BR
168

Василій Мышцынъ.

УСТРОЙСТВО
ХРИСТІАНСКОЙ ЦЕРКВИ
ВЪ ПЕРВЫЕ ДВА ВѢКА.

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.
Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.
1909.

ВЪ
168

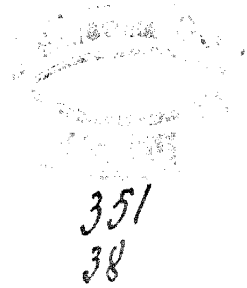
Василій Мышцынъ.

УСТРОЙСТВО
ХРИСТІАНСКОЙ ЦЕРКВИ
ВЪ ПЕРВЫЕ ДВА ВѢКА.

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.
Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.
1909.

12

Печатать дозволяется. Іюня 1 дня, 1908 года.
Ректоръ Академіи, Епископъ *Евдокимъ*.



351
38

ВВЕДЕНІЕ.

Двѣ проблемы стоятъ на пути у того, кто изслѣдуетъ строй христіанской церкви въ первые вѣка. Одна изъ нихъ имѣетъ своимъ предметомъ—происхожденіе епископата, другая—отношеніе древнихъ церковныхъ учрежденій къ учрежденіямъ іудейскимъ и языческимъ. Хотя обѣ проблемы тѣсно связаны между собой, однако каждая изъ нихъ имѣетъ свое опредѣленное содержаніе и свои самостоятельные исходные пункты.

Проблема происхожденія епископата возникаетъ сама собой при внимательномъ чтеніи и сопоставленіи нѣкоторыхъ мѣстъ изъ новозавѣтныхъ писаній. Вотъ главнѣйшія изъ нихъ. Въ Дѣяніяхъ Апостоловъ (20, 17. 28) пресвитеры ефесской церкви названы ап. Павломъ епископами. Въ посланіи къ Титу повидимому одни и тѣ же лица называются пресвитерами и епископами: апостолъ предписываетъ Титу ставить по городамъ пресвитеровъ съ извѣстными качествами, мотивируя это тѣмъ, что епископъ долженъ быть именно подобныхъ качествъ (Тит. 1, 5—7). Ап. Павелъ въ посланіи къ христіанамъ города Филиппъ привѣтствуетъ всѣхъ находящихся тамъ святыхъ съ епископами и діаконами (1, 1).

Мы привели здѣсь лишь немногія мѣста, въ которыхъ проблема выступаетъ особенно ярко. Уже ихъ однихъ достаточно, чтобы было надъ чѣмъ задуматься. На самомъ дѣлѣ, что представляютъ собою упомянутые здѣсь пресвитеры и епископы? Вполнѣ естественно, хотя и совершенно ненаучно, стремленіе понять эти термины апостольскаго времени съ точки зрѣнія позднѣйшаго ихъ значенія, то есть, признать пресвитеровъ тѣми, что мы называемъ теперь священниками, и епископовъ за теперешнихъ епископовъ. Но мы сейчасъ

же вынуждены отказаться отъ такого пониманія, какъ скоро попытаемся дать себѣ отчетъ въ вышеприведенныхъ мѣстахъ. Вполнѣ очевидно, что одни и тѣ же лица названы въ Дѣяніяхъ и пресвитерами, и епископами. Слѣдовательно несомнѣнно, что по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ эти названія тожественны. Но допустимъ, и не безъ основанія, что въ древности епископы назывались иногда и пресвитерами, какъ избираемые изъ старцевъ и принадлежавшіе къ пресвитерскому совѣту, и что существовали въ собственномъ смыслѣ пресвитеры, не имѣвшіе епископскаго званія. Но здѣсь насъ ждетъ новое и еще большее затрудненіе. Во-первыхъ весьма нелегко въ источникахъ перваго времени отыскать какіе-либо слѣды пресвитеровъ въ собственномъ смыслѣ (священниковъ). Вездѣ, гдѣ говорится о пресвитерахъ, какъ носителяхъ церковнаго служенія, они повидимому ничѣмъ не отличаются отъ пресвитеровъ ефесскихъ, названныхъ епископами, и слѣдовательно отъ епископовъ. Тамъ, гдѣ говорится о церковныхъ должностяхъ, обыкновенно называются епископы и діаконы; пресвитеры же рядомъ съ ними никогда не упоминаются (Фил. 1, 1; 1 Тим. 3 гл.). Выходитъ какъ будто одно изъ двухъ: или пресвитеровъ совсѣмъ не было, или они подразумѣваются подъ епископами, т. е. тожественны съ ними. Но когда же и какъ въ такомъ случаѣ возникъ пресвитератъ? Не есть ли онъ позднѣйшее явленіе?

Другое затрудненіе не меньше. Если пресвитеры ефесскіе суть въ дѣйствительности епископы, то очевидно, повидимому, что въ одной церкви было много епископовъ. Еще очевиднѣе это изъ Фил. 1, 1. Если это такъ, то возникаетъ очень трудный вопросъ, какимъ образомъ изъ множества епископовъ въ одной церкви возникъ единоличный (монархическій) епископатъ. Если бы кто захотѣлъ избѣжать этой трудной проблемы и призналъ вмѣстѣ съ большинствомъ католиковъ, что терминъ епископы въ апостольское время обозначалъ не только епископовъ, но и пресвитеровъ (священниковъ), тотъ долженъ былъ бы придти къ выводу о полной тожественности этихъ двухъ терминовъ, а слѣдовательно не имѣлъ бы основаній отрицать тожество самыхъ понятій. На самомъ дѣлѣ, если пресвитеры были и епископами, а епископы въ свою очередь были и пресвитерами,

причемъ гдѣ говорится о епископахъ, тамъ не упоминается о пресвитерахъ и наоборотъ, то повидимому у насъ не остается никакихъ научныхъ историческихъ основаній различать эти термины и должности для апостольскаго времени. Тогда передъ нами всталъ бы вопросъ, когда и какимъ образомъ вмѣсто одной церковной степени явились двѣ? Большинство католиковъ, признавъ тожество терминовъ, утверждаетъ въ то же время различіе „вещи“, т. е. степени іерархіи. Но это различеніе для I вѣка въ историческихъ документахъ не находитъ для себя ясныхъ подтвержденій. Старые и отчасти новые протестантскіе ученые оказались послѣдовательнѣе: они отожествили и термины и понятія, признавъ существованіе одного пресвитерата, и напрягаютъ всѣ усилія къ тому, чтобы изъ пресвитерата объяснить происхожденіе во II вѣкѣ епископата. Совершенно безпристрастно слѣдуетъ признать, что до сихъ поръ не было дано ни одной удовлетворительной попытки въ этомъ родѣ. И можно быть увѣреннымъ, что такой и не будетъ. Неразрѣшимая трудность вопроса для такой точки зрѣнія заключается въ слѣдующемъ. По представленію протестантовъ въ апостольское время существовала лишь пресвитерская коллегія равноправныхъ членовъ. Съ теченіемъ времени одинъ изъ этихъ членовъ сталъ постепенно возвышаться, сначала сдѣлался primus inter pares, предсѣдателемъ, а потомъ путемъ медленнаго развитія и благодаря различнымъ историческимъ обстоятельствамъ, особенно борьбѣ съ гностицизмомъ, вызвавшимъ церковную централизацію, превратился въ монархическаго епископа. Конечно такой переходъ коллегіальнаго управленія въ монархическое вполнѣ возможенъ. Но вотъ въ чемъ неразрѣшимое затрудненіе. Процессы, подобные представленному, совершаются, какъ показываетъ исторія, весьма медленно, не годами, а столѣтіями или по крайней мѣрѣ въ цѣлое столѣтіе. Прежніе протестантскіе ученые, отрицая подлинность посланій Игнатія Антіохійскаго, имѣли такое столѣтіе въ своемъ распоряженіи. Ихъ попытки носили поэтому видъ правдоподобія. Но теперь, съ общимъ почти признаніемъ подлинности посланій Игнатія, несомнѣнно, что къ началу II вѣка, то есть, лѣтъ черезъ 40 по смерти апостоловъ Павла и Петра, мы находимъ монархическій епископатъ въ Антіохіи и малоазійскихъ церквахъ, вполнѣ сформировавшійся и

установившійся. Несомнѣнное существованіе единоличнаго епископата въ доброй половинѣ всей римской имперіи и притомъ безъ всякихъ признаковъ своего недавняго рожденія показываетъ, что въ дѣйствительности, если не во всѣхъ указанныхъ церквахъ, то въ нѣкоторыхъ онъ явился значительно раньше. Не могъ же онъ сразу возникнуть какъ по волшебному слову во многихъ совершенно независимыхъ другъ отъ друга церквахъ. Въ виду этого означенный сорокалѣтній періодъ надо сократить еще и можетъ быть не на одно десятилѣтіе. Что же останется? Гдѣ помѣстить длинную эволюцію, путемъ которой коллегіальное учрежденіе превратилось въ монархію и притомъ безъ малѣйшихъ признаковъ какихъ либо переворотовъ? Ни одинъ древній документъ не заключаетъ въ себѣ ни малѣйшихъ указаній на борьбу епископа съ пресвитерами. Выходитъ такъ, какъ будто пресвитеры въ одно прекрасное время добровольно рѣшили отказаться отъ своихъ правъ въ пользу епископа. Эта неразрѣшимая трудность заставила протестантскихъ ученыхъ вновь пересмотрѣть свою исконную протестантскую теорію и искать новыхъ путей къ разрѣшенію труднѣйшей проблемы. Въ настоящее время значительная часть солидныхъ нѣмецкихъ ученыхъ признала первоначальное существованіе епископата, отличнаго отъ пресвитерата. Такимъ образомъ ученіе православной церкви о происхожденіи всѣхъ трехъ степеней іерархіи въ апостольское время, хотя и въ другой формѣ, нашло себѣ признаніе въ новѣйшей протестантской наукѣ. Однако это еще не знаменовало собою удовлетворительнаго рѣшенія нашей проблемы. Прежнія затрудненія въ значительной долѣ все еще не устранены: попрежнему остается малопонятнымъ преобразованіе коллегіальнаго епископства въ единоличное. Къ этому присоединяются еще новыя трудности. Напримѣръ, повидимому наиболѣе блестяще обоснованная и въ послѣднее время очень распространенная гипотеза Гатча и Гарнака, допуская рѣзкое различіе между пресвитерами и епископами, какъ представителями мірской и христіанской организаціи, усложняетъ проблему, внося въ нее новый элементъ, именно сложный процессъ постепенной ассимиляціи столь разнородныхъ первоначально организацій. Въ 3—4 десятка лѣтъ гипотеза Гатча—Гарнака помѣщаетъ два весьма сложныхъ процесса: ассимиляцію пресвитерства

и епископства и образованіе монархическаго епископата. А между тѣмъ посланія Игнатія Антіохійскаго считаютъ единоличный епископатъ уже старымъ повсемѣстнымъ учрежденіемъ и не заключаютъ въ себѣ никакихъ воспоминаній о другомъ порядкѣ вещей, никакихъ слѣдовъ какой бы то ни было борьбы, неизбѣжной при всякомъ переходѣ коллегіальнаго устройства въ монархическое.

Итакъ проблема происхожденія епископата до сихъ поръ не получила еще окончательнаго разрѣшенія. Это обстоятельство и даетъ намъ поводъ вновь пересмотрѣть весь древнѣйшій церковно-юридическій матеріалъ и сдѣлать изъ него посильный выводъ. Разумѣется, мы не задаемся цѣлью дать окончательное рѣшеніе проблемы. Въ ней слишкомъ много неопредѣленныхъ величинъ, чтобы вообще можно было надѣяться на полное ея разъясненіе хотя бы въ далекомъ будущемъ. Наша задача—дать наиболѣе правдоподобное рѣшеніе, основанное на тщательномъ анализѣ источниковъ первыхъ двухъ вѣковъ и на болѣе или менѣе опредѣленномъ и твердомъ принципѣ. Мы напередъ знаемъ, что наши взгляды могутъ вызвать возраженія. Но мы въ то же время думаемъ, что вслѣдствіе крайней запутанности матеріала всякое трактованіе избраннаго нами предмета неизбѣжно вызываетъ противъ себя возраженія, и что изслѣдователю приходится въ этомъ случаѣ довольствоваться *такимъ* рѣшеніемъ *проблемы*, которое сопряжено съ меньшими научными затрудненіями.

Болѣе посчастливилось въ наукѣ другой проблемѣ, касающейся *отношенія церковнаго устройства къ іудейскому и* языческому. Къ этому вопросу можно подходить двояко. Съ одной стороны можно ожидать, что іудеи и язычники, принимая христіанство, не имѣвшее первоначально твердыхъ внѣшнихъ формъ, естественно принесутъ съ *собой* въ строй церкви формы іудейской и языческой общественной жизни. Но съ другой стороны христіанство по своему нравственному содержанію стояло столь высоко надъ іудействомъ и особенно язычествомъ, что трудно допустить возможность заимствованія церковью іудейскихъ и тѣмъ болѣе языческихъ формъ. Изъ этихъ двухъ точекъ зрѣнія въ давнее еще время возникли два діаметрально - противоположные взгляда, изъ которыхъ одинъ считалъ церковную организацію копіей іудей-

ской или языческой, другой совершенно отрицалъ связь между христіанскимъ и нехристіанскимъ строемъ. Въ настоящее время въ наукѣ наблюдается больше согласія по этому вопросу. Однако по нашему мнѣнію очень важная сторона въ немъ до сихъ поръ не получила своего разъясненія. Стремясь выяснить историческія отношенія между христіанскими и нехристіанскими учрежденіями, изслѣдователи недостаточно обращали вниманія на связь въ общемъ ходѣ развитія церковнаго и государственнаго строя, поскольку она выразилась съ одной стороны въ первоначальной обособленности и самостоятельности церковныхъ и городскихъ общинъ, съ другой стороны въ общемъ стремленіи ихъ къ централизаціи власти. Этотъ пробѣлъ мы надѣемся восполнить въ своемъ изслѣдованіи.

Едва ли можетъ быть вопросъ о томъ, какой лучшій методъ изслѣдованія древне-церковной организаціи. Пытаться придти къ положительному результату путемъ разбора существующихъ взглядовъ было бы безплоднымъ трудомъ въ виду безконечнаго разнообразія научныхъ построеній. Рисовать общую картину церковнаго строя, лишь по мѣрѣ надобности пользуясь источниками, значитъ рисковать объективностью выводовъ, такъ какъ при такомъ способѣ изложенія научнаго матеріала слишкомъ легко можетъ случиться безсознательное замалчиваніе отрицательныхъ инстанцій. При крайней запутанности нашего предмета слѣдуетъ признать единственно плодотворнымъ методомъ критико-историческій, состоящій въ послѣдовательномъ и тщательномъ анализѣ древнѣйшихъ христіанскихъ памятниковъ въ ихъ исторической обстановкѣ. Прежде чѣмъ воспользоваться данными источника необходимо установить время и мѣсто его происхожденія, уяснить заключающійся въ немъ матеріалъ въ связи съ общимъ содержаніемъ и духомъ памятника, необходимо также вскрыть внутреннюю связь между данными тѣхъ памятниковъ, которые принадлежатъ или къ одному времени, или къ одному мѣсту. Только такимъ путемъ можно дать наиболѣе точную и полную картину церковнаго строя въ различные періоды и въ разныхъ церквахъ.

Но и при тщательномъ анализѣ памятниковъ мы скоро почувствуемъ неполноту историческаго матеріала, отсутствіе многихъ весьма важныхъ звеньевъ, необходимыхъ для ре-

ставраціи древнѣйшаго церковнаго строя. При вполнѣ естественномъ при этомъ желаніи восполнить недостатокъ свѣдѣній собственными догадками мы однако должны всегда стоять на почвѣ текста древнихъ памятниковъ и во всякомъ случаѣ не можемъ привлекать для освященія первоначальной эпохи позднѣйшіе документы съ тѣмъ, чтобы безъ всякихъ околичностей переносить въ нее находимые въ этихъ документахъ элементы. Мы ни на одну минуту не должны забывать возможности постепеннаго развитія извѣстной церковно-юридической нормы. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы должны воздерживаться и отъ слишкомъ рѣшительныхъ выводовъ e silentio. Послѣдніе могутъ имѣть научное значеніе лишь тогда, когда самое молчаніе источника необъяснимо изъ иныхъ причинъ, и когда другія данныя говорятъ противъ замалчиваемаго факта.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Глава I. Іерусалимская церковь.

Стр.

Источники. Историческое достоинство свѣдѣній книги Дѣяній Апостоловъ о первоначальной іерусалимской церкви. Положеніе вопроса 1

Іерусалимская первообщина. Общій характеръ ея управленія. Связь перво-христіанской общины съ іудействомъ. Значеніе этой связи для организаціи іерусалимской церкви. Самодѣятельность вѣрующихъ. 10

Апостолы. Миссія апостоловъ и ихъ авторитетъ среди вѣрующихъ. Были ли въ іерусалимской церкви апостолы кромѣ 12? 17

Избраніе „семи“. *Νεώτεροι* Дѣяній. Учрежденіе „семи“. Есть ли это діаконатъ? Характеръ института „семи“. . . . 22

Пресвитеры. Достовѣрность свѣдѣній о нихъ. Пресвитеры не тожественны съ „семью“. Происхожденіе іерусалимскаго пресвитерія. Пресвитеры—не всѣ старцы. Параллель христіанскихъ пресвитеровъ іудейскимъ старѣйшинамъ. Іудейское вліяніе на происхожденіе христіанскихъ пресвитеровъ. 37

Іаковъ, братъ Господень. Одновременное выступленіе пресвитеровъ и Іакова. Характеръ Іакова и его положеніе въ іерусалимской церкви. Причины возвышенія Іакова. 49

Посланіе Іакова. Его древность. Упоминаемые въ посланіи „пресвитеры церкви“. Права вѣрующихъ. 61

Исторія іерусалимской церкви по смерти Іакова. Симеонъ епископъ. Уходъ христіанъ изъ Іерусалима и возвращеніе изъза Іордана. Вліяніе разрушенія Іерусалима на христіанъ изъ іудеевъ. Резюме. Гипотеза Лѣнинга. 67

Глава II. Внѣпалестинскія церкви до 63 года.

Источники. Дѣленіе источниковъ и условность ихъ датированія. Дата посланія къ Ефесянамъ и Дѣяній. Характеръ посланія къ Коринѳянамъ. 78

Церковная самодѣятельность вѣрующихъ. Участіе вѣрующихъ въ богослуженіи, учительствѣ и управленіи 87

Апостолы. Сущность апостолата въ посланіяхъ ап. Павла.

Зарожденіе понятія о церковномъ преданіи. Границы апостольскаго авторитета. Происхожденіе христіанскаго апостолата . . 93

Пророки, учители и евангелисты. Ихъ миссія и авторитетъ. Свободный характеръ ихъ служенія. 110

Мѣстныя служенія управленія. Чѣмъ вызывалась нужда въ нихъ? Имя и функціи предстоятелей ѳессалоникійской, коринѳской, римской, ефесской, филиппійской церкви. Предстоятели ефесскіе по Дѣяніямъ. Сопоставленіе свѣдѣній изъ Дѣяній и посланій ап. Павла. Различіе между свободными и должностными служеніями въ церкви 120

Глава III. Состояніе церковной организаціи въ періодъ отъ 63 года до конца I вѣка.

Дѣленіе источниковъ на двѣ группы. Источники римскіе и малоазійскіе 163

Первое посланіе ап. Петра. Дата посланія. Пресвитеры въ 1 Петр. 5, 1—5. 164

Посланіе къ Евреямъ. Дата посланія. Ἡγούμενοι посланія. Идея христіанскаго священства. 174

Посланіе Климента Римскаго. Происхожденіе посланія. Его содержаніе и подлинность. Смыслъ терминовъ, служащихъ для обозначенія коринѳскихъ предстоятелей. Права предстоятелей. Апостольское установленіе епископства. Говоритъ ли Климентъ о коллегіальномъ епископатѣ? Права мірянъ. 184

Пастырскія посланія. Ихъ дата. Гнозисъ въ апостольское время. Главная задача церковныхъ учрежденій. Тимоѳей и Титъ. Пресвитеры и епископъ; ихъ отношенія. Свидѣтельство о единоличномъ епископѣ. Діаконы, діакониссы и вдовы. 214

Третье посланіе ап. Іоанна и Апокалипсисъ. Дата ихъ. Положеніе апостола Іоанна. Кто былъ Діотрефъ? Кого слѣдуетъ разумѣть подъ ангелами церквей въ Апокалипсисѣ? 24 пресвитера. Заключеніе о церковной организаціи до 63 года. . . . 249

Глава IV. Состояніе церковной организаціи въ первой половинѣ II вѣка.

