. 224 flg.), который выражается весьма энергично: *Es besteht aber kein Grund, dem Origenes auch diese Häresie aufzubürden.*

¹⁵⁹⁰ - Однако в течение нескольких веков некоторые писатели выражают требования от лица, разрешающего грехи, особых качеств нравственных; нередко также власть решить и вязать приписывается лицам положения не иерархического. См. об этом у С. И. Смирнова: «Духовный отец». С. 170–172. Здесь приводятся слова Варсонудия Великого, и автор справедливо считает их личным мнением. См. также с. 200–208. Некоторая распространенность этого мнения если не понятна догматически, то вполне понятна психологически, но мы пишем историю догмата, а не историю покаяния.

¹⁵⁹¹ - *De pudic.* C. 9: «*iam non moechi et fornicatores, sed idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus... patri satisfaciunt*». CSEL, 20, 1. P. 237, 1–3; «*Aut et cetera delicta pariter capitalia concedi oportebit aut paria quoque eorum moechiam et fornicationem inconcessibilia servari*». P. 238, 21–23. Ср. замечания о смысле возражения Тертуллиана у Döllinger'a: «*Hippolytus und Kallistus*». S. 130; Rolffs. *Das Indulgenz-Edict.* TU 11, 3. S. 75 и Anm. 1. Ср. также немецкий перевод Kellner'a: *Tertullians sämtliche Schriften.* Bd. 1. Köln, 1882. S. 417.

¹⁵⁹² - При написании своего очерка, кроме общих курсов и уже цитированных исследований, мы пользовались следующими трудами, посвященными исключительно св.

Киприану: Ioh. Ed. Huther. Cyprians Lehre von der Kirche. Hamburg und Gotha. 1839; Dr. Friedrich Wilhelm Rettberg. Thascius Cäcilius Cyprianus, Bischof von Carthago. Gottingen, 1831; Iohannes Peters. Der heilige Cyprian von Karthago, Bischof. Kirchenvater und Blutzeuge Christi, in seinem Leben und Wirken dargestellt. Regensburg, 1877; Lic. Bernhard Fechtrup. Der hl. Cyprian. Sein Leben und seine Lehre. Münster, 1878; Dr. Ioseph. Hub. Reinkens. Die Lehre des heiligen Cyprian von der Einheit der Kirche. Würzburg, 1873; Friedrich Böhringer. Cyprianus, Bischof von Karthago, der das moderne spezifisch hierarchische Episcopat im Kampfe um seine Würde und sein Recht. Die alte Kirche. 4-ter Teil. Stuttgart, 1874; Свящ. Алексей Молчанов. Св. Киприан Карфагенский и его учение о Церкви. Казань, 1888; Dr. Bernhard Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche nach Lehre des hl. Cyprian. Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte, herausgeg. von Dr. A. Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch. Bd. VIII, Heft. 3. Paderborn, 1908; E. Michaud. L' ecclésiologie de St. Cyprien. Revue internationale de théologie. 1905. P. 34–54; 1906. P. 125–130; Hugo Koch Cyprian und der römische Primat. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Herausgeg. von Adolf Harnack und Karl Schmidt. XXXV, 1. Leipzig, 1910; Dr. Anton Seitz. Cyprian und der römische Primat oder Urchristliche Primatsentwicklung und Hugo Kochs modernistisches Kirchenrecht. Regensburg, 1911.

¹⁵⁹³ - Epist. ad plebem. 43–34. C. 3. P. 592. Ч. 1. С. 190; Epist. 52–42 ad Cornel. C. 2. P. 618. Ч. 1. С. 212. В цитатах из писем Киприана мы будем ставить двойную их нумерацию: первая цифра обозначает № письма в CSEL, vol. III pars 2, а вторая – в русском переводе, изданном Киевской духовной академией, изд. 2-е, Киев, 1891. Буква «р» ставится перед указателем страницы латинского издания, а буква «ч» – часть творений в русском переводе.

¹⁵⁹⁴ - Le fond de son caractere peut se résumer dans ces deux mots: Paix et Unité E. Michaud. Revue internationale de théologie. 1905. P. 34. Vgl.: Seeberg. Studien zur Gesch. des Begr. der Kirche. S. 84; Poschmana Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 4.

¹⁵⁹⁵ - Подробно см. у Poschmann'a: Der Kirchenbegriff des hl. Cyprian und die altere Tradition. Op. cit. S. 61 ff. Ср. замечание Гарнака: Dogmengeschichte. I. S. 405.

¹⁵⁹⁶ - Epist. 66–54 ad Pupian. C. 1. P. 727. Ч. 1. С 302. Cfr.: C. 5. P. 730. С. 305. Cfr.: Epist. 59–47. C. 5. P. 672. Ч. I. С. 255.

¹⁵⁹⁷ - Idem. 66–54 ad Pupian C. 9. P. 733. Ч. I. С. 307–308.

¹⁵⁹⁸ - Idem. 48–39 ad Cornelium. C. P. 608. Ч. I. С 203–204. Господь Бог сделал Корнелия епископом: Epist. 52–43 ad Antonian. C. 8. P. 629. Ч. I. С. 221. Корнелий сделан епископом по определению (judicio) Бога и Христа Его (Idem. C. 222), по воле Божией: P. 630, 3. С. 223. С. 9. P. 630–631. С. 224–225.

¹⁵⁹⁹ - Epist. 3–4 ad Rogatian. C. 3. P. 471. Ч. I. С. 110, 111; Epist. 71–58 ad Quintum. C. 3. P. 774. Ч 1. С. 328.

¹⁶⁰⁰ - Epist. 33–17 ad laps. C. 1. P. 566. Ч. I. С. 139. Cfr.: Epist 42–36 ad Cornel. C. 3: «unitatem a Domino et per apostolos nobis successoribus traditam». P. 602, 18–19. Ч. I. С 199. Мысль об апостольском преемстве епископата ясно выразил и один из епископов, присутствовавших на Карфагенском Соборе 256 года: «Claras a Mascula dixit: Manifesta est sententia Domini nostri Iesu Christi apostolos suos mittentis et ipsis solis potestatem a patre sibi datam permittentis, quibus nos successimus eadem potestate ecclesiam Domini gubernantes». Sent 79. P. 459. Нужно еще отметить, что в словах Христа (Мф.16:18–19) Киприан видит лишь мысль об основании епископата вообще. Всякий епископ есть как бы преемник апостола Петра. Подобным же образом рассуждал и Фирмилиан Кесарийский в письме к Киприану. Сославшись на Евангелие (Мф.16:19; Ин.20:22–23), он продолжает: «Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis quas illi a Christo missi constituerant et episcopis qui eis ordinatione vicaria successerunt». Epist. 75. C. 16. P. 820–821. Ч. I. С. 383.

¹⁶⁰¹ - «Христос сказал апостолам, а через это и всем начальствующим (praepositos), преемственно поставляемым на место апостолов (qui apostolis vicaria ordinatione succedunt): слушая вас, Мене слушает; и отмечаясь вас, Мене отмечается; отмечаясь же Мене, отмечается Пославшего Мя

(Лк.10:16)». Epist. 66–54 ad Pupian. C. 4. P. 729–730. Ч. 1. С. 304. Cfr.: Epist. 69–62 ad Magn. C. 5: «Ordinationi sucedanea praesidens». P. 753, 21–22. Ч. 1. С. 364.

¹⁶⁰² - Epist. 3–4 ad Rogatian. C. 3. P. 471. Ч. 1. С. 110.

¹⁶⁰³ - Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 20. P. 794. Ч. I. С. 345.

¹⁶⁰⁴ - Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 22. P. 796, 7: «Qui fidei et veritati praesumus». Ч. I. С. 347.

¹⁶⁰⁵ - Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 10. P. 803, 13 sqq. Ч. I. С. 358–359.

¹⁶⁰⁶ - Значение епископа для общины изображают: Dr. Johann Adam Möhler («Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus, dargestellt in Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte». Tübingen, 1843. S. 175 ff., особ. 187–195); Poschmann («Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 6).

¹⁶⁰⁷ - Epist. 66–54 ad Pupian. C. 8. P. 733. Ч. I. С. 307. Потому напрасно льстят себе те, кои, не имея мира со священниками, думают своею вкрадчивостью расположить некоторых к тайному общению с собой.

¹⁶⁰⁸ - Epist. 76–62 ad Magnum. C. 5. P. 753. Ч. I. С. 364.

¹⁶⁰⁹ - Epist. 66–54 ad Pupian. C. 5. P. 730. Ч. I. С. 304.

¹⁶¹⁰ - Epist. 5–27 ad presbyt. et diac. C. 2. P. 510. Ч. I. С. 173: «Диаконы – служители епископского звания в Церкви»; Epist. 3–4 ad Rogatian. C. 3. P. 471. Ч. I. С. 110, 111: «В противном случае преслушника воли епископа нужно отлучить от общения и предать суду»; Epist. 34–18 ad presb. et diac. C. 3. P. 570. Ч. 1. С. 142: «Восставшие на епископов да не будут с епископами». Epist. 40–34. C. 5. Ч. I. С. 193. P. 594–595.

¹⁶¹¹ - Epist. 4–3 ad Pompon. C. 4. P. 476. Ч. 1. С. 107.

¹⁶¹² - Epist. 4–3 ad Pompon. C. 4. P. 476. Ч. 1. С. 107; Epist. 3–4 ad Rogatian. C. 1. P. 469–470. Ч. I. С. 109; Epist. 59–47 ad Cornel. C. 4. P. 670. Ч. I. С. 253; Epist. 66–54 ad Pupian C. 3. P. 728. Ч. I. С. 303.

¹⁶¹³ - Epist. 3–4 ad Rogatian. C. 2. P. 471. Ч. 1. С. 110.

¹⁶¹⁴ - Epist. 59–47 ad Cornel. C. 5. P. 672. Ч. 1. С. 254–255.

¹⁶¹⁵ - Epist. 3–4 ad Rogatian. C. 1. P. 470. Ч. 1. С. 109.

¹⁶¹⁶ - De unitate eccles. С. 18. Р. 226. Ч. 2. С. 192. Здесь же есть еще указание на царя Озию, который взял кадилъницу и не захотел повиноваться и уступить священнику Азарии, возбранявшему ему это, за что поражен был проказою на челе – намечен (notatus) оскорбленным Богом на той части тела, на которой помазываются (signantur) угождающие Господу. Р. 226–227.

¹⁶¹⁷ - Epist. 66–54 ad Pupian. С. 6. Р. 730–731. Ч. 1. С. 305.

¹⁶¹⁸ - Epist. 3–4 ad Rogatian. С. 3. Р. 471–472. Ч. 1. С. 111.
Ср.: Epist 66–54 ad Pupian С. 5: «Расколы и ереси происходили и происходят в том случае, когда епископу, которому одному предоставлено начальство над Церковью (qui unus est et ecclesiae praeest), некоторые по гордой самонадеянности оказывают презрение, когда человека, почтенного удостоением Бога, люди почитают недостойным. А это что за чрезмерная гордость, что за высокомерие сердца и надменность ума – звать на свой суд начальствующих и священников!» – Р. 730. Ч. 1. С. 304. «Ведь не от чего другого произошли ереси и родились расколы, как от того, что не оказывают повиновения священнику Божию и не признают наместником Христовым (vice Christi) в Церкви одного священника и судии, поставленного на известное время». Epist. 59–47 ad Cornel. С. 5. Р. 672. Ч. 1. С. 254. Cfr.: De unit eccles. С. 10. Р. 218. Ч. 2. С. 184.

¹⁶¹⁹ - Epist. 59–47 ad Cornel. С. 7. Р. 674. Ч. 1. С. 256.

¹⁶²⁰ - Ad Philad 8; Tral 7; Contra haeres. IV. 33, 7. Воззрения древних церковных писателей на источник ересей изложены в книге Seitz'a «Die Heilsnotwendigkeit der Kirche». S. 84–86. Ср. и 87 ff. Vgl.: Harnack. Dogmengeschichte⁴. I. S. 423.

¹⁶²¹ - Cfr.: Tertull. De praescr. С. 6: «Quorum opera sunt adulterae doctrinae». PL. T. 2. Col. 20B.; De monogam. С. 2: «Adversarius spiritus... primo regulam adulterans fidei». PL. T. 2. Col. 980–981. Cfr.: Irenaeus. Contra haeres. III. 24, 1–2.

¹⁶²² - Подробно учение св. Киприана о епископе изложено у свящ. А Молчанова. См.: Св. Киприан Карфагенский. С. 208–248; также у Huther'a («Cyprians Lehre von der Kirche». S. 59 ff.).

Мы ограничиваемся схематическим изложением. Впрочем, о епископе у нас будет речь и дальше.

¹⁶²³ - Epist. 33–17 ad laps. C. 1: «Ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus constituta». P. 566, 15–16. Ч. I. C. 139.

¹⁶²⁴ - Epist. 14–27 ad presb. et diac. C. 1. P. 510. Ч. 1. C. 172; Epist. 19–13 ad cler. C. 1. P. 525. Ч. 1. C. 152; Epist. 34–18 ad presb. et diac C. 1. P. 568–569 Ч. 1. C 141.

¹⁶²⁵ - Epist. 14–27 ad presb. et diac C. 4. P. 512. Ч. 1. C. 175.

¹⁶²⁶ - Epist. 59–47 ad Cornel. C. 19. P. 689. Ч. 1. C. 271.

¹⁶²⁷ - Гарнак говорит, что места, в которых Киприан определял Церковь как constituta in episcopo et in clero et in omnibus credentibus, относятся к раннейшему времени, когда он сам, в сущности, держался старого понятия о Церкви. Определение же Церкви как общины, управляемой епископом, есть произведение новацианского кризиса. См.: Dogmengeschichte⁴. I. S. 417, Anm. 2.

¹⁶²⁸ - Seeberg. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 34.

¹⁶²⁹ - Ritschi A Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 558: «Er (Cyprian) zeigt sich also als Vertreter der Autonomie der Gemeinde, in einer Zeit, in welcher nach unserer Darstellung der Geschichte der Gedanke daran nicht mehr zu erwarten wäre». Cfr.: Böhringer. Die alte Kirche IV. S. 950: «Wir erkennen hierin (ep. 33–17. C. 1) einen Rest der alten Gemeindeautonomie».

¹⁶³⁰ - Böhringer. Die alte Kirche. IV. S. 950.

¹⁶³¹ - Seeberg R. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 34–35. Но ср. суждение об этом Poschmann'a: «Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 64, Anm. 2. Также см. S. 6, Anm. 2.

¹⁶³² - Ritschi. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 559: «Mit dem angerührten Grundsatz über die Harmonie von Bischof, Klerus, Gemeinde hat jedoch Cyprian seine eigentliche Ansicht nur sehr schwach maskiert».

¹⁶³³ - Epist. 33–17 ad laps. C. 1. P. 566. Ч. 1. C. 139.

¹⁶³⁴ - Böhringer. Die alte Kirche. IV. S. 950.

¹⁶³⁵ - L'evêque est donc l'organe de l'église, mais il n'est pas l'église; il est le symbole visible de son unité, mais il n'est pas l'unité même... E. Michaud. L' ecclésiologie de St. Cyprien. Revue internationale de théologie, 1905. P. 37.

¹⁶³⁶ - Cfr.: суждения Michaud la notion de l'ordre dans l'église non de l'ordre factice qui résulte de la phantasie et de l'absolutisme des chefs, mais de l'ordre véritable, fondé sur le maintien de la doctrine et des institutions du Christ. Revue internal, de théol., 1905. P. 34. Cfr.: P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme. P. 422, not. 2.

¹⁶³⁷ - В начале своего исследования мы уже характеризовали эту древнехристианскую мысль о единстве Церкви. Православные и католические ученые всегда защищают то положение, что Христова Церковь всегда мыслила себя как единое целое. Краткие замечания об этом сознании Церкви до Киприана Карфагенского см. в исследовании священника А Молчанова: «Св. Киприан Карфагенский». С. 187–190. Несколько подробнее с указанием литературы об этом говорят Poschmann: «Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 71–75; Möhler: «Die Einheit in der Kirche». S. 213–220. Сюда же нужно отнести своеобразную протестантскую теорию Зома.

¹⁶³⁸ - К такому же почти результату приходит и Poschmann («Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 75). То же говорит и Möhler («Die Einheit in der Kirche». S. 222): «Было ясно и систематически высказано то, что уже издавна было в Церкви; ибо ведь кто после всего изложенного развития может еще утверждать, что теперь в Церковь проникло новое учение, новое явление или даже что один Киприан и его сочинение о единстве Церкви ввело это учение в Церковь?» См. у Poschmann'a (S. 75, Anm. 2) мнения других ученых. Ср. Loots F. Leitfaden der Dogmengeschichte⁴. § 29, 1. S. 204.

¹⁶³⁹ - Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 2. P. 800. Ч. 1. С. 351.

¹⁶⁴⁰ - De vanitate idolorum. C. 14. P. 31. Ч. 2. С. 8–9.

¹⁶⁴¹ - Epist. 73–60 ad Iulianum. C. 13. P. 787. Ч. 1. С. 339.

¹⁶⁴² - Epist. 73–60 ad Iulianum C. 20. P. 794. Ч. 1. С. 345; Epist. 45–36 ad Cornel. C. 1. P. 599. Ч. 1. С. 197.

¹⁶⁴³ - Epist. 64–45 ad Epictetum. C. 5. P. 725. Ч. 1. С. 245; Cfr.: Epist. 42–36 ad Cornel. C. 1. P. 600. Ч. 1. С. 197.

¹⁶⁴⁴ - De oratione dominica. C. 30. P. 288–289. Ч. 2. С. 221. Cfr.: C. 23. P. 284–285. С. 217.

¹⁶⁴⁵ - De unitate ecclesiae c. 6. P. 215. Ч. 2. С. 181.

¹⁶⁴⁶ - Epist. 69–62 ad Magnum. C. 5. P. 753. Ч. 1. С. 363–364.

¹⁶⁴⁷ - Epist. 43–34 ad plebem. C. 5. P. 594. Ч. 1. С. 192. То же самое и в De unitate eccles. C. 23. P. 231. Ч. 2. С. 197. Ср. с. 4. P. 214. С. 180. Апостол Павел словами Еф.4:4–6 показывает таинство единства (sacramentum unitatis).

¹⁶⁴⁸ - De unitate ecclesiae. C. 8. P. 217. Ч. 2. С. 182.

¹⁶⁴⁹ - De unitate eccles. C. 6. P. 216. Ч. 2. С. 180; Epist. 69–62 ad Magnum. C. 2. P. 751. Ч. 1. С. 361–362; Epist. 52–42 ad Cornel. C. 1. P. 617. Ч. 1. С. 212; Epist. 74–61 ad Pomp. C. 6. P. 804. Ч. 1. С. 354–355.

¹⁶⁵⁰ - Epist. 74–61 ad Pompejum C. 6. P. 804. Ч. 1. С. 354–355.

¹⁶⁵¹ - Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 11. P. 786. Ч. 1. С. 338.

¹⁶⁵² - Epist. 52–42 ad Cornel. C. 1. P. 617. Ч. 1. С. 211–212.

Здесь св. Киприан понимает Еф.5:31–32.

¹⁶⁵³ - Epist. 63–63 ad Caecil. C. 12. P. 711. Ч. 1. С. 396.

¹⁶⁵⁴ - Epist. 63–63 ad Caecil. C. 13. P. 711. Ч. 1. С. 396–397.

«Потому-то при освящении Чаши Господней нельзя приносить ни одной воды, ни одного вина. Если бы было приносимо одно вино, то Кровь Господня осталась бы без нас, а если бы приносима была одна вода, то народ остался бы без Христа. И потому Таинство духовное и Небесное совершается только тогда, когда то и другое смешивается и неразрывно соединяется одно с другим» (P. 711–712).

¹⁶⁵⁵ - Epist. 63–63 ad Caecil. C. 13. P. 712. Ч. 1. С. 397. Ср.: Didach. X, 5.

¹⁶⁵⁶ - Epist. 45–36 ad Caecil. C. 1. P. 599. Ч. 1. С. 197.

¹⁶⁵⁷ - De unitate eccl. C. 23. P. 231. Ч. 2. С. 197. Cfr.: C. 5, 12, 23. P. 214, 220, 230. С. 180, 186, 196; Epist. 41–35 ad Cornel. C. 3: «Catholicae ecclesiae corpus unum.». P. 598. Ч. 1. С. 196; Epist. 66–54 ad Pupian. C. 8. P. 732. Ч. 1. С. 306–307.

¹⁶⁵⁸ - «Когда Господь называет Телом Своим хлеб, составленный из соединения многих зерен, то тем указывает, что народ наш, которого Он принял образ, составляет одно целое; и когда Кровью Своею называет вино, выжатое из виноградных кистей и многих ягод и сдавленное в одно, то тем означает, что и стадо наше так же составлено из смешения многих, скрепленных в одно». – Epist 69–62 ad Magnum. С. 5. Р. 754. Ч. 1. С. 364.

¹⁶⁵⁹ - Epist. 66–54 ad Pupian. С. 7. Р. 732. Ч. 1. С. 306.

¹⁶⁶⁰ - Epist. 36. С. 4: «Corpus totius ecclesiae, cujus per varias quasque provincias membra digesta sunt». Р. 575. Ч. I. С. 155.

¹⁶⁶¹ - De unitate eccl. С. 6. Р. 214. Ч. 2. С. 181; Epist. 74–61 ad Pomp. С. 11. Р. 809. Ч. 1. С. 359: «Церковь, в таинственное подобие единому ковчегу, основана на Господнем единстве. Апостол Петр (1Пет.3:20) ссылаясь на ковчег Ноев, именно доказывая и защищая церковное единство и свидетельствуя, что единый ковчег Ноя был прообразом единой Церкви». – Epist. 69–62 ad Magn С. 2. Р. 751. Ч. 1. С. 362.

¹⁶⁶² - De unitate eccl. С. 8. Р. 217. Ч. 2. С. 183; Epist. 69–62 ad Magnum. С. 4. Р. 752–753. Ч. 1. С. 363.

¹⁶⁶³ - De unitate eccl. С. 8. Р. 217. Ч. 2. С. 183; Epist. 69–62 ad Maga С. 4. Р. 753–754. Ч. 1. С. 364.

¹⁶⁶⁴ - Epist. 74–61 ad Pompej. С. 11. Р. 808. Ч. 1. С. 359; Epist. 69–62 ad Magnum. С. 2. Р. 751. Ч. 1. С. 361–362.

¹⁶⁶⁵ - Epist. 63–63 ad Caecil. С. 12. Р. 711. Ч. 1. С. 396.

¹⁶⁶⁶ - De unitate eccl. С. 4. Р. 213. Ч. 2. С. 179; Epist. 69–62 ad Magnum. С. 2. Р. 750–751. Ч. 1. С. 361.

¹⁶⁶⁷ - De unitate ecclesiae. С. 7. Р. 215–216. Ч. 2. С. 181–182.

¹⁶⁶⁸ - Epist. 66–54 ad Pupianum. С. 8. Р. 733. Ч. 1. С. 307. Церковь одна и делиться не может. Epist. 74–61 ad Pompejum С. 4. Р. 802. Ч. 1. С. 353; Epist. 51–40 ad Cornel. С. 2. Р. 615. Ч. 1. С. 207.

¹⁶⁶⁹ - Epist. 69–62 ad Magnum. С. 6. Р. 754, 15. Ч. 1. С. 364.

¹⁶⁷⁰ - De unitate eccl. С. 5. Р. 214. Ч. 2. С. 180.

¹⁶⁷¹ - De unitate eccl. С. 4. Р. 212–213. Ч. 2. С. 179.

¹⁶⁷² - Epist. 70–57 ad Januar. С. 3. Р. 769. Ч. 1. С. 324. Все подобные выражения собраны у Harnack'a: Dogmengeschichte⁴. I. S. 420–421, Anm. 2.

¹⁶⁷³ - Мы считаем не лишним указать и относящуюся к этому вопросу литературу. С католическим пониманием приведенного места можно познакомиться по книге Poschmann'a «Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 13–21. См. также: Karl Adam. Cyprians Kommentar zu Mt. 16, 18 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung – Theologische Quartalschrift. 1912. S. 99 ff., 203 ff. – или nhel Seitz'a «Cyprian und der römische Primat». S. 30 ff. Наиболее подробное противокатолическое толкование [можно найти] в специальном труде Koch'a «Cyprian und der römische Primat». TU 35, 1. S. 6–22, 31–38. В русской литературе разбор католических ссылок на Киприана [присутствует] в «мнении на доказательства защитника Римско-католической Церкви о главенстве римского епископа». – Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, изд. под редакцией преосв. Саввы, архиеп. Тверского. Т. 2, СПб., 1885. С. 131–134; Архим. Никанор. Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в Церкви. С. 206–236; Д. Касицын. Расколы первых веков христианства. С. 162–166 (=Прибавления. Ч. 44. С. 365–370); Свящ. А. Молчанов. Св. Киприан Карфагенский. С. 254–262. Заметим еще, что чтение 4 гл. «De unit. eccl.» в разных кодексах неодинаково; позднейшие кодексы имеют ряд интерполяций, часть которых удержана и в издании Mignö PL. Т. 4. Col. 499–500. См.: Michaud E. Revue internat. de theologie, 1905. P. 44–48; P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme. P. 440–447; Koch H. Cyprian und der römische Primat S. 158–169; Bruders H. Mt. 16, 19; 18, 18 und Io 20, 22, 23 in frühchristlicher Auslegung – Zeitschrift für katholische Théologie. 1911. S. 93 ff.

¹⁶⁷⁴ - Так именно истолковывают приведенные слова из «De unit. eccl.». С. 4 почти все не католические ученые. См.: Ritschi A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 573; Böhringer. Die alte Kirche. IV. S. 592; Huther. Cyprians Lehre von der Kirche. S. 93; Reinkens. Die Lehre des hl. Cyprian. S. 5: «Petrus ist die persönliche Veranschaulichung der Idee der Einheit». Cfr.: S. 9;

Benson. Cyprian, his life, his times, his work. London, 1897. P. 198: «The origo, exordium, of unity Starts (proficiscitur) from one as a manifestation or demonstration (manifestaret, monstretur) of unity». (Цит. из Poschmann'a, S. 15, Anm. 1.); Loots F. Leitfaden der Dogmengeschichte⁴. § 29, 3. S. 209. Cfr.: P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme. P. 431; архим. Никанор, цит. соч. С. 211; свящ. А. Молчанов. Св. Киприан Карфагенский. С. 261. Решительно это же понимание защищает Koch. См.: Cyprian und der römische Primat, S. 22: «Петр есть временное начало Церкви и ее единства, но не ее происхождения в том смысле, что Церковь выросла из него и ее единство опирается на единение с ним, именно с ним. Реальный принцип, действующая причина для Церкви и ее единства как при начале, так и после есть только Сам Христос, а не Петр. Он есть не начало Церкви и не начало единства, но он есть нумерическое единство (unitas), с которого Христос благоволил начать Свою Церковь (ab uno incipientem disposuit, exordium ab unitate proficiscitur). Этим началом Основатель наиболее ясно показал, что Его Церковь должна быть навсегда одной и единственной. Это – и ничто другое – мысль Киприана». Cfr.: S. 11, 14, 16–17, Anm. 21, 27, 30, 43, 137–138. Тот же смысл видит Koch и в epist. 70–57. С. 3, 73–60. С. 7, S. 42–45. Но ср.: Adam K. Theologische Quartalschrift. 1912. S. 108–109, 118–119.

¹⁶⁷⁵ - Epist. 33–23 ad clerum. P. 565: «una fida consensio» – др. чт.: «una fide consensio». Ч. 1. С. 156.