Ученіе 12 апостоловъ. Время и мѣсто его происхожденія. Апостолы, пророки и учители. Епископы и діаконы. Отношеніе ихъ къ служителямъ слова. Самодѣятельность вѣрующихъ . . 268

Посланія Игнатія Антіохійскаго. Ихъ подлинность. Повиновеніе епископу, какъ основная идея посланій. Подъ какими историческими вліяніями возникла она? Полемическо теологическій, а не чисто-юридическій характеръ концепціи Игнатія. Монархическій епископатъ у Игнатія 289

Посланіе Поликарпа Смирнскаго. Пресвитеры филиппійской церкви. Епископы ли они? 321

Пастырь Ерма. Дата его. Термины для обозначенія предстоятелей церкви и ихъ смыслъ. Паденіе пророческаго авторитета. Заключеніе о церковной организаціи въ первой половинѣ II вѣка. 329

Глава V. Состояніе церковной организаціи во второй половинѣ II вѣка.

Характеръ источниковъ. 342

Іустинъ и такъ называемое второе посланіе Климента къ Коринѳянамъ. Функціи епископа и пресвитеровъ. Почему не упоминаются они рядомъ? 343

Клементины. Время и мѣсто происхожденія. Троякое свидѣтельство Клементинъ о церковномъ устройствѣ. Функціи епископа, пресвитеровъ и діаконовъ. Паденіе авторитета пророчества. 346

Иринеи, епископъ Ліонскій. Ученіе объ апостольскомъ преемствѣ епископовъ. Происхожденіе этого ученіе и его значеніе въ исторіи церковной организаціи. 357

Церковные Каноны. Епископъ, пресвитеры и діаконы. Чтецъ и вдовы. Характерныя особенности древнѣйшаго источника Церковныхъ Каноновъ 362

Глава VI. Общія заключенія о происхожденіи епископата.

Пресвитеры и епископы. Гипотеза отожествленія этихъ терминовъ. Разборъ ея. Гипотеза Гатча и ея разборъ. Гипотеза Гарнака и ея разборъ. Гипотеза Вейцзеккера и ея разборъ. Заключеніе объ отношеніи епископовъ и пресвитеровъ 372

Монархическій епископатъ. Аргументы въ пользу коллегіальности первоначальнаго епископата. Ихъ оцѣнка. Историческія указанія на монархическій епископатъ въ I вѣкѣ. Невозможность удовлетворительно объяснить преобразованіе коллегіальнаго епископата въ монархическій къ началу II вѣка . 405

Глава VII. Отношеніе церковнаго устройства къ строю общественному и государственному въ первые два вѣка.

Самобытность христіанскихъ учрежденій. Апріорныя соображенія въ пользу зависимости христіанскихъ учрежденій отъ языческихъ и іудейскихъ не оправдываются фактически. Самобытность епископата и діаконата, относительная связь христіанскаго пресвитерата съ іудейскимъ 412

Параллели въ церковномъ и общественно-государственномъ строѣ. Обособленность и независимость церковныхъ и городскихъ общинъ въ I вѣкѣ. Церковная и городская община

въ Іерусалимѣ, какъ исключеніе. Недостатокъ централизаціи и принципъ самоуправленія въ церковной и государственной жизни; городскія и частныя общины. Дѣйствіе центростремительной силы въ государственной и церковной жизни въ первые два вѣка. Особенности народной психологіи, какъ коренная причина означенныхъ параллелей. Другая причина—приспособленіе внѣшнихъ формъ церковной жизни къ формамъ государственнаго устройства. Политическое сознаніе церкви, какъ почва для такого приспособленія 428

ИЗДАНІЯ, ЦИТИРУЕМЫЯ СОКРАЩЕННО.

Achelis und Flemming. Die Syrische Didascalia. 1904.
Bardenhewer, O. Geschichte der altkirchlichen Litteratur. B. I, 1902.
Batiffol. Anciennes littératures chrétiennes. 1897.
Dobschütz. Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder. 1902.
„ Probleme des apostolischen Zeitalters. 1904.
Ehrhard, Albert. Die altkirchliche Litteratur und ihre Erforchungen von 1889—1900. I Ab. 1900.
Foucart. Associations religieuses chez les Grecs. Paris. 1873.
Funk. Die apostolischen Väter. 2 Aufl. 1906.
„ Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 1—2. 1897.
Gebhardt—Harnack—Zahn. Patrum apostolorum opera. I—III. 1876—1877.
Harnack. Adolf. Lehrbuch der Dogmengeschichte, B. I, 3 Aufl. Freiburg. 1894.
„ Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius: Chronologie. B. I. Leipzig, 1897.
„ Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur älteste Gechichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. 1884.
„ Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. B. I—II. 1906.
„ Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung. 1886. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. II, Heft 5.
Hatch, E. Gesellchaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Übersetzung mit Excursen von Harnack. Giessen 1883.
Julicher. Enleitung in das neue Testament. 1906.

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

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

Kühl. Gemeindeordnung in der Pastoralbriefen. Berlin. 1885.

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

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

„ Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens. Leipzig. 1890.

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

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

Loofs. Theologische Studien und Kritiken. 1890.

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

Marquardt, Joachim. Römische Staatsverwaltung. B. I. Aufl. 2. 1881.

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

Mommsen. Römisches Staatsrecht. II³, III.

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

Pfleiderer, Otto. Das Urchristentum. Seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang. 2 Aufl. 1902. B. I—II.

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

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

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

„ Geschichte des judischeu Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 2 B. 4 Auflage. 1907.

Seyerlen. Entstehung des Episcopats in der christlichen Kirche Zeitschrift für practische Theologie. 1887, Heft 2, S. 98—143; H. 3, S. 201—244.

Sobkowski. Episcopat und Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten. Würzberg. 1893.

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

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

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

Zahn, Theodor. Einleitung in das neue Testament. 2 Aufl. 1900. I—II B.

„ Forchungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. T. III. 1884. VI Theil, 1900.

Ziebarth. Das griechische Vereinswesen. Leipzig. 1896.

Zöckler, Otto. Diakonen und Evangelisten. Zur Entwickelung der Kirchen=und Gimeindeämter im Urchristentum. 1893.

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

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

C. I. L.=Corpus inscpiptionum latinarum.

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

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

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

[1])

---

[1]) Прочія изданія цитируются полно въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ.

ГЛАВА I.

Іерусалимская церковь.

Источники.

Для исторіи первоначальной іерусалимской церкви мы располагаемъ двумя древнѣйшими источниками: посланіемъ ап. Павла къ Галатамъ и Дѣяніями Апостоловъ. Въ смыслѣ древности первый источникъ имѣетъ неоспоримое преимущество передъ вторымъ. Въ то время какъ Дѣянія могли появиться во всякомъ случаѣ не ранѣе 63 года, посланіе къ Галатамъ относится по всей вѣроятности къ 53 году [1]). Въ немъ апостолъ разсказываетъ о своемъ двукратномъ посѣщеніи Іерусалима, въ первый разъ чрезъ три года послѣ обращенія [2]), а во второй разъ—спустя четырнадцать лѣтъ [3]). Описаніе второго посѣщенія отличается бо̀льшею подробностью и даетъ весьма цѣнныя свѣдѣнія о положеніи христіанской іерусалимской общины. Сдѣланное самимъ апостоломъ-очевидцемъ и притомъ вскорѣ послѣ самаго посѣщенія, это описаніе не возбуждаетъ въ ученыхъ изслѣдователяхъ никакихъ сомнѣній относительно своего историческаго достоинства. О полномъ безпристрастіи описанія свидѣтельствуетъ по ихъ мнѣнію уже то, что апостолъ не скрываетъ въ немъ самыхъ интимныхъ и тѣневыхъ сторонъ въ своихъ отношеніяхъ къ апостолу Петру.

Иное отношеніе исторической критики къ Дѣяніямъ Апо-

---

1) Такъ по хронологіи Цана. Гарнакъ относитъ посланіе къ 52 (51) г., Гольцманъ, Рюккертъ и Виффертъ къ 54—56 г., Юлихеръ къ 55—57 г.

2) По Цану въ 38 году, по Гарнаку въ 33 году.

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

стольскимъ. Она ставитъ ихъ въ разрядъ источниковъ „второго ранга“, т. е. такихъ источниковъ, которыми слѣдуетъ пользоваться съ разборомъ и осторожностью. Находя въ нихъ множество драгоцѣнныхъ свѣдѣній о первыхъ временахъ христіанской церкви, она въ то же время видитъ во многихъ мѣстахъ пользованіе непровѣренными и противорѣчивыми преданіями и источниками и общее тенденціозное освѣщеніе фактовъ, имѣющее цѣлью по возможности сгладить всякія шероховатости въ отношеніяхъ первохристіанской церкви и апостоловъ, представить ихъ болѣе гармоничными, чѣмъ были они на самомъ дѣлѣ. Не имѣя надобности затрогивать сложный вопросъ объ исторической достовѣрности книги Дѣяній вообще, мы скажемъ лишь о томъ, насколько основательны подозрѣнія литературной критики въ отношеніи тѣхъ частей книги, которыя даютъ намъ важныя свѣдѣнія о первоначальной христіанской церкви въ Іерусалимѣ.

Главнымъ основаніемъ этихъ подозрѣній служитъ видимое несогласіе Дѣян. 15, 1—30 и Гал. 2, 1—10. Дѣянія представляютъ дѣло такимъ образомъ. Споры ап. Павла и Варнавы съ іудействующими христіанами по вопросу объ обязательности обрѣзанія для язычниковъ побудили общину антіохійскую для выясненія недоразумѣній отправить въ Іерусалимъ Павла, Варнаву и нѣкоторыхъ другихъ. Состоявшееся по этому поводу въ Іерусалимѣ торжественное собраніе, на которомъ присутствовали апостолы, пресвитеры и вся церковь іерусалимская, постановило—не возлагать на христіанъ изъ язычниковъ никакого бремени, обязавъ ихъ только „воздерживаться отъ идоложертвеннаго и крови, удавленины и блуда и не дѣлать другимъ того, чего не желаютъ себѣ“. О своемъ постановленіи собраніе письменнымъ декретомъ извѣстило христіанъ Антіохіи, Сиріи и Киликіи. Разсказывая о томъ же посѣщеніи Іерусалима, ап. Павелъ говоритъ лишь о своемъ совѣщаніи съ апостолами и о томъ, что „столпы“—Іаковъ, Кифа и Іоаннъ подали ему и Варнавѣ руку общенія, поручивъ имъ благовѣствовать язычникамъ, а себѣ предоставивъ благовѣстіе іудеямъ. Но апостолъ не упоминаетъ ни о торжественномъ соборѣ, на которомъ съ согласія всей церкви былъ окончательно рѣшенъ вопросъ объ обязательности закона Мои-

сеева, ни о письменномъ декретѣ, который формально освобождалъ христіанъ изъ язычниковъ отъ соблюденія закона, ни наконецъ о пресвитерахъ, принимавшихъ дѣятельное участіе на соборѣ. Если бы дѣйствительно происходилъ въ Іерусалимѣ такъ называемый апостольскій соборъ, и если бы существовалъ означенный декретъ, то ап. Павелъ, доказывая въ посланіи къ Галатамъ необязательность Моисеева закона для христіанъ ссылкою на апостоловъ, прежде всего сослался бы на авторитетное постановленіе всей іерусалимской церкви и на письменный документъ, устранявшій всякія сомнѣнія въ перетолкованіи этого постановленія. Разъ апостолъ этого не сдѣлалъ, то очевидно не было ни собора, ни декрета.

Поверхностное сравненіе обоихъ документовъ дѣйствительно способно оставить такое впечатлѣніе. Но оно разсѣивается при болѣе внимательномъ изученіи дѣла.

Недоразумѣніе происходитъ главнымъ образомъ отъ неправильнаго пониманія основной мысли первыхъ двухъ главъ посланія къ Галатамъ. Апостолу извѣстно, что Галаты въ его отсутствіе перешли къ „иному благовѣствованію“, которое, прикрываясь авторитетомъ истинныхъ апостоловъ Господа, спутниковъ Его жизни, свидѣтелей Его смерти и воскресенія, проповѣдывало необходимость для христіанъ обрѣзанія и закона Моисеева. Борясь съ столь высоко авторизованнымъ заблужденіемъ, ап. Павелъ рѣшительно заявляетъ, что онъ самъ истинный апостолъ, и его евангеліе истинное. Если бы даже ангелъ съ неба сталъ благовѣствовать Галатамъ не то, что благовѣствовалъ онъ имъ, да будетъ анаѳема! Онъ принялъ евангеліе не отъ человѣка и научился ему не отъ людей; такъ же какъ двѣнадцати, оно сообщено ему Самимъ Господомъ. Самъ Богъ открылъ ему Своего Сына, чтобы благовѣствовалъ онъ язычникамъ. Поэтому онъ не имѣлъ нужды совѣтоваться съ плотью и кровью; онъ не ходилъ въ Іерусалимъ затѣмъ, чтобы научиться у предшествовавшихъ апостоловъ. И въ свое послѣднее посѣщеніе Іерусалима, предпринятое по откровенію Божію, предлагая знаменитѣйшимъ свое благовѣствованіе, онъ велъ себя не какъ ученикъ апостоловъ, а какъ равный имъ [1]). Онъ ничего не нашелъ осо-

[1]) „Подобно тому какъ тогда, когда онъ (т. е. ап. Павелъ) въ первый разъ приходилъ изъ Антіохіи въ Іерусалимъ, онъ приходилъ не для

беннаго въ знаменитыхъ Іерусалима, такъ какъ Богъ не взираетъ на лицо человѣка [1]), а евангеліе, возвѣщаемое имъ, одинаково съ евангеліемъ знаменитыхъ; и послѣдніе ничего не возложили на него; они не принуждали къ обрѣзанію Тита еллина, сопутника Павла; напротивъ „сполпы", Іаковъ, Кифа и Іоаннъ, подавъ ему и Варнавѣ руку общенія, предоставили имъ благовѣствовать язычникамъ, лишь бы они помнили нищихъ. Когда же Петръ прибылъ въ Антіохію, то Павелъ лично противостоялъ ему, сдѣлавъ ему упрекъ въ лицемѣріи. Итакъ онъ такой же истинный апостолъ и не ниже апостоловъ іерусалимскихъ.

Ясно, что въ такомъ ходѣ мыслей не могло быть дано мѣсто повѣствованію о томъ, что іерусалимскіе вѣрующіе вмѣстѣ съ апостолами и пресвитерами санкціонировали дѣло ап. Павла и сдѣлали авторитетное постановленіе. Это нарушило бы всю нить доказательствъ апостола. Если бы онъ сдѣлалъ это, онъ показалъ бы, что самъ нуждается въ авторизаціи со стороны простыхъ вѣрующихъ, а между тѣмъ его постоянною мыслью было то, что онъ истинный апостолъ, принявшій евангеліе отъ Самого Господа и потому всегда державшійся наравнѣ съ апостолами и не нуждавшійся ни въ какомъ человѣческомъ одобреніи. Онъ во всемъ равенъ предшествовавшимъ апостоламъ, и его авторитетъ только съ ихъ авторитетомъ и можетъ быть сравниваемъ. Іерусалимскіе же вѣрующіе для него не больше, чѣмъ галатійскіе и всякіе другіе христіане. По этой же причинѣ ап. Павелъ не имѣлъ нужды упоминать и о декретѣ іерусалимской церкви. Послѣдній ничего не прибавлялъ къ признанію Павлова евангелія іерусалимскими „знаменитѣйшими". Онъ, не требовалъ обрѣзанія и не возлагалъ на христіанъ бремени закона Моисеева, какъ понималъ его ап. Павелъ.

себя,—потому что онъ самъ ясно зналъ, что безъ всякаго измѣненія должно слѣдовать ученію Христа,—но для того, чтобы примирить между собою препирающихся, точно также и нынѣ онъ ходилъ не потому, что имѣлъ нужду узнать, не напрасно ли онъ подвизался, но для того, чтобы вполнѣ убѣдить тѣхъ, которые обвиняли его" (св. Іоаннъ Злат. на посл. Гал. 2, 2).

[1]) „Слова его (т. е. ап. Павла) имѣютъ такое значеніе: если они (т. е. апостолы) и допускаютъ обрѣзаніе, то они же дадутъ и отвѣтъ Богу. Вѣдь Богъ за то только, что они почитаются великими и верховными, не уважитъ лица ихъ" (Іоаннъ Злат. на посл. Гал. 2, 6).

Но были повидимому и особыя причины, почему апостолъ, какъ бы игнорируя постановленіе іерусалимскаго собора, требовавшее отъ христіанъ изъ язычниковъ соблюденія четырехъ извѣстныхъ заповѣдей, могъ сказать, что знаменитые ничего не возложили на него, „только, чтобы мы помнили нищихъ“ (Гал. 2, 6. 10). Дѣло въ томъ, что означенныя въ декретѣ заповѣди, по всей вѣроятности, соотвѣтствовали тѣмъ требованіямъ, которыя іудеи предъявляли къ необрѣзаннымъ прозелитамъ и которыми обусловливали свое общеніе съ ними. Уже въ Лев. гл. 17 и 18 нѣкоторыя изъ этихъ запрещеній (относительно крови, удавленины и блуда) одинаково относятся какъ къ рожденнымъ израильтянамъ, такъ и къ пришельцамъ, живущимъ среди нихъ. По всей вѣроятности эти заповѣди уже исполнялись тѣми необрѣзанными *φοβούμενοι* или *σεβόμενοι τὸν Θεὸν*, которые прежде всего, разумѣется, принимали христіанство. Такимъ образомъ въ общинахъ смѣшаннаго состава эти заповѣди фактически уже существовали, и постановленіе собора іерусалимскаго, подтверждавшее эти заповѣди, ничего новаго не привносило. Отсюда ап. Павелъ могъ свободно умолчать о нихъ. Ихъ цѣль заключалась въ томъ, чтобы облегчить и скрѣпить связи язычниковъ съ іудеями въ тѣхъ христіанскихъ общинахъ, составъ которыхъ былъ смѣшаннымъ (это отчасти выражается уже въ словахъ ап. Павла: „только мы помнили бы нищихъ“ (Гал. 2, 10), т. е. бѣдныхъ членовъ іерусалимской церкви). Вотъ почему декретъ собора направляется не вообще къ христіанамъ изъ язычниковъ, а къ общинамъ Антіохіи, Сиріи и Киликіи, гдѣ элементъ іудейскій былъ очень значителенъ. На общины же, основанныя самимъ ап. Павломъ лично, соборъ не простираетъ дѣйствія заповѣдей декрета [1]). Достойно вниманія, что ап. Павелъ не упоминаетъ о декретѣ ни въ одной изъ своихъ рѣчей, передаваемыхъ дѣписателемъ (въ 16, 4 лишь самое общее указаніе). Если бы послѣдній или его источники придумали этотъ декретъ съ тенденціозной цѣлью, то навѣрное они не преминули бы ввести его и въ рѣчи Павла.

Но ап. Павелъ очевидно зналъ о собраніи іерусалимской

---

[1]) Ср. Wendt. Apostelgeschichte S. 266—270. См. разборъ возраженій противъ историчности декрета у Цана, Einleitung, II, 433—434.

церкви и о разсужденіяхъ ея по поводу своей миссіи. Онъ разсказываетъ о своемъ второмъ посѣщеніи Іерусалима въ слѣдующихъ словахъ: „Ходилъ же по откровенію и предложилъ имъ *(αὐτοῖς)* и особенно знаменитѣйшимъ *(κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν)* благовѣствованіе, проповѣдуемое мною язычникамъ, не напрасно ли я подвизаюсь или подвизался" (2, 2). Такимъ образомъ онъ предложилъ свое благовѣствованіе не исключительно знаменитѣйшимъ, но и вообще іерусалимскимъ вѣрующимъ, всей іерусалимской церкви. И знаменитѣйшими *(δοκοῦντες)* апостолъ Павелъ называетъ вѣроятно не однихъ апостоловъ, но и старѣйшихъ изъ вѣрующихъ, можетъ быть бывшихъ свидѣтелями земной жизни Іисуса Христа и прежде другихъ увѣровавшихъ. Иначе апостолу не было бы нужды придумывать этого титула. Замѣчательно, что говоря о первомъ своемъ путешествіи въ Іерусалимъ, онъ называетъ просто апостоловъ. Въ томъ и другомъ случаѣ онъ вполнѣ согласуется съ дѣписателемъ, который при первомъ посѣщеніи Павла упоминаетъ объ однихъ апостолахъ (9, 27), а при второмъ—объ апостолахъ и пресвитерахъ (15, 2. 4. 22. 23). Слѣдуетъ отмѣтить и то, что вполнѣ согласно съ описаніемъ такъ называемаго апостольскаго собора, на которомъ было принято предложеніе Іакова (15, 19—20. Ср. 28—29), ап. Павелъ, говоря о „столпахъ" іерусалимской церкви, на первомъ мѣстѣ называетъ Іакова (2, 9).