¹⁶⁷⁶ - De unitate ecclesiae. С. 22. P. 230. Ч. 2. С. 196.

¹⁶⁷⁷ - Epist. 13–26 ad Rogatianum. С. 2. P. 505. Ч. 1. С. 168.

¹⁶⁷⁸ - Epist. 25–15 ad Caldon. P. 538. Ч. 1. С. 137.

¹⁶⁷⁹ - Epist. 74–61 ad Pompejum. С. 4. P. 802. Ч. 1. С. 353.

¹⁶⁸⁰ - Epist. 69–62 ad Magnum. С. 12. P. 760. Ч. 1. С. 371. Cfr.: Epist. 71–58 ad Quintum. С. 2. P. 733. Ч. 1. С. 326–327.

¹⁶⁸¹ - Epist. 74–61 ad Pompejum. С. 4. P. 802. Ч. 1. С. 353. Cfr. Epist. 70–57 ad Jannuar. С. 3. P. 770. Ч. 1. С. 325.

¹⁶⁸² - De unitate eccl. С. 4. P. 213. Ч. 2. С. 179–180.

¹⁶⁸³ - De unitate eccl. С. 3. P. 211–212. Ч. 2. С. 178.

¹⁶⁸⁴ - De unitate eccl. С. 14. P. 223. Ч. 2. С. 189.

¹⁶⁸⁵ - Ibid. С. 15. Р. 224. Ч. 2. С. 190. Cfr.: Epist. 73–60 ad Iubajanum. С. 4. Р. 781. Ч. 1. С. 334: «Еретические язвы, мечи и яды, развращающие истину».

¹⁶⁸⁶ - De unitate eccl. С. 17. Р. 226. Ч. 2. С. 191–192. Еретики – предатели веры и католической Церкви: Epist. 51–40 ad Cornel. С. 1. Р. 615. Ч. 1. С. 205. Они нарушают чистоту Церкви прелюбодейным учением и искажают евангельскую истину. Epist. 43–34 ad plebem. С. 4. Р. 593. Ч. 1. С. 192.

¹⁶⁸⁷ - Epist. 73–60 ad Iubajanum. С. 4, 5. Р. 781, 782. Ч. 1. С. 334–335.

¹⁶⁸⁸ - Подробно об этом говорит Poschmann. См.: Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 43–52. Но напрасно этот отдел Poschmann озаглавливает: «Die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche». По нашему мнению, о необходимости Церкви для спасения следует говорить в связи с вопросом о святости Церкви.

¹⁶⁸⁹ - Epist. 51–40 ad Cornel. С. 1. Р. 614–615. Ч. 1. С. 205.

¹⁶⁹⁰ - Epist. 69–62 ad Magnum. С. 1. Р. 749–750. Ч. 1. С. 360–361: «Если те, которые не слушают Церкви, почитаются язычниками и мытарями, то гораздо более должно считать между язычниками и мытарями возмутителей и врагов». Cfr.: Epist. 74–61 ad Pompejum. С. 2. Р. 800. Ч. 1. С. 351; Epist. 70–57 ad Iannuar. С. 3. Р. 770. Ч. 1. С. 324–325. Cfr.: sententiae episcoporum, 11, 24, 87. Р. 442, 445–446, 461.

¹⁶⁹¹ - Epist. 55–43 ad Antonianum. С. 24. Р. 642. Ч. 1. С. 234. То же самое говорит св. Киприан и о Новате. Epist. 52–42 ad Cornel. С. 1: «Как может быть со Христом тот, кто не пребывает с невестой Христовой, не находится в Церкви Его». Р. 617. Ч. 1. С. 212.

¹⁶⁹² - De unitate eccl. С. 6. Р. 214. Ч. 2. С. 181. «Можно ли представить себе, что тот находится со Христом, кто действует против священников Христовых, – отделяет себя от общения с Его клиром и народом». Ibid. С. 17. Р. 226. Ч. 2. С. 191.

¹⁶⁹³ - Это воззрение, конечно, не одного Киприана. Ср. изречения древнецерковных писателей, собранные у Seitz'a

(«Die Heilsnotwendigkeit der Kirche». S. 21–25, 83–86). Ср.: Harnack. Dogmengeschichte⁴. I. S. 423–425.

¹⁶⁹⁴ - На эти слова обращает внимание Böhlinger и делает весьма странное замечание: «Noch aber war die altchristliche Ansicht von der Kirche nicht ganz ausgestorben». Die alte Kirche. IV. S. 957. Но едва ли есть какие-нибудь основания объявлять эти слова древнехристианским взглядом на Церковь.

¹⁶⁹⁵ - De unitate ecclesiae. C. 12, 13. P. 220–222. Ч. 2. С. 186, 187, 188. Cfr.: Epist. 11–25 ad clerum et plebem. C. 3. P. 497–498. Ч. 1. С. 162.

¹⁶⁹⁶ - Epist. 13–26 ad Rogatian. C. 2. P. 505. Ч. 1. С. 168–169.

¹⁶⁹⁷ - Epist. 72–59 ad Stephan. C. 2. P. 777. Ч. 1. С. 330.

¹⁶⁹⁸ - De unitate ecclesiae. C. 24, 25. P. 231–232. Ч. 2. С. 197; De opere et eleemos. C. 25. P. 393. Ч. 2. С. 288.

¹⁶⁹⁹ - De unitate ecclesiae. C. 8, 9. P. 217, 218. Ч. 2. С. 183–184.

¹⁷⁰⁰ - Epist. 69–62 ad Magnum. C. 6. P. 754. Ч. 2. С. 384.

¹⁷⁰¹ - De oratione dominica. C. 23. P. 284–285. Ч. 2. С. 217.

¹⁷⁰² - Epist. 45–36 ad Corne. C. 1. P. 599–600. Ч. 1. С. 197.

¹⁷⁰³ - De unitate ecclesiae. C. 14. P. 222–223. Ч. 2. С. 188, 189; De oratione dominica. C. 24. P. 285. Ч. 2. С. 217–218; Epist. 55–43 ad Antonian. C. 29. P. 647. Ч. 1. С. 239.

¹⁷⁰⁴ - Гарнак говорит, что эта мысль «ist ein Grandgedanke, ja die Spitze der Schrift de unitate». – Dogmengeschichte⁴. I. S. 418, Anm. 4.

¹⁷⁰⁵ - Epist. 55–43 ad Antonian. C. 24. P. 642. Ч. 1. С. 234; Epist. 72–59 ad Stephan. C. 2: «Еретики, забывши евангельские мир и любовь, с вражескою яростью несогласия восстают против единодушного и согласного народа Божия». P. 777. Ч. 1. С. 330.

¹⁷⁰⁶ - Epist. 69–62 ad Magnum. C. 1. P. 749. Ч. 1. С. 360: «Маркиан, соединившись с Новацианом, сделался противником милосердия и благочестия». Epist. 68–55 ad Stephan. C. 4. P. 748. Ч. 1. С. 312.

¹⁷⁰⁷ - Epist. 69–62 ad Magnum. C. 1. P. 750. Ч. 1. С. 361.

- 1708 - De unitate ecclesiae. С. 15. Р. 224. Ч. 2. С. 190.
- 1709 - Vgl.: Harnack. Dogmengeschichte⁴. I. S. 418, Anm. 4.
- 1710 - De oratione dominica. С. 8. Р. 271. Ч. 2. С. 204. О молитве одной Церкви за другую см. Epist. 62–53 ad episcop. Numid. С. 4. Р. 700. Ч. 1. С. 301.
- 1711 - Epist. 11–25 ad clerum et plebem. С. 7. Р. 501. Ч. 1. С. 166.
- 1712 - Epist. 43–34 ad plebem. С. 5. Р. 594. Ч. 1. С. 192.
- 1713 - De unitate ecclesiae. С. 26. Р. 232. Ч. 2. С. 198.
- 1714 - Epist. 7–28 ad clerum. Р. 485. Ч. 1. С. 176.
- 1715 - Epist. 41–38 ad Caldon. С. 1. Р. 587. Ч. 1. С. 187.
- 1716 - Epist. 62–53 ad episcop. Numid. Р. 698 sqq. Ч. 1. С. 298–300.
- 1717 - Подробно о благотворительности в древнехристианской Церкви говорит Гарнак См.: «Die Mission und Ausbreitung des Christentums²». 4-tes. Kap.: «Das Evangelium der Liebe und Hilfeleistung». S. 127 ff.
- 1718 - «Все Сирские области и Аравия, куда вы всякий раз посылаете свое пособие... все и везде радуются о единомыслии и братолюбии», – писал Дионисий Стефану, епископу Римскому. – Eusebius. History Ecclesias. VII, 5, 2. GrchSch. 9, 2. S. 638, 640. Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского, в русском переводе, изд. Казанской духовной академии. Казань, 1900. С. 59.
- 1719 - См. Василия Великого письмо 66 (70). – Творения. Ч. 6, изд. 4. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. С. 151.
- 1720 - Epist. 60–53. Р. 698 sqq. Ч. 1. С. 298, 299, 300, 301. О нравственном единстве христиан см. еще Epist. 37–29 ad Moys. et Maxim. С. 1. Св. Киприан пишет исповедникам: «И мы некоторым образом находимся там с вами в темнице; будучи так соединены с вами сердцем, почитаем себя чувствующими вместе с вами сладость Божественного посещения. Нераздельная любовь ваша делает нас участниками вашей чести, и дух не позволяет отделиться от вас преданностью». Р. 576. Ч. 1. С. 176–177.

¹⁷²¹ - Epist. 66–54 ad Pupian. C. 8. P. 733. Ч. 1. С. 307.

¹⁷²² - De unitate ecclesiae. C. 5. P. 214, 1–2. Ч. 2. С. 180.

Латинский текст этого места таков: «Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur». Этот текст переводится и толкуется различно. Различные немецкие переводы собраны у Poschmann'a. См.: Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 8–9, Anm. Ср.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 27–28, Anm. 2. Русский перевод – «целостно в нем участвует» – не имеет определенного смысла. Мы даем перевод, сообразуясь с контекстом.

¹⁷²³ - Koch находит возможным к епископату относить и дальнейшие аналогии солнечного луча, дерева, ручья. См.: Cyprian und der römische Primat. S. 25, 28, 29. Cfr.: S. 138–139.

¹⁷²⁴ - Epist. 43–34 ad plebem. C. 5. P. 594. Ч. 1. С. 192.

¹⁷²⁵ - Epist. 55–43 ad Anionian C. 24: «Episcopatus unus episcoporum multorum concordie numerositate diffusus». P. 642, 14–15. Ч. 1. С. 235.

¹⁷²⁶ - Epist. 68–55 ad Stephan. C. 4. P. 747. Ч. 1. С. 312.

¹⁷²⁷ - Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 24. P. 643. Ч. 1. С. 235. Оставить союз с епископами – значит порвать связь с Церковью и быть вместе с еретиками и раскольниками: Epist. 52–42 ad Cornel. C. 4. P. 620. Ч. 1. С. 214.

¹⁷²⁸ - Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 26. P. 798. Ч. 1. С. 349; Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 8: «Со-епископы, которых весь сонм по всему свету пребывает в единодушном согласии». P. 629. Ч. 1. С. 221.

¹⁷²⁹ - Epist. 68–55 ad Stephanum. C. 3. P. 746. Ч. 1. С. 311.

¹⁷³⁰ - См. Epist. 17–11 ad pleb. C. 3. P. 523, 4. Ч. 1. С. 130; Epist. 44–35 ad Cornet. C. 1. P. 598, 1. Ч. 1. С. 195; Epist. 48–39 ad Cornel. C. 2. P. 606, 18. Ч. 1. С. 202. C. 4. P. 608, 2. С. 203; Epist. 59–47 ad Cornel. C. 5. P. 672, 6. Ч. 1. С. 255; Epist. 55–43 ad Antonian. C. 1, 2, 6, 7, 8, 21, 24. P. 624, 9–10, 15; 628, 6, 21; 629, 4; 639, 1; 642, 11. Ч. 1. С. 214, 219, 220, 221, 235; Epist. 68–55 ad Stephan. C. 1. P. 744, 5. Ч. 1. С. 309; Epist. 72–59 ad Steph. C. 1. P. 776, 12. Ч. 1. С. 329; Epist. 67–56. C. 1. P. 735, 13. Ч. 1. С. 314; Epist. 71–58 ad Quint. C. 1, 4. P. 771, 6; 774, 13. Ч. 1. С. 325, 328;

Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 26. P. 798, 13. Ч. 1. С. 349. Cfr.: Sententiae episcop. P. 435, 12; 8; 26. P. 441, 6; 446, 11; Epist. 49 Cornel. ad Cyprian. C. 1. P. 610, 12. Ч. 1. С. 205.

¹⁷³¹ - Cfr.: P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme. P. 418. Cfr.: Ibid. P. 437 (извлечение из статьи I. Delarochelle. L'idée de l'église dans saint Cyprien. Revue d'hist. et de litt; relig. t. 1. 1896. P. 531).

¹⁷³² - Eusebius. History Ecclesias. V, 16, 10. Евсевий же сообщает, что на послании Серапиона Антиохийского к Карику и Понтику были подписи многих епископов. Можно думать, что это послание принадлежит целому собору епископов. Н. Е. V, 19, 4. GrchSch. 9.1.S 480.

¹⁷³³ - Eusebius. Cit. op. V, 23, 2; 24, 8. GrchSch. 9, 1. S. 488, 492; о соборе же – Н. Е. V, 25. S. 496.

¹⁷³⁴ - Перечень Соборов см. у архимандрита Сильвестра: Учение о Церкви. С. 295–300.

¹⁷³⁵ - Раскрытие «понятия о Церкви на основании самого существа явления непрерывно возникавших в ней Соборов» дает архимандрит Сильвестр. См.: Учение о Церкви. С. 301–318.

¹⁷³⁶ - Epist. 17–11 ad plebem. C. 3. P. 523. Ч. 1. С. 130–131. Epist. 26–16 ad clerum: «Это дело требует общего нашего совещания и мнения, и я не дерзаю наперед судить сам и одному себе присвоить общее дело... по даровании нам мира от Господа мы будем иметь возможность собраться вместе». P. 539. Ч. 1. С. 138. Cfr.: Epist. 24–18 ad presbyt. et diac. C. 3. P. 570. Ч. I. С. 142.

¹⁷³⁷ - Epist. 19–13 ad clerum. C. 2, p. 526. Ч. 1. С. 133. Cfr.: Epist. 35–22 ad presb. et diac P. 571. Ч. 1. С. 152.

¹⁷³⁸ - Epist. 20–14 ad presbyt. et diac. C. 3: «Дела... я приказал прямо приостановить и отложить до нашего прибытия, чтобы потом, когда Господь дарует вам мир и мы, предстоятели (praepositi), во множестве соберемся вместе, мы могли каждое из этих дел, по совещании с вами, обсудить и исправить». P. 529. Ч. 1. С. 136.

¹⁷³⁹ - Epist. 67–56. P. 735. Ч. 1. С. 313–314.

¹⁷⁴⁰ - Epist. 70–57. P. 766. Ч. 1. С. 321. Ср.: Epist. 57–49 ad Cornel. P. 650. Ч. I. С. 282.

¹⁷⁴¹ - Epist. 73–60 ad Iubajanum. С. 1. P. 779. Ч. 1. С. 332. Ср.: Epist. 72–59 ad Stephan. С. 1: «Чтобы привести в порядок и обсудить исследованием общего Собора (consilii communis) некоторые дела, мы почли нужным, возлюбленный брат, собравши воедино многих священников, созвать и открыть Собор, на котором многое обсуждено и порешено». P. 775. Ч. 1. С. 328.

¹⁷⁴² - Sententiae episcoporum LXXXVII, de haereticis baptizandis. P. 435 sqq.

¹⁷⁴³ - Epist. 59–47 ad Cornel. С. 10. P. 677. Ч. 1. С. 259. Cfr.: Eusebius. Cit. op. VI, 43, 2. GrchSch. 9, 2. S. 612.

¹⁷⁴⁴ - Вот, например, как описывается Собор 256 г.: «Cum in unum Carthaginem convenissent kalendis Septembribus episcopi plurimi ex provincia Africa Numidia Mauritania cum presbyteris et diaconibus, praesentibus etiam plebis maxima parte etc.» P. 435.

¹⁷⁴⁵ - Epist. 14–14. С. 3. P. 529. Ч. 1. С. 136. В письме к Корнелию пресвитеров и диаконов св. Киприан также отделяет по значению на Соборе от епископов: «Если число тех, которые в прошлый год судили их, соединить с пресвитерами и диаконами». Epist. 59–47. С. 15. P. 684. Ч. 1. С. 266.

¹⁷⁴⁶ - Eusebius. Cit. op. VI, 43, 10: «ὅ καὶ ἐκοινωνήσαμεν λαϊκῷ, ὑπὲρ αὐτοῦ δεηθέντος παντὸς τοῦ παρόντος λαοῦ». GrchSch. 9, 2. S. 618, 10–11.

¹⁷⁴⁷ - См., напр.: Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 11–12, 26; Seitz A. Cyprian und der römische Primat. S. 75–80. Наиболее подробное опровержение католических ссылок на Киприана дает Н. Koch. См.: Cyprian und der römische Primat.

¹⁷⁴⁸ - Можно заметить, что у Киприана нет разделения епископских кафедр на апостольские и не апостольские. Ср.: Harnack. Dogmengeschichte, I. S. 420, Anm. 1.

¹⁷⁴⁹ - Epist. 59–47 ad Cornel. С. 14. P. 683–684. Ч. 1. С. 265. Ср. замечания Н. Koch'a («Cyprian und der römische Primat». S. 92–100).

¹⁷⁵⁰ - Ср. замечание Jordan'a в «Theologischer Literaturbericht», 1911, № 11, S. 339: «О юридическом примате Рима у Киприана, конечно, не может быть и речи».

¹⁷⁵¹ - Иногда католики на факт апелляции схизматиков смотрят как на свидетельство о действительном значении римского епископа того времени. См., напр.: Bollandistarum animadversiones. Migne. PL. t. 3. Col. 1078C. Но о таком доказательстве даже и католики говорят, что «es ist ein vergebliches Bemühen». – Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 31, Anm 1. Сам Poschmann признает, что Киприан прямо отрицает за римской кафедрой характер высшей апелляционной инстанции (S. 30–31). Но дальше Poschmann утверждает, будто св. Киприан считал союз с Римом *conditio sine qua non* епископства. Но мы уже говорили, что, по взгляду св. Киприана, епископ только тогда епископ, когда он состоит в единении с епископатом, и совершенно напрасно Poschmann понятие епископата подменяет римским епископом.

¹⁷⁵² - Epist. 71–58 ad Quintum. С. 3. P. 773. Ч. 1. С. 327. Ср.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 47: «Cyprian erklärt, dass aus der zeitlichen Priorität keinerlei Superiorität gefolgert werden dürfe». Vgl. S. 45–47.

¹⁷⁵³ - В последнее время католическими учеными сделана попытка доказать, что письмо к Квинту имеет в виду не римского епископа Стефана, но некоторых мавританских епископов. Этот взгляд высказывает и обосновывает Dr. Iohann. Ernst («Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit. Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte», herausgeg von Dr. A. Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch. V. Band, 4 Heft. Mainz, 1905. S. 5–9). Ernst опровергает взгляд Leo Nelke, высказанный им в сочинении «Die Chronologie des Korrespondenz Cyprians». Thorn, 1902. Взгляд Ernst'a всецело разделяет и Poschmann (Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 28–29). Входить в подробный разбор этого мнения считаем излишним (См.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 47–49), так как для характеристики догматического учения св. Киприана о Церкви не так важно знать, против кого направлено его письмо. По нашему мнению, Ernst и Poschmann напрасно возлагают большие надежды на спорную перемену

лица, против которого направлено письмо к Квинту. Ясно, что в этом письме вообще отрицаются притязания на примат, кто бы их ни высказывал. Ср.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 48–49. Vgl. S. 121.

¹⁷⁵⁴ - Ср.: Koch H. Cyprian und der römische Primat S. 58,71; Poschmann (op. cit., S. 28–29) по поводу Epist. 71–58. С. 3, рассуждает: «Petrus in seinem Verhältnis zu Paulus erscheint nun nicht mehr als das Gegenbild des auf seine Primatialstellung pochenden Papstes gegenüber den Bischöfen, sondern als Gegenbild der starrköpfigen Bischöfe, welche auf keine Gründe eingehen wollen vielmehr sich hartnäckig auf unberechtigte Gewohnheiten steifen». Но если и римский епископ будет «starrköpfig» и «sich hartnäckig auf unberechtigte Gewohnheiten steifen», как это и было со Стефаном, то, очевидно, осуждение Киприана и пример апостола Петра будут относиться и к нему.

¹⁷⁵⁵ - Superest ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus neminem judicantes aut a jure communicationis aliquem si diversum senserit amoventes, neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem colleges suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque judicari ab alio non posit, quam nec ipse posit alterum judicare. – P. 435–436.

¹⁷⁵⁶ - См.: Animadversiones. Migne, PL. T. 3. Col. 1077C.

¹⁷⁵⁷ - Они перечислены все в исследовании Ernst'a в разных местах, а также у Poschmann'a, op. cit., S. 29, Anm. 3. Ernst (S. 40) перечисляет ученых, колебавшихся высказать определенное суждение. Cfr.: P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme³. P. 769.

¹⁷⁵⁸ - Papst Stephan I. S. 40. Vgl.: Harnack A. Chronologie. II. S. 358–359.

¹⁷⁵⁹ - Zeitschrift für katholische Theologie, 1881. S. 193 ff.

¹⁷⁶⁰ - Этому вопросу Ernst посвящает большой отдел в своем исследовании (S. 39–63). Со взглядами противоположными можно познакомиться из этого же исследования, потому что оно ведется исключительно

полемически, главным образом против Leo Nelke. См. нпел того же Ernst'a «Neue Untersuchungen über Cyprian und den Ketzertaufstreit (Kritische Glossen zu d'Ales, von Soden u. a.)». – Theologische Quärtalschrift. 1911. S. 260–270.

¹⁷⁶¹ - Past Stephan I. S. 57–59. Vgl.: Peters. Der heilige Cyprian von Karthago. S. 515–516.

¹⁷⁶² - Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 28–30.

¹⁷⁶³ - Некоторые полагают, что *episcopus episcoporum* было в то время как бы постоянным эпитетом римского епископа (Cfr.: Tertull. «De pudic», 1). Но не признавая в речи св. Киприана указания на Стефана, Ernst доказывает, что выражение *episcopus episcoporum* употреблялось без всякого отношения к римскому епископу (S. 60). Ср. примечание к *Sententiae episcoporum* у Migne, PL. T. 3. Col. 1053D-1054B. Также см. [труд]: Peters. Der hl. Cyprian S. 516. Замечательно, что в *episcopus episcoporum* католические ученые то видят указание на примат римского епископа, то – смотря по обстоятельствам – не придают ему никакого значения.

¹⁷⁶⁴ - Vgl.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 51.

¹⁷⁶⁵ - Eusebius. History Ecclesias. VII, 5, 4. GrchSch. 9, 2. S. 640. Творения св. Дионисия Великого. С. 60–61.

¹⁷⁶⁶ - Epist. 72–59. P. 775 sqq. Ч. 1. С. 328–331.

¹⁷⁶⁷ - Epist. 74–61 ad Pompejum. С. 1. P. 799. Ч. 1. С. 350.

¹⁷⁶⁸ - Ibid. С. 4. P. 802. С. 353.

¹⁷⁶⁹ - Ibid. С. 10. P. 807. С 357–358.

¹⁷⁷⁰ - Ibid. С. 8. P. 805. Ч. 1. С. 356.

¹⁷⁷¹ - Epist. 75 Firmil. С. 1, 3. P. 810, 811. Ч. 1. С. 374–376. Ср. замечание P. Batiffol'я L'eglise naissante et le catholicisme³. P. 482.

¹⁷⁷² - Не напрасно многие католические ученые покушались признать письмо Фирмилиана не подлинным. См. примечания Балюзия: Migne, PL. T. 3. Col. 1153–1154, а также целую диссертацию французского ученого: F. Marcellini Molkenbuhr. De Firmiliani ad S. Cyprianum epistola aliisque ejus operibus. Migne, PL. T. 3. Col. 1361–1410. Ср.: Harnack A. Chronologie. II. S. 359–360.

¹⁷⁷³ - Epist. 75 Firmiliani. C 3. P. 811. Ч. 1. С. 375.

¹⁷⁷⁴ - Epist. 75 Firmil. C. 17. P. 821. Ч. 1. С. 383. Ср.

замечание А. Harnack'а: Dogmengeschichte⁴, I. S.421, Anm.

¹⁷⁷⁵ - Böhlinger говорит, что Стефан антиципировал будущее папство. Die alte Kirche. IV. S. 1003. Cfr.: P. Batiffol. L'eglise naissante et le catholicisme³. P. 469.

¹⁷⁷⁶ - Epist. 75 Firmilian. C. 23, 24. P. 824, 825. Ч. 1. С. 386. См. замечания Р. Batiffol'я. L'eglise naissante et le catholicisme. P. 474–475. Киприан, конечно, вполне разделял все сказанное Фирмилианом. Письмо Фирмилиана, вероятно, и переведено было на латинский язык самим же Киприаном. См.: Fechtrop. Der hl. Cyprian. S. 241; Rettberg. Th. C. Cyprianus. S. 188; Ioh. Ernst. Zeitschrift für katholische Theologie. 1894. S. 238 ff; Theologische Quartalschrift. 1911. S. 393–395. Против этого предположения высказывается Hans von Soden («Das lateinische Neue Testament in Africa zur Zeit Cyprians nach Bibelhandschriften und Väterzeugnissen». Leipzig, 1909 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgeg. von Adolf Harnack und Carl Schmidt. Bd. 33). S. 104; Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe. Rom 1909. S. 22).

¹⁷⁷⁷ - Vgl.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 140–141.

¹⁷⁷⁸ - Так [считает] Ernst: первое [находим] в статье: War der hl. Cyprian exkommuniziert? – Zeitschrift für katholische Theologie. 1894. S. 473–499, второе – в цитированном исследовании Papst Stephan I. § 5. Papst Stephan und die kleinasiatischen Anabaptisten. S. 80–93. Ср.: Theologische Quartalschrift. 1911. S. 388–392. [Также мыслят] Ioh. Peters. См.: Der heilige Cyprian von Karthago. S. 549; Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 41. См. также рассуждение «An Stephanus ex communicatione percusserit rebaptizantes». Migne. PL. T. 3. Col. 1268–1274, особ. Col. 1269C, 1271B. См. еще Ios Schwane. Dogmengeschichte der vorncic Zeit. S. 525.

¹⁷⁷⁹ - См., впрочем, Epist. 75 Firmil. C. 6: «Stephanus nunc ausus est facere rumpens adversus vos pacem, quam semper antecessores ejus vobiscum amore et honore mutuo custodierunt».

P. 813, 28–30. Ч. 1. С. 577; с. 25: «cum, tot episcopis dissensisse, pacem cum singulis vario discordiae genere rumpentem, modo cum orientalibus, quod nec vos latere confidimus, modo vobiscum, qui in meridie estis». P. 826. Ср.: Ч. 1. С. 387. Cfr.: Epist. 74–61 ad Pompej. С. 8. Р. 805. Ч. 1. С. 356.

¹⁷⁸⁰ - Об этом см.: Ernst. Papst Stephan I. S. 82–83.

¹⁷⁸¹ - См.: Rettberg F. W. Th. C. Cyprianus, Bischof von Carthago. S. 181, 183–186; Fechtrop B. Der hl. Cyprian. S. 234, 237–238; H. V. Soden Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe. S. 33–34; Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 67–68, 148–149; Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 386 («кажется»). Cfr.: P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme³. P. 471, not. 3.

¹⁷⁸² - Между прочим Seitz обращает внимание на то, что Стефан даже не оказал послам Киприана гостеприимства (Epist. Firmil. С. 25. Р. 826. Ч. 1. С. 387), очевидно, как схизматикам. Фирмилиан упрекает его за это, потому что на Востоке, согласно Апостольским постановлениям (VII, 28, 4), оказывали гостеприимство даже еретикам. См.: Die Heilsnotwendigkeit der Kirche. S. 201.

¹⁷⁸³ - Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 32: «So ist das Festhalten an der Gemeinschaft mit ihm die notwendige Bedingung der bischöflichen Autorität».

¹⁷⁸⁴ - Epist. 75 Firmiliani. С. 25: «Стефан не стыдится... называть Киприана лжехристом, лжеапостолом и коварным делателем! Сознывая все это в себе, он поспешил приписать другому то, что по справедливости должно услышать самому». Р. 827. Ч. 1. С. 388.

¹⁷⁸⁵ - Vgl.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 71–72.

¹⁷⁸⁶ - Подробно об этом см.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 121–127.

¹⁷⁸⁷ - Иногда и протестантские ученые высказывают мнение, будто Киприан сам себе противоречил. В том тяжелом кризисе, которому подверглась его собственная община, он ссылался на Римскую Церковь и на римского епископа так, как будто общение с этой Церковью само по себе было ручательством

истины; однако в споре с римским епископом Стефаном о крещении еретиков он определенно отрицал притязания этого епископа на особые права в Церкви, которые должны следовать из преемства апостолу Петру (см.: Harnack A.

*Dogmengeschichte*⁴, I. S. 420, 421, Anm. 494). Но о равенстве и взаимной независимости епископов Киприан говорил и раньше (vgl.: Koch H. *Cyprian und der römische Primat*. S. 72–73, 85–86, 100, 141–143), что и вытекает из всей его системы (H. Koch. S. 127–128).

¹⁷⁸⁸ - Гарнак пишет: «Великая конфедерация Церквей, которую предполагает Киприан и которую обозначает как Церковь, в действительности еще не была совершенно осуществлена; ибо нельзя доказать ни того, что она простиралась по всем областям Римского государства, ни того, что она охватывала все правоведающие и епископски устроенные общины в пределах Римской империи. Даже после, по крайней мере, до IV века, никогда не были определенно сформулированы условия конфедерации, которая только со дней Константина стала быть в полном смысле эмпирической. Поэтому идея единой, покоящейся на епископах, обнимающей всех христиан, ясно определенной Церкви на самом деле была постоянно только идеей; а так как, по мысли Киприана, не идея, но только ее осуществление имеет значение, то его догматическая система опровергается действительными отношениями». – *Dogmengeschichte*, I. S. 422. Однако едва ли можно убедительно все это доказать, чтобы иметь право делать такие решительные выводы о системе св. Киприана. Сведения, которые можно иметь из Евсевия (H. E. VII, 5, 6, 7; V, 19) и Фирмилиана, убедительно говорят о том, насколько оживлены были сношения епископов между собою и какие широкие круги они захватывали. Cfr.: Batiffol P. *L'église naissante et le catholicisme*. P. 478–482.

¹⁷⁸⁹ - См.: Koch H. *Cyprian und der römische Primat*. S. 54–61; Poschmann *Die Sichtbarkeit der Kirche*. S. 30–32.

¹⁷⁹⁰ - *Sent. episc.* P. 436.

¹⁷⁹¹ - «У карфагенского епископа основное положение о самостоятельности и независимости епископов, которое он

выразил на сентябрьском Соборе, настолько вошло в плоть и кровь, что он повторяет его постоянно. Это основное положение стоит для него наряду с единством Церкви как главный пункт в *magna charta* церковного устройства». Koch H. Cyprian und der römische Primat S. 54.

¹⁷⁹² - Epist. 72–59 ad Stephan C. 3: «habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus». P. 778. Ч. 1. С. 331. То же повторяет Киприан и в Epist. 55–43 ad Antonian C. 21. P. 639. Ч. 1. С. 232; Epist. 73–60 ad Iubajan C. 26. P. 798. Ч. 1. С. 349; Epist. 69–62 ad Magnum. C. 17. P. 765–766. Ч. 1. С. 374; Epist 59–47 ad Cornel. C. 14. P. 683. Ч. 1. С. 265; Epist 57–49 ad Cornel. C. 5. P. 655. Ч. 1. С. 287.

¹⁷⁹³ - Особенно ярко эта мысль выражена в Epist 55–43 ad Antonianum. C. 21: «Когда держится связь согласия и хранится нераздельным таинство кафолической Церкви (*perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento*), то каждый епископ действует по своему усмотрению, имея отдать Господу отчет в своих действиях». – P. 639. Ч. 1. С. 232.

¹⁷⁹⁴ - Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 10. P. 808. Ч. 1. С. 359.

¹⁷⁹⁵ - Epist. 57–49 ad Cornel. C. 5: «Если же кто из собратий наших не захочет давать мира падшим братьям и сестрам, то он отдаст ответ Господу в день Суда за неблаговременную строгость или за свою бесчеловечную жестокость». – P. 655. Ч. 1. С. 287.

¹⁷⁹⁶ - Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 2. P. 800. Ч. 1. С. 351. См. замечания Гарнака: *Dogmengeschichte*4, I. S. 419–420, Anm. 2.

¹⁷⁹⁷ - Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 26. P. 798. Ч. 1. С. 349. Мысль св. Киприана о возможности единомыслия и мира среди епископов и при существовании значительных разностей в церковной практике вполне разделял и Фирмилиан, который писал: «Да и в других весьма многих областях многое изменяется по различию мест и людей (*hominum*: другое чт.: *populorum*), однако по этой причине никогда не отступали от мира и единства кафолической Церкви». – Epist. 75. C. 6. P. 813. Ч. 1. С. 377.

- 1798 - Epist. 71–58 ad Quintum. С. 3. Р. 774. Ч. 1. С. 327–328.
- 1799 - Epist. 67–56 ad clerum et plebem Hispaniae. С. 5. Р. 739. Ч. 1. С. 317. О Корнелии Киприан пишет: «Он поставлен во епископа многими нашими товарищами, которые были тогда в Риме и прислали нам письма о его поставлении с почтительными о нем и похвальными отзывами и с прославлением его». – Epist. 55–43 ad Antonianum. С. 8. Р. 629. Ч. 1. С. 222. Более подробно об избрании и поставлении епископа, по учению св. Киприана, см. у свящ. А. Молчанова («Св. Киприан Карфагенский». С. 219–227).
- 1800 - Epist. 67–56. С. 5. Р. 739. Ч. 1. С. 317.
- 1801 - Epist. 49, Cornel. ad Cyprianum. С. 1: «Исповедники римские каются, что по коварному оболъщению увлеклись в раскол и сделали виновниками ереси, допустивши возложить руки на Новациана как бы на епископа». – Р. 610. Ч. 1. С. 205. Cfr.: Eusebius. History Ecclesias. VI, 43, 9. GrchSch. 9, 2 S. 618.
- 1802 - Воззрения эти излагает и опровергает Poschmann («Die Sichtbarkeit der Kirche». 5. 171 ff.).
- 1803 - Epist. 48–39 ad Cornel. С. 4. Р. 608. Ч. 1. С. 203–204.
- 1804 - Epist. 55–43 ad Antonian С. 8. Р. 629. Ч. 1. С. 221, 222; Epist. 59–47 ad Cornel. С. 6. Р. 673. Ч. 1. С. 256; Epist 66–54 ad Florent, Pupian. С. 9. Р. 733. Ч. 1. С. 307; Epist 70–57 ad Ianuar. С. 3. Р. 770. Ч. 1. С. 324–325.
- 1805 - Epist. 73–60 ad Iubajan. С. 10. Р. 785. Ч. 1. С. 337.
- 1806 - Epist 65–45 ad Epictet С. I. Р. 724–725. Ч. 1. С. 244.
- 1807 - Sententiae episcoporum 5. Р. 439.
- 1808 - Epist. 75 Firmiliani ad Cyprianum С. 7: «In ecclesia ubi praesident maiores natu qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem haereticum enim sicut ordinare non licet nec manum imponere, ita nec baptizare». – Р. 814–815. К сожалению, русский перевод (Творения. Ч. 1. С. 378) этого важного места – весьма неточный вообще, – в частности, передавая potestas baptizandi через «власть распоряжаться», совершенно опускает самую главную для нас мысль подлинника.

¹⁸⁰⁹ - Epist 45–36 ad Cornel. C. 1, 2. P. 599–600. Ч. 1. С. 197. «Написали письма, как это делается, чтобы поддержать общение с Корнелием, то есть единство Вселенской Церкви и любовь». Epist. 48–39. C. 3. P. 607. Ч. 1. С. 203; Epist. 67–56 ad clerum et plebem Hispan. C. 5. P. 739. Ч. 1. С. 317.

¹⁸¹⁰ - Epist. 44–35 ad Cornel. C. 1. P. 597–598. Ч. 1. С. 195; Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 3. P. 625. Ч. 1. С. 215; Epist 59–47 ad Cornel. C. 9. P. 676–677. Ч. 1. С. 258–259.

¹⁸¹¹ - Epist. 44–35 ad Cornel. C. 1. P. 597. Ч. 1. С. 195–196; Epist. 45–36. C. 1. P. 599–600. Ч. 1. С. 197, 199. «До расследования дела постановлено было все считать нерешенным». Epist. 48–39. C. 2, 3. P. 606–607. Ч. 1. С. 202, 203.

¹⁸¹² - К со-епископам, бывшим при посвящении Корнелия, Киприан и посылал Калдония и Фортуната. См.: Epist. 44–35 ad Cornel. C. 3. P. 592. Ч. 1. С. 195; Epist. 45–36. C. 1. P. 600. Ч. 1. С. 197; Epist. 48–39. C. 4. P. 608. Ч. 1. С. 203. Сведения, полученные из Рима, Киприан, защищая Корнелия, излагает в письме (55–43) к Антониану. C. 8. P. 629–630. Ч. 1. С. 221–223.

¹⁸¹³ - См.: Свящ. А. Молчанов. Св. Киприан Карфагенский. С. 226.

¹⁸¹⁴ - Epist. 55–43 ad Antonian C. 21. P. 238–639. Ч. 1. С. 232. Гарнак предполагает, что и в Риме после Каллиста дисциплина была сделана более строгой. Однако и Гарнак отмечает, что после принятия повинных в плотских грехах не вызывало споров. – Novatian. RE 3. Bd. XIV. S. 230.

¹⁸¹⁵ - De pudic. C. 9, 22. См.: Harnack. Lapsi RE 3. Bd XI. S. 286–287; Dogmengeschichte, I. S. 443–444.

¹⁸¹⁶ - В недавнее время открыты такие подлинные удостоверения, и видно, что они заготовлены были раньше – другим почерком вписаны имена, кому удостоверения выдавались.

¹⁸¹⁷ - «Они не дожидались даже, чтобы идти, по крайней мере, тогда, когда их схватят, отречься, когда будут спрашивать. Многие побеждены прежде сражения, низвержены без боя и даже не оставили для себя видимого предлога, будто они приносили жертву идолам по принуждению. Охотно бегут на

торжище, добровольно поспешают к смерти – как будто они рады представившемуся случаю, которого всегда ждали с нетерпением! Столь многим правители делали там отсрочку по причине наступившего вечера, и сколь многие просили даже, чтобы не отсрочивали их пагубы». – *De Lapsis*. С. 8. Р. 242. Ч. 2. С. 153.

¹⁸¹⁸ - «Вина прелюбодея гораздо тяжелее и хуже вины откупившегося запиской от мучения (*libellatici*): этот согрешил по необходимости, тот – по своей воле; этот поддался обману, считая достаточным для себя то, что не принес жертвы, тот – похититель чужого супружеского ложа, погрязший в прелюбодейной тине и публичной омерзительной пропасти, растлил гнусным смешением освященное тело и храм Божий». – *Epist.* 55–43 *ad Antonianum*. С. 26. Р. 644. Ч. 1. С. 236. Ср. суждение Тертуллиана: «*De pudic*». С. 22: «*nemo volens negare compellitur, nemo volens fornicatur*». *CSEL*, 20, 1. Р. 273, 10–11.

¹⁸¹⁹ - Об этом см.: *Epist.* 16–9 *ad clerum*. Р. 517 sqq. Ч. 1. С. 123–126; *Ad martyr.*, 15–10. Р. 513 sqq. Ч. 1. С. 126–129; *Ad plebem*, 17–11. Р. 521 sqq. Ч. 1. С. 129–131; *Epist.* 55–43 *Antonianum* С. 4. Р. 625–626. Ч. 1. С. 216.

¹⁸²⁰ - *Epist.* 18–12 *ad clerum*. Р. 523 sqq. Ч. 1. С. 131–132. То же было постановлено и в Риме. *Epist.* 20–14. Р. 527 sqq. Ч. 1. С. 136.

¹⁸²¹ - *Epist.* 35–22 *ad presbyt. et diac.* Р. 571. Ч. 1. С. 153. См.: *Epist.* 16–9 *ad clerum*. С. 2. Р. 518–519. Ч. 1. С. 124; *De lapsis*. С. 15. Р. 247–248. Ч. 2. С. 158–159. При господстве в раннейшее время ригористической дисциплины притязания эти совершенно непонятны.

¹⁸²² - Нередко предполагают, что и сам Киприан постепенно изменял свои взгляды; вначале он не считал возможным принимать в церковное общение смертно согрешивших См.: *Rettberg. Th. С. Cyprianus*. S. 75–76, 117. Разбор этого взгляда и доказательства противного дают: *Huther. Cyprians Lehre von der Kirche*. S. 173–179; Свящ А. Молчанов. Св. Киприан Карфагенский. С. 330–335; Д. Ф. Касицын. Расколы первых трех

веков христианства. С. 198–201 (=Прибавления. Ч. 44. 1889. С. 400–403).

¹⁸²³ - Epist. 20–14. С. 3. Р. 528. Ч. 1. С. 136; Epist. 25–15. Р. 538. Ч. 1. С. 137; Epist. 26–16. Р. 539. Ч. I. С. 138; Epist. 34–18. С. 2, 5. Р. 569–570. Ч. 1. С. 142; Epist. 32–23. Р. 565. Ч. 1. С. 155–156; Epist. 24 Caldon ad Cyprian. Р. 536–537. Ч. 1. С. 137.

¹⁸²⁴ - Epist. ad presbyt. 34–18. С. 3. Р. 570. Ч. 1. С. 142.

Подробно история Декиева гонения представлена у свящ. А. Молчанова. См.: Св. Киприан Карфагенский. С. 54–100. Здесь же [есть] и подробная история сношений Киприана с другими Церквями по вопросу о принятии падших.

¹⁸²⁵ - О классах падших см. у Harnack'a (Lapsi. RE 3. Bd. 11. S. 285). Подробно [об этом говорится] у свящ. Молчанова, см. цит. сочинение. С. 57–61. Постановления Карфагенского Собора изложены Киприаном в письме к Антониану (55–43. Р. 624 sqq. Ч. 1. С. 214 и далее).

¹⁸²⁶ - Epist. 55–43 ad Antonianum. С. 6. Р. 627. Ч. 1. С. 218.

¹⁸²⁷ - Постановления этого Собора см. в письме 57–49 к Корнелию. Р. 650 sqq. Ч. 1. С. 282–287.

¹⁸²⁸ - Имя его не одинаково у разных писателей; об этом, а также и сведения о жизни Новациана см. у Harnack'a: Novatian RE 3. Bd. XIV. S. 229, 230–231.

¹⁸²⁹ - Vgl.: Frank. Die Bussdisciplin der Kirche. S. 551.

¹⁸³⁰ - Epist. 20–14. С. 3. Р. 528–529. Ч. 1. С. 136; Epist. 27–19. С. 4. Р. 544. Ч. 1. С. 148; Epist. 32–23. Р. 565. Ч. 1. С. 153–156; Epist. 55–43 ad Antonian. С. 6. Р. 628. Ч. 1. С. 219. См.: Harnack A. Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit des Sedisvacanz im Jahre 250. – Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker zu seinem siebenzigsten Geburtstage 11. December 1892 gewidmet. Freiburg i. B. 1892. S. 32–33, 34, 35.

¹⁸³¹ - Св. Киприан сообщает, что Новациан был автором письма к нему римского клира, где было между прочим сказано о необходимости давать мир тем падшим, которые слабы и близки к кончине (Epist. 55–43 ad Antonian С. 5. Р. 627. Ч. 1. С. 217–218). В этом письме выражается протест только против слишком поспешного общения с падшими. См. также: Epist. 30.

С. 3, 8. P. 551, 556. Ч. 1. С. 219, 224. Vgl.: Döllinger. Hippolytus und Kallistus, S. 129; loh. Stufler. Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 594, 601–602. Vgl.: Huther. Cyprians Lehre von der Kirche. S. 175–176. См. еще у Гарнака: Die Briefe des römischen Klerus. S. 14–17, 32–35.

¹⁸³² - Epist. 3. С. 5, PL. T. 13. Col. 1067A-B.

¹⁸³³ - Письмо Корнелия к Фабию Антиохийскому. – Eusebius. History Ecclesias. VI, 43, 8, 9. GrchSch. 9, 2. S. 616, 618.

¹⁸³⁴ - Eusebius. Cit op. VI, 43. Cypr. Epist. 55–43 ad Antonianum.

¹⁸³⁵ - Весьма обстоятельно это доказывал Tillemont. См.: Memoires. T. 3. P. 440–442. См. так-же: Harnack A. Novatian RE 3. XIV. S. 232–235. Ср.: Творения св. Ипполита, епископа Римского, вып. 1. С XXVII; Свящ. А. Дружинин. Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900. С. 172–175; Л. Дюшен. История древней Церкви. С. 275–276.

¹⁸³⁶ - Eusebius. Cit. op. VI, 45. Ср.: Творения св. Дионисия Великого в русск. переводе. С. 48.

¹⁸³⁷ - Epist 52–42 ad Cornel. С. 2. P. 618. Ч. 1. С. 213. Новат был действительно темная личность, которая в Риме примкнула к партии, державшейся противоположных взглядов. Ср.: Peters. Der heilige Cyprian von Karthago. S. 237 ff. См.: Pacian. Epist. 3. С. 6. PL. T. 13. Col. 1067C-D.

¹⁸³⁸ - De vir. ill: 70. PL. T. 23. Col. 681B. Творения. Ч. 5. С. 327. Cfr.: Tillemont. Memoires. T. 3. P. 433, 435.

¹⁸³⁹ - Vgl.: Peters. Der heilige Cyprian von Karthago. S. 248.

¹⁸⁴⁰ - Eusebius. Cit. op. VI, 43, 2. GrchSch. 9, 2. S. 614.

¹⁸⁴¹ - Об этом см.: Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I. S. 162.

¹⁸⁴² - Повторилась в Риме как бы схизма Ипполита. Достоин внимания, что в церковной литературе схизма Ипполита была ассимилирована с новацианством. Так, в гимне епископа Дамаса (366–384) читаем: Hippolytus, fertur, premerent cum iussa tyranni, Presbyter in schisma semper mansissê Novati. Подобное же говорит и испанский поэт

Пруденций: *Invenio Hippolytum, qui quondam schisma Novati Presbyter attigerat...* (Achelis. *Hippolytstudien* TU 16, 4. S. 42–44). Есть мнение, по которому Ипполит принимал участие и в новацианских спорах. У Евсевия (Н. Е. VI, 46, 5) есть замечание: «Другое послание Дионисия к римским братьям о должности диакона, отправленное через Ипполита». Основываясь на этом замечании Евсевия и припоминая слова Пруденция, Gieseler в статье: «Über Hippolytus, die ersten Monarchianer und die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts». (*Theologische Studien und Kritiken*. 1853, 4 Heft. S. 759–787) развивает гипотезу, будто Ипполит около 251 года принадлежал к партии Новациана и был новацианским епископом близ Рима. Он и был послом, отправленным с письмом, о котором упоминает Евсевий. Разбор этой гипотезы см. у Döllingera: a: *Hippolytus und Kallistus*. S. 275 ff. Döllinger гипотезу Gieseler'a называет басней, построенной на гнилых основаниях (S. 276). Протоиерей Иванцов-Платонов защищал гипотезу Gieseler'a. См. [его труд]: «Ереси и расколы». С. 120 и далее. Гипотеза эта усвоена и в очерке жизни и литературной деятельности св. Ипполита при творениях его в русском переводе (вып. 1. С. XXVII–XXX), где предполагаемому факту посольства Ипполита придается весьма важное значение. Ср.: Свящ А. Дружинин. Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900. С. 190, прим. Но, конечно, эта гипотеза гипотезой и остается. По поводу слов Евсевия Achelis говорит: «Не может быть никакой речи о том, что этот вестник Дионисия Александрийского (247–285) тождествен с Ипполитом Римским. Это вообще неизвестный александриец, имя которого читал Евсевий на адресе Дионисиева письма». *Hippolytstudien*. TU 16, 4. S. 32, Anm. 1. Но, несомненно, что между протестом Новациана и Ипполита была некоторая идейная общность, хотя схизма Новациана и не была непосредственным продолжением схизмы Ипполита (См.: Harnack A. *Dogmengeschichte* 4, 1. S. 426), тем более, что между Ипполитом и Каллистом не было того догматического разномыслия, которое было между новацианством и Церковью.

¹⁸⁴³ - Epist. 55–43 ad Antonian C. 26: «...Пусть отлучает он от близости (a latere) и от общения (a comitatu) обманщиков и

прелюбодеев». Р. 644. Ч. 1. С. 236; с. 27: «Пусть новые еретики не льстят себя, говоря, что они не имеют общения с идолослужителями, тогда как у них есть блудники и обманщики, которые имеют вину идолослужения, по слову апостола» (Еф.5:5; Кол.3:5–6). Р. 644–645. Ч. 1. С. 237.

¹⁸⁴⁴ - Во второй половине IV века Пациан, епископ Барселонский, так формулировал учение новациан: «post baptismum poenitere non liceat, quod mortale peccatum Ecclesia donare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes». Epist. 3 contra tractatus Novatianarum. C.1. PL. T. 13. Col. 1063C-D. Историк Сократ приводит такие слова новацианского епископа Акесия: «Οὐ χρή τοὺς μετὰ το βάπτισμα ἡμαρτηκότας ἁμαρτίαν, ἣν πρὸς θάνατον καλοῦσιν αἱ θεῖαι γραφαί, τῆς κοινωνίας τῶν θείων μυστηρίων ἀξιοῦσθαι, ἀλλ' ἐπὶ μετάνοιαν μὲν αὐτοὺς προτρέπειν, ἐλπίδα δὲ τῆς ἀφέσεως μὴ παρὰ τῶν ἱερέων, ἀλλὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ ἐκδέχεσθαι, τοῦ δυναμένου καὶ ἐξουσίαν ἔχοντος συγχωρεῖν αμαρτήματα». Н. Е. 1, 10. Ed. by William Bright (Oxford, 1893). Р. 29. Сократ приводит подобные же слова епископа Асклепиада (Н. Е. VII, 25. Р. 309). Блаженный Августин о кафарах вообще говорит, что они «poenitentiam denegant». Haer 38. PL. T. 42. Col. 32. Cfr.: Pseudo-August. Quaest, 102: «Recte explosa est non ex modica parte Novatiani assertio, qua duo crimina gravia concessa poenitentiae videntur. Quia si fornicationi ignosci non debet, sicut Novatiano videtur, quanto magis homicidio, aut adulterio». PL. T. 35. Col. 2305. «Novatianus, Majora, inquit, crimina nominatim remitti probentur, id est, idololatria et fornicatio post lavacrum». Ibid. Col. 2308. Cfr.: Col. 2307. Cfr.: Tillemont. Memoires. T. 3. P. 472–474; Harnack A. Dogmengeschichte, I. S. 450, Anm 453.

¹⁸⁴⁵ - См.: Pseudo-August. Quaest, 50 (pars 2). PL T. 35. Col. 2405.

¹⁸⁴⁶ - См: Harnack A. Der pseudoaugustinische Traktat Contra Novatianum. Abhandlungen Alexander von Oettingen zum siebzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern. München, 1898. S. 83–84.

¹⁸⁴⁷ - Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 27. Р. 645. Ч. 1. С. 237.

- 1848 - Epist. 57–49 ad Cornel. C. 4. P. 653. Ч. 1. С. 285.
- 1849 - См. Pseudo-August. Quaest. 102: «Nec ego renuo
agendam poenitentiam admissae idololatriae, sed ego remittere non
audio: quia crimen hoc ab eo remittendum est, in quem admissum
est. Hujus rei effectum aut denegas, aut scire se minime profiteris?»
PL. T. 35. Col. 2310.
- 1850 - Новацианское учение о Церкви кратко, но точно
излагает Гарнак. См.: Novatian. RE 3. XIV. S. 237–238;
Dogmengeschichte⁴, I. S. 450–452. Но Гарнак, конечно,
повторяет и общепринятое протестантское мнение, по которому
новацианство есть именно восстановление подлинной
древнехристианской Церкви: «Die novatianischen Gemeinden
haben unstreitig einen wertvollen Rest der alten Überlieferung
bewahrt». RE 3. XIV. S. 239; Dogmengeschichte⁴, I. S. 452.
- 1851 - Haer. 59, 3. PG. T. 41. Col. 1021A. Творения. Ч. 3. С.
29.
- 1852 - См.: Harnack. Novatian, RE 3. Bd XIV. S. 229. Не
указывает ли на это и Киприан, когда говорит, что возмутители
выдумывают обольстительные названия (*nomina adulterata
fingentes*)? Epist. 69–62 ad Magnum. C. 1. P. 750. Ч. 1. С. 361.
- 1853 - Haer. 59, 7. PG. T. 41. Col. 1028D–1029A. Ч. 3. С. 36.
- 1854 - Haer. 59, 13: «περὶ τούτων τῶν ἡδὲ καθαρῶν λεγομένων,
Ἀκαθάρ δέ, εἰ δεῖ τὰληθῆ λέγειν». PG. T. 41. Col. 1037A. Творения.
Ч. 3. С. 44. Ср.: Harnack A. Dogmengeschichte⁴, I. S. 453.
- 1855 - Epist. 59–47 ad Cornel. C. 1. P. 667. Ч. 1. С. 250; De unit.
eccl. C. 6: «Incorrupta est et pudica». P. 214. Ч. 2. С. 180.
- 1856 - Epist. 45–36 ad Cornel. C. 3. P. 602–603. Ч. 1. С. 199.
- 1857 - Epist. 4–3 ad Pomponium. C. 4. P. 476. Ч. 1. С. 107.
- 1858 - См об этом: Seitz. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche. S.
135; Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 52–54; Касицын Д.
Ф. Расколы первых веков христианства. С. 170–191
(Прибавления к творениям свв. отцов. 1889. Ч. 44. С 373–394).
- 1859 - De unitate ecclesiae. C. 9. P. 218. Ч. 2. С. 184.
- 1860 - De mortalitate. C. 8. P. 301. Ч. 2. С. 254.
- 1861 - De oratione dominica. C. 22. P. 283. Ч. 2. С. 216.

¹⁸⁶² - Epist. 55–43 ad Antonian. C. 16, 17. P. 635. Ч. 1. С. 229: «Будем считать не мертвыми, а скорее полуживыми (semianimes) тех, которых видим уязвленными бедственным гонением: если бы они были вовсе мертвы (in totum mortui), то никогда из них потом не было бы ни исповедников, ни мучеников. Но у них остается нечто такое, что при содействии покаяния восстанавливается для веры, через покаяние облекается силою для добродетели».