Эти и подобныя, какъ существенныя, такъ и незначительныя, однако весьма характерныя совпаденія Дѣяній съ посланіемъ къ Галатамъ при почти общепризнанномъ незнакомствѣ дѣписателя съ посланіями ап. Павла придаютъ его извѣстіямъ высокую историческую цѣнность.

Если бы и была какая либо разница въ передачѣ дѣписателя и ап. Павла, то она заключалась бы не въ противорѣчіи фактовъ, а въ различной точкѣ зрѣнія, въ различномъ освѣщеніи одного и того же событія. И можетъ быть ни въ чемъ болѣе мы не нашли бы доказательствъ въ пользу глубокой исторической правды извѣстій дѣписателя, какъ именно здѣсь. Ап. Павелъ представляетъ совѣщаніе происходившее въ Іерусалимѣ, какъ простой обмѣнъ мыслей, въ которомъ онъ, безусловно убѣжденный въ истинности своего евангелія, полученнаго отъ Самого Господа, высту-

палъ какъ равный другимъ апостоламъ, не находившій въ нихъ ничего особеннаго съ тѣмъ, что имѣлъ онъ самъ отъ Господа. Между тѣмъ дѣписатель повидимому представляетъ дѣло такъ, что апостолы и пресвитеры со всею церковью являлись какъ бы послѣдней духовной инстанціей, которая подобно іерусалимскому синедріону, состоявшему изъ архіереевъ и пресвитеровъ, должна окончательно рѣшить дѣло Павла, т. е. вопросъ объ обязательности закона Моисеева.

Если дѣйствительно есть такая разница въ интерпретаціи событія, то не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что дѣписатель даетъ въ этомъ случаѣ то толкованіе факту, какое придавали ему іерусалимскіе христіане того времени. Вполнѣ естественно, что іерусалимская церковь, какъ церковь—матерь, смотрѣла на христіанъ изъ іудеевъ разсѣянія и изъ язычниковъ, какъ на младшихъ и низшихъ, и считала своимъ нравственнымъ долгомъ предписывать имъ извѣстныя нормы. Дѣписатель, какъ безпристрастный историкъ, придалъ іерусалимскому собору тотъ именно характеръ, какой онъ имѣлъ въ глазахъ самого собора [1]).

Наконецъ сообщаемыя въ 15 главѣ Дѣяній свѣдѣнія о такъ называемомъ апостольскомъ соборѣ находятъ себѣ весьма авторитетное подтвержденіе въ 21 главѣ Дѣяній, принадлежащей къ такъ называемымъ отдѣламъ „мы“ (т. е. отдѣламъ, въ которыхъ авторъ ведетъ разсказъ отъ своего

---

[1]) Ревиль, во многихъ случаяхъ недовѣрчиво относясь къ извѣстіямъ книги Дѣяній, по этому поводу говоритъ однако: „Слишкомъ уже злоупотребляли въ исторіи апостольскаго вѣка тѣмъ, что нѣмцы называютъ тенденціозными документами. Мнѣ кажется несравненно болѣе правдоподобнымъ, что концепція правящей христіанской общины въ Іерусалимѣ и ассимиляція правящаго совѣта іерусалимской церкви съ великимъ іудейскимъ синедріономъ восходятъ даже до христіанъ первой церкви въ этомъ городѣ. Дѣйствительно, не забудемъ, что если принятіе прозелитовъ языческаго происхожденія апостолами на ограничительныхъ условіяхъ было благопріятно для тезиса автора Дѣяній, то манера, посредствомъ которой документъ главы 15 представляетъ авторитетъ іерусалимскихъ христіанъ превосходящимъ авторитетъ другихъ христіанъ, принужденныхъ быть только вѣрующими второго класса,—совершенно не согласна съ идеями священнаго писателя. Если бы онъ сочинилъ документъ примиренія, онъ бы его обработалъ иначе, и можно бы было найти нѣкоторые слѣды этого въ его позднѣйшемъ разсказѣ, чего нѣтъ“. (Reville. Origines de l'épiscopat, p. 71—72).

лица и потому часто употребляетъ „мы“), которые по общему признанію принадлежатъ самому спутнику ап. Павла и потому заслуживаютъ полнѣйшаго довѣрія. Здѣсь между прочимъ сообщается, что когда ап. Павелъ пришелъ съ авторомъ этой главы („съ нами“) къ Іакову, то Іаковъ въ присутствіи „пресвитеровъ“ сказалъ Павлу между прочимъ слѣдующее: „а объ увѣровавшихъ язычникахъ мы писали, положивши, чтобы они ничего такого не наблюдали, а только хранили себя отъ идоложертвеннаго, отъ крови, отъ удавленины и отъ блуда“ (ст. 25). Такимъ образомъ существованіе апостольскаго декрета и „пресвитеровъ“ въ іерусалимской церкви засвидѣтельствовалъ самъ спутникъ ап. Павла, авторъ 21 главы (онъ же и писатель всей книги Дѣяній). Такое свидѣтельство очевидца должно стоять внѣ сомнѣній.

Въ новое время однако довѣріе ученыхъ къ извѣстіямъ книги Дѣяній постепенно увеличивается. Старая тюбингенская школа очень отрицательно относилась къ этой книгѣ, видя въ ней тенденцію примирить противоположныя и враждебныя партіи: іудейскую и павлиническую. Она исходила изъ гегельянской философіи, по которой за тезисомъ и антитезисомъ всегда слѣдовалъ синтезъ. Но ясно, что путемъ извращенія исторіи едва ли могло быть достигнуто объединеніе обѣихъ партій. Въ виду этого прежнее мнѣніе, будто дѣписатель намѣренно сообщилъ неточныя свѣдѣнія, теперь оставлено [1]). Въ настоящее время обыкновенно признаютъ, что дѣписатель изобразилъ начальную исторію христіанства такъ, какъ самъ представлялъ ее. Вмѣстѣ съ этимъ и уваженіе къ книгѣ замѣтно увеличивается. Въ частности теперь уже находятъ гораздо болѣе согласія и меньше противорѣчій между Гал. 2 и Дѣян. 15, чѣмъ прежде. Клеменъ напр. признаетъ, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ Дѣянія восполняютъ сообщенія ап. Павла, и продолжаетъ видѣть противорѣчіе собственно въ вопросѣ, были ли даны предписанія, продиктованныя Іаковомъ. По мнѣнію Клемена, если бы они были въ дѣйствительности, то ап. Павелъ не могъ бы умолчать о нихъ [2]). Еще далѣе идетъ Решъ, въ томъ же году (1905) издавшій весьма тщательное изслѣдованіе объ апостольскомъ декретѣ [3]). Онъ пишетъ: „Представленіе Баура, что апостольскій соборъ не имѣлъ мѣста въ

---

1) Cp. Clemen, Die Apostelgeschichte im Lichte der neuen text-quellen- und historisch-kritischen Forschungen. 1905, S. 35—36.

2) Ibid. S. 38—39.

3) Resch, Aposteldecret. (Texte uud Untersuchungen XIII (XXVIII) 3 Heft) 1905.

описанномъ Дѣяніями видѣ, и что вообще вопросъ о способѣ принятія язычниковъ не обсуждался, что наконецъ соборъ по Гал. 2 долженъ разсматриваться, какъ частное совѣщаніе σπῖλοι о Павловой миссіонерской дѣятельности, въ настоящее время повсюду оставлено, и признается возможнымъ, даже вѣроятнымъ, что соборъ происходилъ приблизительно описаннымъ въ Дѣяніяхъ ходомъ, и что собранныя о немъ свѣдѣнія Дѣяній и данное ап. Павломъ представленіе объясняются различными точками зрѣнія и различнымъ положеніемъ“ [1]). Теперь считается сомнительнымъ лишь заключительное положеніе апостольскаго декрета, заключающее въ себѣ различныя заповѣди (ст. 28—29). Но и эта часть декрета по мнѣнію Реша должна быть признана существенною частью историческаго совѣщанія. Иначе вопросъ, поставленный на соборѣ, былъ бы оставленъ безъ отвѣта. За историчность этой части декрета говоритъ по мнѣнію Реша и то вліяніе, какое по общему признанію онъ имѣлъ въ исторіи церкви. Самъ ап. Павелъ въ полномъ согласіи съ Дѣян. 15, 5 называетъ ψευδάδελφοι тѣхъ, которые желали поработить его, и говоритъ, что апостолы не принуждали обрѣзываться Тита (Гал. 2, 3). Слѣдовательно результатомъ совѣщанія было не простое: „намъ къ язычникамъ“, а „имъ къ обрѣзаннымъ“ (Гал. 2, 9), но дѣйствительное освобожденіе христіанъ изъ язычниковъ отъ обрѣзанія и вообще закона Моисеева. [2]) Довѣріе ученыхъ къ 15 гл. Дѣяній растетъ параллельно съ тѣмъ высокимъ авторитетомъ, какимъ пользуются у современныхъ ученыхъ отдѣлы „мы“, принадлежащіе спутнику ап. Павла. Въ самое послѣднее время ученые склоняются къ признанію, что авторъ отдѣловъ „мы“ и даже послѣдній редакторъ Дѣяній былъ евангелистъ Лука, спутникъ ап. Павла. Такое мнѣніе рѣшительно защищаетъ теперь Гарнакъ [3]). Гильгенфельдъ въ своей послѣдней (посмертной) работѣ [4]) отчасти примыкаетъ къ Гарнаку. Онъ также признаетъ, что авторъ отдѣловъ „мы“ не отличается отъ автора „я“ въ первыхъ двухъ стихахъ въ обращеніи къ Θеофилу, и что онъ есть именно Лука [5]). Если этотъ взглядъ и не пріобрѣлъ еще общаго признанія [6]), однако по вопросу объ историческомъ достоинствѣ отдѣловъ „мы“ теперь уже нѣтъ спора даже среди тѣхъ, которые примыкаютъ отчасти къ старымъ взглядамъ. „Историческая критика Дѣяній Апостоловъ, говоритъ Клеменъ, доказала, что ихъ общее представленіе и нѣкоторыя отдѣльныя извѣстія неисторичны; но при этомъ

---

1) Ibid. S. 2.

2) Ibid. S. 3.

3) Въ его Lucas der Arzt (1906).

4) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1907, статья: Lucas und die Apostelgeschichte S. 176 и д.

5) Ibid. S. 178.

6) Юлихеръ въ своемъ Einleitung in das Neue Testament (6 Auflage 1906) сомнѣвается въ томъ, чтобы авторомъ „мы“ былъ Лука S. 407.

и внутри, и внѣ источниковъ они научаютъ насъ столь многимъ достовѣрнымъ преданіямъ, что общее сужденіе должно звучать теперь гораздо благопріятнѣе, чѣмъ ранѣе, а именно извѣстія Луки вопреки всякимъ сомнѣніямъ оказываются блестяще оправданными“ [1]).

Іерусалимская первообщина. Общій характеръ ея управленія.

Ученики Господа съ того момента, какъ исполнились Духа Божія [2]), почувствовали себя глубоко обособленными отъ іудейства. Въ самый день пятидесятницы ап. Петръ призывалъ своихъ слушателей—спасаться „отъ рода сего развращеннаго“ (Дѣян. 2, 40). Объединенные горячей вѣрой и взаимною любовью, они замкнулись въ тѣсную общину, закрытую для постороннихъ (5, 13). По словамъ дѣписателя они имѣли одно сердце и одну душу, и никто изъ имѣнія своего ничего не называлъ своимъ (4, 32). У нихъ были самостоятельныя собранія съ преломленіемъ хлѣба и молитвами, свои особыя условія для вступленія въ ихъ общину (покаяніе и крещеніе), свои собственные руководители въ лицѣ апостоловъ и свой особый авторитетъ въ видѣ евангелія Іисуса Христа. Высшій духовный авторитетъ іерусалимскаго синедріона потерялъ въ глазахъ ихъ свою безусловность. Воля Бога и Христа стала выше, чѣмъ воля верховной іудейской власти (4, 18—20). Даже законъ Моисеевъ былъ признанъ ими недостаточнымъ. Внѣ Христа для нихъ не было спасенія. Этотъ краеугольный христіанскій принципъ былъ торжественно провозглашенъ ап. Петромъ предъ самимъ синедріономъ (4, 11—12).

Однако іерусалимскіе христіане не порвали связей и съ іудействомъ. Можно сказать, что одной ногой они продолжали стоять на почвѣ іудаизма. Они ежедневно посѣщали храмъ (2, 46), имѣли тамъ особое мѣсто собранія въ портикѣ Соломоновомъ (5, 12). Они приходили туда не только

1) Die Apostelgeschichte S. 55.

2) Въ день пятидесятницы Духъ Святый сошелъ не на однихъ апостоловъ, но и на всѣхъ вѣрующихъ (Дѣян. 2, 2. 4. 17—18). „На однихъ лишь двѣнадцать сошелъ (Святый Духъ), а не на остальныхъ? Нѣтъ,—Онъ сошелъ и на всѣхъ сто двадцать человѣкъ“ (Іоаннъ Злат. на Дѣянія Ап. 2, 3).

проповѣдывать, но и молиться, приносить жертвы и совершать другіе іудейскіе обряды. Они продолжали обрѣзываться и праздновать субботу [1]). Правда, все это имѣло для нихъ уже не тотъ смыслъ, какой для іудеевъ, но скорѣе „апокалиптическій, какъ національные знаки, къ которымъ были привязаны ихъ мессіанскія ожиданія“ [2]). Однако съ фактической стороны первохристіане Іерусалима не измѣняли вѣрѣ отцовъ. Они имѣли два уважаемыхъ ими кодекса, законъ Моисеевъ и благовѣстіе Христа, они принимали и обрѣзаніе и крещеніе, участвовали въ жертвоприношеніяхъ при храмѣ и въ преломленіи хлѣба въ частныхъ домахъ. Они повиновались апостоламъ, но уважали и іудейскія власти. Однимъ словомъ они продолжали принимать участіе въ религіозной и національной жизни своего народа. Они были не только христіанами, но и іудеями, поскольку это прямо не противорѣчило евангелію. Благодаря этому съ внѣшней стороны первообщина казалась αἵρεσις, т. е. іудейской партіей подобно фарисеямъ и саддукеямъ (24, 5. 14; 28. 22). Это была въ глазахъ іудеевъ ересь не въ нашемъ смыслѣ слова, какъ община стоящая внѣ церкви, а какъ извѣстное направленіе внутри самой церкви [3]), терпимое благодаря той великой свободѣ, какую дозволяло іудейство не только въ ученіи, но и въ культѣ (ессеи) [4]). Дѣянія тѣмъ же име-

---

1) Уже св. Ириней обратилъ вниманіе на такой характеръ первохристіанской общины. Онъ пишетъ: „Бывшіе съ Іаковомъ апостолы дозволяли язычникамъ дѣйствовать свободно, предоставляя насъ Духу Божію. Сами же, зная того же Бога, держались прежнихъ обычаевъ, такъ что и Петръ, боясь подвергнуться упреку отъ нихъ, хотя прежде ѣлъ съ язычниками ради видѣнія и Духа, почившаго на нихъ, однако отдѣлился отъ нихъ и не ѣлъ съ ними, когда нѣкоторые пришли отъ Іакова; тоже самое дѣлалъ, по словамъ Павла, и Варнава. Такимъ образомъ апостолы, коихъ Господь сдѣлалъ свидѣтелями всей дѣятельности (Своей) и всего ученія,—ибо повсюду вмѣстѣ съ Нимъ оказываются Петръ, Іаковъ и Іоаннъ—благоговѣйно поступали въ отношеніи къ распоряженію закона Моисеева, показывая, что онъ произошелъ отъ одного и того же Бога“ (Противъ ересей III, 12, 15). Ср. А. В. Горскій, Исторія евангельская и Церкви Апостольской, 1902, стр. 254.

2) Dobschütz. Probleme, S. 49.

3) Ср. Dobschütz, Probleme, S. 30.

4) Weizsäcker, Apost. Zeitalter, S. 39.

немъ называютъ партію саддукеевъ (5, 17) и фарисеевъ (15, 5; 26, 5) [1].

Что такъ именно обстояло дѣло, вполнѣ понятно. Божественный Учитель не установилъ для своихъ учениковъ никакого внѣшняго порядка. Его взоръ вообще не останавливался на внѣшней сторонѣ жизни. Онъ старался вдохнуть въ людей новый духъ, новую жизнь. Онъ желалъ внутренняго преображенія, при которомъ всѣ формы могли бы быть хорошими. Онъ посѣщаетъ храмъ и изгоняетъ оттуда торговцевъ, превратившихъ святое мѣсто въ вертепъ разбойниковъ; онъ идетъ въ синагоги и по обычаю іудейскому толкуетъ тамъ библію. Онъ сохранялъ въ силѣ всѣ учрежденія, стараясь лишь изгнать эгоизмъ, невѣріе, страсти. Церковныя и политическія учрежденія всѣ хороши. Ихъ дѣлаютъ дурными лишь злоупотребленія. Конечно можно съ помощью нѣкоторыхъ учрежденій устранить отчасти злоупотребленія. Но Господь желалъ не этой относительной справедливости, а совершеннаго нравственнаго возрожденія, при которомъ злоупотребленія были бы немыслимы. Вотъ почему мы не видимъ въ Его рѣчахъ попытокъ измѣнить формы церковной и политической жизни народа [2]. Его объясненія закона были не отрицаніемъ, а исполненіемъ закона. Онъ углублялъ пониманіе заповѣдей, но послѣднія оставались въ силѣ. Онъ пришелъ не разрушить, а исполнить законъ и дѣйствительно выполнялъ его. Вѣрные духу Божественнаго Учителя, іерусалимскіе христіане продолжали видѣть въ іерусалимскомъ храмѣ храмъ истиннаго Бога, въ законѣ Моисеевомъ—законъ Божій.

Но если бы христіане и сознали необязательность для себя закона Моисеева, всетаки имъ было бы невозможно освободиться отъ его ига, не порвавъ всѣхъ связей и съ своимъ народомъ, съ своимъ роднымъ городомъ, такъ какъ религіозная жизнь іудеевъ была неразрывно связана съ гражданско-національною. Для іудея гражданская община совпадала съ синагогой. Послѣдняя выполняла юрисдикцію и дисциплину надъ всѣми членами общины. Кто не принад-

[1] Также и Іосифъ Флавій (De bell. II, 122, 137), который въ другомъ мѣстѣ называетъ ихъ философскими школами (Antiq. XVIII, 11).

[2] См. прекрасныя разсужденія по этому предмету у Ревиля, Les origines de l' épiscopat, p. 24—26.

лежалъ къ синагогѣ, тотъ не принадлежалъ и къ народу [1]). Продолжая оставаться частью націи, не рѣшаясь покинуть отечественнаго города, іудеи—христіане при всемъ желаніи не могли бы вполнѣ освободиться отъ закона [2]).

---

[1]) Ср. Michiels, L' Origine de l'épiscopat, p. 83. Dobschütz, Probleme S. 34.