¹⁸⁶³ - Epist. 55–43 ad Antonian. C. 27. P. 646. Ч. 1. С. 238.

¹⁸⁶⁴ - Epist. 59–47 ad Cornel. C. 13. P. 681. Ч. 1. С. 263.

¹⁸⁶⁵ - De lapsis. C. 14. P. 247. Ч. 2. С. 158.

¹⁸⁶⁶ - Epist. 59–47 ad Cornel. C. 13: «Часто составляя Соборы, мы общим приговором и даже с угрозами определили, чтобы братья приносили покаяние, чтобы не приносящим покаяния никто безрассудно не давал мира». – P. 680. Ч. 1. С. 262. См.: Epist. 55–43 ad Antonian. C. 23. P. 641. Ч. 1. С. 234. Vgl.: Ioh Stufler. Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 592. Stufler особенно отмечает, что в увещаниях Киприана нет даже отдаленного намека на то, будто древнейшая Церковь совсем не давала прощения и общения смертно согрешившим. Это, по мнению Stufler'a, есть доказательство отсутствия ригоризма в Церкви и до 250 года.

¹⁸⁶⁷ - Epist. 57–49 ad Cornel. C. 1. P. 650–651. Ч. 1. С. 282–283.

¹⁸⁶⁸ - Epist. 55–43 ad Antonian C. 15. P. 634. Ч. 1. С. 228. Cfr.: C. 16. P. 635. С. 229.

¹⁸⁶⁹ - De habitu virg C. 1. P. 187. Ч. 2. С. 127.

¹⁸⁷⁰ - Epist. 54–41 ad confessor. C. 3. P. 622, 623. Ч. 1. С. 209: «Если и оказываются в Церкви плевелы, то это не должно составлять препятствия для нашей веры или любви; нам самим не должно отступать от Церкви из-за того, что усматриваем в Церкви плевелы, а только нужно стараться о том, чтобы мы могли быть пшеницею, и когда начнут складывать хлеб в Господни житницы, могли получить плод по делу и труду нашему. Постараемся же, возлюбленнейшие братья, и сколько

можем, позаботимся о том, чтобы нам быть сосудами золотыми или серебряными».

1871 - Epist. 65–45 ad Epictetum. C. 5. P. 725. Ч. 1. С. 245.

1872 - Epist. 55–43 ad Antonian C. 27. P. 645–646. Ч. 1. С. 237–238.

1873 - Epist. 55–43 ad Antonien. C. 20. P. 638. Ч. 1. С. 231. Cfr.: Epist. 8. С. 2: «Церковь стоит в вере, хотя некоторые и уклонились». – P. 487. Ч. 1. С. 118.

1874 - См. подробно у свящ. А. Молчанова: Св. Киприан Карфагенский. С. 285–313.

1875 - Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 21. P. 795. Ч. 1. С. 346.

1876 - Epist. 69–62 ad Magnum C. 4. P. 753. Ч. 1. С. 363.

1877 - De unitate ecclesiae. C. 6. P. 214. Ч. 2. С. 181.

1878 - Ср.: Harnack A. Novatian. RE 3. XIV. S. 237.

1879 - Epist. 55–43 ad Antonian. C 29. P. 647. Ч. 1. С. 239 Cfr.: C. 17: «Exomologesis apud inferos non est». P. 636, 8. С. 229.

1880 - Epist. 55–43 ad Antonian C. 29. P. 647. Ч. 1. С. 239.

1881 - Epist. 54–41 ad confessor. C. 3. P. 623. Ч. 1. С. 209.

1882 - Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 54–56.

1883 - Св. Киприан и восставал против того, что некоторые пресвитеры возглашали в молитвах имя кающихся и преподавали им Евхаристию. Epist. 16–9 ad clerum. C. 2. P. 518–519. Ч. 1. С. 124; Epist. 17–11 ad plebem. C. 2. P. 522. Ч. 1. С. 130; Epist. 15–10 ad mart. C. 1. P. 514. Ч. 1. С. 127; De lapsis. C. 16. P. 248. Ч. 2. С. 159.

1884 - Об этом говорит уже римский клир в письме к [Киприану] Карфагенскому: «Таких людей, отделившихся от нас, мы не оставили, но чтобы они, оставленные нами, не сделались хуже, мы убеждали и убеждаем их принести покаяние в ожидании, что они могут каким-либо образом получить отпущение от Того, Кто имеет власть даровать его». – Epist . 8. С. 2. P. 487. Ч. 1. С. 118.

1885 - Epist. 68–55 ad Stephan. C. 4. P. 746–747. Ч. 1. С. 311. Замечательно, что дальше св. Киприан приводит из пророка Иезекииля укору нерадивым пастырям за то, что они

изнемогшего не поддерживали, болящего не врачевали и т.д. (Иез.34:4–17), то есть те же самые слова, какие видели мы и в эдикте Каллиста и какими он оправдывал принятие в церковное общение согрешивших.

¹⁸⁸⁶ - И ранее было уже в Церкви принято, что не только за тяжкие грехи, но и за более легкие грешник должен проходить публичное покаяние. Об этом свидетельствует и св. Киприан: «Грешники и в меньших грехах должны приносить покаяние в продолжение установленного времени, должны по уставу дисциплины совершать исповедь (e^xomologesis) и потом уже через возложение руки епископа и клира получать право общения». – Epist. 16–9 ad cleruim. С. 2. Р. 518. Ч. 1. С.124. О покаянии по Киприану см. у Poschmann'a. Die. Sichtbarkeit der Kirche. S. 143–146.

¹⁸⁸⁷ - Epist. 19–13 ad clerum. С. 1. Р. 525. Ч. 1. С 132.

¹⁸⁸⁸ - Об этом писали: Harnack. Lapsi RE 3. XI. S. 287; Funk. Die Bussstationen im christlichen Altertum Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. S. 182–209; Смирнов С. И. Духовный отец. С. 245–247, 249–251; Frank. Die Bussdisciplin der Kirche. S. 555 ff. Frank отмечает, что вначале Киприан не знает никаких степеней покаяния (S. 547, 549), хотя и знает публичное покаяние как твердо определенный институт (S. 548). Новацианская схизма, по Франку, не служила поводом к установлению разных родов покаяния, так как покаянный институт развивался на Востоке, где новацианство не имело никакого значения (S. 555–559).

¹⁸⁸⁹ - Epist. 57–49 ad Cornel. С. 2. Р. 651. Ч. 1. С. 283.

¹⁸⁹⁰ - Epist. 57–49 ad Cornel. С. 1. Р. 651. Cfr.: Epist. 72–59 ad Stephan С. 2: «Застигнутые смертью вне Церкви погибли без общения и мира». – Р. 777. Ч. 1. С. 330.

¹⁸⁹¹ - Eusebius. History Ecclesias. VI, 44; Творения св. Дионисия Великого в русском переводе С. 55–56.

¹⁸⁹² - Epist. 55–43 ad Antonian. С. 18. Р. 636. Ч. 1. С. 230.

¹⁸⁹³ - Такой взгляд выражают преимущественно протестантские ученые. Изложение этих взглядов и их подробный разбор см. у Poschmann'a («Die Sichtbarkeit der

Kirche». S. 147–161). Ср. [с этим] краткие замечания Schanz'a: Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1897. S. 67–69. У Poschmann'a, S. 147, Anm. 4, указана и католическая литература.

¹⁸⁹⁴ - Epist. 36. C. 1. P. 573. Ч. 1. С. 153–154.

¹⁸⁹⁵ - Epist. 27–19 ad presbyt et diac. C. 3. P. 543. Ч. 1. С. 146.

¹⁸⁹⁶ - Epist 55–43 ad Antonianum. C. 13. P. 632. Ч. 1. С. 226.

¹⁸⁹⁷ - Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 22. P. 639. Ч. 1. С. 232.

¹⁸⁹⁸ - Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 22. P. 640. Ч. 1. С. 233.

¹⁸⁹⁹ - Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 29. P. 647. Ч. 1. С. 239.

¹⁹⁰⁰ - Epist. 15–10 ad martyr. C. 1. P. 514. Ч. 1. С. 127. См.: Epist. 16–9 ad clerum. C. 2. P. 519. Ч. 1. С. 124; De lapsis. C. 16. P. 248–249. Ч. 2. С. 159. По мнению Poschmann'a, одного этого аргумента достаточно для доказательства того, что воссоединение с Церковью было в то же время и прощением грехов. – Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 151.

¹⁹⁰¹ - Epist 55–43 ad Antonianum C. 7 p. 628. Ч. I. С. 220.

¹⁹⁰² - Epist. 55–43. C. 21–23. P. 638 sqq. Ч. 1. С. 232 и далее. Ср.: Peters. Der heilige Cyprian von Karthago. S. 228–229; P. Batiffol высказывает мнение, будто в Риме падших хотя и принимали в церковное общение, но с этим не было связано убеждение в том, что грех прощен (Études d'histoire et de theologie positive². P. 122–124); только для оправдания этого весьма оригинального мнения он не представляет сколько-нибудь убедительных доказательств. Ср. замечания Ioh. Stufler'a: «Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung». – Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 584–587.

¹⁹⁰³ - Huther. Cyprians Lehre von der Kirche. S. 180–182; Peters. Der heilige Cyprian von Karthago. S. 226–227.

¹⁹⁰⁴ - De lapsis. C. 29. P. 258. Ч. 2. С. 169. Cfr.: C. 36. P. 263. С. 175.

¹⁹⁰⁵ - Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 135.

¹⁹⁰⁶ - Св. Киприан неоднократно приводит слова Господа (Мф. 8:18; Ин. 20:23); De unit. eccl. C. 4. P. 212. Ч. 2. С. 179;

Epist. 33–17 ad laps. С. 1: «Господь, определяя достоинство епископа и управление Своей Церкви (episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens), говорит (см. Мф.16:18–19)». Р. 566. Ч. 1. С. 139; Epist. 73–60 ad Iubajan С. 7. Р. 783. Ч. 1. С. 336; Epist. 69–62 ad Magn. С. 11. Р. 759. Ч. 1. С. 369. Cfr.: Epist. 75 Firmiliani ad Cyprian. С. 16. Р. 820–821. Ч. 1. С. 383. Впрочем, в большей части слова Господа св. Киприан относит к прощению грехов в крещении, но иногда приводит их и в приложении к покаянию. Что Киприану не чуждо отнесение Мф.18:18 к прощению грехов при покаянии, показывает уже epist. 57–49 ad Cornelium. С. 1. Р. 651. Ч. 1. С. 283. См.: Heinrich Bruders. Мф.16:19; 18 und Ин. 20, 22, 23 in frühchristlicher Auslegung. Zeitschrift für katholische Theologie. 1911. S. 93–111. См. об этом у Poschmann'a (S. 163, Anm).

¹⁹⁰⁷ - Полное проведение епископального церковного устройства совпало с введением неограниченного права прощать грехи. См.: A. Harnack. Dogmengeschichte⁴, I. S. 444; Novatian. RE 3. XIV. S. 236–237. «Носитель церковной должности – епископ одолел носителя Духа – мученика». С. И. Смирнов. Духовный отец. С. 240. В монашестве, по мнению К. Голля, возродился энтузиазм, подавленный иерархически устроенной Церковью в лице монтанистов и исповедников. – Enthusiasmus und Bussgewalt. S. 153.

¹⁹⁰⁸ - Epist. 15–10 ad Martyr. С. 1. Р. 513. Ч. 1. С. 126: «И до сих пор я был уверен, что находящиеся там у вас пресвитеры и диаконы руководствуют вас своими советами и самым полным образом (plenissime) наставляют в законе евангельском, как это и прежде всегда делалось при наших предшественниках: тогда диаконы обязаны были, посещая темницы, своим советом и внушением заповедей Писания давать направление (gubernarent) желаниям мучеников».

¹⁹⁰⁹ - См. его сочинение «О падших», гл. 1–2, 20. Р. 237–238, 252. Ч. 2. С. 147–149, 163.

¹⁹¹⁰ - Epist. 16–9 ad clerum С. 3. Р. 519. Ч. 1. С. 124.

¹⁹¹¹ - Epist. 16–9. С. 3. Р. 519–520. Ч. 1. С. 124–125. Cfr.: Poschmann, op. cit, S. 137–138.

¹⁹¹² - Epist. 17–11 ad plebem. С. 1. Р. 521. Ч. 1. С. 129. Так и Лукиан пишет Целерину о двух женщинах: «Когда Господь даст мир Церкви, то, по заповеди Павла и нашему рассуждению, изложивши дело пред епископом и принеши исповедание (facta exomologesi), да имеют они мир». – Epist. 22. С. 2. Р. 535. Ч. 1. С. 149–150.

¹⁹¹³ - Об этом см.: Stufler. Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung. – Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 581–582; Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 138. Есть у св. Киприана указание даже на то, что libelli pacis получали значение после смерти давшего их исповедника.

¹⁹¹⁴ - Epist. 23. Р. 536. Ч. 1. С. 138.

¹⁹¹⁵ - Epist. 26–16. Р. 539. Ч. 1. С. 138.

¹⁹¹⁶ - Epist. 33–17. С. 1. Р. 566. Ч. 1. С. 139. Р. Batiffol это письмо называет «première esquisse du De unitate». – L'église naissante et le catholicisme³. Р. 423.

¹⁹¹⁷ - Epist. 27–19. С. 2, 3. Р. 542–543. Ч. 1. С. 144, 145. Cfr.: Epist. 35–22. Р. 571–572. Ч. 1. С. 152–153: «Некоторые из падших, отвергая необходимость для себя покаяния и удовлетворения Богу, по умышленной дерзости прислали ко мне письмо, в котором не просят, чтобы им дан был мир, а требуют мира, будто уже данного им, потому что – так говорят они – Павел всем дал мир».

¹⁹¹⁸ - Epist. 36. С. 1, 2. Р. 573–574. Ч. 1. С. 154. Кроме того, здесь же римский клир считает требование мира на том основании, что он дан уже мучениками, противным закону евангельскому.

¹⁹¹⁹ - De lapsis. С. 20. Р. 252. Ч. 2. С. 163.

¹⁹²⁰ - Ibid. С. 18. Р. 250. Ч. 2. С. 161.

¹⁹²¹ - Ibid. С. 16. Р. 248–249. С. 159, 160.

¹⁹²² - Cfr.: Р. Batiffol. Études d'histoire et de théologie positive². Р. 116–120.

¹⁹²³ - Vgl.: Schanz. Theologische Quartalschrift 1897. S. 62, 64–67; Stufler. Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung. Zetschr. für katholische Theologie. 1907. S. 581.

¹⁹²⁴ - Eusebius. *History Ecclesias*. VI, 42, 5–6. Творения св. Дионисия Вел. в русском переводе. С. 55. Мы считаем невозможным согласиться с толкованием этого свидетельства, данным у С. И. Смирнова, который видит здесь указание на то, что мученики «Всюду являлись высшей инстанцией в делах церковной дисциплины», что «не было инстанции выше их, которая бы проверяла и утверждала их решение» (Духовный отец. С.231:232), что «роль мучеников в деле принятия падших была в Александрии несравненно важнее епископской» (ibid. С. 239, прим. 2).

¹⁹²⁵ - Vgl.: Schunz. *Theologische Quartalschrift*. 1897. S. 64.

¹⁹²⁶ - См. письмо римских пресвитеров к св. Киприану (Epist. 30. С. 5. Ч. 1. С. 221). Здесь же читаем: «До сих пор у нас нет епископа, который все это привел бы в порядок и мог бы с достоинством и благоразумием рассудить дело падших».

¹⁹²⁷ - Epist. 55–43 ad Antonianum. С. 6. P. 627–628. Ч. 1. С. 218–219. Vgl.: Poschmann. *Die Sichtbarkeit der Kirche*. S. 139–140; P. Batiffol *Etudes d'histoire et de theologie positive*. P. 127–128.

¹⁹²⁸ - Epist. 57–49 ad Cornel. P. 650 sqq. Ч. 1. С. 282–287.

¹⁹²⁹ - Eusebius. Cit. op. VI, 41, 11–13. Творения св. Дионисия. С. 51. GrchSch. 9, 2. S. 604.

¹⁹³⁰ - Ibid. VI, 44, 4. GrchSch. 9, 2. S. 624. Творения св. Дионисия. С. 56.

¹⁹³¹ - Ibid. VI, 46, 1.

¹⁹³² - Cfr.: Batiffol P. *Etudes d'histoire et de theologie positive* 2. P. 136; Свящ. А. Дружинин. *Жизнь и труды св. Дионисия Великого*. С. 184.

¹⁹³³ - Eusebius. Cit. op. VI, 45. Творения св. Дионисия. С. 48–49.

¹⁹³⁴ - Ibid. VI, 46, 2. Послания эти не сохранились.

¹⁹³⁵ - Ibid. VI, 44, 1.

¹⁹³⁶ - Ibid. VI, 41–41. Творения св. Дионисия. С. 49–56.

¹⁹³⁷ - Ibid. VI, 46, 3. О Соборе подробнее [говорится] у свящ. А Дружинина («Жизнь и труды св. Дионисия Великого». С. 190–192).

1938 - Harnack A. Chronologie. II, S. 62; Eusebius. Cit. op. VII, 4–5, 2: «Дионисий сказал, что по прекращении гонения все Церкви, обратившиеся к Новатову нововведению (νεωτεροποιᾶν), примирились между собою. Он пишет так «Знай, брат, что все восточные и еще отдаленнейшие Церкви, быв некогда разделены, теперь пришли к единению. Предстоятели их везде согласны в образе мыслей, исполняясь великою радостью о неожиданном утверждении мира: Димитриан в Антиохии, Феоктист в Кесарии, Мазабан в Элии, Марин, по смерти Александра, в Тире, Илиодор, по упокоении Филимидра, в Лаодикии, Елен в Тарсе, и все Киликийские Церкви, Фирмилиан и вся Каппадокия. Не желая сделать свое послание длинным, а речь тяжелою, я наименовал только знаменитейших епископов. Все Сирские области и Аравия, куда вы всякий раз посылаете свое посольство и куда пишете в настоящее время, также Месопотамия, Понт и Вифиния – одним словом, все и везде радуются о единомыслии и братолюбии, славя Бога». GrchSch. 9, 2. S. 638–640.

1939 - Подробное изложение истории вопроса о падших и об отношении к новацианству на Востоке см у свящ. А. Дружинина («Жизнь и труды св. Дионисия Великого». С. 170–194).

1940 - Смирнов С. И. Духовный отец. С. 239.

1941 - Там же, прим. 2.

1942 - См.: Harnack A. Novation. RE 3. Bd. XIV. S. 229 ff.

1943 - Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. S. 158 ff.

1944 - С. И. Смирнов. Духовный отец. С. 227–228.

1945 - Eusebius. History Ecclesias. VII, 8. Творения св. Дионисия в русск. перев. С. 63.

1946 - Гарнак считает его за произведение римского епископа Сикста II и относит к 257–258 гг. См.: Chronologie. II. S. 387–390.

1947 - С. 1. CSEL, 3, 3. P. 52.

1948 - С. 14: «O te impium scelestumque, haeretice Novatiane, qui post et tanta in ecclesia a quibusdam retro voluntarie commisea crimina. quae et tu ipse in domo Dei priusquam apostata esses cognoveras, et haec posse aboleri de memoria succedente bono

utique docueras, secundum fidem scripturae dicentis...» (Ezech. XVIII, 2); «tu hodie retractas an debeant lapsorum curari vulnera, qui nudati a diabolo ceciderant». CSEL, 3, 3. P. 64.

¹⁹⁴⁹ - См. Epist. 55–43 ad Antonian C. 5. P. 627. Ч. 1. С. 217–218.

¹⁹⁵⁰ - Epist. 3. С. 1. PL. T. 13. Col. 1063D-1064B.

¹⁹⁵¹ - Ibid. C. 5. PL. T. 13. Col. 1067A-B.

¹⁹⁵² - Ibid. C. 27. PL. T. 13. Col. 1082A

¹⁹⁵³ - Ibid. C. 2. PL. T. 13. Col. 1064B.

¹⁹⁵⁴ - Ibid. C. 24. PL. T. 13. Col. 1079C-D.

¹⁹⁵⁵ - Тщательное обоснование этих положений дает Johann Stufler в статье «Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung». – Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 579–618. Ср. некоторые замечания у свящ. А. Молчанова: «Св. Киприан Карфагенский». С. 330–335. См. также: Касицын Д. Ф. Расколы первых веков христианства. С. 197–200 (=Прибавления к творениям святых отцов. 1889. Ч. 44. С 400–403). Döllinger также признает, что снисходительная практика касательно падших известна была в Церкви и раньше св. Киприана; эту практику, по его мнению, установил Каллист, дополнивший тот эдикт, о котором говорит Тертуллиан (De pudic C. 1) и который, по мнению Döllinger'a, издал Зефирин (Hippolytus und Kallistus. S. 126–130).

¹⁹⁵⁶ - Const. ap. II, 11, 2. Ed. Funk. P. 47, 26–30. Русский перев. С. 27. Vgl.: Achelis und Flemming. Die Syrische Didascalia. TU 25, 2. S. 80–81, 299–307.

¹⁹⁵⁷ - Const. ap. II, 18, 3. Ed. Funk. P. 65, 24–26. Русский перев. С. 37. Ср. известное с именем Киприана сочинение «Desaleatoribus». С. 1: «quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et curatione peccata dimittendi». CSEL 3, 3. P. 93, 1–6. О времени написания этого сочинения и об авторе см.: Harnack A. Chronol. IL S. 370–381.

1958 - Const. ap. II, 20, 9–10. Ed. Funk. P. 75, 26–77, 3. Русск. перев. С. 42.

1959 - Ad Donatum. С. 4. P. 6. Ч. 1. С. 91.

1960 - Учение св. Киприана о благодати кратко, но полно изложено в исследовании А. Катанского «Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцов и учителей Церкви до блж. Августина». СПб., 1902. С. 91–103.

1961 - Testimon. adv. jud. lib. 3. С. 25. P. 140. Ч. 2. С. 87.

1962 - Epist. 63 ad Caecil. С. 8, 9. P. 706, 707. Ч. 1. С. 392, 393. Подробно о крещении, по учению св. Киприана, см. у Poschmann'a («Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 106 ff.).

1963 - Epist. 74–61 ad Pompejum. С. 7. P. 804. Ч. 1. С. 355. Cfr.: Epist. 69–62 ad Magnum. С. 15. P. 765. Ч. 1. С. 373.

1964 - Epist. 73–60 ad Iubajan. С. 9. P. 785. Ч. 1. С. 337. Cfr.: С. 6. P. 783. С. 335–336.

1965 - Epist. 72–59 ad Stephan. С. 1. P. 775. Ч. 1. С. 329. Подробно о сообщении даров Св. Духа при возложении рук см. у Poschmann'a, S. 115–121. Впрочем, Poschmann в этом отделе тенденциозен – оправдывает католическое учение о конфирмации.

1966 - Освящающее действие Духа Святого вводится у св. Киприана в общее понятие благодати при широком, однако, объеме этого понятия. –А. Катанский. Учение о благодати Божией. С. 103.

1967 - Epist. 70–57 ad Ianuar. С. 2. P. 768. Ч. 1. С. 323.

1968 - Epist. 73–60 ad Iubajan С. 7. P. 783. Ч. 1. С. 336. Cfr.: С. 9, 10. P. 784, 785. С. 337: «В недрах единой Церкви, которой одной дано право сообщать благодать крещения (gratiam baptismi) и разрешать грехи... крещение дано одной и только одной Церкви». Sentent. 79 Clari a Mascula: «Quibus (apostolis) nos successimus eadem potestate ecclesiam Domini gubernantes et credentium fidem baptizantes». P. 459. Cfr.: Sententiae episcoporum 1. Caecilius a Biltä «Unum baptismum quod soli ecclesiae a Domino concessum est». P. 437. Cfr.: ibid. sentent. 2 Primi a Misgirpa, 14 – Theogenis ab Hippone, 20 – Privati a Sufibus, 21 – Hortensiani a Laribus. P. 437, 443, 444, 445.

¹⁹⁶⁹ - Epist. 73–60 ad Iubajan C. 10, 11. P. 785, 786. Ч. 1. С. 338. Cfr.: Sententia 17 Fortunati a Tuccabori, «Potestatem baptizandi episcopis dedit, non haereticis». P. 444.

¹⁹⁷⁰ - Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 6. P. 804. Ч. 1. С. 354–355: «Одна Церковь, совокупленная и соединенная со Христом, духовно рождает сынов». – С. 7. P. 804. С. 355: «Рождение и освящение крещения есть у одной только невесты Христовой, которая одна может производить духовно и рождать сынов Богу».

¹⁹⁷¹ - Epist. 74–61 ad Pompej. C. 11. P. 809. Ч. 1. С. 359. Ср.: Epist. 69–62 ad Magnum. C. 2. P. 751. Ч. 1. С. 362: «Креститься могут только те, которые находятся в Церкви».

¹⁹⁷² - «Кто, получивши благодать в Церкви, отступит и выйдет из Церкви, тот будет сам себе повинен, то есть самого себя должен винить за свою погибель». – Epist. 69–62 ad Magnum. C. 4. P. 753. Ч. 1. С. 363.

¹⁹⁷³ - Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 15: «Nihil eis ad gratiam ecclesiasticam et salutarem licere». – P. 789, 18. Ч. 1. С. 342. Ср.: C. 11: «Hujus (ecclesiae) et gratiam pariter et gloriam fidei devotione defendimus». P. 786, 10. Ч. 1. С. 338.

¹⁹⁷⁴ - Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 23. P. 796. Ч. 1. С. 347.

¹⁹⁷⁵ - Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 24. P. 797. Ч. 1. С. 348.

¹⁹⁷⁶ - Epist. 71–58 ad Quint. C. 1. P. 772. Ч. 1. С. 326.

¹⁹⁷⁷ - De unit. eccl. C. 23. P. 231. Ч. 2. С. 197.

¹⁹⁷⁸ - Epist. 75 Firmiliani. C. 7: «Omnis potestas et gratia in ecclesia constituta est». – P. 814, 29–30. Ч. 1. С. 378.

¹⁹⁷⁹ - Epist. 75 Firmiliani. C. 18: «Non nisi in ecclesia sola valere posse Christi nomen, cui uni concesserit Christus caelestis gratiae potestatem». – P. 822, 16–17. Ч. 1. С. 384.

¹⁹⁸⁰ - Ibid. C. 17. P. 822, 1. Ч. 1. С. 384.

¹⁹⁸¹ - См. об этом у А. Катанского («Учение о благодати Божией». С. 96).

¹⁹⁸² - Эта последняя мысль особенно ясно выражена в послании Фирмилиана: «Христос одному Петру сказал: еже аще свяжеши на земли, будет связано на Небесех; и еже аще

разрешити на земли, будет разрешено на Небесех (Мф.16:19); потом читаем в Евангелии, что Христос, когда дунул на одних апостолов (in solos apostolos insufflavit), сказал им: примите Дух Свят; имже отпустите грехи, отпустятся им; и имже держите, держатся (Ин.20:23). Это значит, что власть отпускать грехи дарована апостолам и Церквям, учрежденным от них – посланников Христовых, а затем епископам, которые наследовали (successerunt) им по преемству посвящения (ordinatione vicaria)». – Epist. 75 Firmil. C. 16. P. 820–821. Ч. 1. С. 383.

1983 - Ученая литература об этом споре указана у Н. v. Soden'a. Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe. S. 1–2.

1984 - Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 1. P. 799. Ч. 1. С. 350.

1985 - Vgl: Böhringer. Die alte Kirche. IV. S. 1013; Н. v. Soden. Streit zwischen Rom und Karthago. S. 35.

1986 - Epist. 75 Firmil. C. 18. P. 822. Ч. 1. С. 384; Epist. 69–62 ad Magnum. C. 7. P. 756. Ч. 1. С. 366; Epist. 74–61 ad Pompejum C. 5: «Действительность (effectum) крещения приписывают величию имени, так что всех крещенных во имя Иисуса Христа, где бы то ни было и как бы то ни было, по сему самому считают уже обновленными и освященными». P. 802–803. Ч. 1. С. 353.

1987 - Некоторые из африканских епископов сомневались, нужно ли крестить еретиков, и приводили то основание, что крещение одно. См. Epist. 71–58 ad Quint C 1. P. 771. Ч. 1. С. 325.

1988 - См.: Tertull. De bapt. C. 15. CSEL, 20, 1. P. 214. Cfr.: замечание Adhemar d'Alès. La Théologie de Tertullien. P. 335. Перекрещивать еретиков постановил Африканский Собор при Агриппине. См. Epist. 71–58 ad Quint. C. 4. P. 774. Ч. 1. С. 328; Epist. 73–60 ad Iubajan C. 3. P. 780. Ч. 1. С. 333. В Малой Азии, рассмотрев предмет со всем тщанием, на Соборе в Иконию постановили вовсе отвергать всякое крещение, которое совершается вне Церкви. – Epist. 75 Firmil. ad Cyrp. C. 19. P. 823. Ч. 1. С. 384–385. Подобные Соборы были в Синнаде и других городах. – Eusebius. History Ecclesias. VII, 7, 5. Cfr.: Clem Alex.

Strom. I, 19, 96, 3: «Τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ λογιζομένη». GrchSch. 15. S. 62, 3–4. На практике эти постановления приходилось применять редко, а потому и споров никаких не было. Cfr.: Fechtrup. Cfr. hl. Cyprian. S. 198.

¹⁹⁸⁹ - Epist. 75 Firmiliani. C. 19. P. 822. Ч. 1. С. 384; Epist. 71–58 ad Quintum. C. 4. P. 774. Ч. 1. С. 328.

¹⁹⁹⁰ - Epist. 71–58 ad Quint C. 1. P. 771. Ч. 1. С. 325.

¹⁹⁹¹ - Epist. 69–62 ad Magnum. C. 3. P. 752. Ч. 1. С. 382–363.

¹⁹⁹² - Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 11. P. 786. Ч. 1. С. 338–339. Cfr.: sent. 44 Pelagiani a Luperciana. P. 452.

¹⁹⁹³ - Epist. 73–60 ad Iubajan C. 15. P. 789. Ч. 1. С. 341. Cfr.: sententiae episcoporum. 24: «Secundinus a Carpos dixit: Haeretici christiani sunt an non? Si christiani sunt, cur in ecclesia Dei non sunt? Si christiani non sunt, fiant» (др. чт.: «quomodo christianos faciunt»). P. 445. Cfr.: sentent. 51. Saturnini a Victoriana. P. 453.

¹⁹⁹⁴ - Epist. 69–62 ad Magnum. C. 1. P. 749. Ч. 1. С. 360.

¹⁹⁹⁵ - Epist. 73–60 ad Iubajanum C. 4. P. 781. Ч. 1. С. 334–335; Epist. 74–61 ad Pompejum C. 7. P. 805. Ч. 1. С. 355. Cfr.: sent. 52 Saturnini a Tucca. P. 454.

¹⁹⁹⁶ - Epist. 69–62 ad Magnum. C. 1. P. 750. Ч. I. С 361.

¹⁹⁹⁷ - Epist. 76–62 ad Magnum. C. 6: «Ostendit schismaticos gentilibus adaequari». P. 756. Ч. 1. С. 365–366.

¹⁹⁹⁸ - Epist. 69–62 ad Magnum. C. 7, p. 756. Ч. 1. С. 366. Cfr.: Epist. 70–57 ad Ianuar. C 2: «Грехи не могут быть оставляемы у еретиков, у которых нет Церкви. Итак, утверждающие, что еретики могут крестить, должны или изменить вопрос, или признать истину – если только они не приписывают и Церкви тем, у коих, по уверению их, есть крещение». – P. 768. Ч. 1. С. 323.

¹⁹⁹⁹ - Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 4. P. 802. Ч. 1. С. 353. Ср.: с. 7. P. 805. С. 355: «Не только ни одна ересь, но даже и раскол какой-либо не может иметь у себя освящения спасительного крещения».

²⁰⁰⁰ - Epist. 75 Firmiliani ad Cyprian. C. 7. P. 814–815. Ч. 1. С. 378.

²⁰⁰¹ - Vgl.: Fechtrup. Der hl. Cyprian. S. 199–200; Schwane. Dogmengeschichte der vornic Zeit². S. 529.

²⁰⁰² - Epist. 69–62 ad Magnum. C. 3. P. 752. Ч. 1. С. 363. Cfr.: с. 4. P. 753. С. 364.

²⁰⁰³ - Ibid. C. 8. P. 757, 25. С. 367.

²⁰⁰⁴ - Ibid. C. 11. P. 759–760. С. 369. Cfr.: Epist. 70–57 ad Ianuar. C. 2: «Кто может дать то, чего сам не имеет? Или как может совершать духовное сам потерявший Духа Святого?» – P. 769. Ч. 1. С. 323.

²⁰⁰⁵ - Epist. 69–62 ad Magnum. C. 10. P. 759. Ч. 1. С. 368.

²⁰⁰⁶ - Относительно этого пункта ученые разногласят. Некоторые допускают мысль, будто Стефан не требовал повторения руковоzложения, а это только в полемике приписано было ему Киприаном и Фирмилианом. Об этом [писали] Poschmann, см.: Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 118–121; Schwane. Dogmengeschichte der vornicäischen Zeit². S. 536. Правда, в дошедшей до нас части эдикта Стефана о признании крещения еретиков (Epist. 74–61 ad Pompejum) нет указаний на новое руковоzложение, но совершенно непонятно, как Киприан и Фирмилиан могли опровергать то, чего Стефан не писал, а они на этом пункте сосредоточивают значительную долю внимания (см. Epist. 69–62 ad Magnum. C. 10: «In hoc ipso a nobis tenentur». Ч. 1. С. 368). Poschmann также признает, что Стефан считал еретическое руковоzложение недействительным, а под этим руковоzложением можно разумеать только конфирмацию (Firmung) (S. 121). По мнению Schwane, Стефан под руковоzложением разумел только обряд при воссоединении с Церковью кающихся. См.: Dogmengeschichte der vornic. Zeit². S. 536. Fechtrup допускает, что Киприан Стефану приписал мнение автора сочинения «De rebaptismate»; на самом же деле Стефан не требовал повторения того руковоzложения, которое следовало за крещением. См.: Der hl. Cyprian. S. 224–228. Также см.: Peters. Der heilige Cyprian von Karthago. S. 526–527, 533–535.

²⁰⁰⁷ - См. Epist. 75 Firmiliani. C. 18: «Крещеный во Христа получает благодать Христову». P. 822. Ч. 1. С. 384. Cfr.: с. 12:

«Illud etiam quale est quod vult Stephanus, his qui apud haereticos baptizantur adesse praesentiam et sanctimonia Christi?» P. 818. Русский перевод (С. 381) не точен.

²⁰⁰⁸ - См. об этом у А. Катанского («Учение о благодати Божией». С. 92–95). Cfr.: H. v. Soden. Streit zwischen Rom und Karthago. S. 38.

²⁰⁰⁹ - Во время спора о крещении еретиков неизвестным противником св. Киприана было издано особое сочинение в защиту внецерковного крещения – «Liber de rebaptismate» (см. Harnack A. Chronologie. II. S. 393–396). Взгляды на крещение в этом сочинении, при некотором сходстве со взглядами римского епископа и его сторонников, отличаются еще большей оригинальностью и особенностями в сторону принижения самого крещения. Крещение не связано с подаванием даров Святого Духа. Святой Дух подается без воды крещения (С. 5, CSEL, 3, 3. P. 75, 22 sqq). Крещение совершается призыванием имени Иисуса и есть как бы некоторое начало Господня Таинства, общее для членов Церкви и всех прочих (commune nobis et ceteris omnibus). После оно должно быть восполнено, без чего оно осталось бы бесполезным в день Суда (С. 7. P. 78, 20 sqq. Cfr.: с. 12. P. 84); в крещении только оmyвается тело (per aquam lavari corpora – с. 18. P.91:30). Нужно, впрочем, заметить, что учение о крещении в «Liber de rebaptismate» встречает различное истолкование со стороны ученых, о чем см.: Dr. Johann Ernst. Die Tauflehre des «Liber de rebaptismate». – Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 648–699. Ср. Harnack A. Dogmengeschichte, I. S. 474–475. Сравнение учения о крещении в «Liber de rebaptismate» и у Киприана дает Peters («Der heilige Cyprian von Karthago». S. 516–530).

²⁰¹⁰ - В конце письма к Магну (69–62) св. Киприан, касаясь вопроса о клиническом крещении, именно и утверждает, что «Дух Святой дается не мерою (non de mensura), но на каждого верующего изливается весь (totus)», что «духовная благодать, которая в крещении равно (aequaliter) приемлется верующими, потом поведением и действиями нашими или уменьшается, или умножается». – С. 14. P. 763. Ч. 1. С. 372.

²⁰¹¹ - Sent 16: «Succesus a Abbir Germanicana dixit: Haereticis aut nihil aut totum licet». P. 443.

²⁰¹² - Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 5. P. 803. Ч. 1. С. 354. Cfr.: Epist. 75 Firmiliani. C. 12: «nisi si a Christo spiritum dividunt ut apud haereticos sit quidem Christus, non-sit autem illic Spiritus sanetus». – P. 818. Cp.: Ч. 1. С. 381.

²⁰¹³ - Ibid. 69–62 ad Magnum. C. 11. P. 760. Ч. 1. С. 369. Cfr.: Epist. 75 Firmil. C. 12: «Si induit Christum, accipere potuit et spiritum sanctum qui a Christo missus est, et frustra illi venienti ad accipiendum spiritum manus imponitur». – P. 818. В русск. перев. (с 381) последней фразы нет. Cfr.: sent 65 Quinti ab Aggya. P. 456. Sent. 70 Veruli a Russicadë «Homo haereticus dare non potest quod non habet: multo magis schismaticus quod habuit amisit». P. 457. Cp. еще sent. 10 Mannuli a Girba. P. 442.

²⁰¹⁴ - Св. Киприан иногда называет имя, произносимое при крещении, именем Христовым. Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 16: «Крещенные во имя Иисуса Христа, где бы то ни было и каким бы то ни было образом, получили благодать крещения» (мнение Стефана). P. 789–790. Ч. 1. С. 341. Cfr.: с. 18. P. 791. С. 343. Но едва ли можно предположить, чтобы Стефан действительным считал даже крещение, совершенное не во имя Святой Троицы. Фирмилиан знает слова Стефана (Epist. 75. С. 18. P. 822. Ч. 1. С. 384), но он же пишет: «Нелепо и то, что не считают нужным спрашивать, кто крестил? на том основании, что крещеный мог получить благодать призыванием Троицы именем Отца, и Сына, и Святого Духа» (ibid. С. 9. P. 815. С. 379). Св. Киприан под именем Христовым понимает крещальную формулу с именем Святой Троицы. Он только настаивает на том, что у некоторых еретиков неправильное понятие о Святой Троице, хотя формула и произносится точно (см. Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 5, 18. P. 782, 792. Ч. 1. С. 334–335, 343; Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 7. P. 805. Ч. 1. С. 355). Подробно об этом см. у Johann'a Ernst'ä «Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian». Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte, herausg. von Dr. A. Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch. Bd. II. Heft 4. Mainz, 1901. S. 13–18; Papst Stephan I. S. 93 ff. Ch. замечания Н. v. Soden'a: «Streit zwischen Rom und Karthago». S. 37, Anm. I;

Batiffol P. L'église naissante et le catholicisme³. P. 465, not. 3; Tillemont Memoires. T. 4. P. 625–629; Fechtrop. Der hl. Cyprian. S. 210, 220–224; Ios. Schwane. Dogmengeschichte der vornic. Zeit. S. 533–534. Впрочем, Стефан, признавая действительным крещение даже маркионитов, давал много поводов к различным упрекам. Rettberg считает возможным предполагать, что Стефан, по крайней мере в начале, не обращал должного внимания даже на крещальную формулу еретиков. См.: Th. C. Cyprianus. S. 160–164.

²⁰¹⁵ - В подчеркнутых словах ясно видно, что Киприан имеет в виду именно признание со стороны Стефана недействительным еретического руковозложения, сопровождающего крещение.

²⁰¹⁶ - Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 5. P. 802–803. Ч. 1. С. 353–354. Cfr.: Epist. 70–57 Ianuar. C. 3: «Кто мог крестить, тот мог дать и Святого Духа. Если же не может дать Святого Духа, потому что, находясь вне Церкви, не пребывает с Духом Святым (*foris constitutus cum sancto spiritu non est*), то не может и крестить приходящего; так как и крещение одно, и Дух Святой один, и Церковь одна». – P. 769. Ч. 1. С. 324.

²⁰¹⁷ - Ibid. 75. C. 9: крещение действительно тогда, «когда крещающий имеет Святого Духа и самое крещение совершается не без Духа». – P. 816. Ч. 1. С. 379; с. 8: «Духовное рождение без Духа невозможно». – P. 815. С. 378.

²⁰¹⁸ - Sentent. 5: «*Neque Spiritus sine aqua separatim operari potest nec aqua sine Spiritu*». – P. 439, 5–6.

²⁰¹⁹ - Epist. 71–58 ad Quintum. C. 1. P. 771–772. Ч. 1. С. 325.

²⁰²⁰ - Ibid. 71–58 ad Quintum. C. 1. P. 772, 7–8. Ч. 1. С. 326; Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 2: «*Mendacia et contagia profanae tinctionis*». – P. 800, 6–7. Ч. 1. С. 351.

²⁰²¹ - Ibid. 73–60 ad Iubajanum. C. 21. P. 795. Ч. 1. С. 346; De unitate ecclesiae. C. 11: «Там не омываются люди, а только более оскверняются; не очищаются грехи, а только усугубляются. Такое рождение производит чад не Богу, но диаволу». – P. 219. Ч. 2. С. 185–186.

²⁰²² - Ibid. 75 Firmiliani. C. 8: «Nec eos qui ab haeresi ad ecclesiam veniunt post illicitam et profanam eorum tinctionem baptizare dubitemus». – P. 815, 18–20. Ч. 1. С. 379.

²⁰²³ - Ibid. 75 Firmil. C. 13: «Ac per hoc aqua qua tinguntur lavacrum est illis carnale tantum, non baptismi sacramentum». – P. 819, 9–10. Ч. 1. С. 381.

²⁰²⁴ - Sentent. 35: «Adelphius a Thasvalthe dixit: Sine causa quidam falso et individioso verbo impugnant veritatem ut rebaptizare nos dicant, quando ecclesia haereticos non rebaptizet, sed baptizet». – P. 449. Вообще, Sententiae episcoporum постоянно повторяют мысли и аргументы св. Киприана. См.: Н. v. Soden. Streit zwischen Rom und Karthago. S. 39–40; Batiffol P. L'eglise naissante et le catholicisme. P. 471.

²⁰²⁵ - Ibid. 87. P. 461.

²⁰²⁶ - Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 24. P. 797. Ч. 1. С. 348.

²⁰²⁷ - Ibid. 72–59 ad Stephan. C. 2. P. 776. Ч. 1. С. 329–330. Cfr.: sentent. 1 Caecilii a Biltha: «Sacerdotium administrat profanus, ponit altare sacrilegus». – P. 437.

²⁰²⁸ - Знаменитый современник западных споров о крещении, александрийский епископ Дионисий, также много писал по вопросу о крещении еретиков. В разных своих посланиях он, как говорит Евсевий, «довольно долго рассуждал об этом предмете» (Н. Е. VII, 7, 5), много говорил о еретиках (Н. Е. VII, 9, 1), «подвергал вопрос о крещении обширному исследованию» (VII, 9, 6). Но от всех этих посланий Евсеем сохранены небольшие отрывки, которых недостаточно для характеристики догматических воззрений их автора. От блаженного папы Геракла св. Дионисий принял правило: людей, обращающихся из ересей и отпавших от Церкви... вводить в Церковь и не требовать от них вторичного крещения ввиду того, что они ранее получили Святого Духа (от него, то есть когда принадлежали к Церкви). Но на сирском языке сохранился отрывок послания к Дионисию и Стефану, предстоятелям Римской Церкви, где св. Дионисий пишет: «Тех, которые крещены во имя Трех Лиц Отца, и Сына, и Святого Духа, не следует перекрещивать, хотя бы они и крещены были

еретиками, если только еретики эти исповедуют Три Лица. А над теми, которые обращаются ко Святой Церкви от других ересей, пусть будет совершаемо крещение» (Pitra. *Analecta sacra*. Т. 4. Parisiis, 1883. Р. 170, 413–414. Творения св. Дионисия. С. 58). Следовательно, Дионисий считал еретическое крещение недействительным, почему блаженный Иероним и говорит, что по вопросу о крещении еретиков Дионисий был согласен с Киприаном и Африканскими Соборами (De viris illustr. С. 69, PL. Т. 23. Col. 677C, 679A. Творения. Ч. 5. С. 325), но согласие это было неполное, так как св. Дионисий считал действительным крещение раскольников. Св. Дионисий знает о постановлениях Африканских Соборов и Малоазиатских. К Соборам этим Дионисий относится с полным уважением, называет их «значительнейшими» (μεγίστοι). Но Дионисий не хочет никого вызывать на состязания и распри, вспоминая слова Писания: Да не предвдвигеши пределов ближнего своего, яже поставиша отцы твои (Втор.19:14) (Eusebius. *History Ecclesias*. VII, 5, 5; 7, 5. Творения. С.61:63) и высказывая ту же мысль, на которой настаивал и св. Киприан. «В судах и делах, касающихся отдельных лиц, – как следует относиться к тем, которые вне Церкви, и как обращаться с теми, которые принадлежат к ней, – по нашему мнению, следует подчиняться предстоятелям отдельных Церквей, которые в силу Божественного посвящения стоят во главе служения. А суд о делах их представляем Господу нашему» (Pitra. *Analecta Sacra*. Т. 4. Р. 171, 414. Творения. С. 60). Поэтому св. Дионисий постоянно убеждал римских епископов не порывать мира с теми, кто иначе мыслит о крещении еретиков. По выражению Дюшена (История древней Церкви. Т. 1. С. 288), Дионисий был Иринеем для нового Виктора. Ср.: Batiffol P. *L'église naissante et le catholicisme*. Р. 476. Подробно об участии св. Дионисия в спорах о действительности еретического крещения см. у свящ. А Дружинина: «Жизнь и труды св. Дионисия Великого». С. 209–237. Но нужно заметить, что все отрывки посланий св. Дионисия оставляют нас в полнейшем неведении о тех догматических соображениях, которыми он оправдывал свое признание крещения, совершенного вне Церкви. Однако же ясно, что, делая различие

между ересями, св. Дионисий исходил не из идеи о единстве Церкви, как св. Киприан, а крещение ставил в связь с той верой, которая исповедуется при крещении. Признавая же схизматическое крещение действительным, Дионисий тем самым дает положительный ответ на вопрос о действии благодати Божией вне Церкви. Но во всем том, что мы имеем от св. Дионисия, вопрос о действительности еретического крещения совершенно не поставлен в какую-нибудь связь с идеей Церкви.

²⁰²⁹ - Св. Киприаном, как мы видели, особенно подробно раскрыто учение о крещении и (по-современному нам названию) о миропомазании. Но у него Таинствами же считаются и хиротония (*ordo*), и покаяние, и Евхаристия. Подробно об этом см. у Poschmann'a: «Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 121–181. Также см. у свящ. А Молчанова («Св. Киприан Карфагенский». С. 263–281). У св. Киприана только не дано такой же их связи с догматическим учением о Церкви, в какую поставлены крещение и руково́зложение (миропома́зание). См.: Harnack. *Dogmengeschichte*⁴, I. S. 459–462, 469–479.

²⁰³⁰ - Vgl.: Seeberg. *Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche*. S. 36.

²⁰³¹ - Vgl.: Huther. *Cyprians Lehre von der Kirche*. S. 67. Vgl.: S. 60–66.

²⁰³² - Ibid 65–45. С. 1, 2, 3, 4. P. 721, 723, 724, 725. Ч. 1. С. 241–244 *passim*.

²⁰³³ - Ibid 67–56. С. 1, 3. P. 735, 737–738. Ч. 1. С. 314, 315, 316.

²⁰³⁴ - Ibid 55–43 ad Antonian С. 11. P. 631–632. Ч. 1. С. 226. Ср.: Epist. 67–56. С. 6. P. 739–740. Ч. 1. С. 318–319. Сюда можно отнести постановление принимать простыми мирянами пресвитеров и диаконов, которые были рукоположены в католической Церкви, а потом сделались изменниками и возмутителями против Церкви. См.: Epist. 72–59 ad Stephan. С. 2. P. 776. Ч. 1. С. 329–330.

²⁰³⁵ - Ibid. 66–54. С. 5. P. 730. Ч. 1. С. 304–305– Здесь Киприан, по-видимому, высказывает даже такую крайнюю

мысль, что благодать не подается через согрешившего епископа с самого момента его грехопадения.

²⁰³⁶ - Мы изложили мысли Гарнака: Dogmengeschichte⁴, I. S. 447–449. Ср.: Novatiana RE 3. Bd. XIV. S. 238–240. Loofs также говорит о «Nachwirkung des alten Kirchenbegriffs» у Киприана. См: Leitfaden der Dogmengeschichte, § 29, 4. S. 209. Некоторые замечания делает Poschmann («Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 185–189). У Poschmann'a заметны противоположные католические тенденции. – Раньше в протестантской литературе высказывалось иное, но подобное же мнение Ричлем. Ричль обращает внимание на некоторые места писем св. Киприана, где он и другие епископы ссылаются на видения и особые откровения (Epist. 57–49 ad Cornel. C. 5: «Это часто возвещается нам свыше (divinitus ostendi)». P. 655. Ч. 1. С. 287; Epist. 66–54 ad Pupian. C. 10: «Удостоив меня Своих указаний и откровений (ostendere et revelare)...» дальше говорит о сновидениях. (P. 734. Ч. 1. С. 308) и высказывает мысль, будто в своей деятельности он опирался на особые каждый раз откровения («für jeden einzelnen Moment berechnete Inspiration»). – «Die Entstehung der altkatholischen Kirche». S. 565. Все свидетельства из сочинений Киприана о разных откровениях собраны А. Гарнаком в особой статье «Cyprian als Enthusiast». – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft and die Kunde des Urchristentums, herausgeg. von Erwin Preuschen 1902. S. 177–191. По мнению Гарнака, все эти свидетельства – «ein Stück urchristlichen Altertums», и св. Киприан в них обнаруживается «als ein Epigone der tertullianischen, ja einer noch früheren Epoche» (S. 177), так что, несмотря на весь свой клерикализм, он был «ein Christ alten Schlages» (S. 182). Впрочем, и сам Гарнак признает, что св. Киприан со всеми своими сообщениями о непосредственных откровениях не связывает какой-либо определенной теории. – Dogmengeschichte⁴, I. S. 419, Anm. 1. Кроме того, можно еще заметить, что все эти сообщения не исключают особой благодати священства, которой епископ обладает по должности, так как Киприан знает и сакраментальную деятельность епископа. Ср. замечание В. Poschmann'a: «Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 182, Anm. 2.

Thomasius особенную помощь Святого Духа в отдельных случаях деятельности считает одной из прерогатив епископской должности наряду с другими различными прерогативами. – Die Dogmengeschichte der alten Kirche. I. S. 585.

²⁰³⁷ - Это учение подробно рассмотрено Карлом Адамом. См.: Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 190–229. Ср.: S. 88–108, где изложены воззрения на этот предмет Тертуллиана в домонтанистический период.

²⁰³⁸ - Так утверждает Адам. См.: Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 206–207.

²⁰³⁹ - Philosoph. IX, 12: «Οὗτος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι». PG. T. 16. Col. 3386B. Едва ли точно Döllinger (Hippolytus und Kallistus. S. 134) «ἐδογμάτισεν» переводит lehrte. Впрочем, на следующей же странице, при пересказе, он употребляет hingestellt hat.

²⁰⁴⁰ - Adam. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 228–229; Loofs. Leitfaden der Dogmengeschichte, § 29, 4. S. 209; A. Harnack. Dogmengeschichte, I. S. 421–422, 447, 494, Anm 1.

²⁰⁴¹ - Имел ли в виду Каллист случаи отпадения епископов? И известны ли были такие случаи тому времени? Не разумеет ли Ипполит под «εἰ καὶ πρὸς θάνατον» грехи против целомудрия, πρὸς τὰς ἡδονάς, в оценке которых он, как известно, расходился с Каллистом? Vgl.: E. Rolffs. Das Indulgenz-Edict. TU 11, 3. S. 137, Anm. I. Döllinger также отрицает, чтобы Каллист издал распоряжение в безгранично общем смысле. – Hippolytus und Kallistus. S. 135–139.

²⁰⁴² - Epist. 67–56. C. 6. P. 741. Ч. 1. С. 319. Нет ли здесь подтверждения нашему пониманию распоряжения Каллистова?

²⁰⁴³ - Ibid. 67–56. C. 5. P. 739. Ч. 1. С. 317.

²⁰⁴⁴ - Cfr.: суждения о Стефане Poschmann'a: «Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 186. Ritschi (Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 567–569) полагает, что Стефан знал и признавал распоряжение Каллиста и Василида принял вполне сознательно.

²⁰⁴⁵ - Epist 67–56. С. 4. Р. 738. Ч. 1. С. 316. Далее св. Киприан говорит о порядке избрания епископа, указывая на пример избрания апостола на место Иуды (Деян.1:16).

²⁰⁴⁶ - Ibid. 67–56. С. 4. Р. 739. Ч. 1. С. 317; Cfr.: с. 2: «Мы должны избирать предстоятелей непорочных и чистых (*immaculatos et integros*), которые, достойно и свято принося жертвы Богу, были бы услышаны в своих молитвах, возносимых о спасении людей Божиих». Р. 736. С. 315.

²⁰⁴⁷ - Epist. 66–54 ad Fl. Pupian С. 5. Р. 730. Ч. 1. С. 305. Y. v. Soden поэтому считает Киприана как бы донатистом раньше донатизма. См.: Streit zwischen Rom und Karthago. S. 35. Ср.: Schwane. Dogmengeschichte der vornic. Zeit. S. 530.

²⁰⁴⁸ - Здесь, конечно, сказывается уверенность св. Киприана в своей правоте и ложности обвинений Пупиана. Ср.: Huther. Cyprians Lehre von der Kirche. S. 81–83. Cfr.: Peters. Der heilige Cyprian von Karthago. S. 270.

²⁰⁴⁹ - Epist. 66–54. С 1. Р. 727. Cfr.: с. 8. Р. 733. С. 307.

²⁰⁵⁰ - De rebaptism. С. 9, CSEL, 3, 3. Р. 81, 16 sqq.

²⁰⁵¹ - Ibid. С 10: «quid dicturus es de his qui plerumque ab episcopis pessimae conversationis baptizantur: qui tamen tandem cum Deus voluerit, in sceleribus suis convicti, etiam ipso aut prorsus etiam communicatione privantur? aut quid statues de eis qui ab episcopis prave sentientibus aut imperitioribus fuerint baptizati?» CSEL, 3, 3. Р. 81, 20 sqq.