[2]) Когда именно окончательно порвалась связь между іерусалимскимъ христіанствомъ и іудейской синагогой, на этотъ вопросъ мы не находимъ въ источникахъ яснаго отвѣта. По всей вѣроятности процессъ этотъ совершался постепенно по мѣрѣ развитія внутренней жизни іерусалимской церкви. Рѣшительное свидѣтельство о полномъ разрывѣ іерусалимскаго христіанства съ іудейской синагогой мы имѣемъ приблизительно отъ 100 года въ ежедневной іудейской молитвѣ, называвшейся Шмонэ-Эзре. Эта молитва, получившая свой окончательный видъ при Гамаліилѣ 2-мъ (около 100), между 19 прошеніями имѣла одно, направленное противъ отступниковъ вѣры и призывавшее на нихъ проклятіе. (См. текстъ ея у Шюрера Geschichte Iudischen Volkes⁴, 2 Teil. S. 539—541). Древнѣйшая форма этой молитвы, найденная въ Каирѣ (въ кладовой одной синагоги) показываетъ, что между отступниками прямо поименованы назореи (Dobschütz, Probleme S. 35. Schürer, ib. 544). Эту молитву очевидно имѣетъ въ виду и Іустинъ, когда говоритъ Трифону: „Вы проклинаете въ своихъ синагогахъ вѣрующихъ во Христа". (Діалогъ 16 ср. 47. 93 и др.). Но окончательный разрывъ христіанства съ іудействомъ по всей вѣроятности произошелъ ранѣе, въ періодъ войны іудейской, когда христіане отказались участвовать въ возстаніи. Уже самая катастрофа, дававшая поводъ какъ іудеямъ, такъ и въ особенности хрістіанамъ видѣть въ ней проявленіе гнѣва Божія за невѣріе, должна была увеличить раздѣлявшую ихъ пропасть (Dobschütz, Probleme, 37—38, Knopf, Nachapost Zeitalter S. 15—16). Однако этотъ окончательный разрывъ іудейства съ іерусалимскимъ христіанствомъ подготовлялся и въ частныхъ случаяхъ проявлялся нѣсомнѣнно гораздо ранѣе. Уже при жизни Іисуса Христа по свидѣтельству евангелиста Іоанна іудеи угрожали Его послѣдователямъ отлученіемъ отъ синагоги (*ἀποσυναγώγους ποιεῖν*—9, 22; 12, 42). Къ ученикамъ Господа эта мѣра очевидно не была примѣнена при Его жизни, такъ какъ Господь предсказывалъ ихъ отлученіе отъ синагоги лишь въ будущемъ (Іоан. 16, 2; Мат. 10, 17; Марк. 13, 9; Лук. 12, 11 и д; 21, 12). Не сразу произошло это отлученіе и по образованіи іерусалимской общины. Всѣ данныя Дѣянія указываютъ на то, что христіане стояли въ связи съ народомъ (2, 47; 4, 21; 5, 13), участвовали въ храмовомъ богослуженіи, были подчинены юрисдикціи іудейской, выступали въ синагогахъ въ разныхъ городахъ. Однако казнь Стефана и преслѣдованіе христіанъ—первое, послѣ смерти Стефана, второе въ 44 г., когда былъ казненъ Іаковъ Зеведеевъ,—показываютъ, что связь іерусалимскаго христіанства съ іудействомъ въ значительной степени была уже подорвана. И если ап. Павелъ въ 52 г. въ первомъ посланіи къ Ѳессалоникійцамъ (2, 15) говоритъ: „и насъ

Этотъ легалистическій (назовемъ такъ въ отличіе отъ іуействующаго христіанства, въ которомъ подъ вліяніемъ іудейскихъ началъ въ самую догму христіанства вносилось измѣненіе) характеръ въ нѣкоторой степени былъ присущъ іерусалимской церкви во все время ея существованія и имѣлъ немаловажное значеніе для ея организаціи.

Это послѣднее сказалось однако не сразу. На первыхъ порахъ жизнь іерусалимской церкви не успѣла еще вылиться въ опредѣленныя формы. Церковь представляла собой одну благодатную семью, которая подъ всегдашнимъ руководствомъ апостоловъ сама in corpore вникала во всѣ болѣе или менѣе важныя дѣла, принимала предложенія, соглашалась, избирала должностныхъ лицъ, участвовала въ обсужденіи вопросовъ вѣры. Высшее руководство апостоловъ не устраняло ее отъ собственнаго самаго живого участія въ дѣлахъ. Еще ранѣе пятидесятницы ап. Петръ обращался ко всему іерусалимскому братству (*ἀδελφοί=ὄχλος* Дѣян. I, 15, 16) съ предложеніемъ избрать на мѣсто отпавшаго Іуды двѣнадцатаго апостола. Братія избрала (*ἔστησαν* подраз. *ἀδελφοί*) двоихъ и, бросивъ жребій, молилась, чтобы Богъ избралъ одного изъ двухъ (1, 15—26) [1]). Когда произошла распря между мѣстными христіанами и христіанами-еллинистами, апостолы предложили всему собранію учениковъ (*τὸ*

изгнали (*ἐκδιωξάντων*—форма аориста указываетъ на окончательно совершившійся фактъ); то можно было бы думать, что къ этому времени разрывъ христіанъ и іудеевъ окончательно завершился, если бы мы не имѣли древнѣйшихъ преданій объ Іаковѣ праведномъ, въ общемъ согласныхъ съ апостольской исторіей, которыя скорѣе говорятъ за то, что этотъ разрывъ касался лишь нѣкоторой части христіанъ (возможно, что въ 1 Θесс. 2, 15 апостолъ имѣлъ въ виду лично себя и Силу), но что въ цѣломъ іерусалимская Церковь еще продолжала жить въ нѣкоторой внѣшней связи съ іудействомъ. (Ср. Dobschütz, Probleme, S. 36—37, Knopf. Nachapost. Zeitalter, S. 18—20).

[1]) „Зачѣмъ онъ совѣтуется съ ними? Чтобы это дѣло не сдѣлалось предметомъ спора, чтобы между ними не вышло распри. Вѣдь если это случилось съ самими (апостолами), то тѣмъ скорѣе (могло случиться) съ тѣми людьми. Этого онъ всегда избѣгаетъ; потому и говорилъ въ самомъ началѣ: мужіе братіе, нужно избрать изъ насъ. Онъ представляетъ это на судъ большинства, а чрезъ то и избираемыхъ выставляетъ достаточными, и отъ себя отклоняетъ вражду со стороны другихъ, такъ какъ подобныя дѣла всегда порождаютъ большое зло“ (св. Іоаннъ Злат. на Дѣянія Ап. 1, 21).

πλῆθος τῶν μαθητῶν) избрать семь человѣкъ для служенія при столахъ. Собраніе (πᾶν πλῆθος) приняло предложеніе апостоловъ и само избрало семь лицъ (6, 1—15) [1]). Община [2]) обратилась съ упрекомъ къ ап. Петру, когда стало извѣстнымъ, что онъ благовѣствовалъ язычникамъ, и успокоилась лишь тогда, когда узнала объ особомъ откровеніи Божіемъ апостолу (11, 1—18). Вся церковь іерусалимская (ἐκκλησία οὖσα ἐν Ἱερουσαλήμ), услышавъ о насажденіи вѣры Христовой въ Антіохіи, послала туда Варнаву, чтобы укрѣпить въ вѣрѣ новообращенныхъ (11, 22). Она наконецъ принимала нѣкоторое участіе въ обсужденіи вопроса объ обязательности закона для христіанъ изъ язычниковъ (15, 12, 22); декретъ собора, посланный въ Антіохію, Сирію и Киликію, былъ написанъ отъ лица апостоловъ, пресвитеровъ и братіи (οἱ ἀδελφοί—15, 23) [3]), и посланные съ декретомъ Іуда и Сила

---

[1]) „Не по собственному усмотрѣнію они поступаютъ, но сначала оправдываютъ себя предъ народомъ. Такъ и теперь надлежало бы поступать... Смотри, они представляютъ дѣло на судъ ихъ, а сами предуказуютъ, чтобы это были (мужи) угодные всѣмъ и одобряемые всѣми. Когда нужно было избрать Матѳія, тогда говорили: *подобаетъ отъ сходившихся съ нами мужей во всяко лѣто* (Дѣян. 1, 21); но здѣсь не такъ, потому что и дѣло было не таково. Поэтому они и не предоставляютъ избранія жребію, и сами не совершаютъ его, хотя они, движимые Духомъ, и могли бы избрать; но настаиваютъ на томъ болѣе, что̀ окажется по свидѣтельству народа. Опредѣлить число и рукоположить было ихъ дѣло; но избрать мужей (достойныхъ) они предоставляютъ всѣмъ, чтобы не навлечь на себя подозрѣнія въ лицепріятіи... И въ началѣ и въ концѣ рѣчи они оправдываютъ себя... Всѣ одобрили сказанное: такъ оно было разумно... Отсюда видно, что они отдѣлили избранныхъ отъ народа, и сами привели ихъ, а не апостолы“ (Іоаннъ Злат. на Дѣянія Ап. 6, 3—5).

[2]) *Οἱ ἐκ περιτομῆς*—обрѣзанные, то есть всѣ іерусалимскіе христіане. Выраженіе выясняетъ мотивъ упрека, съ которымъ вѣрующіе обратились къ ап. Петру. Ср. Weiss, Die Apostelgeschichte S. 153.

[3]) Въ 15, 6 рѣчь идетъ о собраніи однихъ апостоловъ и пресвитеровъ (на основаніи одного кодекса Бласъ въ текстѣ β вставляетъ *σὺν τῷ πλήθει;* но всѣ остальные кодексы не имѣютъ этого добавленія), тогда какъ въ стихахъ 12 и 22—23 предполагается присутствіе и іерусалимской общины. Это видимое несогласіе объясняютъ различіемъ источниковъ, бывшихъ въ рукахъ редактора Дѣяній. Но гораздо естественнѣе думать, что въ стихѣ 6 продолжается описаніе того же собранія, о которомъ было разсказано въ стихахъ 4 и 5. На торжественномъ собраніи апостоловъ, пресвитеровъ и всей церкви Павелъ и

были избраны (ἐκλεξαμένους) всею церковью [1]). Во всѣхъ этихъ случаяхъ съ апостолами всегда выступаютъ и вѣрующіе [2]). Безъ участія и согласія этихъ послѣднихъ не рѣшается ни одно болѣе или менѣе значительное дѣло, касалось ли оно устройства іерусалимской церкви или дѣлъ евангельской миссіи и вопросовъ вѣры. Они или даютъ согласіе на предложеніе апостоловъ или вмѣстѣ съ ними участвуютъ въ обсужденіи возникающихъ вопросовъ. И что особенно замѣчательно, изъ всей первоапостольской исторіи мы не знаемъ *ни одного факта*, имѣющаго общественное значеніе, въ которомъ апостолы обошлись бы безъ дѣятельнаго участія всей общины, ни одного случая, гдѣ совѣщаніе и рѣшеніе велось бы въ кругу однихъ лишь апостоловъ. Самостоятельность и самодѣятельность іерусалимскихъ вѣрующихъ проявлялась не только въ обсужденіи вопросовъ организаціи и вѣры, но и въ проповѣданіи евангелія. Когда ап. Петръ и Іоаннъ, возвратившись изъ синедріона, разсказали о происшествіяхъ въ синедріонѣ „своимъ“ (*πρὸς τοὺς ἰδίους*), то есть, вѣроятно не однимъ апостоламъ, а вообще вѣрующимъ, всѣ, исполнились Духа Святаго, говорили слово Божіе съ дерзновеніемъ (4, 23, 31). Ушедшіе изъ Іерусалима послѣ казни Стефана христіане проповѣдывали евангеліе по Іудеѣ и Самаріи (8, 1—4).

Варнава сообщили о результатѣ своей миссіи (ст. 4). Христіане изъ фарисеевъ потребовали, чтобы новообращенные язычники были обрѣзаны (ст. 5). Тогда въ обсужденіе вопроса вступили апостолы и пресвитеры (6 ст.). Но община, равно какъ Павелъ и Варнава, продолжала оставаться на этомъ собраніи (12 ст.). Ср. Wendt, Apostelgeschichte, S. 259.

1) „Чтобы показать, что не самовластно, что это всѣмъ *изволися*, что они пишутъ это съ разсужденіемъ, онъ (Лука) сказалъ: *избранныя* отъ насъ *мужи*“ (Іоаннъ Злат. на Дѣянія Ап. 15, 25—26).

2) „Послушай, какъ иногда и апостолы привлекали къ участію въ своихъ рѣшеніяхъ подчиненныхъ. Такъ, когда они поставляли семь діаконовъ, то сообщили объ этомъ прежде народу. Когда Петръ избиралъ Матѳія, то предложилъ о томъ всѣмъ тогда съ нимъ бывшимъ и мужа и женамъ. И это потому, что здѣсь (въ церкви) нѣтъ ни высокомѣрія начальствующихъ, ни раболѣпства подчиненныхъ, а есть власть духовная, которая находитъ себѣ болѣе всего пріобрѣтеніе въ томъ, чтобы принимать больше трудовъ и заботы о васъ, а не въ томъ, чтобы искать больше почестей“ (Іоаннъ Злат. на 2 Кор. 8, 24).

Апостолы.

Но „самоуправленіе“ іерусалимской церкви не было безграничнымъ. Какъ и всѣ другія христіанскія общины, она никогда не представляла собой чистой демократіи [1]). Она была ограничена авторитетомъ апостоловъ Христа, авторитетомъ, лежащимъ внѣ воли общины, отъ нея независимымъ, основанномъ на божественномъ призваніи и на особенномъ божественномъ дарѣ. Это были не представители общины, не выразители ея взглядовъ и желаній, а посланники Самого Бога и Христа, исполнители божественной воли и возвѣстители божественной истины.

Іерусалимская церковь знала собственно 12 такихъ апостоловъ, соотвѣтствовавшихъ 12 колѣнамъ израилевымъ (Матѳ. 19, 28) [2]). Ихъ отличительный признакъ былъ тотъ, что они все время отъ крещенія Іоаннова до вознесенія Господа пребывали съ Нимъ и сопровождали Его, были свидѣтелями Его воскресенія (Дѣян. 1, 21—22) и получили отъ Него полномочіе проповѣдывать евангеліе. Одиннадцать изъ нихъ были призваны самимъ Господомъ, 12-ый, вступившій на мѣсто Іуды, былъ также избранъ по указанію Божію (Дѣян. 1, 23—26). Какъ Богъ послалъ Сына возвѣстить евангеліе людямъ (Лук. 4, 43; 10, 16; Мат. 10, 40; Іоан. 17, 18, 21), Который есть поэтому апостолъ Божій (ср. Евр. 3, 1), такъ Сынъ посылаетъ (*ἀποστέλλει*) теперь учениковъ (Лук. 9, 2; Мат. 10, 5, 16; Марк. 3, 14; 6, 7; Іоан. 17; 18; 20, 21), давъ имъ и имя апостоловъ (Лук. 6, 13). Они избраны и призваны не общиной и не собственнымъ рѣшеніемъ, но Самимъ Господомъ. Они возвѣщаютъ не свое ученіе, а ученіе Христа. Слушающій апостоловъ слушаетъ Самого Господа, принимающій апостоловъ принимаетъ Господа. Отсюда авторитетъ апостоловъ въ ученіи безусловный. Обязанностью общины

---

[1]) Старое протестанское воззрѣніе, повторяемое иногда и до сихъ поръ, склонно было представлять первоначальный строй церкви демократическимъ въ чисто государственномъ смыслѣ этого слова. Въ настоящее время съ общимъ почти признаніемъ „энтуазистическаго элемента въ первохристіанствѣ, это воззрѣніе считается устарѣвшимъ. Ср. Dobschütz, Probleme, S. 64.

[2]) Ср. посланіе Варнавы 8 гл.: „ихъ двѣнадцать для означенія колѣнъ израилевыхъ, которыхъ также двѣнадцать“.

было вѣрить по слову апостоловъ, „пребывать въ ученіи апостоловъ“ (Дѣян. 2, 42). Но этотъ безусловный авторитетъ они предъявляли общинѣ лишь въ границахъ того, что сами слышали и усвоили отъ Господа. Въ новыхъ же вопросахъ вѣры, рѣшаемыхъ на основаніи и въ духѣ преданнаго отъ Господа, они не считали себя единственными судьями, но совѣщались съ прочими почтенными членами общины и со всею церковью (гл. 15). Когда іерусалимскимъ вѣрующимъ показалось, что ап. Петръ вводитъ нѣчто новое въ свое ученіе и въ свое поведеніе, они обратились къ нему съ упрекомъ и „успокоились“ лишь тогда, когда узнали отъ него о данномъ ему откровеніи Божіемъ. Отсюда видно, что и на апостолахъ лежала обязанность вѣрно, не превратно возвѣщать то, что они узнали отъ Господа, и при малѣйшихъ признакахъ отступленія отъ преданнаго Господомъ образъ дѣйствія апостола подвергался обсужденію прочихъ апостоловъ и всей церкви. Мы уже здѣсь видимъ начало преданія, вѣрность которому служила ближайшимъ ручательствомъ истины. При этомъ выразителями и хранителями преданія являются не одни апостолы, но и всѣ вѣрующіе. Въ силу этого они могутъ оцѣнивать поведеніе самихъ апостоловъ и судить о вопросахъ вѣры [1]). Но и здѣсь не можетъ быть рѣчи о равенствѣ между апостолами и прочими членами церкви. Какъ наученные Самимъ Господомъ, какъ получившіе милость быть вѣрными Господу (ср. 1 Кор. 7, 25), они имѣютъ преимущественное значеніе въ рѣшеніи и новыхъ вопросовъ вѣры. Поэтому на апостольскомъ соборѣ при обсужденіи вопроса объ обязательности закона Моисеева для христіанъ изъ язычниковъ имъ принадлежитъ главнѣйшее руководство.

Миссія апостоловъ отнюдь не ограничивалась однако однимъ возвѣщеніемъ евангелія. Превыше всѣхъ прочихъ вѣрующихъ надѣленные дарами Духа Святаго, апостолы принимали на себя и другія важнѣйшія служенія къ сози-

---

[1]) Ап. Павелъ усвояетъ вѣрующимъ *χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων* (1 Кор. 12, 10), то есть даръ распознаванія духовъ, даръ оцѣнивать и судить о духахъ и о томъ, что говорится по вдохновенію. Замѣчательно, что говоря объ упрекѣ, съ которымъ вѣрующіе обратились къ ап. Петру, дѣписатель употребляетъ то же понятіе *διακρίνεσθαι* (11, 2).

данію церкви Христовой, требующія особенныхъ благодатныхъ даровъ. Они предстоятельствовали въ общихъ богослужебныхъ собраніяхъ [1]), несомнѣнно совершали евхаристію (ср. Дѣян. 2, 42, 46) и на первыхъ порахъ вѣроятно раздавали приношеніе вѣрующимъ (ср. 6, 2). Чрезъ молитву и возложеніе рукъ они сообщали дары Святаго Духа вѣрующимъ вообще (8, 17) и призваннымъ на извѣстное служеніе въ частности (6, 6); съ другой стороны они являлись судьями надъ преступниками, подобными Ананіи и Сапфирѣ (5, 1—10). Наконецъ въ первое время, когда въ іерусалимской церкви не существовало спеціальнаго служенія для наблюденія за внѣшнимъ порядкомъ, апостолы брали на себя отчасти обязанности и по внѣшнему управленію общиной [2]). Имъ передавались пожертвованія, изъ которыхъ каждому выдавалось то, въ чемъ кто нуждался (4, 35—37; 5, 2) [3]). При возникшихъ между вѣрующими несогласіяхъ по поводу раздѣла приношеній, они предлагаютъ общинѣ избрать особыхъ лицъ для служенія при столахъ (6, 1 и д.). Какъ увидимъ и изъ послѣдующей исторіи, апостолы никогда не считали для себя унизительными заботы о матеріальномъ обезпеченіи вѣрующихъ; напротивъ они придавали имъ важное значеніе, смотря на нихъ какъ на дѣло Христовой любви и назначая для этой цѣли лицъ особо исполненныхъ Духомъ Святымъ [4]). Въ области внѣшняго управленія и ма-

[1]) „Мы постоянно пребудемъ *(προσκαρτερήσαμεν)* въ молитвѣ *(τῇ προσευχῇ)* и служеніи слова“ (Дѣян. 6, 4). Здѣсь разумѣется общественная молитва, богослуженіе, какъ и въ 1, 14: „всѣ они (апостолы) единодушно пребывали въ молитвѣ *(προσκαρτεροῦντες τῇ προσευχῇ)* и моленіи съ женами и Маріею, Матерью Іисуса и съ братьями Его“. Ср. Weiss. Apostelgeschichte S. 111—112; Wendt, Apostelgeschichte, S. 143.

[2]) Ср. Seyerlen Entstehung des Episcopats, S. 99; Reville, Les origines de l'épiscopat, p. 53; Monnier, La notion de l'apostolat, p. 167.

[3]) „Они не смѣли отдавать въ руки апостоловъ, но приносили къ ногамъ ихъ и предоставляли имъ быть распорядителями и дѣлали ихъ господами, такъ что издержки дѣлались уже какъ изъ общаго (имѣнія), а не какъ изъ своего“. (Іоаннъ Злат. на Дѣяніе Ап. 4, 37).