²⁰⁵² - Ibid. С 10: «dicturus es enim utique pro tua singulari diligentia hos quoque denuo baptizandos esse, cum maxime eis res desit aut obstat quo minus inviolabile illud divinum mysterium fidei intemeratum possint accipere». CSEL, 3, 3. Р. 81, 30–32, 1.

²⁰⁵³ - Vgl.: H. v. Soden. Streit zwischen Rom und Karthago. S. 85.

²⁰⁵⁴ - Это противоречие отмечают и все ученые исследователи вопроса. См.: Huther. Cyprians Lehre von der Kirche. S. 81, 83. См.: A. Ritschi. Die Entstehung der altkatholischen Kirche. S. 569; Cfr.: S. 566–567; K. Adam. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 207; Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 186–188; А. Гарнак пишет, что довольно удивительно находить следы

раннейшей эпохи у человека, который сделал епископат не только ядром христианства, но и основанием Церкви, и который в дюжинах мест пишет, как средневековый папа. – Cyprian als Enthusiast. -Zeitschr. für neutestamentliche Wissenschaft., 1902. S. 177. Vgl.: Dogmengeschichte⁴, I. S. 447; H. v. Soden. Streit zwischen Rom und Karthago. S. 36, 38. В. В. Болотов также признает, что Киприан вступает уже на скользкий путь субъективизма в своих воззрениях, хотя у него под субъективизмом и лежит крепко объективная почва. Приводимые Киприаном основания недействительности крещения, совершаемого еретиками, быют далее его наличной цели. – Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 394.

²⁰⁵⁵ - Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 187.

²⁰⁵⁶ - По мнению Huther'a, Киприан на вопрос: что делает епископа способным к сообщению Святого Духа – должность или личное достоинство? – отвечал: ни то, ни другое, но и то и другое вместе. – Cyprians Lehre von der Kirche. S. 67, 68.

²⁰⁵⁷ - Нужно заметить, что св. Киприан в течение целого столетия после своей смерти пользовался громадным уважением и имел большое влияние на всю западную Церковь. Его авторитет стоял очень высоко. См. об этом: Tillemont Memoires. T. 4. P. 185–187; Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. T. 2. P. 358–368; A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. III. Tübingen, 1910. S. 23 и Anm. 2.

²⁰⁵⁸ - См.: A. Harnack. Dogmengeschichte, I. S. 785, 788. См. [сочинения] Мефодия «Convivium decem virginum». III, 4, 8. PG. T. 18. Col. 72С. Святой Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века. Полное собрание его творений, переведенных с греческого, под редакцией профессора С-Петербургской духовной академии Евграфа Ловягина. Изд. 2-е. СПб., 1905. С. 47, 51.

²⁰⁵⁹ - «Ὑποδέχεται δὲ καὶ μορφοῖ δίκην γυναῖκος ἡ Ἐκκλησία εἰς τὸ γεννᾶν τὴν ἀρετὴν καὶ ἐκτρέφειν».

²⁰⁶⁰ - Conviv. III, 8. PG. T. 18. Col. 73. Ср. русский перевод. С. 51.

²⁰⁶¹ - Ibid. III, 8. PG. T. 18. Col. 76. Ср. русский перевод. С. 52.

²⁰⁶² - Ibid. VIII, 8: «Συμβαλλούσης ἐνταῦθα τὴν ἐν τῷ Λόγῳ τράνωσιν αὐτῶν καὶ μεταμόρφωσιν τῆς Ἐκκλησίας». PG. T. 18. Col. 149B-C. Русск. перев. С. 95–96. Cfr.: VIII, 7: «Церковь имеет во чреве крещаемых».

²⁰⁶³ - Ibid. III, 8: «В Писаниях часто называется самое общество и собрание (τό ἄθροισμα καὶ το στίφος) верующих Церковью, где совершеннейшие по преуспеянию (κατὰ προκοπὴν) соединяются в одно лицо и тело Церкви». PG. T. 18. Col. 73D. Русск. перев. С. 52; Conviv. VIII, 5: «Церковь в собственном и точном смысле есть мать наша, некоторая сила, сама по себе отличная от детей (ἐτέρα τῶν τέκνων), сила, стремящаяся к просвещению (παρωρμημένη φωτίζεσθαι)... есть Церковь, дети которой все вместе придут к ней по воскресении, стекшись к ней отовсюду». PG. T. 18. Col. 145B – С. Русск. перев. С. 92,93.

²⁰⁶⁴ - Harnack видит у св. Мефодия уже зачатки субъективизма монашеской мистики и вообще созерцательного реалистического богословия Востока. – Dogmengeschichte⁴, I. S. 788, 789, 790 и Anm. I. Ср. F. Loofs. Leitfaden der Dogmengeschichte, § 30, 6d S. 229.

²⁰⁶⁵ - Впрочем, и у западных писателей встречается уже в раннейший период учение о мистическом взаимоотношении между личностью и Христом, но только это учение не стоит в связи с учением о Церкви, как у св. Мефодия. См. об этом труд Гарнака Dogmengeschichte⁴, I. S. 615, Anm. Ср. 788, Anm 2. У Оригена так же очень часто душа человека называется невестой Христовой. – De orat. С. 17, 2. GrchSch. 3. S. 330. PG. T. 11. Col. 472B. Cfr.: in Matth. T. XVII, 21: «Νύμφης ψυχῆς γαμουμένης Λόγῳ. PG. T. 13. Col. 1540C. In Cant. cant lib. 4, v. 15. PG. T. 13. Col. 193B.

²⁰⁶⁶ - От Василия Великого и должно вести начало епитимийного номоканона Восточной Церкви. См. об этом: Проф. Н. А Заозерский. «Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской». М., 1902.

Предисловие. С. 64. Проф. А. И. Алмазов считает это мнение преувеличенным, но и сам все же признает, что составители позднейших епитимийных номоканонов пользовались воззрениями Василия Великого. См.: Канонарий монаха Иоанна. Записки Императорского Новороссийского университета. 1907. Т. 109. С. 143.

²⁰⁶⁷ - «Книга Правил». Прав. 84.

²⁰⁶⁸ - Там же. 29.

²⁰⁶⁹ - Там же. 2.

²⁰⁷⁰ - Там же. 1. Ср. прав. 4, 6, 8.

²⁰⁷¹ - Там же. 6.

²⁰⁷² - Ср. учение о покаянии св. Иоанна Златоуста в его беседах о покаянии, о священстве и на Послание к Коринфянам. Особ, см.: Творения. Т. 2. С. 312, 313, 314, 315, 317, 323, 324, 359, 363. То же – в древних иноческих уставах, напр., в уставе Тавеннисийского общежития. См.: Еп. Феофан. Древние иноческие уставы. М., 1882. С 146 и далее. Все покаяние представляется под образом лечения тяжкого больного у Иоанна Лествичника. О епитимиях см. у С. И. Смирнова: «Духовный отец». С 134–148, особ. с. 141.

²⁰⁷³ - Об этом номоканоне см. в предисловии к его изданию проф. Н. А. Заозерского. См. также: Алмазов. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Т. 1. Одесса, 1894; А С Павлов. Номоканон при Большом Требнике. 2-е изд. М., 1897. С. 32–40, 455–491.

²⁰⁷⁴ - Не нужно, однако, забывать, что временное отлучение от церковного общения всегда с самых древних времен связано было в Церкви с несением некоторых покаянных подвигов. Достаточно вспомнить об *exomologesis*’е или об *interitus carnis*, как его понимает Ориген.

²⁰⁷⁵ - В назначении всех этих подвигов весьма заметна общая снисходительность номоканонов, так что по окончании изложения уставов о пище составитель древнейшей редакции номоканона рассуждает так «Я знаю, что за эти весьма снисходительные определения я буду судим общим нашим Судьею – Богом, но лучше мне быть осужденным за это, чем

прославиться немилостивым». – Номоканон, изд. Н. А. Заозерским и Хахановым. С. 69. Ср. грузинский текст. С. 72.

²⁰⁷⁶ - Постановление это сохранилось в сочинении неизвестного автора «Contra Fulgentium Donatistam». С. 26: «Thurificati, traditores, et qui in schismate a traditoribus ordinantur, manere in Ecclesia Dei non possunt, nisi cognito ululatu suo per poenitentiam reconcilientur. Unde Caeciliano in schismate a traditoribus ordinato non communicare oportet». PL T. 43. Col. 774.

²⁰⁷⁷ - С исторической стороны донатизм исследован в труде Н. Кутепова «Раскол донатистов». Казань, 1884. О происхождении донатизма. С. 6–16.

²⁰⁷⁸ - Harnack A. Der pseudoaugustinische Traktat «Contra Novatianum». Abhandlungen Alexander von Oettingen zum siebzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern. München, 1898. S. 85 ff.

²⁰⁷⁹ - Idem. Dogmengeschichte, III. S. 39–41.

²⁰⁸⁰ - Cyprian, epist. 73–60 ad Iubajan. C 2, CSEL 3, 2. P. 779. Творения. Ч. 1. С. 332.

²⁰⁸¹ - Ibid. 74–61 ad Pompejum. C 4, CSEL, 3, 2. P. 802. Творения. Ч. 1. С. 353.

²⁰⁸² - См. об этом у Гарнака: Dogmengeschichte⁴, I. S. 423–425.

²⁰⁸³ - «De Afris autem, quod propria lege sua utantur, ut rebaptizent, placuit ut ad Ecclesiam si aliquis haereticus venerit, interrogent eum Symbolum; et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu sancto esse baptizatum, manus tantum ei imponatur: quod si interrogatus Symbolum, non responderit Trinitatem, tunc merito baptizetur. PL T. 43. Col. 787. Здесь, очевидно, от обращающихся к Церкви требуется не только то, чтобы они были крещены во имя Троицы, но чтобы они правильно исповедовали веру в Троицу в Символе. Только в этом последнем случае они принимались без нового крещения. Cfr.: Ioh. Ernst. Dir Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian. Forschungen zur christlichen Litteratur und Dogmengeschichte, herausgeg. von Dr. A. Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch. II Band. 4. Heft. Mainz. 1901. S. 52–58.

2084 - «Книга Правил». Прав. 8.

2085 - Там же 19. См. толкование этого правила у Ioh. Ernst'a: «Die Ketzertaufangelegenheit in der altchr. Kirche». S. 58–62.

2086 - См. *Historia Donatistarum*: «Sancitum est illicitas esse rebaptizationes eorum, qui interrogati in Trinitate secundum Evangelii fidem et Apostolorum doctrinam confessi erant ac deinde aqua tincti». PL. T. 11. Col. 803B.

2087 - См. *Excerpta ad donatistarum historiam pertinentia*. Si hoc paci christianae prodesse visum fuerit, in suis honoribus suscipiantur. PL. T. 43. Col. 809 ad fin.

2088 - В «Книге Правил» св. Василия Великого прав. 1. См.: Ioh. Ernst. *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchr. Kirche*. S. 3–6.

2089 - «Книга Правил». Прав. 7.

2090 - Там же. 95.

2091 - О времени написания этого сочинения говорится у Гарнака: *Optatus*. Herzog's RE 3. Bd. XIV. S. 413–414. Подробное изложение полемики Оптата и Пармениана дает Ferdinand Ribbeck: «Donatus und Augustinus oder der erste entscheidende Kampf zwischen Separatismus und Kirche». Elberfeld, 1857. S. 160–191.

2092 - *De schism. donat.* II, 1. CSEL 26. P. 32–33.

2093 - *Ibid.* II, 1: «Ubi ergo erit proprietates catholici nominis, cum inde dicta sit catholica, quod sit rationabilis et ubique diffusa?» CSEL 26. P. 33, 12–14.

2094 - *Ibid.* II, 1: «Ut quid tale infringitis promissum, ut a vobis mittatur quasi in quemdam carcerem latitudo regnorum?» CSEL 26. P. 33, 19–21.

2095 - *Ibid.* II, 1. P. 33, 22–24.

2096 - *Ibid.* II, 1: «O vestra ingrata et stulta praesumptio! Christus vos cum ceteris in societatem regni caelestis invitat et coheredes sitis hortatur, et vos cum in hereditate sibi a patre concessa fraudare laboratis, dum Africae partem conceditis et totum terrarum orbem, qui ei a patre donatus est, denegatis». P. 34, 12–16.

²⁰⁹⁷ - Ibid. II, 1: «Etiam vos ipsi laudate cum omnibus aut, quia noluistis esse cum omnibus, soli conticescite». P. 35–36.

²⁰⁹⁸ - Ibid. II, 2: «Eam esse ecclesiam catholicam, quae est intoto terrarum orbe diffusa». P. 36, 4–5. Cfr.: Historia Carthaginensis collationis. Migne, PL. T. 11. Col. 1480A.

²⁰⁹⁹ - Ibid. II, 11. P. 47

²¹⁰⁰ - Ibid. II, 12. P. 47, 18–19.

²¹⁰¹ - Ibid. II, 12: «Unicuique vestrum dicat deus: quid offers pro tota, qui non es in tota?» P. 47.

²¹⁰² - Ibid. II, 13. P. 47, 22–23.

²¹⁰³ - De schism. donat. II, 2–3. P. 36–37. Cfr.: Hist. Carthag. Col. Migne, PL. T. 11. Col. 1481C-D. Cfr.: Praef. Balduini. PL T. 11. Col. 1120B-C.

²¹⁰⁴ - Ibid. II, 20. P. 55–57. Далее (С. 21) Опатат перечисляет преступления донатистов, которые настолько тяжки, что «in comparatione operis vestri latronum levior videtur immanitas . P. 58, 13–14. Параллель к II, 20 представляет VII, 2, где повторены те же мысли. P. 168–170.

²¹⁰⁵ - Ibid. VII, 2. P. 169–170.

²¹⁰⁶ - Ibid. VII, 3. P. 171–173. Cfr.: IV, 4. P. 106, 16 sqq.

²¹⁰⁷ - PL. T. 11. Col. 1098, 1099, 1100, 1101, 1102 passim.

Нужно, впрочем, заметить, что последние рассуждения издателями не считаются принадлежащими Опатату. См. Col. 1097C- 1098A Carolus Ziwsa в своем издании опускает их совсем.

²¹⁰⁸ - De schism. donat. II, 9: «Dixisti enim, quod, si sacerdos in peccato sit, solae possint dotes operari». CSEL 26. P. 45.

²¹⁰⁹ - Ibid. I, 13. P. 15–16. Cfr.: I. 28. P. 30–31.

²¹¹⁰ - Ibid. I, 5. P. 8, 11 sqq.

²¹¹¹ - Подробное доказательство этого см. в: De schism. donat. IV, 5–8. P. 104–114.

²¹¹² - De schism. donat. IV, 7, 9. P. 112–116.

²¹¹³ - Ibid. IV, 9. P. 117.

²¹¹⁴ - Ibid. V, 1: «Aqua sola et vera ilia est, quae non de loco, non de persona sed de trinitate condita est». P. 120, 20–22.

²¹¹⁵ - Ibid. V, 2: «Dicilis enim trinitatem pro nihilo haberi, ubi non interfuerit vestra praesentia». P. 122, 3–4.

²¹¹⁶ - Ibid. V, 2. P. 122.

²¹¹⁷ - Ibid. V, 3. P. 124, 12–125, 5.

²¹¹⁸ - Ibid. V, 4. P. 126–127. Cfr.: V, 7. P. 133 sqq.; V, 3: «Nos docuimus caeleste munus unicuique credenti a trinitate conferri, non ab homine». P. 122, 22–23.

²¹¹⁹ - Ibid. V, 4: «Sacramenta per se esse sancta, non per homines». P. 127, 16.

²¹²⁰ - Ibid. V, 4. P. 128, 8–129, 1.

²¹²¹ - Ibid. V, 6. P. 132–133.

²¹²² - Так читает этот стих один Опат: «Ministri ejus, in quem credidistis». Некоторые латинские кодексы читают: «Ministri ejus cui». – Tischendorf. *Novum Testamentum graece*⁸, II. P. 471. Греческий текст имеет несколько другой смысл: «Διάκονοι, δι' ὧν ἐπιστεύσατε».

²¹²³ - De schism. donat V, 7. P. 133–137 passim. И заключение: «Vides ergo iam, frater Parmeniane, ex tribus speciebus supra memoratis illam primo tripartitam esse inmotam, invictam et inmutabilem, operantis vero temporariam esse personam». P. 137, 4–7.

²¹²⁴ - Ibid. V, 8. P. 137–138.

²¹²⁵ - Ibid. II, 10. P. 46, 5–10.

²¹²⁶ - Ibid. II, 9: «Hujus sanctae ecclesiae est constituta persona et hanc esse catholicam, quae sit in toto orbe terrarum diffusa, cujus membra et nos inter alios sumus, cujus dotes apud illam ubique sunt». P. 45, 17–20.

²¹²⁷ - Ibid. II, 5: «Quos constat ita sibi connexas et individuas esse, ut intellegatur unam ab altera separari non posse». P. 42, 11–12.

²¹²⁸ - Ibid. II, 1. P. 32–33.

²¹²⁹ - Ibid. II, 1: «Ecclesia una est, cujus sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur: ergo hanc unam columbam et dilectam sponsam suam Christus

appellat». P. 32, 9–10. Ср. замечания А. Harnack'a: Optatus. RE 3. Bd. 14. S. 415; Dogmengeschichte⁴, III. S. 45.

²¹³⁰ - Vgl.: Harnack A. Dogmengeschichte⁴, III. S. 41.

²¹³¹ - De schism. donat. I, 5, 6, 7. P. 7, 15; 9, 2, 10–11.

²¹³² - Ibid. I, 10; II, 1. P. 11, 21; 32, 10.

²¹³³ - Ibid. I, 10: «Paeniteat te talibus hominibus (sc. haereticis) etiam schismaticos adjunxisse... et non attendisti. inter schismaticos et haereticos quam sit magna distantia». P. 13, 14 sqq.

²¹³⁴ - Ibid. I, 10. P. 13, 9 sqq. Cfr.: II, 8. P. 44, 14–15: «Soli sigillum integrum? id est symbolum catholicum, non habentes»; IV, 8. P. 114, 10–11: «Ubi in exterminium fidei corrupta sunt semina»; V, 1. P. 121; I, 12: «Haeretici... veritatis exules, sani et verissimi symboli desertores, de sinu sanctae ecclesiae impiis sensibus depravati». P. 14, 8–10.

²¹³⁵ - De schism. donat. I, 5: «Extraneos esse catholicis sacramentis. P. 7, 13. Cfr.: 1, 10. P. 11, 17–20.

²¹³⁶ - Ibid. I, 10: «Seimus enim haereticorum ecclesias singulorum prostitutas nullis legalibus sacramentis et in se jure honesti matrimonii esse...» P. 11, 18–20.

²¹³⁷ - Ibid. I, 12: «Haereticos... solos habere varia (др. чт.: vana) et falsa baptismata etc.» P. 14, 15 sqq.

²¹³⁸ - Ibid. III, 9: «Nobis et vobis ecclesiastica una est conversatio, et si hominum litigant mentes, non litigant sacramenta... pares credimus et uno sigillo signati sumus nee aliter baptizati quam vos, testamentum divinum pariter legimus, unum deum pariter rogamus, oratio dominica apud nos et apud vos una est». P. 93, 20–94, 3. Cfr.: V, 1: «Pro utrisque illud est, quod et nobis et vobis commune est, ideo et vobis, quia ex nobis existis, denique et apud vos et apud nos una est ecclesiastica conversatio, communes lectiones, eadem fides, ipsa fidei sacramenta, eadem mysteria». P. 121, 13–17.

²¹³⁹ - Ibid. I, 12: «Vobis vero schismaticis, quamvis in catholica non sitis, haec negari non possunt, quia nobiscum vera et communia sacramenta traxistis». P. 14, 22–15, 1. Подробнее о взглядах Оптата на крещение вне Церкви в связи с крещением вообще

см.: Ioh. Ernst. Die Ketzertaufangelegenheit in der altchr. Kirche. S. 43–52.

²¹⁴⁰ - Ibid. I, 11: Catholicam facit simplex et verus intellectus intellegere, singulare ac verissimum sacramentum et unitas animorum. P. 13, 20–21. Cfr.: PL. T. 11, coil. 905D-906B-C. not. 15–17.

²¹⁴¹ - Ibid. I, 11. P. 14, 1–7.

²¹⁴² - Ibid. I, 3. P. 4–5.

²¹⁴³ - Ibid. I, 2. P. 4. Cfr.: IV, 2. P. 102–103.

²¹⁴⁴ - Ibid. III, 9: «In parte vestis adhuc unum sumus, sed, in diversa pendemus, quod enim scissum est, ex parte divisum est, non ex toto». P. 93, 17–19.

²¹⁴⁵ - Ibid. III, 10: «pars vestra quasi ecclesia est, sed catholica non est». P. 95, 21–22.

²¹⁴⁶ - Ibid. I, 12. P. 14:14–15, 22–23.

²¹⁴⁷ - Ibid. I, 21. P. 25, 5–7.

²¹⁴⁸ - Ibid. I, 21. P. 22–23; 23, 6. В VII, 4 вину донатистов Опатат называет даже хулой на Святого Духа: см. p. 176.

²¹⁴⁹ - Ibid. I, 21, VII, 1. P. 24, 6; 159, 6.

²¹⁵⁰ - Ibid. I, 2. P. 4, 3–4.

²¹⁵¹ - Ibid. I, 15. P. 18, 9–11.

²¹⁵² - Ibid. II, 9. P. 45, 2–4.

²¹⁵³ - Из необозримой ученой литературы, посвященной блж. Августину, мы пользуемся преимущественно новыми и специальными трудами: Dr. Thomas Specht. Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustia Paderborn, 1892; P. Capistran Romeis. Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin. Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte, herausgeg. von Dr. A. Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch. VIII Band. 4. Heft. Paderborn, 1908; В. Герье. Зодчие и подвижники «Божьего Царства». Ч. 1. Блаженный Августин. М., 1910.

²¹⁵⁴ - Мы не считаем нужным излагать внешнюю историю полемики блаженного Августина с донатистами, тем более, что эта история подробно изложена в специальном труде Н.

Кутепова «Раскол донатистов». С. 85 и след., а также у В. Герье («Блаженный Августин». С. 482 и далее).

²¹⁵⁵ - Нельзя не отметить того, что полемика с донатизмом носила на себе яркий догматический отпечаток. Отсюда можно видеть, что в основе самого донатизма лежали религиозно-догматические интересы, и В. Герье является тенденциозным историком, изображая донатизм («Блаженный Августин». С. 437 и далее) «знаменем, собравшим около себя туземные элементы, противившиеся Риму и его цивилизации» (С. 477). См. по этому вопросу суждения проф. А. А. Спасского (Богословский вестник, 1901. III. С. 189–194) и Н. Н. Глубоковского («Блаженный Августин в изображении русского светского историка». – Труды Киев. дух. академии. 1911. I. С. 133–136).

²¹⁵⁶ - Более подробно полемические сочинения блж. Августина изложены в книге В. З. Белоликова «Литературная деятельность блаженного Августина против раскола донатистов». Киев, 1912.

²¹⁵⁷ - Brevicul. Col. III, 3, 3: «Donatistae responderunt, non catholicum nomen ex universitate gentium, sed ex plenitudine Sacramentorum institutum». PL. T. 43. Col. 624; Epist. 93, 7, 23: «Catholicae nomen non ex totius orbis communione interpretaris, sed ex observatione praeceptorum omnium divinorum, atque omnium Sacramentorum». PL. T. 33. Col. 333.

²¹⁵⁸ - Epist 93, 7, 23. PL. T. 33. Col. 333.

²¹⁵⁹ - De unitate Ecclesiae. C 2: «Quae utique una est, quam majores nostri Catholicam nominarunt, ut ex ipso nomine ostenderent, quia per totum est. Secundum totum enim, καθ' ὅλον graece dicitur». PL. T. 43. Col. 392. Cfr.: Contra litteras Petilianii lib. 2. C 38, 91. PL. T. 43. Col. 292; Epist 52, 1; PL., 33. Col. 194; Contra Gaudent II, 2, 2; PL. T. 43. Col. 741.

²¹⁶⁰ - В частности, приводятся следующие места из Ветхого Завета: Суд.6:36–40; Быт.22:16–18; 26:1–5; 28:10–15; Ис11:9–10; 41:4–5; 42:1–4; 49:4–23; 52:9–10; 53:11–12; 62:1–4; 64:1–5; Пс.2:7–8; 21:28–29; 18:5; 56:5–6; 71 и др. PL. T. 43. Col. 398 sqq. Cfr. Contra ep. Parmeniani. I, 2; PL. T. 43. Col. 35–36; Contra

Cresconium, III, 64, 72; 65, 73; PL. T. 43. Col. 535–538; Epist. 140, 17, 43; PL. T. 33. Col. 556; Epist. 208, 6; PL. T. 33. Col. 952.

²¹⁶¹ - Serm. 46; 14, 33; PL. T. 38. Col. 289; In psal. 147, 6; PL. T. 37. Col. 1924–1925.

²¹⁶² - Лк. 24:46–47; Деян. 1:1–8; 9:15; Рим. 15:16; De unit. Eccl. C. 10–11; PL. T. 43. Col. 408 sqq.

²¹⁶³ - De unitate Eccl. C 11, 29; PL. T. 43. Col. 411–412. Cfr.: in ep. Ioan. tract. 2, 2–3; PL. T. 35. Col. 1989–1991.

²¹⁶⁴ - Ibid. De unitate Eccl. C 11, 30: «Iam cui non appareat, illo vase significatum orbem terrarum, cum omnibus gentibus? Unde etiam quatuor initias erat alligatum, propter notissimas quatuor partes, Orientem et Occidentem, Austrum et Aquilonem, quas saepissime Scriptura commendat». PL. T. 43. Col. 413.

²¹⁶⁵ - Ibid. C 12, 31: «Cognoscite ergo etiam quam longe ab Africa remotae sunt, et dicite nobis cur eas omnino vobis incognitas, et in apostolicis Litteris manifestatas, tarn sacrilega temeritate accusetis et tanta dementia criminibus Afrorum periisse dicatis?» PL. T. 43. Col. 414–415; Epist. 87, 2; PL. T. 33. Col. 297.

²¹⁶⁶ - После этого у Августина следует разбор многочисленных свидетельств Священного Писания, которые, искусно истолковывая, донатисты приводили в доказательство того, что хотя их общество и не имеет вселенского характера, однако есть истинная Церковь. – PL. T. 43. Col. 416 sqq. Cfr.: Contra Cresconium. III, 35, 39; PL. T. 43. Col. 517. О вселенском характере Церкви в противоположность местным ересям и расколам см. у Августина: Epist 49, 2; PL. T. 33. Col. 189–190; Epist. 52, 1; PL. T. 33. Col. 194; Epist 53, 1, 6; PL. T. 33. Col. 195–196, 198; Epist. 76, 1; PL. T. 33. Col. 263–264; Epist 142, 1–3; PL. T. 33. Col. 583–584; Epist. 185, 5; PL. T. 33. Col. 794; Contra litter. Petiliani, II, 8, 19–20; PL. T. 43. Col. 264–265; II, 14, 33. Col. 268; II, 64, 144. Col. 306; II, 73, 164. Col. 310; II, 92, 210. Col. 330; III, 50, 62. Col. 380; Contra Crescon. IV, 54, 64; PL. T. 43. Col. 582–583; IV, 57, 70. Col. 587; Ad. Donatistas post Col. C. 2. PL. T. 43. Col. 653. Contra Gaudent. I, 20, 22. PL. T. 43. Col. 718–719. См. также Th Specht. Die Lehre von der Kirche. S. 254–256, вообще весь §30: Die Katholicität der Kirche. S. 251–268.