[4]) Эти факты опровергаютъ мнѣніе многихъ, которые видятъ все существенное содержаніе апостолата лишь въ служеніи слову, считая все остальное, организацію общинъ, матеріальныя заботы, управленіе общиной,—совершенно несовмѣстимымъ съ апостольскимъ служеніемъ и даже противорѣчащимъ ему. По мнѣнію Гарнака (Die Lehre S. 103—104 . „административныя и юрисдикціонныя функціи совершенно отсутство-

теріальныхъ заботъ они не усвояли себѣ того безусловнаго авторитета, какой приписывали себѣ, какъ проповѣдники евангелія. Они ограничивались предложеніями общинѣ, признавали за ней право самостоятельнаго рѣшенія и не стѣсняли вновь возникающія общины въ дѣлѣ ихъ внутренней организаціи. Посланный іерусалимской общиной въ Антіохію Варнава остался вполнѣ довольнымъ тѣмъ, что увидѣлъ благодать Божію на антіохійскихъ вѣрующихъ и, убѣждая ихъ искренно держаться вѣры Христовой (Дѣян. 11, 22—24), насколько можно судить изъ молчанія дѣписателя, не дѣлаетъ никакихъ попытокъ внести въ новую общину какія-либо опредѣленныя формы устройства, подчинить ее въ этомъ отношеніи іерусалимскому авторитету.

Хотя апостолы и дѣйствовали въ нѣкоторыхъ случаяхъ, касающихся преимущественно новыхъ вопросовъ жизни и ученія, всѣ въ совокупности (6, 2; 15 гл.), тѣмъ не менѣе въ противоположность учрежденіямъ тогдашняго іудейства и язычества они не составляли нераздѣльной „коллегіи“ вполнѣ равноправныхъ и равновліятельныхъ лицъ. Они въ большинствѣ случаевъ выступаютъ порознь, какъ самостоятельные дѣятели и проповѣдники, причемъ нѣкоторые апостолы, сначала Петръ и Іоаннъ, особенно первый, потомъ Іаковъ, братъ Господень, пріобрѣтаютъ болѣе руководящее значеніе сравнительно съ другими. Это видно какъ изъ Дѣяній Апостоловъ, такъ и изъ посланій къ Галатамъ. Апостолъ Павелъ въ первый приходъ въ Іерусалимъ говоритъ лишь съ однимъ ап. Петромъ (Гал. 1, 18), во второй—о дѣлѣ своей проповѣди онъ

вали у апостоловъ, пророковъ и учителей; даже малѣйшаго указанія на нихъ нельзя найти въ источникахъ. Они прямо исключаютъ административныя обязанности для апостоловъ, какъ это ясно изъ разсмотрѣнія самой природы отдѣльныхъ учительскихъ призваній“. (Нѣсколько иначе однако въ Literatur-Zeitung 1889 S. 420—421). Ср. Loening, gemeindeverfassung. S. 39. Вейцзеккеръ говоритъ (S. 584—585): „руководство этой впервые возникающей общиной въ существенномъ было ничѣмъ другимъ, какъ наученіемъ“. По словамъ Кнопфа (Nachapost. Zeitalter S. 149): „пневматики (т. е. апостолы) при учительствѣ ничего не дѣлали для организаціи общины въ собственномъ смыслѣ“. Эта ошибка повела, какъ увидимъ впослѣдствіи, къ неоправдываемому древнѣйшими документами признанію рѣзкой противоположности различныхъ служеній церкви по самой ихъ природѣ и тѣмъ затруднила рѣшеніе проблемы происхожденія епископата.

разсуждаетъ преимущественно съ „столпами“ — Іаковомъ, Петромъ и Іоанномъ (2, 9). Такимъ образомъ дѣйствительное вліяніе и авторитетъ апостоловъ въ значительной степени зависѣли отъ личности апостола, а не отъ одного его апостольскаго призванія. Равноправные de jure, они въ дѣйствительности съ самого начала различались по своему вліянію. И это вполнѣ понятно. Духовный авторитетъ и нравственное вліяніе не могутъ быть заключены въ формы того юридическаго порядка, который былъ обыченъ въ тогдашнихъ правовыхъ полуреспубликанскихъ институтахъ. Такимъ образомъ уже въ самомъ началѣ исторіи церковной организаціи мы видимъ уклоненіе отъ тогдашняго почти общепринятаго во всѣхъ обществахъ принципа коллегіальности, множественности и юридическаго равноправія носителей извѣстной должности.

Были ли въ іерусалимской церкви апостолы кромѣ двѣнадцати? На этотъ вопросъ можно отвѣчать только догадками. Изъ исторіи поставленія ап. Матѳея, а также изъ описанія качествъ, требуемыхъ отъ апостола, видно, что въ глазахъ іерусалимскихъ христіанъ апостольское званіе было недоступно для прочихъ членовъ церкви. Дѣписатель, очевидно болѣе придерживающійся іерусалимской терминологіи, чѣмъ ап. Павелъ, ограничиваетъ титулъ апостоловъ собственно двѣнадцатью учениками Господа. Онъ ни разу не называетъ апостоломъ даже Іакова, брата Господня, хотя и разумѣетъ его подъ именемъ апостоловъ въ описаніи іерусалимскаго собора. Онъ видимо избѣгаетъ называть такъ и Павла. Во всей своей книгѣ онъ два раза усвояетъ имя апостола Павлу и Варнавѣ (14, 4 и 14, 14),[1]) да и здѣсь они названы въ противоположность іудеямъ и язычникамъ. Однако есть нѣкоторыя косвенныя указанія на существованіе въ іерусалимской церкви апостоловъ въ широкомъ смыслѣ. Ап. Павелъ въ 1 Кор. 2, 13—15, говоритъ о своихъ іудействующихъ противникахъ, какъ лжеапостолахъ, принимающихъ видъ апостоловъ Христовыхъ. Едва ли ап. Павелъ могъ выражаться такъ, если бы въ первоначальной церкви

[1]) Это видно изъ того, что дѣписатель называетъ здѣсь лишь апостоловъ и пресвитеровъ, а между тѣмъ Іаковъ не только участвовалъ, но можетъ быть даже предсѣдательствовалъ на соборѣ.

не было миссіонеровъ, называвшихся апостолами и дѣйствовавшихъ какъ бы отъ лица и по порученію двѣнадцати. Ему не было бы основанія опасаться, что коринѳская община приметъ этихъ апостоловъ, если бы апостолами были лишь 12 учениковъ Христовыхъ, извѣстныхъ общинѣ.[1]) Эти апостолы получали повидимому полномочіе отъ самихъ двѣнадцати и отправляясь на проповѣдь, брали отъ нихъ съ собой рекомендательныя письма.[2]) На это намекаютъ, кажется, мѣста, гдѣ ап. Павелъ говоритъ о своемъ призваніи не отъ человѣковъ (Гал. 1, 12) и о томъ, что онъ не имѣетъ нужды въ одобрительныхъ письмахъ (2 Кор. 3, 1). Далѣе наименованіе Павла и Варнавы въ Дѣян. 14, 4 апостолами показываетъ во всякомъ случаѣ, что это имя не было безусловно — исключительной принадлежностью двѣнадцати. Тотъ же Лука въ отношеніи къ 70 ученикамъ употребляетъ выраженіе ἀποστέλλειν. (Ев. Лук. 10, 1) и въ отличіе отъ двѣнадцати обозначаетъ ихъ какъ „семьдесятъ другихъ“.[3])

Избраніе „семи“.

Мы мало знаемъ, какъ была организована іерусалимская церковь до событія, описаннаго въ Дѣян. 6, 1—6. Насколько несомнѣнно, что апостолы въ числѣ 12-ти имѣли общее руководство надъ всѣми сторонами жизни іерусалимской общины, настолько неясно, существовали ли въ церкви спе-

---

[1]) Ср. Reville, Les origines de l'épiscopat p. 130—131; Weizsäcker, Nachapost. Zeitalter S. 587—588.

[2]) Вейцзекеръ (Ibid. S. 587) на основаніи посланія ап. Павла рисуетъ цѣлую картину формальнаго поставленія этихъ апостоловъ, условій требуемыхъ отъ нихъ. По его предположенію такой апостолъ долженъ быть іудеемъ отъ рожденія (2 Кор. 11, 22), долженъ видѣть Христа (1 Кор. 9, 1; ср. 2 Кор. 5, 11), долженъ быть Его помощникомъ въ дѣлѣ (2 Кор. 11, 23; ср. Дѣян. 1, 12). Онъ долженъ обладать особенными свойствами духа (2 Кор. 10, 1 и д.), даромъ рѣчи (11, 6), даромъ совершать знаменія (2 Кор. 12, 2) и даже чудеса, имѣть откровенія и видѣнія (2 Кор. 12, 1; 12; 11, 23 и др.). Но во всѣхъ указанныхъ мѣстахъ ап. Павелъ сравниваетъ себя не съ апостолами въ широкомъ смыслѣ слова, а съ двѣнадцатью, доказывая свое равенство съ ними. Отсюда эти свойства относятся собственно къ двѣнадцати апостоламъ.

[3]) Иринеѣ (Противъ ересей II, 21), Тертулліанъ (Противъ Маркіона 10, 24) и другіе древніе церковные писатели называютъ и ихъ апостолами.

ціальныя лица, которымъ было бы поручено наблюденіе за общимъ имуществомъ, за ежедневной раздачей пищи, за порядкомъ въ собраніяхъ и т. д. Весьма вѣроятно, что такихъ лицъ совсѣмъ не было и, какъ бываетъ въ молодыхъ обществахъ, воодушевленныхъ одной идеею и объединенныхъ глубокими моральными связями, внѣшній порядокъ въ жизни достигался самъ собой, безъ сознательнаго, юридическаго вмѣшательства спеціальныхъ лицъ, при помощи лишь общаго руководства апостоловъ. Послѣдніе на первыхъ порахъ составляли вѣроятно единственную организацію церкви.[1]) Если и находились люди, оказывавшіе общинѣ тѣ или и другія услуги, то это были вѣроятно добровольные труженники, не имѣвшіе никакихъ особыхъ полномочій и никакого оффиціальнаго положенія. Къ числу такихъ лицъ принадлежали *νεώτεροι* (Дѣян. 5, 6), которые брали на себя выполненіе низшихъ услугъ, какъ напр. погребеніе умершихъ. Нѣкоторые думаютъ[2]), что эти *νεώτεροι* соотвѣтствовали chassanim, т. е. служителямъ іудейскихъ синагогъ, которые несли низшія обязанности при богослуженіи, приносили и хранили священныя книги (Лук. 4, 20), чистили и освѣщали синагоги, открывали и закрывали двери и можетъ быть учили дѣтей[3]). Въ случаяхъ внезапной болѣзни или смерти при богослуженіи на нихъ вѣроятно лежала обязанность выносить больныхъ и умершихъ[4]). Но если и есть сходство между *νεώτεροι* и chassanim, то отдаленное. Мы не знаемъ собственно ни одной обязанности, которая была бы свойственна тѣмъ и другимъ. Да и едва ли подъ именемъ *νεώτεροι* слѣдуетъ разумѣть особый классъ должностныхъ лицъ, носителей опредѣленныхъ должностныхъ полномочій. Изъ того, что въ другомъ мѣстѣ (5, 10) они называются *νεανίσκοι*, видно, что терминъ *νεώτεροι* служитъ здѣсь для обозначенія не должности, а возраста. Это были вѣроятно

---

[1]) Тогда не было, говоритъ Іоаннъ Златоустъ, ни діаконовъ, „ни одного епископа, а только апостолы“ (на Дѣянія Ап. 6, 7).

[2]) Zöckler, Diakonen und Evangelisten. S. 8—9.

[3]) Vitringa, De Synagog. p. 890 и д. Schürer, Gemeindeverfassung, S. 28.

[4]) Цёкклеръ предполагаетъ, что юноша Евтихъ, упавшій въ Троадѣ во время воскреснаго богослуженія, былъ служителемъ христіанскихъ собраній, обязаннымъ между прочимъ возжигать свѣтильники (Дѣян. 20, 9 ср. ст. 8). Но доказать это предположеніе ничѣмъ нельзя.

младшіе члены общины отчасти по скромности своего положенія, отчасти благодаря своей физической силѣ добровольно бравшіе на себя выполненіе наиболѣе тяжелаго труда.

Однако мирное состояніе іерусалимской общины было довольно скоро нарушено вслѣдствіе глубокой разнородности ея элементовъ. Въ составъ первообщины входили не только мѣстные іерусалимскіе іудеи, но и іудеи разсѣянія, называвшіеся еллинистами, причемъ послѣдніе, судя по результатамъ избранія „семи", составляли большинство. Еллинисты говорили по гречески, имѣли свою греческую библію и были чужды іудейскаго партикуляризма. Обходя строгости закона Моисеева аллегорическимъ его толкованіемъ, они сумѣли приспособить къ еллинистической культурѣ какъ свои обычаи, такъ и свои вѣрованія и вообще по своимъ привычкамъ и складу мысли были скорѣе греками, чѣмъ іудеями.[1]) Мѣстные іудеи, говорившіе по-арамейски и строго соблюдавшіе отеческіе обычаи, всегда чувствовали непріязнь къ своимъ братьямъ по крови и вѣрѣ и вообще избѣгали вступать съ ними въ тѣсное общеніе. Еллинисты и въ Іерусалимѣ имѣли поэтому свои особыя синагоги (Дѣян. 6, 9). Теперь, когда тѣ и другіе вошли въ одну тѣсную общину, скрытая непріязнь вскорѣ выступила наружу и вызвала нужду въ формальной организаціи общины. Объ этомъ обстоятельствѣ дѣписатель разсказываетъ такимъ образомъ.

„Въ эти дни, когда умножились ученики, произошелъ у еллинистовъ ропотъ на евреевъ за то, что вдовицы ихъ были пренебрегаемы въ ежедневномъ служеніи (*ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ*)[2]). Тогда двѣнадцать, созвавши множество уче-

[1]) Harnack, Mission und Ausbreitung, I, 7 и д. Schürer, Lehrbuch d. n. Zeitgeschichte, S. 641.

[2]) Кодексъ Безы (Д) послѣ словъ *ἐν τῇ διακονίᾳ* (вдовицы ихъ были пренебрегаемы въ ежедневномъ служеніи 6, 1) прибавляетъ *τῶν Ἑβραίων*, а манускриптъ текста *β*.—читаетъ въ концѣ стиха еще слѣдующія слова: *ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων*. На основаніи этихъ двухъ варіантовъ нѣкоторые ученые (Бласъ, Хильгенфельдъ, Бельзеръ, Розъ—см. у Michiels, L'origine de l'épiscopat, p. 110) думаютъ, что ранѣе учрежденія семи діаконовъ, избранныхъ по иниціативѣ еллинистовъ, въ іерусалимской церкви существовали уже діаконы изъ палестинскихъ іудеевъ, завѣдывавшіе служеніемъ при столахъ. Это предположеніе они подкрѣпляютъ тѣми соображеніями, что вопервыхъ невѣроятно,

никовъ, сказали: не хорошо намъ, оставивши слово Божіе, служить при столахъ (*διακονεῖν τραπέζαις*); итакъ братія высмотрите изъ среды себя семь (*ἑπτά*), засвидѣтельствованныхъ и исполненныхъ Духа и мудрости. Ихъ мы поставимъ на эту службу (*ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης*); а мы пребудемъ въ молитвѣ и служеніи слова (*τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου*). И угодно было это слово всему собранію; и избрали Стефана, мужа, исполненнаго Духа Святаго, и Филиппа, и Прохора, и Никанора, и Тимона, и Пармона и Николая антіохійца; ихъ поставили предъ апостолами и (эти) помоливши возложили на нихъ руки" (6, 1—6).

Что это за учрежденіе? Есть ли это діаконатъ?

Въ строгомъ смыслѣ слова поставленныхъ семь лицъ нельзя назвать діаконами[1]). Если ихъ служеніе въ приведен-

---

чтобы вся іерусалимская община избрала въ діаконы исключительно еллинистовъ, невѣроятно также, чтобы сами апостолы могли допускать небрежность, вызвавшую ропотъ еллинистовъ. Упоминаніе о *νεώτεροι* (Дѣян. 5, 6) также по мнѣнію ихъ говоритъ въ пользу существованія діаконовъ ранѣе избранія „семи".

Всѣ эти аргументы ничего въ сущности не доказываютъ. Прибавленіе *τῶν Ἑβραίων* есть явная глосса, вставленная для поясненія. Чтеніе текста *β* есть не болѣе какъ дальнѣйшее распространеніе этой глоссы, изобличающее свое позднѣйшее происхожденіе внесеніемъ позднѣйшаго термина *διάκονοι*. Обѣ глоссы были очевидно вызваны желаніемъ устранить подозрѣніе, что причиной пренебреженія къ вдовамъ еллинистовъ были сами апостолы. Возможно, что были лица принимавшіе на себя раздачу кушаній, но это еще не значитъ, что они имѣли формальное постановленіе съ спеціальными полномочіями. *Νεώτεροι* Дѣяній представляютъ собою молодыхъ людей, бравшихъ на себя услуги общинѣ во всякомъ случаѣ другого характера. Если всѣ „семь" были еллинисты, то это доказываетъ лишь то, что іерусалимская церковь состояла по преимуществу изъ іудеевъ разсѣянія. Источникъ говоритъ объ учрежденіи „семи", какъ совершенно новомъ институтѣ, избраніе „семи" усвояетъ всей общинѣ, а не однимъ еллинистамъ, жалобы еллинистовъ направляетъ не на діаконовъ, а вообща на евреевъ. Ср. Michiels, L' origine de l' épiscopat, p. 110—113. Wendt, Apostelgeschichte, 1889, S. 141.

[1]) Іоаннъ Златоустъ по поводу избранія „семи" говоритъ: „какой именно санъ имѣли они и какое получили рукоположеніе, это необходимо разсмотрѣть. Не діаконское ли? Но эти распоряженія представляются въ церквахъ не діаконамъ, а пресвитерамъ; притомъ тогда не было еще ни одного епископа, а только апостолы. Потому, кажется мнѣ, наименованія діаконовъ и пресвитеровъ тогда не различались ясно и точно" (на Дѣян. 6, 7).

номъ извѣстіи и называется *διακονία* (Ср. 6, 1. 2), то этимъ же терминомъ означается здѣсь и апостольское служеніе слова (6, 4). Ихъ собственное имя было „семь“ (6, 3). Это имя осталось за ними и впослѣдствіи. Одинъ изъ нихъ, Филиппъ, въ Дѣян. 21, 8 названъ однимъ изъ „семи“. Можно думать, что число поставленныхъ для служенія при столахъ и ихъ имя были заимствованы изъ іудейской организаціи. Какъ мы знаемъ изъ Іосифа Флавія, въ малыхъ іудейскихъ городахъ и деревняхъ, мѣстная власть состояла обыкновенно изъ семи лицъ. Учрежденіе такой власти Іосифъ приписываетъ Моисею,[1]) о чемъ пятокнижіе однако не говоритъ. Очевидно это число въ іудейской организаціи было твердо установлено. Самъ Іосифъ, по его словамъ, ставилъ въ галилейскихъ городахъ въ начальники семь мужей [2]). Талмудъ также упоминаетъ о семи представителяхъ города, управлявшихъ имуществомъ общины.[3]) „Семь“—было у іудеевъ также извѣстнымъ титуломъ, какъ теперь „пять“ въ Индіи[4]). Вводя новыя учрежденія, вызванныя нуждами общины, іерусалимская церковь безсознательно воспроизводила отчасти нѣкоторыя формы іудейскаго строя, въ которыхъ воспиталась и къ которымъ привыкла.[5]) Но это не значитъ однако, что вмѣстѣ съ именемъ и числомъ была заимствована и самая сущность учрежденія. Въ то время, какъ „семь“ у іудеевъ отправляли преимущественно судебныя функціи и составляли вообще мѣстную власть, „семь“ іерусалимской церкви имѣли своимъ

---

[1]) Antiq. IV, 8, 14: *ἀρχέτωσαν δὲ καθ' ἑκάστην πόλιν ἄνδρες ἑπτά.*

[2]) Bell. Iud. II, 20, 5: *ἑπτὰ δὲ ἐν ἑκάστῃ πόλει δικαστὰς (κατέστησεν).* Но эти семь судей рѣшали лишь незначительныя спорныя дѣла; болѣе важныя подлежали вѣдѣнію учрежденнаго Флавіемъ совѣта 70. Ср. Schürer, Geschiche[4], II, 226. Anm. 10.

[3]) Megilla 26[a]. Ср. Schürer, Geschichte[4], II, 226.

[4]) Lindsay, The Church, p. 117.

[5]) Линдсэй (The Church, p. 117) по этому поводу говоритъ: „Миссіонеры церкви шотландской, которые основали организацію туземной церкви въ Индіи, миссіонеры пресвитеріанской церкви англійской, которые удержали представительную систему деревень въ Китаѣ; епископъ Patteson, который сдѣлалъ подобное употребленіе изъ природной организаціи въ южномъ морѣ,—всѣ они безсознательно слѣдовали по стопамъ апостоловъ, которые воспользовались іудейскимъ деревенскимъ управленіемъ, какъ базисомъ для организаціи примитивной церкви въ Іерусалимѣ“.