²¹⁶⁷ - См. напр, Epist. 49, 3: «Ecclesia catholica est etiam in Africa». PL. T. 33. Col. 190.

²¹⁶⁸ - «Liber de Septem regulis ad investigandam et inveniendam S. Scripturae intelligentiam». Сочинением Тихония пользуемся в издании: F. C. Burkitt M. A. Texts and studies contributions to biblical and patristic literature, edited by J. Armitage Robinson Vol. III. No. 1. The rules of Tychonius. Cambridge, 1894. Русский перевод см. в «Прибавлениях к творениям св. отцов». 1891. Ч. 48. О Тихоние см. F. Ribbeck. Donatus und Augustinus. S. 198–205.

²¹⁶⁹ - Reg. 2. P. 10–11. Прибавления. Ч 48. С. 196–197, 198.

²¹⁷⁰ - Ibid. 3. P. 26, 13–14. Прибавления. Ч. 48. С 217.

²¹⁷¹ - Ibid. 3. P. 28–30 *passim*. Прибавления. Ч. 48. С 220, 221, 222.

²¹⁷² - Ibid. 4. P. 31. Прибавления. Ч 48. С. 224.

²¹⁷³ - Ibid. 4. P. 32 *sqq.* Прибавления. Ч. 48. С 225 и далее.

²¹⁷⁴ - Ibid. 4. P. 53. Прибавления. Ч. 48. С. 250.

²¹⁷⁵ - «Parmenianus autem caeterique Donatistae viderunt hoc esse consequens. et maluerunt suscipere obstinantissimum animum adversus apertissimam veritatem quam Tichonius asserebat», – говорит блж. Августин (Contra epist. Parmeniani. I, 1. PL. T. 43. Col. 35).

²¹⁷⁶ - Contra epist Parmeniani. I, 1. PL. T. 43. Col. 35.

²¹⁷⁷ - Ис.59:1–8; Притч.17:15; 2Тим.2:19; Еф.5:11; 1Кор, 6; Contra epist. Parmen. II. С. 3, 6 *sqq.* PL. T. 43. Col. 53 *sqq.*

²¹⁷⁸ - Contra epist Parmen. II, 6, 13, PL. T. 43. Col. 58.

²¹⁷⁹ - Ibid. II, 2, 5. PL. T. 43. Col. 52.

²¹⁸⁰ - Ibid. 1, 2, 4. PL. T. 43. Col. 51.

²¹⁸¹ - Ibid. 1, 2, 2. PL. T. 43. Col. 35.

²¹⁸² - Подробно о земном состоянии Церкви по Августину см.: Th. Specht. Die Lehre von der Kirche. S. 67 ff.

²¹⁸³ - Псалом этот иначе называется «Abecedarium», потому что строфы его начинаются с букв по порядку алфавита. Мы привели первую строфу. PL. T. 43. Col. 24–25: «Genus autem mixtum piscis, justus est cum peccatore». Невод называется еще

«similitudo apertissima de commixtione malorum et bonorum». De unit Eccl. C 14, 35. PL. T. 43. Col. 418. Cfr.: Contra epist. Parmen III, 3, 19. PL. T. 43. Col. 97; Epist. 93. C. 9, 34. PL. T. 33. Col. 338; De civit Dei Hb. 18. C 49. PL. T. 41. Col. 611; Ad donatistas post collat C. 8, 11. PL. T. 43. Col. 659. C. 10, 14. Col. 660.

²¹⁸⁴ - Abecedarium G. PL. T. 43. Col. 27. Gfr. Epist. 105. C. 5, 16. PL. T. 33. Col. 403; Epist. 108. C 3, 7. PL. T. 33. Col. 409.

²¹⁸⁵ - Abecedarium N. PL. T. 43. Col. 28–29. Cfr.: Contra epist. Parmen, II, 1, 3. PL. T. 43. Col. 51; De unitate Eccl., 14, 35: «Nulla ergo malorum commixtio terret bonos, ut propterea velint tanquam retia rumpere, et a congregatione unitatis exire». PL. T. 43. Col. 418. См. еще Epist. 93. C. 4, 15, 9, 34. PL. T. 33. Col. 329, 338; Epist. 87, 2. PL. T. 33. Col. 297; Epist. 129, 5. PL. T. 33. Col. 492; Epist. 43. C. 8, 21: «Ne nomen Christi per horribilia schismata blasphemetur, pro bono unitatis tolerant, quod pro bono aequitatis oderunt». PL. T. 33 Col. 170; Epist 44. C. 5, 11. PL T. 33. Col. 179; Epist 53. C. 3, 6. PL. T. 33. Col. 198; Epist. 76, 2–3. PL. T. 33. Col. 265.

²¹⁸⁶ - Abecedarium P. PL. T. 43. Col. 29; Ad Donat. post. collat, 20, 31. PL T. 43. Col. 671–672.

²¹⁸⁷ - Epist. 108. C. 7, 20. PL. T. 33. Col. 417. Cfr.: Brevicul. coil. cum Donatistis. C. 9, 16: «Когда из ковчега вылетел ворон, там все же остались нечистые животные, но в нем до конца потопа оставались чистые и нечистые, так и в Церкви добрые и злые – до конца века. Но как Ной принес жертву не из нечистых, но из чистых животных, так не те в Церкви, которые злы, но которые добры, придут к Богу». – PL. T. 43. Col. 633.

²¹⁸⁸ - De unitate Eccl, 14, 35. PL. T. 43. Col. 418; Contra litt Petil., II, 45, 106. PL. T. 43. Col. 296; II, 47, 110. Col. 297; II, 78, 174. Col. 312; Contra Crescon, III, 65, 73; III, 66, 75. PL. T. 43. Col. 536, 537; Epist. 10. C. 3, 11. PL. T. 33. Col. 411.

²¹⁸⁹ - Contra litteras Petiliani, III, 2, 3. PL. T. 43. Col. 349.

²¹⁹⁰ - Contra epist. Parmenian, II, 2, 5. PL. T. 43. Col. 52; Cfr.: Contra litt. Petiliani, II, 90, 199. PL. T. 43. Col. 321–322; Contra epist. Parmenian, III, 3, 19. PL. T. 43. Col. 97.

²¹⁹¹ - De unitate Eccl, 13, 33. PL T. 43. Col. 416–417.

²¹⁹² - Здесь Августин цитирует еще Мф.7:13–14; Быт.15:5; 22:27; Рим.9:7; Ис.54:1; Мф.8:11–12; Тит.2:14; *De unitate Eccl.* с. 14, 36. PL T. 43. Col. 418–419. Кроме донатистов, Церковь считали состоящей из одних святых и пелагиане, исходя из неправильного понимания слов апостола Иоанна (1Ин.3:9) и апостола Павла (Еф.5:25–27). В полемике против пелагиан Августин доказывает, что состояние святости как для отдельного человека, так и для Церкви есть результат длительного процесса. См.: Th. Specht. *Die Lehre von der Kirche*. S. 84–88.

²¹⁹³ - *Epist.* 93, 9, 36. PL T. 33. Col. 339. Cfr.: *Contra litt. Petil.* III, 37, 43. PL T. 43. Col. 370. *Retract.* II, 17. PL T. 32. Col. 637.

²¹⁹⁴ - *Contra litt. Petiliani*, III, 4, 5: «Neque hoc ideo dixerim ut neglegatur ecclesiastica disciplina, et permittitur quisque facere quod velit sine ulla coneptione, et quadam medicinali vindicta et terribili lenitate et charitatis severitate». PL T. 43. Col. 350.

²¹⁹⁵ - *Ibid.* III, 4, 5: «Neque enim ferrum est inimici vulnerantis, sed medici secantis». PL T. 43. Col. 350.

²¹⁹⁶ - *Contra litt. Petiliani*, III, 4, 5. PL. T. 43. Col. 350.

²¹⁹⁷ - *Ibid.* III, 37, 43. PL. T. 43. Col. 370.

²¹⁹⁸ - *Ibid.* III, 38, 44. PL. T. 43. Col. 370–371.

²¹⁹⁹ - *Contra epist. Parmeniani*, II, 20, 39. PL T. 43. Col. 80.

²²⁰⁰ - *Serm.* 351, 10. PL. T. 39. Col. 1546.

²²⁰¹ - *Contra epist. Parmeniani*, III, 2, 13: «Non dormiat severitas disciplinae, in qua tanto est efficacior emendatio pravitatis, quando diligentior conservatio charitatis. Tunc autem hoc sine labe pacis et unitatis et sine laesione frumentorum fieri potest, cum congregationes Ecclesiae multitudo ab eo crimine quod anathematatur, aliena est». PL. T. 43. Col. 92. Cfr.: *Brevicius collationis cum Donatistis*, dies 3; 9, 16: «Quamvis debeat vigilare ecclesiastica disciplina, ad eos non solum verbis, sed etiam excommunicationibus et degradationibus corripiendos, tamen non solum in ea latentis nesciantur, sed plerumque propter pacem unitatis etiam cogniti tolerantur». PL. T. 43. Col. 632.

²²⁰² - *Ibid.* III, 2, 13. PL. T. 43. Col. 92: «Tunc etiam ille et timore percutitur, et pudore sanatur, cum ab universa Ecclesia se anathematatum videns, sociam turbam cum qua in delicto suo

gaudeat et bonis insultet non potest invenire. Contra epist. Parmeniani».

²²⁰³ - Ibid. III, 2, 14. PL. T. 43. Col. 92–93.

²²⁰⁴ - Ibid. III, 2, 14: «Jam propter multitudinem non poterant ita corripui, ut ab eorum conjunctione se caeteri continerent, et eos erubescere facerent». PL. T. 43. Col. 93.

²²⁰⁵ - Idem.

²²⁰⁶ - Ibid. III, 2, 15: «Haec qui diligenter cogitat, nec in conservatione unitatis negligit disciplinae severitatem nec immoderatione coercionis dirumpit vinculum societatis». PL. T. 43. Col. 94; Contra litt. Petil. III, 3, 4. PL. T. 43. Col. 349; В Retract. II, 17: Августин на основании греческого текста исправляет данное в Contra epist. Parmeniani толкование 1Кор.5:13: «Potius intelligendum ut homo malus auferatur ex hominibus bonis, quod fit per ecclesiasticam disciplinam». PL. T. 32. Col. 637. О церковном отлучении, по Августину, см. Romeis C. Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche. S. 40 ff.

²²⁰⁷ - De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum lib. I. C 34, 76. PL. T. 32. Col. 1342.

²²⁰⁸ - Contra epist. Parmeniani, III, 2, 8. PL. T. 43. Col. 88–89. Epist. 93, 10, 36: «Unitatem orbis terrae atque omnium gentium et diligendo tenuit, et disputando defendit». PL. T. 33. Col. 339.

²²⁰⁹ - Ibid. III, 2, 9. PL. T. 43. Col. 90.

²²¹⁰ - Ibid. III, 2, 11: «Quid eis prodest quod avaros et rapaces. Modo se vel non habere in congregatione sua, vel incognitos sibi esse mentiuntur, quandoquidem fuerunt tales in illa unitatis Ecclesia, unde isti exortos se se jactant, et eam in sua sola societate. id est, in communione Donati remansisse persuadere conentur? Si enim dicunt per talium communionem perire Ecclesiam, cur eam non dicunt jam Cypriani periisse temporibus?» PL. T. 43. Col. 90–91; De bapt. II, 6, 8. PL. T. 43. Col. 131; II, 7, 11. Col. 133; De unico bapt. C. 14, 23–24. PL. T. 43. Col. 607–608; Epist. 93, 10, 37, 42, 45. PL. T. 33. Col. 339, 341, 342.

²²¹¹ - О происхождении и характере циркумцеллионов см. у Кутепова: «Раскол донатистов». С. 38 и далее. Августин всегда ставит циркумцеллионов в тесную связь с донатистами. См.

Contra litt. Petiliani., II. 83, 184. PL. T. 43. Col. 317; Epist. 105, 3. PL. T. 33. Col. 397. Обращаясь к донатистам, Августин циркумцеллионов называет «vestri». – Epist. 88, 1. PL. T. 33. Col. 302.

²²¹² - Abecedarium L: «Clamatis vos de Macario, et nos de Circumcellione. Illud, nostrum jam transactum: vestri non cessant usque hodie». PL. T. 43. Col. 28. Cfr.: De haeres. 69 PL. T. 42. Col. 43.

²²¹³ - См. Epist 187, 7, 28. PL. T. 33. Col. 842; De gestis Pelagii. C 12, 27. PL. T. 44. Col. 336; De nuptiis et concupisc. C 33, 38; 34, 39. PL. T. 44. Col. 435; Contra duas epist. Pelagianorum, lib. IV. C. 7, 17–18. PL. T. 44. Col. 621–622; De natura et gratia. C. 63, 75. PL. T. 44. Col. 285; De perfect, just. C. 15, 34–35. PL. T. 44. Col. 310; Epist 185, 9, 38–39. PL. T. 33. Col. 810.

²²¹⁴ - Brevicuius col.cum Donatistis, d. 3. C. 9, 16. PL. T. 43. Col. 633. Cfr.: ad Donat. post collat., 9, 12. PL. T. 43. Col. 659.

²²¹⁵ - De unitate Eccl. C. 10, 25: «Teneamus Ecclesiam ex ore Domini designatam, unde coeptura, et quousque perventura esset; coeptura scilicet ab Ierusalem, et perventura in omnes gentes». PL. T. 43. Col. 409.

²²¹⁶ - Ibid. C. 10, 26. PL. T. 43. Col. 409.

²²¹⁷ - Ibid. C 11, 27: «Nullus omnino dubitare permittatur, nisi qui de sanctarum Scripturarum fide dubitat, illam esse Ierusalem visibilem civitatem, unde coepit Ecclesia post Domini Iesu Christi resurrectionem et ascensionem; nec aliud eum voluisse ostendere, nisi hujus terrae loca, unde illi daret initium, et quomodo eam per cuncta inde diffunderet». PL. T. 43. Col. 409–410. Cfr.: c. 11, 28 и 24, 70. Col. 441–442.

²²¹⁸ - Vgl.: Harnack A. Dogmengeschichte⁴, III. S. 147, Anm. 2; В. Герье. Блж. Августин. С. 610.

²²¹⁹ - De unitate Eccl. C. 25, 74: «Multi tales sunt in Sacramentorum communione cum Ecclesia, et tamen jam non sunt in Ecclesia. Alioquin si tunc quisque praeciditur cum visibiliter excommunicatur; consequens erit ut tunc rursus inseratur, cum visibiliter communioni restituitur». PL. T. 43. Col. 444. Cfr.: In Ioan.

tract., 5, 7. PL. T. 35. Col. 2016; In ep. Ioan., 7, 6. PL. T. 35. Col. 2032.

²²²⁰ - De bapt., I, 10, 14; IV, 3, 4; V, 27, 38; VI, 14, 23. PL. T. 43. Col. 117, 155, 156, 196, 207; In ep. Ioan. tract., 7, 13. PL. T. 35. Col. 2028; In ps. 25 en., 2, 2. PL. T. 36. Col. 189.

²²²¹ - De unit. Eccl. C 21, 60: «Nec regenerati spiritualiter in corpus et membra Christi coaedificentur nisi boni; profecto in bonis est illa Ecclesia, cui dicitur. Sicut lilium in medio spinarum, ita proxima mea in medio filiarum (Can. II, 2). In his est enim qui aedificant super petram, id est, qui audiunt verba Christi, et fociunt. Non est ergo in eis, qui aedificant super arenam, id est, qui audiunt verba Christi, et non faciunt». Col. 436. Cfr.: De bapt., V, 27, 38. PL. T. 43. Col. 195.

²²²² - De baptismo, 1. C. 17, 26: «Semper ab illius Ecclesiae quae sine macula et ruga est unitate divisus est, etiam qui congregationi sanctorum in carnali abduratione miscetur». PL. T. 43. Col. 123. Cfr.: III, 18, 23: «Ad illam gloriosam Ecclesiam non pertineant». PL. T. 43. Col. 150; IV, 18, 25. Col. 170.

²²²³ - Contra litt Petiliani., II, 55, 126. PL. T. 43. Col. 302.

²²²⁴ - De baptismo, III, 18, 23: «Orationes sanctorum, id est columbae gemitus». PL. T. 43. Col. 150; Epist. 98, 5: «Ecclesia, quae in sanctis est». PL. T. 33. Col. 362; Epist. 187, 12, 41. PL. T. 33. Col. 848.

²²²⁵ - Ibid. III, 19, 26: «Cum intus videntur, ab illa invisibili charitatis compage separati sunt». PL. T. 43. Col. 152. Cfr.: Contra litt. Petiliani, II, 108, 247. PL. T. 43. Col. 345; In ps. 131, 13: «Ille enim ad domum Dei pertinet, qui est in charitate compaginatus lapidibus vivis». PL. T. 37. Col. 1721; In ps. 39, 1. PL. T. 36. Col. 433; In ps. 95, 2. PL. T. 37. Col. 1228.

²²²⁶ - Ibid. IV, 22, 29. PL. T. 43. Col. 173–174. См. еще: Romeis C. Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche. S. 28–30.

²²²⁷ - Vgl.: Seeberg. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 41–42; Thomasius. Dogmengeschichte. I. S. 593–596; В. Герье. Блаженный. Августин. С. 606–610.

²²²⁸ - «Ввиду различия состава Церкви, – пишет В. Герье, – характер ее в ту или другую пору представляет полную противоположность». Но ведь в небесную Церковь войдут только члены земной Церкви, а потому и нельзя говорить о полной противоположности между той и другой Церковью. Ср. замечание проф. Н. Н. Глубоковского: «Блаженный Августин в изображении русского светского историка». – Труды Киевской духовной академии. 1911. Т. 1. С. 143–146.

²²²⁹ - Contra litt. Petiliani, II, 77, 172: «Charitas enim christiana nisi in imitate Ecclesiae non potest custodiri... Tenemus autem charitatem, si amplectimur unitatam: amplectimur autem unitatem, si eam non per verba nostra in parte confingimus, sed per verba Christi in unitate cognoscimus». PL. T. 43. Col. 312. Cfr.: Contra Cresconium., II, 12, 15. PL. T. 43. Col. 476; II, 13, 16. Idem.

²²³⁰ - De baptismo, 1, 17, 26: «Spiritales... non eunt foras: quia et cuncta aliqua vel perversitate vel necessitate hominum videntur expelli, ibi magis probantur, quam si intus permaneant, cum adversus Ecclesiam nullatenus eriguntur, sed in solida unitatis petra fortissimo charitatis robore radicanantur». PL. T. 43. Col. 123–124.

²²³¹ - Contra Cresconium, IV, 59, 71: «Non est enim alius impiae superbiae tumor apud omnes qui se a Christi unitate discendunt, quam se solos Christianos esse jaetare, et damnare caeteros, non solum quibus eorum lis nota est, verum etiam quibus eorum nec nomen auditum est». PL. T. 43. Col. 587–588.

²²³² - Ibid. III, 35, 39. PL. T. 43. Col. 517

²²³³ - См. более подробно: Specht Th. Die Lehre von der Kirche. S. 76–81.

²²³⁴ - De unitate Eccl., 25, 73. PL. T. 43. Col. 443.

²²³⁵ - Эта связь между учением о предопределении и о святости Церкви особенно ясно выступает в «De bapt.», V, 27, 38. PL. T. 43. Col. 195. Ср.: Romeis C. Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche. S. 21–23.

²²³⁶ - Подробно учение Августина о предопределении раскрыто в труде Л. Писарева «Учение блж. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу». Казань, 1894. С. 306 и далее. Об отношении учения о Церкви к учению о

благодати см. у Seeberg'a: Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 41–42, 49–50.

²²³⁷ - Августин весьма решительно высказывает ту мысль, что «saneti regno Dei praedestinati dividi ab Ecclesia nullo modo possunt». – Contra Crescon. II, 33, 42. PL. T. 43. Col. 491. Подробнее о том, что предоставленные спасаются не без Церкви, см.: Romeis C. Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche. Нужно признать неосновательными рассуждения В. Герье о том, будто «круг Церкви в прежнем значении смешанного тела (corpus permixtum) пересекается другим кругом общины избранных, более узким, но в то же время некоторыми частями выступающим из прежнего церковного круга». – Блаженный. Августин. С. 612. Ср. Harnack A. Dogmengeschichte⁴, III. S. 165. См. еще замечание Н. И. Глубоковского: «Блаженный Августин в изображении светского историка». Труды Киевской духовной академии. 1911. Т. 1. С. 146–147: «Предестинация осуществлялась не исключительно через Церковь, хотя последняя бывает главнейшим, доступным и узаконенным поприщем ее спасительного действия». Но выше, на той же с. 147, автор выражается более решительно и определенно: «Для Августина Церковь являлась единственно открытым нам, нормальным и санкционированным институтом применения к людям спасительно предопределяющей воли Божией». По существу – к тому же приходит и С. Romeis, излагая взгляд Августина на возможность спасения вне Церкви (S. 94–115). Спасение вне Церкви есть, во всяком случае, чрезвычайный путь, и на этом предмете Августин специально не останавливается (S. 114). Ср.: Specht Th. Die Lehre von der Kirche. S. 66–67, 89–94, 307–312. Specht приходит решительно к тому заключению, что учение о предопределении нисколько не нарушает всей эkkлeзиологической системы блж. Августина.

²²³⁸ - Л. Писарев, цит. соч. С. 308.

²²³⁹ - De civit. Dei. I, 35. PL. T. 41. Col. 46.

²²⁴⁰ - Подробнее см.: Specht Th. Die Lehre von der Kirche. S. 89–94.

2241 - Contra litt. Petiliani, III, 37, 43: «Alienis peccatis non maculatur Ecclesia». T. 43. Col. 370; Epist. 93, 10, 37: «Manifestum est non contaminari justos alienis peccatis». PL. T. 33. Col. 339.

2242 - Vgl.: Romeis C. Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche. S. 18.

2243 - Retract. II, 18. PL. T. 32. Col. 637–638.

2244 - Можно думать, что вопрос о зависимости Таинств от личных нравственных качеств их совершителей назревал еще в общинах новацианских, где склонны были его разрешать в духе донатизма, хотя и независимо от него. См.: Pseudo-August. Quaest. 102. PL. T. 35. Col. 2311; Harnack A. Der pseudoaugustinische Traktat Contra Novatianum. Abhandlungen Alexander von Oettingen gewidmet (München, 1898) S. 85–89.

2245 - Contra litt. Petiliani, I, 2, 3: «Qui fidem a perfido sumpserit, non fidem porcipit, sed reatum». PL. T. 43. Col. 247; Epist. 89, 5: «De Baptismo solent dicere, tunc esse Baptismum Christi, cum ab nomine justo datur». PL. T. 33. Col. 311. Cfr.: Contra ep. Parmen, II, 17, 36. PL. T. 43. Col. 77.

2246 - В уста донатиста Августин влагает слова: «Ego baptizo, ego justifico, ego justum facio». Serm. 292, 4–6. PL. T. 38. Col. 1323–1324. Cfr.: Contra epist. Pannen., II, 11, 23. PL. T. 43. Col. 66. Contra Cresc., IV, 16, 19: «Quam jucti sumus, tarn justum Baptismum esse faciamus». PL. T. 43. Col. 559.

2247 - De unitat. Eccl., 21, 59. PL. T. 43. Col. 435.

2248 - Contra Cresconium, II, 27, 33. PL. T. 43. Col. 487. Cfr.: II, 16, 19. Col. 559.

2249 - Ibid. II, 28, 35. PL. T. 43. Col. 488.

2250 - In Ioan. tract., 6, 8. PL. T. 35. Col. 1428–1429.

2251 - Contra epist. Parmeniani, II, 10, 21: «Cur mendaces et infideles eorum ministri, non aquam mendacem, sed veracem vel dare vel habere creduntur? Cur ab illorum mortuis qui baptizantur, proficit aliquid lavatio eorum?» PL. T. 43. Col. 64.

2252 - Contra epist. Parmen., II, 10, 21: «fictos bonos, id est occultos malos, apud se esse negare non possunt». PL. T. 43. Col. 64–65; Epist. 93, 11, 49. PL. T. 33. Col. 345.

²²⁵³ - Ibid. I, 13, 31. PL. T. 43. Col. 73; II, 15, 34. PL. T. 43. Col. 76. О максимианистах см.: Ribbeck F. Donatus und Augustinus. S. 206–236.

²²⁵⁴ - Ibid. II, 10, 21: «Tunc posse a malo baptizari quem quam, si lateat malitia baptizantis». PL. T. 43. Col. 64. Кресконий говорит, что о святости крестителя нужно судить «secundum famam, non secundum sinceritatem, quae in illa videri non potest». Contra Cresconium, II, 17, 21. PL. T. 43. Col. 478.

²²⁵⁵ - Contra litt Petiliani, III, 27, 32. PL. T. 43. Col. 363. Cfr.: Contra epist. Parmen, II, 11, 23. PL. T. 43. Col. 67; Epist. 89, 5. PL. T. 33. Col. 311.

²²⁵⁶ - Contra epist. Parmen., II, 10, 21. PL. T. 43. Col. 65; II, 13, 31: «Nec ullo modo isti expedire se possunt, cum eis proponitur, cur sanctitas sacramenti et haben et dari possit ab eo, quem intus sceleratum jam Deus damnavit, et tunc incipiat ab eo dari non posse, cum ab hominibus damnatus fuerit, cum tamen nec tunc eam possit amittere». PL. T. 43. Col. 73.

²²⁵⁷ - Ibid. II, 10, 21, 24. PL. T. 43. Col. 65–67; Contra litt. Petiliani., III, 47, 57. PL. T. 43. Col. 377–378; III, 52, 64. Col. 382; III, 30, 35. PL. T. 43. Col. 366; Contra Cresconium, II, 26, 31: «Ita ne quia fictus est mortuus non est?» PL. T. 43. Col. 485.

²²⁵⁸ - Ibid. II, 15, 34. PL. T. 43. Col. 76; Contra litt. Petiliani., I, 2, 3: «Ecce stat perfidus baptizaturus at ille qui baptizandus est, perfidiam ejus ignorat: quid eum accepturum esse arbitraris? Utrum fidem, an reatum? Si dixeris fidem; concedes posse fieri ut a perfido quisque fidem percipiat, non reatum; et falsum erit illud quod dictum est, qui fidem a perfido sumpserit, non fidem percipit, sed reatum. Invenimus enim fieri posse ut etiam a perfido fidem quis percipiat, si perfidiam dantis ignoret... rebaptizent ergo illos quos ab eis baptizatos esse constiterit, qui diu apud ipsos conscelerati latuerunt, et postea proditi convictique damnati sunt». PL. T. 43. Col. 247; Contra litt. Petiliani, III, 27, 32 и далее. PL. T. 43. Col. 363 sqq.

²²⁵⁹ - Ibid. II, 13, 31: «Ouid est hoc aliud, quam quod eorum Tichonius de illis ait, quod volumus sanctum est». PL. T. 43. Col. 73.

²²⁶⁰ - Contra litt. Petiliani, I, 4, 5. PL. t. 43. Col. 248. Cfr.: III, 27, 32. Col. 364.

²²⁶¹ - Ibid. III, 32, 37: «Hinc satago, hoc urgenter interrogo, hoc ut respondeatur vehementissime flagito». PL. T. 43. Col. 367.

²²⁶² - Ibid. III, 26, 31. PL. T. 43. Col. 363.

²²⁶³ - Harnack A. Dogmengeschichte, III. S. 154.

²²⁶⁴ - Contra epist. Parmeniani, II, 4, 8. PL. T. 43. Coll. 55–56. Idem. II, 9, 18. PL. T. 43. Col. 61. Idem. II, 7, 12. PL. T. 43. Coll. 57–58. Contra litt. Petiliani I, 7, 8. PL. T. 43. Col. 249. II, 5, 11. PL. T. 43. Col. 261.

²²⁶⁵ - Contra c Petiliani, II, 103, 237. PL. T. 43. Col. 340; Contra epist. Parmen., II, 10, 20. PL. T. 43. Col. 63.

²²⁶⁶ - О донатистах Августин говорит «Quare computant salutem suam in hominibus esse, non in Deo?» In ps. 75, 7. PL. T. 36. Col. 961.

²²⁶⁷ - Contra litteras Petiliani, I, 3, 4. PL. T. 43. Col. 247–248; II, 5, 11. PL. T. 43. Col. 260; III, 28, 33. Col. 364. Cfr.: Epist. 89, 5. PL. T. 33. Col. 311; Contra epist. Parmeniani, II, 4, 8. PL. T. 43. Col. 55.

²²⁶⁸ - Ibid. II, 108, 247. PL. T. 43. Col. 346.

²²⁶⁹ - Contra epist. Parmeniani, II, 8, 15–16. PL. T. 43. Col. 59–60.

²²⁷⁰ - Ibid. II, 15, 33: «Si et ipse a justo nomine, et de illo ita quaero, donec ab ipso capite ordinis humani ad aliquem perveniam, qui non ab nomine acceperit, atque ita falsum esse doceam, quod non potest homo accipere quidquam, nisi fuerit ei ab nomine datum». PL. T. 43. Col. 75.

²²⁷¹ - Ibid. II, 15, 34. PL. T. 43. Col. 76.

²²⁷² - Ibid. II, 15, 34. PL. T. 43. Col. 76; De bapt., IV, 10, 16: «In ista quaestione de baptismo non esse cogitandum quis det, sed quid det». PL. T. 43. Col. 164; V, 21, 29: «Sacramentum gratiae dat Deus etiam per malos: ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos». PL. T. 43. Col. 191. Cfr.: De bapt., III, 19, 27. PL. T. 43. Col. 152–153; Contra Cresconium, II, 21, 26. PL. T. 43. Col. 482. Cfr.: Epist. 89, 7: «Sacramenta non humana sunt, sed divina». PL. T. 33. Col. 312.

²²⁷³ - Epist. 105. C. 3, 12: «Semper Dei est illa gratia et Dei Sacramentum, hominis autem solum ministerium; qui si bonus est, adhaeret Deo, et operatur cum Deo; si autem malus est, operatur

per illum Deus visibilem Sacramenti formam, ipse autem donat invisibilem gratiam. Hoc sapiamus omnes, et non sint in nobis schismata». PL. T. 33. Col. 401; Epist. 89, 5. PL. T. 33. Col. 311.

2274 - Contra litt. Petiliani, I, 9, 10. PL. T. 43. Col. 250.

2275 - Contra Cresconium, III, 11, 13. PL. T. 43. Col. 502.

2276 - Contra litteras Petiliani, I, 7, 8. PL. T. 43. Col. 249; II, 4, 9. PL. T. 43. Col. 260.

2277 - Contra epist. Parmeniani, II, 11, 23. PL. T. 43. Col. 67; Contra Cresconium, II, 25, 30. PL. T. 43. Col. 484; De bapt, III, 4, 6. PL. T. 43. Col. 143.

2278 - In Ioan. tract., 5, 9, 11; 6, 7. PL. T. 35. Col. 1419, 1428. Cfr.: De consensu evang. II, 15, 32. PL. T. 35. Col. 1093. Такому толкованию блж. Августин придает важное полемическое значение «omnino eorum (donatistarum) ora claudentur». – In Ioan. tract., 4, 16. PL. T. 35. Col. 1414.

2279 - Ibid. 5, 18. PL. T. 35. Col. 1423–1424.

2280 - Contra litteras Petiliani, II, 6, 13. PL. T. 43. Col. 261.

2281 - Ibid. II, 7, 15. PL. T. 43. Col. 262.

2282 - Ibid. II, 11, 23. PL. T. 43. Col. 66–67; II, 14, 32. PL. T. 43. Col. 74.

2283 - Contra epist. Parmeniani, II, 5, 10. PL. T. 43. Col. 57; II, 8, 15. Col. 59.

2284 - Contra litteras Petiliani, III, 30, 35. PL. T. 43. Col. 365. Cfr.: In Ioan. tract., 5, 15. PL. T. 35. Col. 1422.

2285 - Ibid. III, 34, 40. PL. T. 43. Col. 368.

2286 - См., напр.: Contra Cresconium, IV, 16, 19: «Non eorum meritis a quibus ministratur nee eorum quibus ministratur, constare Baptismum, sed propria sanetitate atque veritate». PL. T. 43. Col. 559.

2287 - Contra epist. Parmeniani, II, 11, 24. PL. T. 43. Col. 67–68. Cfr.: Contra litt. Petiliani, II, 30, 69. PL. T. 43. Col. 281–282; III, 55, 67. PL. T. 43. Col. 384–385.

2288 - Contra litteras Petiliani, III, 34, 39: «Cum ergo Baptismus Christi, sive per iniquum sive per justum ministratus, nihil aliud sit quam Baptismus Christi; ab homine cauto et bono fidei iniquitas

hominis est vitanda, non-Dei sacramenta damnanda». PL. T. 43. Col. 368. Cfr.: II, 47, 110. T. 43. Col. 298. См. еще: «De bapt.», V, 20, 27: «Sacramenta Dei ubique recta sunt, et mali homines, quibus nihil prosunt, ubique perversi sunt». PL. T. 43 col. 190; Contra Crescon., II, 10, 12: «nec curo per quem fuerint (sacramenta) seminata, sed a quo creata». PL. T. 43. Col. 474.

²²⁸⁹ - In Ioan. tract, 5, 15. PL. T. 35. Col. 1422.

²²⁹⁰ - Ibid 5, 18. PL. T. 35. Col. 1424.

²²⁹¹ - Ibid. 5, 13, 18. PL. T. 35. Col. 1421, 1424.

²²⁹² - Ibid. 6, 8. PL. T. 35. Col. 1429.

²²⁹³ - Contra epist. Parmeniani, II, 6, 11: «Nam unum atque idem sacrificium propter nomen Domini quod invocatur, et semper sanetum est et tale cuique sit, quali corde ad accipiendum accesserit». PL. T. 43. Col. 57. Cfr.: Contra litteras Petiliani, II, 108, 247. PL. T. 43. Col. 345.

²²⁹⁴ - In Ioan. tract., 6, 15. PL. T. 35. Col. 1432.

²²⁹⁵ - См. еще: Specht Th. Die Lehre von der Kirche. S. 141, 207–214.

²²⁹⁶ - Эту неразрывную связь между признанием независимости Таинства от нравственных качеств совершающего его лица и признанием действительности схизматического крещения весьма настойчиво подчеркивает сам же Августин. В «De baptismo» мы постоянно встречаем такие рассуждения: если Таинство, совершенное грешником, не отделившись от Церкви, действительно, то действительно Таинство, совершенное и раскольником вне Церкви. Ведь и тот и другой от себя ничего привнести не могут для действительности Таинства, которое совершает Сам Бог. Признавать действительным Таинство, совершенное грешником, и в то же время отвергать Таинство, совершенное схизматиком, – совершенно непоследовательно. См.: IV, 5, 7; IV, 7, 10; VI, 26, 50; VI, 31, 60; VI, 40, 78; VI, 43, 84; VI, 41, 80; VII, 12, 23; VII, 15, 29; VII, 37, 73; VII, 54, 103. PL. T. 43. Col. 158, 160, 215, 217, 221, 222, 230, 231, 236, 244. Cfr.: Epist. 109. C. 11, 48. PL. T. 33. Col. 344.

²²⁹⁷ - Contra epist. Parmeniani, II, 13, 28: «Quae ubicumque sunt, ipsa sunt». PL. T. 43. Col. 70; Contra litteras Petiliani, II, 108, 247. PL. T. 43. Col. 345–346; Epist. 87, 9: «Non quaerimus ubi sit, sed ubi prosit». PL. T. 33. Col. 301; Epist. 98, 5. PL. T. 33. Col. 362.

²²⁹⁸ - De bapt., IV, 10, 16. PL. T. 43. Col. 164; V, 4, 4: «Baptismus Christi per se ipsum reverendissimum atque sanctissimum esse posse credamus». PL. T. 43. Col. 179.

²²⁹⁹ - Ibid. I, 1, 2. PL. T. 43. Col. 109; IV, 1, 1; V, 23, 33; VI, 5, 7: «Potest tamen tradere separatus, sicut potest habere separatus». PL. T. 43. Col. 155, 193, 200.

²³⁰⁰ - Ibid. I, 1, 2: «Sicut autem baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum Baptismi non amittit, sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit Sacramentum dandi Baptismi non amittit. Nulli enim Sacramento injuria facienda est». PL. T. 43. Col. 109. Cfr.: Contra epist. Parmeniani, II, 13, 30. PL. T. 43. Col. 72.

²³⁰¹ - Epist. 87, 9: «Sacramenta quae non mutastis, sicut habetis approbantur a nobis». PL. T. 33. Col. 301; Epist. 93, 11, 46: «Ex catholica Ecclesia sunt omnia dominica Sacramenta, quae sic habetis et datis, quemadmodum habebantur et dabantur, etiam priusquam inde exiretis». PL. T. 33. Col. 343; Serm. ad caesar. eccl. pleb. 2: «Ecclesiae habent bona». PL. T. 43. Col. 691.

²³⁰² - Contra Crescon, II, 12, 14. PL. T. 43. Col. 474.

²³⁰³ - De baptismo, I, 7, 9: «Si forte veniret ad Ecclesiam non illud quod habebat ibi acciperet, sed in quo aberraverat emendaret». PL. T. 43. Col. 115. Cfr.: Col. 114. C. 8, 10: Августин приводит пример сотника Корнелия. Cfr.: epist. 109. C. 11, 46. PL. T. 33. Col. 343; Contra Crescon., II, 12, 14. PL. T. 43. Col. 474; Epist. 93, 11, 46. PL. T. 33. Col. 343.

²³⁰⁴ - Ibid. I, 1, 2; I, 5, 7. PL. T. 43. Col. 109–110, 113. Cfr.: De haeres. 69. PL. T. 42. Col. 43–44; Epist. 108. C. 2, 6. PL. T. 33. Col. 408; Contra litt. Petiliani, I, 10, 11; I, 11, 12. PL. T. 43. Col. 251, 253; Contra Gauden. lib. 2. C. 7. PL. T. 43. Col. 745; Contra Cresconium, IV, 5, 6. PL. T. 43. Col. 551; IV, 16, 19. Col. 559.

²³⁰⁵ - Contra Cresconium, IV, 1, 1. PL. T. 43. Col. 547.

²³⁰⁶ - Retract. II, 26. PL. T. 32. Col. 641.

²³⁰⁷ - Ibid. II, 29. PL. T. 32. Col. 642.

- ²³⁰⁸ - Ibid. II, 35. PL. T. 32. Col. 645.
- ²³⁰⁹ - De baptismo, II, 3, 4: «Vos certe nobis objicere soletis Cypriani litteras, Cypriani sententiam, Cypriani concilium». PL. T. 43. Col. 128.
- ²³¹⁰ - Ibid. II, 2, 3. PL. T. 43. Col. 128.
- ²³¹¹ - Ibid. I, 18, 28. PL. T. 43. Col. 124; II, 8, 13. PL. T. 43. Col. 134; II, 5, 6. Col. 129.
- ²³¹² - Ibid. II, 3, 4. PL. T. 43. Col. 128; II, 7, 12: «Tenete nobiscum exemplum Cypriani ad unitatis conservationem». Col. 132.
- ²³¹³ - Ibid. I, 1, 1: «Non solum eos non adjurari auctoritate Cypriani, sed per ipsam maxime convinci atque subverti». PL. T. 43. Col. 109. Epist. 108, 3, 9. PL. T. 33. Col. 410. Epist. 93, 9, 41. PL. T. 33. Col. 341.
- ²³¹⁴ - Ibid. II, 6, 7, 8; II, 7, 10. PL. T. 43. Col. 130, 131, 132. В другом случае вопрос Августина звучит более резко: «Ad ista respondete, lupi rapaces, qui pellibus ovinis indui cupientes, beati Cypriani litteras pro vobis esse arbitramini». PL. T. 43. Col. 133.
- ²³¹⁵ - Ibid. II, 5, 6. PL. T. 43. Col. 130.
- ²³¹⁶ - Ibid. II, 1, 2; II, 8, 13. PL. T. 43. Col. 126–127, 134.
- ²³¹⁷ - Ibid. II, 4, 5. PL. T. 43. Col. 129.
- ²³¹⁸ - Ibid. II, 7, 12; II, 8, 13; II, 9, 14. PL. T. 43. Col. 133, 134, 135.
- ²³¹⁹ - Ibid. I, 18, 28. PL. T. 43. Col. 124.
- ²³²⁰ - Ibid. II, 9, 4. PL. T. 43. Col. 135. Вероятно, здесь Августин понимает Арелатский Собор 314 года. Cfr.: Nota a. Col. 135–136.
- ²³²¹ - Ibid. II, 6, 7–8. PL. T. 43. Col. 130–131.
- ²³²² - Пустая ссылка (в тексте пропущена, чтобы не сбивать нумерацию).
- ²³²³ - Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 23. CSEL 3, 2. P. 796. Творения. Ч. 1. С. 347.
- ²³²⁴ - De baptismo, VI, 28, 39: «Omnes qui corde sunt intus, in arcae unitate per eandem aquam salvi fiunt, per quam omnes qui corde sunt foris, sive etiam corpore foris sint, sive non sint, tanquam

unitatis adversarii moriuntur». PL. T. 43. Col. 196, 197–198. Cfr.: II, 14, 19. PL. T. 43. Col. 138–139; Contra Cresconium, II, 33, 41. PL. T. 43. Col. 491.

²³²⁵ - Так рассуждал, напр., Кресконий: Contra Cresconium, I, 21, 26; I, 26, 31. PL. T. 43. Col. 460, 462. Cfr.: De baptismo, I, 3, 4. PL. T. 43. Col. 111.

²³²⁶ - De baptismo, I, 2, 3; VI, 40, 78. PL. T. 43. Col. 110, 221; Contra Cresconium, I, 22, 27. PL. T. 43. Col. 460. Августин делает разграничение понятий «иметь» и «иметь с пользой» (utiliter, salubriter). См. De bapt., IV, 17, 24: «Aliud est non habere, aliud non utiliter habere». PL. T. 43. Col. 170; Contra epist. Parmeniani, II, 13, 28: «Aliud est non habere, aliud perniciose habere, aliud salubriter habere». PL. T. 43. Col. 71.

²³²⁷ - Contra Cresconium, II, 13, 16; IV, 21, 26. PL. T. 43. Col. 476, 563; De bapt., IV, 10, 16. PL. T. 43. Col. 164; IV, 9, 13. Col. 162; Epist. 108. C. 2, 6. PL. T. 33. Col. 408. Cfr.: с. 6, 16. Col. 415. De unico bapt. contra Petilian. C. 6, 7; 10, 17. PL. T. 43. Col. 599, 604; Contra Faustum, lib. 12. C. 17, 20. PL. T. 42. Col. 263, 264, 265. См. еще De bapt., I, 2, 3; III, 10, 13; IV, 13, 20; IV, 17, 24; V, 4, 4; VII, 33, 65; VII, 38, 75. PL. T. 43. Col. 110, 144, 167, 170, 179, 235, 236; Contra litt. Petiliani, I, 23, 25; III, 40, 46. PL. T. 43. Col. 257, 372; De unitate Eccl., 22, 61. PL. T. 43. Col. 437; Sermo de Rusticiano, I, PL. T. 43. Col. 756; Epist. 61, 1, 2. PL. T. 33. Col. 229.

²³²⁸ - Ibid. I, 22, 27. PL. T. 43. Col. 460.

²³²⁹ - Ibid. I, 23, 28. PL. T. 43. Col. 460.

²³³⁰ - In ps. 135, 9. PL. T. 37. Col. 1760.

²³³¹ - De bapt., V, 28, 39. PL. T. 43. Col. 197–198. Cfr.: Contra Faustum, XII, 17. PL. T. 42. Col. 263.

²³³² - Contra Cresconium, I, 24, 29. PL. T. 43. Col. 461. Подробнее [идет] речь о законе со ссылкой на Рим. 3, 10–19; 7, 7–13: ibid. C. 25, 30. PL. T. 43. Col. 461.

²³³³ - Ibid. I, 25, 30. PL. T. 43. Col. 462; In ep. Ioan. tract., 7, 6. PL. T. 35. Col. 2032.

²³³⁴ - Ibid. I, 26, 31–27, 32. PL. T. 43. Col. 462.

²³³⁵ - Ibid. II, 13, 16. PL. T. 43. Col. 476.

²³³⁶ - De bapt., III, 16, 21. PL. T. 43. Col. 148. Cfr.: In Ioan. tract., 6. 14: «Quomodo habeat charitatem, qui dividit unitatem». PL. T. 35. Col. 1432.

²³³⁷ - Epist 61, 2. PL. T. 33. Col. 229.

²³³⁸ - Contra epist. Parmen., II, 11, 25: «Praecidendae unitatis nulla est justa necessitas». PL. T. 43. Col. 69.

²³³⁹ - Ibid. II, 11, 25: «Non esse quidquam gravius sacrilegio schismatis». PL. T. 43. Col. 69. Cfr.: Contra litter. Petiliani, II, 96, 221: «Vos omnes nocentes et sceleratos esse... crimine schismatis, a quo immansissimo sacrilegio nemo vestrum se potest immunem, quamdiu non communicat initate omnium gentium». PL. T. 43. Col. 333. Cfr.: De bapt., I, 5, 6. PL. T. 43. Col. 113. Резкие суждения Аврустина о ересь и расколах см. у С. Romeis («Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche». S. 71–73).

²³⁴⁰ - Epist. 208, 6: «Ab ea (Ecclesia) separati, quamdiu contra illam sentiunt, boni esse non possunt; quia et si aliquos eorum bonos videtur ostendere quasi laudabilis conversatio, malos eos tacit ipsa divisio». PL. T. 33. Col. 952. Cfr.: Contra epist. Parmen., II, 3, 6. PL. T. 43. Col. 54; De bapt., I, 8, 10. PL. T. 43. Col. 115; Epist. 185, 9, 42: «Nemo potest esse justus, quamdiu fuerit ab unitate huius corporis separatus». PL. T. 33. Col. 811; Serm. 312, 6: «Nulla esset charitas christiani, a quo non custodiretur unitas Christi». PL. T. 38. Col. 1422.

²³⁴¹ - De baptismo, I, 9, 12. PL. T. 43. Col. 116; III, 14, 19. PL. T. 43. Col. 147; III, 16, 21. Col. 148; In Ioan. tract., 6, 21. PL. T. 35. Col. 1435.

²³⁴² - Ibid. IV, 1, 1; V, 23, 33. PL. T. 43. Col. 155, 193; Sern. 268, 2: «Qui cunque praeter hanc Ecclesiam est, non habet Spiritum sanctum». PL. T. 38. Col. 1232; In ep. Ioan. tr., 6, 11. PL. T. 35. Col. 2026.

²³⁴³ - Serm. 71, 19, 32: «Virtus pietatis invisibilis et spiritualis ita in eis non potest esse, quemadmodum sensus non sequitur hominis membrum, quando amputatur a corpore». PL. T. 38. Col. 463.

²³⁴⁴ - Sermo ad caesareensis ecclesiae plebem, 3. PL. T. 43. Col. 692–693. В этой речи истолкование 1Кор.13:1–3 отличается особенной живостью. См. еще in 1 Ioan. tract., 5, 6. PL. T. 35. Col.

2015; In Ioan. tract., 32, 8. PL. T. 35. Col. 1646; De bapt, V, 23, 33. PL. T. 43. Col. 193.

²³⁴⁵ - De baptismo, I, 10, 13. PL. T. 43. Col. 116–117.

²³⁴⁶ - De baptismo, I, 5, 7; I, 10, 14; VII, 5, 9; VII, 6, 11; VII, 44, 87; VII, 54, 103. PL. T. 43. Col. 113, 117–118, 228, 238, 244. Cfr.: I, 15, 23: «Ecclesia omnes per Baptismum parit, sive apud se, id est, ex utero suo; sive extra se de semine viri sul, sive de se, sive de ancilla». PL. T. 43. Col. 121–122. Cfr.: De bapt, IV, 17, 24: «Qui non habet est baptizandus ut habeat qui autem non utiliter habet, ut utiliter habeat corrigendus». PL. T. 43. Col. 170; Contra Creson., I, 29, 34: «Non cum ad nos veneritis alterum (baptismum) accipiatis sed ut eum qui jam apud vos erat, utiliter habeatis». PL. T. 43. Col. 463–464; De bapt., V, 28, 39: «Illic eis aqua incipit prodesse ad salutem». PL., T. 43. Col. 196; Contra Crescon., II, 12, 14; II, 13, 16. PL. T. 43. Col. 474, 476; De bapt, VI, 31, 60. PL. T. 43. Col. 217; Epist. 108. C. 2, 6: «Quando cum illo ad Ecclesiam venerit, quod foris oberat, intus proderit; non cum ipse repetitur Baptismum, sed cum corrigitur baptizatus». PL. T. 33. Col. 408. Cfr.: c. 6, 16. Col. 415; Epist 93. C. II, 46, PL. T. 33. Col. 343; Contra litt. Petiliani, III, 40, 46. PL. T. 43. Col. 372; Contra Cresconium, II, 28, 34: «Tunc ei prodesse incipire, cum transit ad corpus Christi, quod est Ecclesia Dei vivi». PL. T. 43. Col. 487. Cfr.: II, 28, 36. Col. 488; Contra Gaudent., lib. I. C. 12, 13. PL T. 43. Col. 711; De civit Dei XXI, 27, 3. T. 41. Col. 748; In Ioan. tract, 6, 14, 17, 18. PL. T. 35. Col. 1432, 1433, 1434.

²³⁴⁷ - De baptismo, I, 11, 15. PL. T. 43. Col. 118

²³⁴⁸ - Ibid I, 11, 16. PL. T. 43. Col. 118.

²³⁴⁹ - Ibid. I, 12, 18: «Qui tamen tunc prosit ad remissionem peccatorum, cum quis reconciliatus unitati, sacrilegio dissensionis exuitur, quo ejus peccata tenebantur, et dimitti non sinebantur». PL. T. 43. Col. 119.

²³⁵⁰ - Ibid. I, 12, 18: «ipsa ei reconciliatione ac pace praeastatur, ut ad remissionem peccatorum ejus in unitate jam prodesse incipiat Sacramentum, quod acceptum in schismate prodesse non poterat». PL. T. 43. Col. 119.

²³⁵¹ - Contra epist. Parmeniani, II, 13, 28. PL. T. 43. Col. 71.

²³⁵² - De baptismo, I, 12, 19; VII, 3, 5. PL. T. 43. Col. 119–120, 227.

²³⁵³ - Ibid I, 12, 20. PL. T. 43. Col. 120

²³⁵⁴ - Ibid I, 13, 21; VI, 34, 65. PL. T. 43. Col. 121, 219; Contra Gaudent. lib. I. C. 12, 13: «Ipsa catholicae unitatis charitate mundari, ut non incipiat eis intus inesse quod et foris inerat, sed incipiat eis prodesse intus quod foris oberat». PL. T. 43. Col. 711; Epist. 61, 1: «Sanctum Sacramentum quod foris ab Ecclesia habent ad perniciem, in pace Ecclesiae habeant ad salutem». PL. T. 33. Col. 229. Ctr. Epist. 141, 13. PL. T. 33. Col. 583; Epist. 89, 7. PL. T. 33. Col. 312; Epist 61, 2. PL. T. 33. Col. 229.

²³⁵⁵ - Ibid. I, 15, 23. PL. T. 43. Col. 121–122.

²³⁵⁶ - Contra Cresconium, I, 29, 34. PL. T. 43. Col. 463–464.

²³⁵⁷ - De baptismo, I, 1, 2. PL. T. 43. Col. 110.

²³⁵⁸ - Contra litt. Petiliani, II, 77, 172: «Charitas enim Christiana nisi in unitate Ecclesiae non potest custodire... Tenemus autem charitatem, si amplectimur unitatem». PL. T. 43. Col. 312; De bapt, IV, 17, 24. PL. T. 43. Col. 169; Serm. 312, 6: «Nulla esset charitas christiani, a quo non custodiretur unitas Christi». PL. T. 38. Col. 1422.

²³⁵⁹ - Quaest in heptat, 5, 15. PL. T. 34. Col. 755.

²³⁶⁰ - De unit Eccl, II, 2. PL. T. 43. Col. 392; In ps. 30, serm. 2, 1. PL. T. 36. Col. 239; In ep. Ioan. tract, 2, 3. PL. T. 35. Col. 1992.

²³⁶¹ - Contra Crescon., II, 12, 15; II, 13, 16. PL. T. 43. Col. 476; II, 14, 17: «Nee quemquam accepturum Spiritum sanctum nisi qui ejus (Ecclesiae) unitatem copularetur». Col. 477. Cfr.: In Ioan. tract, 32, 8. PL. T. 35. Col. 1645–1646.

²³⁶² - Epist. 185, 10, 46. PL. T. 33. Col. 813. Cfr.: Epist 185, 9, 42: «Quemadmodum enim membrum si praecidatur ab hominis vivi corpore, non potest tenere spiritum vitae, sic homo qui praeciditur de Christi iusti; corpore, nullo modo potest spiritum tenere iustitiae, etiam si figuram membri teneat, quam sumpsit in corpore». PL. T. 33. Col. 811. Cfr.: serm. 268, 2. PL. T. 38. Col. 1232.

²³⁶³ - Contra litt. Petiliani, II, 77, 172: «Non prosit hominibus, quamvis in eis sint vel Sacramenta vel fides, ubi charitas non est... sine illa (charitate) nihil vos esse, et si Baptismum et fidem

teneatis... teneamus charitatem, sine qua et cum Sacramentis et cum fide nihil sumus». PL. T. 43. Col. 312.

2364 - Sermo ad caesar. eccl. pleb. C. 6. PL. T. 43. Col. 695.

2365 - De bapt, IV, 17, 24. PL. T. 43. Col. 170.

2366 - Epist. 141, 5. PL. T. 33. Col. 579.

2367 - Ibid. 73–60. C. 24. CSEL 3, 2. P. 797. Творения. Ч. 1. С. 348. См. выше: С. 459.

2368 - Перечисляем лишь главнейшие источники и пособия, все прочие полностью поименованы при цитировании.

2369 - Речь епископа Феодора (Поздеевского), ректора МДА, при постриге, который был совершен 28 марта 1913 г. в Параклитской пустыни Троице-Сергиевой лавры.

2370 - См: 2Кор.11:3.

2371 - 2Кор.5:14–15.

2372 - 1Тим.1:15.

2373 - Служба среды вечера пятой седмицы Великого поста.

2374 - В субботу пред Неделей торжества Православия было подано прошение о пострижении.

2375 - См; Ин.14:6. – Прим. ред.

2376 - Кондак в Неделю торжества Православия.

2377 - См: Гал.4:19.

2378 - См. Гал. 4, 19.

2379 - Об этом повествуется в житии преподобного Серапиона Синдонита, жившего в V в. в Египте (память 14/27 мая). – Прим. ред.

2380 - Великий канон Андрея Критского. Вторник первой седмицы Великого поста, 6-я песнь. – Прим. ред.

2381 - Откр.3:8,10,11.