спеціальнымъ назначеніемъ служеніе при столахъ, ежедневную раздачу пищи и въ частности попеченіе о вдовахъ, причемъ они не занимали высшаго положенія въ общинѣ, а являлись лишь помощниками апостоловъ. Слѣдуетъ обратить вниманіе при этомъ еще на одно весьма важное обстоятельство. Ежедневныя общія трапезы, устроявшіяся въ іерусалимской первообщинѣ, стояли въ тѣсной связи съ преломленіемъ хлѣба (евхаристіей). Какъ Самъ Господь преломилъ хлѣбъ во время самой вечери и преподалъ чашу послѣ насыщенія (*μετὰ τὸ δειπνῆσαι*—Лук. 22, 20; 1. Кор. 11, 25), такъ и апостолы, вѣрные завѣту Господа, совершали вечерю Господню одновременно и нераздѣльно съ ежедневной братской трапезой. Послѣдняя являлась такимъ образомъ какъ бы живымъ воспроизведеніемъ тайной вечери и потому сама имѣла богослужебный характеръ.[1]) „И каждый день единодушно пребывали въ храмѣ и, преломляя по домамъ хлѣбъ, принимали пищу въ веселіи и простотѣ сердца“ (Дѣян. 2, 46). Отсюда слѣдуетъ думать, что обязанности „семи“ относились не только къ трапезѣ, но и къ евхаристіи, что они раздавали и разносили вѣрующимъ не только кушанья, но и евхаристійные дары и вообще оказывали помощь апостоламъ при богослуженіи. На это указываетъ и требованіе, чтобы избранные для служенія при столахъ лица были исполнены Духа и мудрости (6, 3).

Какъ не были „семь“ іерусалимской церкви аналогичны по своей сущности гражданской іудейской власти, такъ мало они стоятъ въ связи и съ ранѣе упомянутыми *νεώτεροι*. По-видимому есть основаніе причислять избранныхъ для служенія при столахъ лицъ къ молодымъ членамъ іерусалимской церкви. Такъ Филиппъ еще около 58 года жилъ съ своими дочерьми въ Кесаріи, гдѣ посѣтилъ его ап. Павелъ, и умеръ въ Іеранолисѣ кажется въ эпоху дѣятельности ап. Іоанна въ малой Азіи [2]). Такимъ образомъ въ моментъ из-

---

[1]) Harnack, Der christlieche Gemeindegottesdienst in apost. und altkirch. Zeitalter, 1854, S. 84: „Благодаря своей связи съ молитвой и вечерей Господней эти трапезы носили специфически богослужебный характеръ и поскольку онѣ были выраженіемъ *κοινωνία*, какъ свободное приношеніе необходимыхъ даровъ, составляли даже богослужебный актъ, хотя и болѣе подготовительнаго и подчиненнаго рода“.

[2]) Евсевій, V, 24.

бранія Филиппъ былъ еще молодымъ. Точно также Николай, антіохійскій прозелитъ, не могъ быть старымъ человѣкомъ, если согласно древнему преданію [1]) онъ былъ основателемъ секты николаитовъ (Апок. 2, 6. 15). Прохоръ въ апокрифическихъ сказаніяхъ выступаетъ помощникомъ и спутникомъ ап. Іоанна въ Малой Азіи и даже епископомъ никомидійскимъ. Хотя это сказаніе и не исторично, то во всякомъ случаѣ древнее преданіе представляетъ Прохора во время его избранія еще молодымъ [2]). Можетъ быть и пылкая энергія и страстность, которыми дышетъ рѣчь первомученика Стефана, свидѣтельствуетъ о его молодости. Но хотя избранные семь и были вѣроятно сравнительно молодыми людьми, однако у насъ нѣтъ никакихъ основаній отожествлять и даже употреблять ихъ *νεώτεροι* 5 главы. Послѣдніе были, такъ сказать, чернорабочими іерусалимской общины; ихъ обязанности—это обязанности простыхъ служителей, слугъ. Напротивъ назначеніе и положеніе „семи“ представляется въ Дѣяніяхъ весьма почетнымъ. Семь являются ближайшими помощниками и сотрудниками апостоловъ. Столы, при которыхъ служили они, не простые столы для кормленія бѣдныхъ, а столы вечери Господней. Служеніе ихъ носило богослужебный и сакраментальный характеръ и потому требовало лицъ, исполненныхъ Духа Святаго и мудрости, и особаго посвященія чрезъ апостольское руковозложеніе.

Напротивъ есть вѣсскія основанія ставить учрежденіе „семи“ въ нѣкоторую связь съ позднѣйшимъ діаконатомъ. За это говоритъ прежде всего существенное сродство ихъ обязанностей и сходство ихъ положеній въ общей организаціи церкви. Въ самыхъ древнихъ источникахъ, содержащихъ свѣдѣнія о функціяхъ діаконовъ, первая и главная обязанность послѣднихъ полагается въ раздачѣ евхаристичныхъ даровъ вѣрующимъ [3]) и въ заботахъ о вдовахъ и сиротахъ [4]), именно въ томъ самомъ, для чего были избраны

[1]) Ириней, Противъ ересей, I, 26, 3.

[2]) Ср. Zöckler, Diakonen und Evangelisten, S. 20.

[3]) Іустинъ, апол. I, 65: „такъ называемые у насъ діаконы даютъ каждому изъ присутствующихъ пріобщаться хлѣба, надъ которымъ совершено благодареніе, и вина и воды, и относятъ къ тѣмъ, которые отсутствуютъ“.

[4]) Ерм. Подоб. IX, 27: камни съ пятнами отъ девятой горы озна-

и „семь". При этомъ діаконы занимали при епископахъ то же положеніе помощниковъ, что и „семь" при апостолахъ, имѣвшихъ главное предстоятельство при общественномъ богослуженіи (Дѣян. 6, 4). Совершенно ошибочно думаютъ, что избранные для служенія при апостолахъ въ отличіе отъ позднѣйшихъ діаконовъ занимали въ іерусалимской церкви вполнѣ независимое положеніе [1]). Они вовсе не были главными и единственными руководителями богослуженія и совершителями евхаристіи, но назначались лишь для раздачи приношеній вѣрующимъ, т. е. для одной и при томъ не самой существенной части богослуженія. Уже самый актъ рукоположенія и передачи полномочій апостолами показываетъ, что „семь" были ихъ подчиненными помощниками. Уполномочиваемый всегда и повсюду отвѣтственъ предъ уполномочивающимъ [2]). Даже въ терминологіи, какою пользуется дѣписатель при описаніи функцій „семи", можно усматривать первые признаки техническаго термина „діаконъ". Хотя онъ обозначаетъ словомъ *διακονια* не только служеніе при столахъ, но и служеніе слова, однако несомнѣнно, что въ первомъ случаѣ это слово имѣетъ уже значеніе техническое [3]). Это ясно изъ того, что при немъ не стоитъ никакого поясненія. Дѣписатель, говоря о „ежедневномъ служеніи" (6, 1), счелъ излишнимъ объяснять, о какомъ именно служеніи идетъ рѣчь, такъ какъ этотъ терминъ былъ очевидно и безъ того понятенъ. Что выраженія *διακονία* и

чаютъ „діаконовъ, которые худо проходили свое служеніе, расхищая блага вдовъ и сиротъ и сами наживаясь отъ своего служенія".

[1]) Зомъ отрицаетъ связь между учрежденіемъ „семи" и позднѣйшимъ діаконатомъ на слѣдующихъ основаніяхъ. „Семь" суть мужи апостольски одаренные даромъ ученія, тогда какъ діаконы, одинаково съ епископами, были лишены этого дара. Сверхъ того „семь" не стоятъ въ подчиненномъ отношеніи къ апостоламъ, а между тѣмъ діаконъ съ самаго начала былъ простымъ помощникомъ епископа (Kirchenrecht, S. 122). Соображенія Зома неубѣдительны. Что діаконъ не могъ имѣть апостольскаго дара учительства и одаренный этимъ даромъ не могъ нести служенія діакона, это ни откуда не видно, не было правиломъ даже въ позднѣйшее время и мало вяжется со взглядомъ самого Зома, по которому съ управленіемъ имуществомъ обязательно связывается учительство. Что касается самостоятельности „семи", то о ней мы ничего не знаемъ изъ Дѣяній.

[2]) Ср. Zöckler, Diakonen und Evangelisten, S. 28.

[3]) Weiss, Apostelgeschichte, S. 111.

διακονέω кромѣ широкаго имѣли еще узкій, спеціальный смыслъ—служить при столѣ, угощать, это видно изъ двухъ случаевъ ихъ употребленія у св. Луки, который пользуется этими словами, когда говоритъ объ угощеніи, предложенномъ Господу Маѳой и тещей Симона (Лук. 10, 40; 4, 39). Такимъ образомъ, „хотя семь“ и не называются діаконами, однако служащія для обозначенія ихъ дѣятельности выраженія (διακονέω и διακονία) употреблены здѣсь не въ широкомъ, какъ въ 6, 4, а въ спеціальномъ, техническомъ смыслѣ. Наконецъ на связь института „семи“ и позднѣйшаго діаконата указываетъ повидимому и тотъ фактъ, что въ древней церкви былъ широко распространенъ обычай ставить въ церквахъ большихъ городовъ по семи діаконовъ. Напрасно думаютъ, что этотъ обычай былъ римскаго происхожденія, и что самая мысль о связи діаконата съ учрежденіемъ „семи“ возникла въ римской церкви лишь въ срединѣ 3 вѣка и была какъ бы дальнѣйшимъ развитіемъ теоріи апостольскаго преемства епископовъ [1]). Эта мысль была распространена еще во 2 вѣкѣ и не только въ западныхъ, но и въ восточныхъ церквахъ. Это видно прежде всего изъ свидѣтельства Иринея [2]), который будучи ученикомъ Поликарпа, еп. Смирнскаго, выражалъ преданіе не западныхъ, а малоазійскихъ церквей. Въ позднѣйшемъ александрійскомъ преданіи мы слышимъ о епископѣ александрійскомъ св. Маркѣ съ тремя пресвитерами и семью діаконами [3]). Въ 15 и послѣднемъ правилѣ собора Неокесарійскаго въ Понтѣ (314—318 г.) со ссылкою на древній канонъ (κατὰ τὸν κανόνα) и на Дѣянія опредѣляется, чтобы въ большихъ городахъ было по семи діаконовъ [4]). Широкое распространеніе во 2 и 3 в. толко-

---

[1]) Такъ думаетъ Зомъ, по мнѣнію котораго и Кипріанъ, сравнивающій отношенія епископовъ и діаконовъ съ отношеніями апостоловъ и „семи“ (письмо 3), отражалъ римское преданіе, представлявшее діаконовъ такими же преемниками „семи“, какъ епископовъ преемниками апостоловъ (Kirchenrecht, S. 122).

[2]) Противъ ересей I, 26, 3: Nicolaitae autem magistrum habent Nicolaum, unum ex septem, qui primi ad diaconium ab apostolis ordinati sunt.

[3]) Ср. Zöckler, Diakonen, S. 44.

[4]) *Διάκονοι ἑπτὰ ὀφείλουσιν εἶναι κατὰ τὸν κανόνα, κἂν πάνυ μεγάλη εἴη ἡ πόλις; πεισθήσῃ δὲ ἀπὸ τῆς βίβλου τῶν πραξέων.* Hefel. I, 251.

ванія „семи“ въ смыслѣ діаконовъ и обычая поставлять семь діаконовъ [1]) говоритъ за то, что и толкованіе и обычай ведутъ свое начало вѣроятно отъ первоначальныхъ временъ христіанской церкви. Все это даетъ основаніе думать, что „семь“, хотя и не были діаконами въ техническомъ смыслѣ этого слова, однако были прототипами послѣдующихъ діаконовъ, которые черезъ 25—30 лѣтъ, несомнѣнно уже существовали въ церкви Филиппійской (Фил. 1, 1). Трудно сказать, былъ ли діаконатъ въ церквахъ, основанныхъ ап. Павломъ, простымъ заимствованіемъ или онъ явился самостоятельно, вызванный къ жизни тѣми же нуждами, какія имѣли мѣсто во Іерусалимѣ; во всякомъ случаѣ сходство обязанностей „семи“ и послѣдующихъ діаконовъ и другія указанныя выше соображенія всегда будутъ говорить о сродствѣ самыхъ учрежденій [2]).

Исторія учрежденія „семи“ является для насъ въ высшей степени поучительной. Она единственная въ своемъ родѣ. Нигдѣ не только въ новозавѣтной, но и въ послѣапостольской литературѣ мы не находимъ столь подробнаго извѣстія, которое одновременно знакомило бы насъ съ обязанностями учреждаемаго служенія и съ способомъ избранія и поставленія его носителей. Поэтому съ особенною внимательностью должно отмѣтить въ немъ существенныя черты. Ихъ три.

1) Изъ источника видно, что предложеніе объ учрежденіи „семи“ исходило отъ апостоловъ, какъ главныхъ руководителей общины. Но принятіе предложенія зависило отъ самихъ вѣрующихъ. Лишь послѣ того, какъ обнаружилось

---

[1]) См. другія свидѣтельства—Zöckler, Diakonen, S. 45—46.

[2]) Безъ всякихъ основаній нѣкоторые изслѣдователи думаютъ, что дѣписатель, сообщая объ учрежденіи „семи“, сознательно уподоблялъ ихъ тѣмъ, которые носили впослѣдствіи имя діаконовъ, комбинируя такимъ образомъ древнія преданія съ учрежденіями своей эпохи. Ревиль (Origines de l' Episcopat, p. 56—57), напр. предполагаетъ, что дѣписатель ошибочно видѣлъ здѣсь учрежденіе позднѣйшаго діаконата, вѣрный своей тенденціи по возможности уменьшать разницу между іерусалимскими и Павловыми общинами. Если бы такъ было на самомъ дѣлѣ, то вѣроятнѣе всего онъ приписалъ бы имъ названіе діаконовъ и не обозначилъ бы въ одномъ и томъ же мѣстѣ служеніе семи и апостоловъ однимъ словомъ *διακονία*. Притомъ онъ нигдѣ не обнаруживаетъ своего знакомства съ позднѣйшимъ діаконатомъ.

согласіе общины (ἔδοξεν—обычная утвердительная формула въ самоуправляющихся обществахъ, когда они принимаютъ предложеніе своихъ представителей), было приступлено къ избранію „семи“. Равнымъ образомъ и самое поставленіе „семи“ было дѣломъ съ одной стороны общины и съ другой—апостоловъ. Собраніе избрало по своему усмотрѣнію лицъ; апостолы, какъ высшіе руководители общины, рукополагаютъ ихъ въ должность. Послѣдній актъ былъ не простымъ знакомъ согласія, утвержденія, передачей полномочій и т. д., каковой смыслъ этотъ обычай имѣлъ у тогдашнихъ іудеевъ [1]), но средствомъ сообщенія благодатныхъ даровъ Святаго Духа. По повѣствованію дѣописателя апостолы, узнавъ, что самаряне приняли слово Божіе, послали къ нимъ Петра и Іоанна, чтобы они приняли Духа Святаго. „Тогда возложили на нихъ руки, и они приняли Духа Святаго. Симонъ же, увидѣвъ, что чрезъ возложеніе рукъ апостольскихъ подается Духъ Святый, принесъ имъ деньги, говоря: дайте и мнѣ власть, чтобы тотъ, на кого я возложу руки, получилъ Духа Святаго“ (8, 14—19). Здѣсь конечно надо искать причину того, что избраніе на церковныя должности было съ самаго начала пожизненнымъ, въ то время какъ въ языческомъ мірѣ и у іудеевъ разсѣянія оно было обыкновенно временнымъ и даже годичнымъ. Вслѣдствіе полученія благодати чрезъ возложеніе рукъ, избранникъ общины перестаетъ быть простымъ ея представителемъ, единственное отличіе котораго отъ другихъ членовъ общины заключается въ возложенныхъ на него полномочіяхъ. Отношеніе къ нему общины естественно теряетъ характеръ абсолютной свободы. Она уже не можетъ модифицировать свое представительство въ силу своего чисто субъективнаго настроенія съ тою легкостью, какая возможна въ обыкновенныхъ представительствахъ.

2) Какъ увидимъ впослѣдствіи, въ первоначальныхъ христіанскихъ общинахъ были лица, которые добровольно при-

[1]) Чрезъ руковозложеніе поставлялись въ должность іудейскіе судьи и члены синедріона. Этотъ обрядъ по іудейскому представленію не сообщалъ никакой харизмы, но подобно возложенію рукъ на жертвенное животное, означалъ лишь то, что на извѣстное лицо передается полномочіе со стороны того, кто возлагалъ руки. Schürer, Geschichte[2], II, 152—153 Anm. 480. Ср. Geschichte[4], II, 251.

нимали на себя труды по устроенію и обезпеченію общины. Они жертвовали имущество общинѣ, принимали у себя странствующихъ проповѣдниковъ, открывали свои дома для общественныхъ собраній, представительствовали и ходатайствовали за общину предъ языческой властью и т. д. Благодаря этому они естественно пользовались извѣстнымъ моральнымъ вліяніемъ на общину. Ап. Павелъ нерѣдко призываетъ вѣрующихъ къ почитанію и даже повиновенію этимъ труженикамъ. Не то мы видимъ въ институтѣ „семи". Избравъ по собственному выбору лицъ для служенія при столахъ, іерусалимская община тѣмъ самымъ вручила имъ извѣстныя полномочія, формально возложила на нихъ извѣстныя обязанности. Это уже не было добровольнымъ служеніемъ, ни къ чему не обязывающимъ ни служащихъ, ни общину, но съ самаго начала было служеніемъ съ опредѣленными полномочіями.

3) Третья особенность въ поставленіи „семи", которую мы должны особенно подчеркнуть, заключается въ томъ, что обязанности „семи", назначенныхъ для служенія при столахъ, не ограничивались этой задачей. Они являются вмѣстѣ съ тѣмъ и проповѣдниками евангелія. Стефанъ, исполненный вѣры и силы, совершаетъ великія чудеса и знаменія въ народѣ, вступаетъ въ споръ съ учителями іудейскихъ синагогъ, проповѣдуетъ въ синедріонѣ (6, 8—7, 60). Филиппъ проповѣдуетъ въ Самаріи, обращаетъ евнуха (8, 5—13; 8, 26—40) и впослѣдствіи получаетъ имя евангелиста (21, 8) [1]). Такимъ образомъ мы не видимъ здѣсь строгаго раздѣленія церковныхъ служеній, отдѣленія такъ называемыхъ административныхъ функцій отъ проповѣди и ученія. Напротивъ мы наблюдаемъ здѣсь то же совмѣщеніе служеній словомъ и дѣломъ, какое отмѣтили уже въ дѣятельности апостоловъ, особенно въ періодъ до избранія „семи". Аналогичный фактъ мы встрѣчаемъ въ іерусалимской церкви и нѣсколько позд-

[1]) О другихъ лицахъ изъ числа „семи" Дѣянія не сообщаютъ никакихъ свѣдѣній. Въ послѣдующее время мы встрѣчаемъ имя Прохора въ апокрифическихъ актахъ Іоанна (ср. Wendt, Apostelgeschichte, S. 143) и имя Николая, какъ родоначальника секты Николаитовъ, упоминаемой въ Апокалипсисѣ 2, 6. 15 (Иринеи, Противъ ересей, I, 26, 3; III, 12, 1).

нѣе. „Начальствующіе *(ἡγούμενοι)* между братіями“ Іуда и Сила, посланные съ іерусалимскимъ декретомъ въ Антіохію, Сирію и Киликію (15, 22), были въ то же время и пророками, обильнымъ словомъ преподававшіе наставленія братьямъ (—32) [1]). Всѣ эти факты устраняютъ всякія сомнѣнія въ томъ, какъ слѣдуетъ понимать противопоставленіе: „ихъ поставимъ на эту службу, а мы постоянно пребудемъ въ молитвѣ и служеніи слова“. Этими словами устанавливается ясное разграниченіе между учительствомъ (и общественной молитвой) съ одной стороны и управленіемъ или администраціею съ другой стороны. Мало этого, апостолы ясно выражаютъ мысль, что они предпочитаютъ *(ἀρεστόν ἐστιν)* первое служеніе второму по крайней мѣрѣ въ томъ его видѣ, какой былъ назначенъ для „семи“ (6, 2). Но это отнюдь не значитъ, что между этими двумя служеніями существуетъ принципіальная, взаимноисключающая противоположность. Ихъ разграниченіе есть въ сущности раздѣленіе труда, вызванное случайными условіями, именно недостаткомъ времени и силъ. Когда условія эти не имѣли мѣста, то естественно эти служенія совмѣщались. Для того, чтобы понять, какимъ образомъ происходило въ древней церкви это совмѣщеніе функцій, на нашъ современный взглядъ ничего общаго не имѣющихъ, функцій учительскихъ и административныхъ и даже экономическихъ или финансовыхъ, надо помнить, чѣмъ было для древнихъ христіанъ церковное имущество, и чѣмъ была для нихъ общая трапеза.

Господь и Его ученики имѣли все общее. У нихъ была общая сума, которую они носили съ собою, и въ которой хранились добровольныя подаянія. Изъ нея они брали какъ на собственныя нужды, такъ на нужды нищихъ (Іоан. 12, 6; 13, 29). Они имѣли общую трапезу, а на послѣдней великой, незабвенной вечери Господь заповѣдалъ Своимъ ученикамъ всегда совершать общее преломленіе хлѣба въ Его воспоминаніе. Образъ Господа, преломляющаго хлѣбъ въ единой братской трапезѣ, такъ глубоко запалъ въ душу учениковъ, что по преломленію хлѣба они узнавали воскресшаго Хри-

---

[1]) Ниже мы представимъ основанія, почему подъ *ἡγούμενοι* въ данномъ мѣстѣ слѣдуетъ разумѣть не наставниковъ, а начальниковъ, руководителей.

ста (Лук. 24, 35). Движимые не одною взаимною любовію, но несомнѣнно и воспоминаніями о братскомъ общеніи Самого Господа съ учениками, первые христіане также старались имѣть все общее [1]). Они приносили къ ногамъ апостоловъ свое имущество, какъ бы опуская свою жертву въ ту суму, которая питала Самого Господа и Его учениковъ. Совершая братскія трапезы, они чувствовали среди себя присутствіе Самого Господа и въ воспоминаніе о Немъ во время трапезы преломляли хлѣбъ. Кто утаивалъ изъ своего имущества, отдавая его апостоламъ, тотъ лгалъ Духу Святому, искушая Духа Господня (Дѣян. 5, 4. 9). Кто неблагопристойно велъ себя на вечери, упивался, спѣшилъ ѣсть ранѣе другихъ, тотъ ѣлъ и пилъ недостойно, не разсуждая о тѣлѣ Господнемъ, тотъ забывалъ о томъ, что сказалъ Господь въ ночь, когда преданъ былъ (1 Кор. 11, 20—33). Общая трапеза, соединенная съ преломленіемъ хлѣба, была для первыхъ христіанъ богослуженіемъ въ буквальномъ смыслѣ этого слова [2]). Приношенія вѣрующихъ для святыхъ соотвѣтствовали въ глазахъ ихъ ветхозавѣтнымъ жертвамъ. Это были христіанскія жертвы (*θυσίαι* Евр. 13, 16; Филип. 4, 18), Вдовы, содержимыя на приношенія вѣрующихъ, были жертвенникомъ Божіимъ [3]). Сборы въ пользу іерусалимскихъ бѣдныхъ въ церквахъ галатійскихъ и Коринѳѣ производились, по распоряженію ап. Павла, въ воскресенье, въ день торжественнаго совершенія евхаристіи (1 Кор. 16, 2). И вообще все, что имѣло отношеніе къ церковному имуществу, сборъ пожертвованій, расходованіе ихъ и управленіе ими,— имѣло характеръ религіозный. Это было служеніемъ Господу, служеніемъ къ созиданію церкви Христовой, дѣятельнымъ (практическимъ) проповѣданіемъ евангелія. Ап. Павель пишетъ о вспоможеніи святымъ: „дѣло служенія сего (*ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης*) [4]) не только восполняетъ скудость свя-

[1]) Ср. Harnack, Christl. Gemeindegottendienst, S. 86.

[2]) Въ Дѣян. 2, 46 содержится описаніе богослуженія. Ср. Harnack, ibid. S. 79.

[3]) Поликарпъ къ Филип. 4.

[4]) Выраженіе *λειτουργία* обычно обозначало служеніе іудейскихъ священниковъ при храмѣ (Исх. 28, 35 и др.; Лук. 1, 23; Евр. 9, 21; 10, 11). Въ древнехристіанскомъ языкѣ оно было перенесено на тѣ различныя функціи, которыя замѣнили собой іудейскій культъ.

тыхъ, но и производитъ во многихъ обильныя благодаренія *(εὐχαριστῶν)* Богу; ибо, видя опытъ сего служенія, они прославляютъ Бога за покорность исповѣдываемому вами евангелію Христову и за искреннее общеніе *(τῆς κοινωνίας)* съ нами и со всѣми, молясь за васъ, по расположенію къ вамъ, за преизбыточествующую въ васъ благодать Божію. Благодареніе Богу за неизреченный даръ Его" (2 Кор. 9, 12—15). Естественно отсюда, что для дѣла благотворенія съ его не только нравственнымъ, но и религіознымъ характеромъ, назначались люди не расторопные, искусные, практичные, финансисты и экономы, а исполненные вѣры и духа. „Семь" іерусалимской церкви избираются изъ лицъ, исполненныхъ Духа Святаго и мудрости. Для сбора пожертвованій въ пользу іерусалимскихъ христіанъ избирается церквами „восхваляемый во всѣхъ церквахъ за благовѣствованіе" (2 Кор. 8, 18—19). До избранія „семи" главное завѣдываніе приношеніями вѣрующихъ принадлежало первоапостоламъ. Они обязали и Павла въ своихъ миссіонерскихъ трудахъ помнить о нищихъ (Гал. 2, 16). Апостолъ языковъ свято исполнялъ этотъ завѣтъ учениковъ Господа. Онъ создалъ великій планъ сбора пожертвованій по всѣмъ церквамъ, стремясь при посредствѣ его реально объединить всѣ церкви между собой и съ матерью церковью, создать обще-церковное общеніе *(κοινωνία)*.—Если мы хотимъ понять развитіе древней церковной организаціи, мы ни на минуту не должны забывать всего этого. Нигдѣ такъ грубо не обнаруживается безсиліе нашего времени понять ту святую религіозную атмосферу, въ какой жили первохристіане и древніе христіане, какъ въ перенесеніи въ ихъ исторію нашихъ понятій объ имуществѣ и финансовомъ управленіи.

Учрежденіе „семи" возникло не на палестинской почвѣ и не было собственно палестинскимъ институтомъ. Оно обязано своимъ происхожденіемъ скорѣе вліянію еллинистовъ и должно было удовлетворять прежде всего ихъ требованія. Какъ видно изъ именъ „семи", они, если не всѣ, то большею частію были еллинистами, а одинъ изъ нихъ, именемъ Николай, антіохіецъ, былъ даже изъ язычниковъ. Іудеи палестинскіе едва ли допустили бы послѣдняго, если бы вліяніе еллинистовъ не было преобладающимъ. Какъ мало отвѣчавшее духу христіанъ изъ палестинскихъ іудеевъ, это учре-

жденіе скоро потеряло жизнь или по крайней мѣрѣ свое прежнее вліяніе. Усиленіе еллинистическаго вліянія въ іерусалимской церкви вызвало гоненіе на христіанъ со стороны мѣстныхъ іудеевъ [1]). Гоненіе было направлено главнымъ образомъ на христіанъ еллинистовъ. Первою жертвою его былъ представитель ихъ Стефанъ, обвиненный въ хульныхъ словахъ на Моисея и Бога (6, 11). Христіане еллинисты должны были бѣжать изъ Іерусалима. Вмѣстѣ съ ними ушли и всѣ „семь". По крайней въ послѣдующей исторіи іерусалимской церкви мы не встрѣчаемъ ихъ. Одинъ изъ нихъ, Филиппъ, съ своими дочерьми пророчицами живетъ уже въ собственномъ домѣ въ Кесаріи (21, 8). Въ іерусалимской общинѣ начинаютъ преобладать христіане изъ мѣстныхъ іудеевъ [2]), и вмѣсто „семи" выступаютъ теперь пресвитеры.

Пресвитеры.

Въ то время, какъ объ учрежденіи „семи" дѣписатель разсказываетъ подробную исторію, о происхожденіи пресвитеровъ іерусалимской церкви онъ ничего не сообщаетъ. Они являются у него внезапно, безъ всякаго предварительнаго поясненія. На всемъ протяженіи апостольской исторіи они выступаютъ всего три раза. Ве первый разъ они принимаютъ пожертвованія, присланныя съ Павломъ и Варнавой для іерусалимскихъ бѣдныхъ антіохійскими христіанами (11, 30). Это было въ 44 году, т. е. приблизительно черезъ 10 лѣтъ послѣ учрежденія „семи" и послѣдовавшаго за тѣмъ

---

[1]) Ср. Reville, Les origines de l' épiscopat, p. 48. Dobschütz, Gemeinden, S. 109.

[2]) Хотя Дѣянія говорятъ, что послѣ казни Стефана изъ Іерусалима разсѣялись „всѣ" кромѣ апостоловъ (8, 1), однако это „всѣ" повидимому имѣетъ не безусловный смыслъ. Изъ того, что въ дальнѣйшей исторіи мы встрѣчаемъ въ Іерусалимѣ вѣрующихъ помимо апостоловъ (9, 26), и особенно изъ того, что разсѣявшіеся христіане проповѣдывали не только іудеямъ, но и язычникамъ (8, 27 и д.; 11, 19—20), можно заключать, что изъ Іерусалима вышли главнымъ образомъ еллинисты. Въ такомъ случаѣ понятно, почему апостолы сочли возможнымъ и необходимымъ остаться въ Іерусалимѣ. Они вѣроятно могли спокойно оставаться тамъ съ своей мѣстной паствой. Въ опасныхъ случаяхъ и апостолы, какъ напр. Петръ (12, 17), уходили изъ Іерусалима. Ср. Monnier, La notion de l' apostolat, p. 168—169.

гоненія на іерусалимскихъ христіанъ. Затѣмъ они выступаютъ какъ представители іерусалимской общины во время такъ называемаго апостольскаго собора, т. е. въ 52 году. Вмѣстѣ съ апостолами и екклезіей они принимаютъ ап. Павла съ его спутниками (15, 4) и участвуютъ въ послѣдовавшемъ затѣмъ совѣщаніи. Хотя при этомъ присутствовала вся община (15, 12), однако пресвитеры съ апостолами имѣли въ совѣщаніи руководящее значеніе (15, 6). Рѣшеніе, постановленное собраніемъ, усвояется апостоламъ и пресвитерамъ со всею церковью (15, 22, 24), но письмо къ антіохійскимъ христіанамъ съ постановленіемъ собранія составляется повидимому лишь апостолами и пресвитерами (16, 4). Изъ всего этого видно, что пресвитеры послѣ апостоловъ являлись главными руководителями іерусалимской церкви. Наконецъ въ послѣдній разъ мы встрѣчаемъ ихъ въ 21, 18, гдѣ они во главѣ съ Іаковомъ выслушиваютъ сообщенія Павла объ успѣхахъ его миссіи и предлагаютъ ему совершить очищеніе во храмѣ, чтобы показать іерусалимскимъ христіанамъ, что онъ продолжаетъ соблюдать законъ Моисеевъ. Это происходило въ 58 году. Вотъ все, что мы знаемъ объ іерусалимскихъ пресвитерахъ.

Свѣдѣнія эти такъ недостаточны и неопредѣленны, что даютъ поводъ нѣкоторымъ ученымъ отрицать даже существованіе пресвитеровъ въ первоначальной іерусалимской общинѣ. Одинъ изъ нихъ разсуждаетъ такимъ образомъ [1]). Писатель Дѣяній во всякомъ случаѣ не знаетъ о происхожденіи этого учрежденія. Очевидно тѣ источники, которыми пользовался онъ для исторіи перваго времени, ничего не содержали о пресвитерахъ. Но въ такомъ случаѣ возникаетъ вопросъ, имѣлъ ли дѣписатель въ своемъ распоряженіи древнее преданіе, и дѣйствительны ли его показанія. Правда старѣйшины обычное явленіе въ іудейскомъ строѣ. Но перенесеніе этого учрежденія въ христіанскую общину въ Іерусалимѣ вовсе непонятно, такъ какъ оно принадлежало къ гражданской общинѣ и потому имѣло иную почву, чѣмъ собраніе вѣрующихъ, въ своей гражданской жизни остававшихся іудеями (ср. Мат. 5, 25). Да и въ самомъ повѣствованіи Дѣяній они не являются настоящими представителями

[1]) Weizsäcker, Apostol. Zeitalter, S. 604—606.

общины. Они всегда называются вмѣстѣ съ апостолами и слѣдовательно являются коллегіей не сами по себѣ, а въ формулѣ: апостолы и пресвитеры. Эта формула близко напоминаетъ собою ту, которой обозначается іерусалимскій синедріонъ: *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι* (4, 23; 23, 14; 25, 15). И на дѣлѣ они поступаютъ совершенно такимъ же образомъ, какъ іерусалимскій синедріонъ, какъ высшая духовная власть не только для мѣстной общины, но и для всѣхъ христіанскихъ общинъ, для всей *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ*. Мыслима ли была такая власть въ дѣйствительности? Ап. Павелъ ея не знаетъ. Посланіе къ Галатамъ показываетъ намъ общину іерусалимскую приблизительно въ томъ же положеніи, въ которомъ она была первоначально подъ руководствомъ апостоловъ. Повсюду рѣчь только о собраніи вѣрующихъ съ одной стороны и объ апостолахъ съ другой стороны. Для постояннаго учрежденія такой коллегіи, какъ христіанскій синедріонъ, здѣсь нѣтъ мѣста. И его не было въ дѣйствительности [1]).

Однако сомнѣніе въ существованіи пресвитеровъ въ первоначальной іерусалимской общинѣ нельзя назвать основательнымъ. Они засвидѣтельствованы въ той части Дѣяній, которая принадлежитъ самому сопутнику Павла, лично видѣвшему и слышавшему пресвитеровъ, и потому должна стоять внѣ сомнѣній (21, 18). Молчаніе ап. Павла о претерахъ относительное. Возможно, что онъ упоминаетъ о нихъ подъ именемъ *δοκοῦντες*, хотя и не называетъ ихъ именемъ пресвитеровъ. Послѣднее обстоятельство можетъ давать поводъ развѣ лишь къ предположенію, что пресвитерская коллегія около 52 года не имѣла еще характера правильно организованнаго учрежденія съ опредѣлен-

---

1) Также смотритъ на дѣло Лёнингъ (Gemeindeverfassung, S. 62). „Что это молчаніе (ап. Павла) о пресвитерахъ, говоритъ онъ, составляетъ достаточное доказательство несправедливости извѣстій Дѣяній, не можетъ быть подвергнуто основательнымъ сомнѣніямъ. Но съ другой стороны не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что ко времени, когда писалась книга Дѣяній, т. е. въ послѣднія десятилѣтія 1-го вѣка, въ Іерусалимѣ, какъ въ многочисленныхъ общинахъ Сиріи и малой Азіи, уже продолжительное время существовала пресвитерская коллегія, и что писатель Дѣяній могъ перенести учрежденіе ея на время ап. Павла“

ною компетенціею [1]). Наконецъ справедливо замѣчаютъ нѣкоторые, что трудно себѣ представить, чтобы одинъ Іаковъ могъ править іерусалимской и въ сущности всей іудейской церковью [2]). Что касается молчанія дѣписателя объ учрежденіи пресвитерія, то оно должно имѣть свою причину; но во всякомъ случаѣ оно не доказываетъ, что пресвитеровъ совсѣмъ не было. Чѣмъ же объясняется это молчаніе?

Его нельзя объяснять тѣмъ, что пресвитеры были тожественны съ „семью“ и потому не имѣли самостоятельнаго поставленія [3]). Правда, такому объясненію повидимому благопріятствуетъ сходство ихъ функцій. Какъ явствуетъ изъ Дѣян. 11, 30, пресвитеры подобно „семи“ завѣдывали и матеріальной стороной въ управленіи церкви. Однако при ближайшемъ разсмотрѣніи разница между ними оказывается столь значительною, что не можетъ быть и рѣчи объ ихъ тожествѣ. „Семь“ имѣли спеціальную задачу—служить при столахъ на вечери Господней, раздавать приношенія вѣрующимъ въ богослужебныхъ трапезахъ; но ничто не указываетъ на то, что они завѣдывали финансами общины или вѣдали дисциплинарную часть управленія. Далѣе, какъ мы видѣли, по крайней мѣрѣ нѣкоторые изъ „семи“ принадлежали по всей вѣроятности къ числу молодыхъ людей и потому не могли носить имени пресвитеровъ. Затѣмъ, если не всѣ, то большая часть „семи“ принадлежала къ іудеямъ еллинистамъ, а одинъ изъ нихъ былъ даже прозелитомъ. Нельзя допустить, чтобы по выходѣ еллинистовъ изъ Іерусалима главными руководителями іерусалимской церкви, состоявшей по словамъ Іакова, брата Господня, изъ ревнителей закона (Дѣян. 21, 20), были еллинисты и даже прозелитъ. Наконецъ, мы имѣемъ положительное извѣстіе, что вышедшій одновременно съ другими еллинистами и вѣроятно

---

[1]) „Возраженія Вейцзеккера противъ существованія пресвитеровъ въ древнѣйшей іерусалимской общинѣ касаются только представленія о коллегіи опредѣленныхъ должностныхъ лицъ“ (Wendt, Apostelgeschichte S. 218. Ср. Reville, Les origines de l' épiscopat, 58.

[2]) Holtzmann, Pastoralbriefe, S. 192; Seyerlen, Entstehung des Episcopats, S. 103.

[3]) Такое отожествленіе „семи“ съ пресвитерами мы находимъ у Ричля (Enstehung alt. Kirche, S. 357). Въ новое время оно повторено Собковскимъ (Episcopat und Presbyterat, S. 21—22).

съ прочими изъ „семи“ Филиппъ около 58 г. жилъ уже въ Кесаріи.

Молчаніе дѣписателя о первоначальномъ учрежденіи пресвитерія можетъ быть объяснено лишь тѣмъ, что такого учрежденія, какъ акта, привязаннаго къ одному опредѣленному моменту исторіи іерусалимской общины, не было, и что пресвитерій іерусалимскій произошелъ постепенно, а не сразу, вызванный къ жизни не какимъ либо опредѣленнымъ событіемъ въ іерусалимской церкви, а медленно созрѣвавшими собственными ея нуждами и сторонними вліяніями.

Іудеи еллинисты, жившіе въ Іерусалимѣ, разсѣялись. Институтъ „семи“ прекратилъ свое существованіе. Мѣстные іерусалимскіе христіане, продолжавшіе одной ногой стоять на іудейской почвѣ, чтить законъ и іудейскія преданія, составляли едва ли не всю іерусалимскую общину. Однако они успѣли уже настолько обособиться отъ іудеевъ, что должны были скоро почувствовать нужду въ болѣе или менѣе самостоятельной организаціи своей общины. Нужны были лица для принятія пожертвованій и для обсужденія текущихъ дѣлъ общины. Все собраніе вѣрующихъ во всемъ своемъ составѣ не могло конечно исполнять этихъ обязанностей. А большая часть апостоловъ повидимому отсутствовала въ Іерусалимѣ, посвятивъ себя дѣлу проповѣди. Естественно мало-по-малу должны были выдѣляться лица, имѣвшія большее сравнительно съ другими вліяніе. Оно могло обусловливаться различными причинами, родствомъ съ Господомъ, близостью къ Нему во время Его земной жизни, давностью принадлежности къ общинѣ, болѣе высокимъ положеніемъ среди іерусалимскаго іудейства [1]), возрастомъ и т. д.

Нѣтъ сомнѣнія, что при образованіи этого преимущественнаго состоянія въ іерусалимской церкви должны были дѣйствовать тѣ привычки, тѣ понятія, среди которыхъ выросли іерусалимляне, внѣ которыхъ они не могли себѣ представить соціальныхъ отношеній. Никогда, ни прежде, ни теперь, іудеи не были демократами въ смыслѣ греческомъ и римскомъ. Чрезъ всю ихъ исторію яркой чертой проходитъ

---

1) Дѣписатель сообщаетъ, что въ числѣ присоединившихся къ церкви были іудейскіе священники (6, 7).

особенное уваженіе къ авторитету, привязанному къ старшинству. При этомъ старшинство понималось не только въ узкомъ, но и въ широкомъ смыслѣ. „Не продолжительность времени, говоритъ Филонъ, но достойная похвалы и совершенная жизнь дѣлаютъ настоящаго старца (*πρεσβύτερος*). Тѣхъ, кто провелъ многіе годы въ тѣлесной жизни безъ добродѣтели, можно назвать многолѣтными дѣтьми, не достигшими пониманія, свойственнаго сѣдымъ волосамъ, напротивъ о томъ, кто стремится къ благоразумію, мудрости и вѣрѣ въ Бога, можно сказать, что онъ старецъ (*πρεσβύτερον*)“ [1]). Въ связи съ этой національною іудейскою чертой стояла характерная черта іудейскаго строя, въ которомъ представительство общины обыкновенно составляли старѣйшины. Управленіе іудейскихъ общинъ въ отличіе отъ греческихъ и римскихъ всегда носило аристократическій характеръ. Изъ библіи мы знаемъ, что еще въ самое древнее время израилемъ управляли старѣйшины [2]). Это были не выборные люди въ собственномъ смыслѣ, а главы фамилій, родовъ, племенъ, представительствовавшіе народъ по праву первородства. Старѣйшинамъ принадлежалъ и судъ (Втор. 22, 15 и д.), хотя рядомъ съ этимъ институтомъ существовали еще и спеціальные судьи (Втор. 16, 18) [3]). Ту же организацію мы встрѣчаемъ на пространствѣ всей іудейской исторіи [4]). Изъ старѣйшинъ выдѣлялись должностныя лица, судьи, архонты; но сами по себѣ они не имѣли опредѣленныхъ должностныхъ функцій, а составляли лишь совѣтъ, рѣшающій важнѣйшія дѣла общины.

Подобнымъ образомъ, само собой, безъ всякаго сознательнаго заимствованія, просто въ силу привычки, и въ христіанской іерусалимской общинѣ мало-по-малу должны были занять преобладающее значеніе люди, старшіе возрастомъ, испытанные въ вѣрѣ и извѣстные заслугами. [5]). Если

---

[1]) De Abrahamo, 46, Ed. L. Cohn. Vol. IV, p. 59.

[2]) Втор. 19, 12; 21, 2; 22, 15, и д.; I. Нав. 20, 4; Суд. 8, 14; Руѳь 4, 2 и др.

[3]) Schürer, Geschichte[4] II, S. 223—224.

[4]) 1 Цар. 4, 3; 11, 3; 16, 4; 2 Цар, 19, 11; 3 Цар. 8, 1; 20, 7 и д.; 21, 8. 11; 4 Цар. 23, 1; 2 Пар. 19, 5 и д.; Езд. 10, 14; Юдиѳь 6, 16. 21; 8, 10; 10, 6; 13, 12.

[5]) Бауръ (Das Christenthum und die Kirche der drei ersten Jahrhun-

дѣйствительно такимъ образомъ возникла пресвитерская коллегія, то вполнѣ понятно, почему дѣписатель не упоминаетъ о ней въ началѣ апостольской исторіи вплоть до 44 г. и ничего не сообщаетъ объ ея учрежденіи. Онъ ничего не говоритъ объ этомъ потому, что такого учрежденія, какъ единичнаго и формальнаго акта, похожаго на учрежденіе „семи“ можетъ быть и не было. Были ли рукоположены пресвитеры іерусалимской церкви? Дѣянія объ этомъ ничего не говорятъ, тогда какъ о пресвитерахъ Антіохіи, Листры, Иконіи и Ефеса ясно сказано, что они поставлены Духомъ Святымъ (20, 28) и рукоположены апостолами Павломъ и Варнавой (14, 23). У насъ поэтому нѣтъ основаній отожествлять съ этими пресвитерами — предстоятелями церквей пресвитеровъ іерусалимскихъ. Возможно, что на первыхъ порахъ это были просто наиболѣе уважаемые въ церкви старцы, старѣйшины. Нашъ славянскій переводчикъ, всегда обозначающій ихъ, какъ *старцевъ*, въ отличіе отъ *пресвитеровъ* другихъ церквей, вѣроятно смотрѣлъ на нихъ именно такимъ образомъ. Однако слѣдуетъ помнить, что и іудейскіе старѣйшины обычно поставлялись въ должность чрезъ возложеніе рукъ. Отсюда, если іерусалимскіе пресвитеры возникли отчасти изъ безсознательнаго подражанія іудейскимъ старѣйшинамъ, то это еще не значитъ, что они не получали посвященія.

Во всякомъ случаѣ іерусалимскій пресвитерій не представлялъ собою простого состоянія старцевъ и не включалъ въ себя всѣхъ старѣйшихъ членовъ общины. На нѣсколько тысячъ вѣрующихъ іерусалимской церкви (Дѣян. 4, 4; 21, 20) должна была приходиться не одна сотня старцевъ. Невозможно себѣ представить, чтобы всѣ они приходили въ домъ Іакова для обсужденія текущихъ церковныхъ дѣлъ (21, 18

---

derte. Auflage 2. 1860. S. 260) думаетъ, что дѣписатель предполагаетъ существованіе пресвитеровъ по аналогіи съ іудейской синагогой до избранія „семи“. Точно также и по мнѣнію Вейцзеккера (Jahrbücher für die Theologie 1873. S. 674) для автора Дѣяній первое поставленіе пресвитеровъ лежитъ по ту сторону исторіи. То и другое не имѣетъ основанія въ текстѣ. Упоминаніе о *νεώτεροι* (Дѣян. 5, 6. 10), какъ младшихъ членахъ общины, можетъ указывать лишь на существованіе *πρεσβύτεροι* въ смыслѣ обозначенія возраста, но не особенно почетнаго положенія въ церкви. Ср. Wendt, Die Apostelgeschichte. 1899. S. 128.

„пришли и всѣ пресвитеры"), чтобы апостолы Павелъ и Варнава передали всѣмъ имъ сборы антіохійскихъ христіанъ, (11, 30), чтобы они противополагались младшимъ членамъ общины, какъ „всей церкви" (15, 22) или какъ „братіи" (15, 23). Очевидно къ пресвитерамъ принадлежало лишь ограниченное, сравнительно незначительное число старѣйшихъ членовъ іерусалимской церкви. Какъ происходило это выдѣленіе пресвитеровъ изъ іерусалимскихъ старцевъ, мы не знаемъ. Въ этомъ случаѣ можно дѣлать лишь болѣе или менѣе правдоподобныя предположенія. Такъ, напримѣръ, весьма возможно, что возникновеніе іерусалимскаго пресвитерія стояло въ связи съ древнѣйшимъ обычаемъ составлять частныя богослужебныя собранія, т. н. домашнія церкви *(ἐκκλησίαι κατ' οἶκον)*, въ частныхъ домахъ выдающихся членовъ общины. Какъ увидимъ впослѣдствіи, въ общинахъ, основанныхъ ап. Павломъ, такія домашнія церкви были довольно частымъ явленіемъ. Можно думать, что существовали онѣ и въ Іерусалимѣ. Количество іерусалимскихъ христіанъ исчисляется въ Дѣяніяхъ нѣсколькими тысячами (2, 41; 4, 4; 21, 20). Все это множество вѣрующихъ не могло, разумѣется, собираться для богослуженія и наученія въ одномъ помѣщеніи. Оно естественно должно было распасться на незначительныя группы, собиравшіяся въ разныхъ домахъ. Что совершеніе евхаристіи и ученіе происходило не въ одномъ, а въ нѣсколькихъ домахъ, на это есть прямое указаніе въ Дѣяніяхъ. Дѣписатель говоритъ, что вѣрующіе, ежедневно посѣщая храмъ, „преломляли хлѣбъ по домамъ *(κατ' οἶκον*—2, 46), и что апостолы учили не только во храмѣ, но и по домамъ (*κατ' οἶκον*—5, 42) [1]). Слѣдуетъ думать, что помѣщеніями для такихъ собраній служили дома наиболѣе видныхъ членовъ общины. Въ 44 году во время Ирода Агриппы въ Іерусалимѣ было нѣсколько подобныхъ мѣстъ христіанскихъ собраній. Дѣписатель упоминаетъ о собраніяхъ въ домѣ Маріи, матери Іоанна Марка (12, 12), и въ домѣ Іакова, брата Господня (12, 17). Весьма естественно, что владѣтели этихъ домовъ, главы семействъ и родовъ,

---

[1]) Должно обратить вниманіе на сходство употребленнаго здѣсь выраженія *(κατ' οἶκον)* съ обычнымъ названіемъ домашнихъ церквей *(ἐκκλησίη ἡ κατ' οἶκον*—1 Кор. 16, 19; Кол. 4, 15; Филим. 2).

наиболѣе уважаемые христіане, занимали въ частныхъ собраніяхъ христіанъ, происходившихъ въ ихъ помѣщеніяхъ, руководящее значеніе. Они заботились о приготовленіяхъ къ богослуженію, помогали апостоламъ въ вопросахъ дисциплины и порядка и за отсутствіемъ апостоловъ, уходившихъ для проповѣди, отчасти заступали ихъ мѣсто. Сначала кругъ ихъ дѣятельности ограничивался вѣроятно ихъ домашними собраніями. Но съ теченіемъ времени они стали принимать участіе и въ управленіи всей іерусалимской церковью, ставши ближайшими помощниками апостоловъ. Повторяемъ, все это—предположенія, но предположенія весьма правдоподобныя.

Возникшіе сначала изъ собственныхъ нуждъ христіанской церкви подъ безсознательнымъ іудейскимъ вліяніемъ, іерусалимскіе пресвитеры-старцы съ теченіемъ времени могли сознательно ставить себя въ параллель со старѣйшинами синедріона [2]). Іерусалимская церковь не только была матерью палестинскихъ христіанскихъ общинъ, но хотѣла быть ею и въ отношеніи къ общинамъ, основаннымъ ап. Павломъ. Узнавъ, что самаряне увѣровали во Христа, апостолы посылаютъ къ нимъ Петра и Іоанна (8, 14). Услышавъ объ успѣхѣ проповѣди среди антіохійцевъ, община посылаетъ туда Варнаву, чтобы утвердить въ вѣрѣ новообращенныхъ (11, 22). По поводу миссіонерской дѣятельности ап. Павла среди язычниковъ, она собирается для совѣщанія по вопросу объ обязательности закона Моисеева. Она такимъ образомъ заняла положеніе, подобное тому, какое имѣлъ Іерусалимъ по отношенію къ іудеямъ палестинскимъ и іудеямъ разсѣянія. Вмѣстѣ съ этимъ и высшее представительство іерусалимской общины естественно облекалось авторитетомъ, подобнымъ тому, какой принадлежалъ синедріону

---

[1]) Едва ли можно согласиться съ мнѣніемъ Добщюца (Gemeinden S. 114), что пресвитерій іерусалимскій возникъ изъ сознательнаго подражанія іудейскому или лучше ветхозавѣтному учрежденію, описанному въ Числ. 11, 16 и д. Послѣднее въ особенности мало вѣроятно, такъ какъ слишкомъ далеко стояло отъ жизни. Противъ предположенія Добщюца можно повторить его же собственное замѣчаніе: „мы должны остерегаться лишь механическихъ представленій о заимствованіи: формы это духовныя потенціи, которыя дѣйствуютъ безсознательно“ (Probleme S. 68).

іерусалимскому. Сама іерусалимская церковь могла смотрѣть на свое духовное представительство, состоящее изъ апостоловъ и старѣйшихъ членовъ, какъ на своего рода христіанскій синедріонъ, параллельный іудейскому синедріону, состоявшему изъ первосвященниковъ и пресвитеровъ (*ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι*). Внѣшняя параллель была довольно близкая.

Какъ извѣстно, іерусалимскій синедріонъ былъ высшею іудейскою властью не только надъ Іерусалимомъ, но и надъ всей Іудеей. Этого мало. Если его собственно гражданская власть простиралась на 11 топархій Іудеи, то въ нѣкоторомъ смыслѣ онъ былъ синедріономъ надъ всѣми іудейскими общинами міра и надъ Галилеей въ частности, хотя эта власть была духовнаго характера [1]). Члены его по своему положенію и направленію распадались собственно на три разряда. Одни были представителями іудейскаго священства и назывались *ἀρχιερεῖς* [2]) или *ἄρχοντες* [3]), какъ игравшіе руководящую роль въ управленіи. Другіе были знатоками закона и носили названіе *γραμματεῖς* или *φαρισαῖοι* [4]). Третьи, не принадлежавшіе ни къ тому, ни къ другому разряду членовъ, назывались *πρεσβύτεροι* [5]). Однако оба послѣдніе разряда чаще обозначались однимъ именемъ *πρεσβύτεροι* или *γραμματεῖς*. Весь же синедріонъ обозначался въ такомъ случаѣ какъ *ἀρχιερεῖς* и *πρεσβύτεροι* [6]), или *ἀρχιερεῖς* и *γραμματεῖς* [7]).

Смотря на своихъ духовныхъ руководителей, какъ на своего рода христіанскій синедріонъ, іерусалимскіе христіане

---

[1]) Schürer, Geschichte[4], II, 258—259; Mommsen, Rom. Geschichte 5, 13. S. 512.

[2]) Упоминаемые въ Н. Завѣтѣ и у І. Флавія *ἀρχιερεῖς* суть прежде всего бывшіе первосвященники и затѣмъ члены тѣхъ очень немногихъ знатныхъ фамилій, изъ которыхъ поставлялись первосвященники. Ср. Schürer, Geschichte[4], II, 277.

[3]) Дѣян. 4, 5 ср. 4, 23. Іосифъ Фл. (ср. съ одной стороны Bell. Iud. II, 16, 1; II, 17, 1 и съ другой стороны Bell. Iud. II, 14, 8; II, 15, 2).

[4]) Мат. 21, 45; 27, 62; Іоан. 7, 32; 11, 47 и др.

[5]) Марк. 11, 27; 14, 43, 53; 15, 1; Мат. 27, 41.

[6]) Мат. 21, 23; 26, 3. 47; 27, 1. 3. 12. 20; 28, 11 — 12; Дѣян. 4, 23; 23, 14; 25, 15.

[7]) Мат. 2, 4; 20, 18; 21, 15; Марк. 10, 33; 11, 18; 14, 1; 15, 31; Лук. 22, 2; 22, 66; 23, 10.

легко могли усвоить для своихъ старѣйшихъ членовъ и самое имя *πρεσβύτεροι*. Однако оно установилось не сразу, тѣмъ болѣе, что и для извѣстной части членовъ синедріона оно не было единственнымъ. І. Флавій вмѣсто названія *πρεσβύτεροι* употребляетъ *δυνατοί* [1]) или *γνώριμοι* [2]). Могли подобнымъ образомъ называться и старѣйшіе члены іерусалимской общины. Если ап. Павелъ подъ словомъ *δοκοῦντες* разумѣлъ и пресвитеровъ, то онъ былъ близокъ къ словоупотребленію Іосифа [3]).

Что въ происхожденіи и имени іерусалимскаго пресвитерія отразилось отчасти вліяніе іудейское, это можно съ большею или меньшею вѣроятностію заключать не только изъ сходства въ имени и положеніи христіанскаго пресвитерія и іудейскаго синедріона, но и изъ тѣхъ представленій о христіанскомъ пресвитератѣ, которыя мы находимъ у Игнатія, епископа антіохійскаго. Едва ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что Игнатій, жившій въ концѣ 1 въ началѣ 2 вѣка отразилъ въ своихъ посланіяхъ взгляды древней іерусалимской церкви, съ которой Антіохія всегда находилась въ самыхъ тѣсныхъ сношеніяхъ. Подобно ап. Павлу въ 1 Тим. 4, 14, Игнатій Антіохійскій очень часто называетъ христіанскихъ пресвитеровъ *πρεσβυτέριον* т. е. словомъ, какимъ обычно обозначается въ Новомъ Завѣтѣ іудейскій синедріонъ (Лук. 22, 66; Дѣян. 22, 5). Подобно іудейской формулѣ: *ἀρχιερεὺς καὶ πᾶν τὸ πρεσβυτέριον* (22, 5) Игнатій употребляетъ формулу *ὁ ἐπίσκοπος καὶ τὸ πρεσβυτέριον* [4]). Даже болѣе. Вмѣсто *πρεσβυτέριον* для обозначенія пресвитерскаго совѣта онъ пользуется нерѣдко терминомъ *συνέδριον* [5]). Замѣчательно, что онъ и апостоловъ называетъ

---

[1]) Bell. Iud. II, 2: *οἱ δυνατοὶ σὺν τοῖς ἀρχιερεῦσι*. Ср. Bell. Iud. II, 16, 2; II, 17, 3; II, 17, 5.

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

[3]) Достойно замѣчанія, что въ разсказѣ Евсевія (III, 5), неизвѣстно изъ какихъ источниковъ почерпнутомъ, пресвитеры управлявшіе вмѣстѣ съ Іаковомъ и получившіе по смерти его откровеніе о выходѣ изъ Іерусалима, названы *δόκιμοι*. Слѣдовательно и въ преданіи они не имѣли еще твердаго имени и обозначались почти тожественно съ тѣмъ, какъ ихъ назвалъ ап. Павелъ.

[4]) Еф. 2; 4; 20; Магн. 2; Трал. 2; 13.

[5]) Трал. 3; Магн. 6; Филад. 8.

то *πρεσβυτέριο* [1]), то *συνέδριον* [2]). Изъ словъ Игнатія: „будемъ прибѣгать къ евангелію, какъ къ плоти Іисуса, и къ апостоламъ, какъ пресвитерству церкви“ [3]), видно, что по представленію Игнатія апостолы составляли синедріонъ І. Христа, который былъ какъ бы Первосвященникомъ. Такъ какъ епископъ есть образъ Господа, а пресвитеры—образъ апостоловъ, то и пресвитеры составляютъ синедріонъ епископа [4]). Ясно, что въ представленіяхъ Игнатія Антіохійскаго христіанскій пресвитерій является параллелью іудейскому синедріону, и что такую же параллель составляли даже сами апостолы. Это воззрѣніе мужа апостольскаго и епископа церкви, стоявшей въ самой тѣсной связи съ церковью іерусалимской, могло явиться скорѣе всего до разрушенія Іерусалима, т. е. во времена апостольскія, такъ какъ послѣ паденія Іерусалима менѣе всего было возможно сближеніе христіанскаго пресвитерія съ іудейскимъ синедріономъ.

Занявъ положеніе, подобное старѣйшинамъ іудейскихъ совѣтовъ и іерусалимскаго синедріона въ особенности, пресвитеры іерусалимской церкви послѣ апостоловъ явились ея главными руководителями. Рядомъ съ апостолами они обсуждаютъ вопросы вѣры на т. называемомъ апостольскомъ соборѣ, вмѣстѣ съ Іаковомъ, подъ его предсѣдательствомъ, судятъ объ образѣ дѣйствій ап. Павла и предлагаютъ ему совершить очищеніе. Въ обоихъ случаяхъ они дѣйствуютъ подобно членамъ іудейскаго синедріона, этого высшаго законодательнаго и судебнаго учрежденія. Но христіанскій пресвитерій не былъ простымъ подражаніемъ іудейскаго синедріона. Онъ возникъ изъ собственныхъ нуждъ іерусалимской церкви подъ безсознательнымъ вліяніемъ іудейскихъ привычекъ и традицій. Отсюда съ самаго начала его существованія въ немъ естественно должны были сказаться и индивидуальныя черты. Въ отличіе отъ іудейскаго синедріона, іерусалимскій пресвитерій имѣлъ повидимому нѣкоторое отношеніе и къ управленію церковнымъ имуществомъ. За это

---

[1]) Филад. 5.
[2]) Магн. 6.
[3]) Филад. 5.
[4]) Филад. 8.

говоритъ тотъ фактъ, что пособіе, собранное ап. Павломъ и Варнавой для іерусалимскихъ христіанъ, было передано пресвитерамъ. По первоначальной связи завѣдыванія церковнымъ имуществомъ съ христіанскимъ богослуженіемъ можно предполагать, что іерусалимскіе пресвитеры несли нѣкоторыя обязанности и въ послѣднемъ [1]). Это тѣмъ болѣе естественно, что при многочисленности іерусалимскихъ христіанъ, доходившей до нѣсколькихъ тысячъ (Дѣян. 21, 20), совершеніе евхаристіи едва ли было подъ силу одному Іакову. Однако источники не даютъ на это никакихъ прямыхъ указаній. Одно лишь можно утверждать съ нѣкоторою увѣренностью, что то вліяніе, какое имѣли въ церковномъ управленіи пресвитеры, принадлежало имъ in corpore, какъ цѣлому собранію. Никто изъ нихъ въ отдѣльности не выступаетъ въ исторіи іерусалимской церкви [2]).

Іаковъ, братъ Господень.

Что дѣйствительно христіанскій пресвитерій въ Іерусалимѣ возникъ отчасти на іудейской почвѣ и занималъ положеніе, нѣсколько аналогичное старѣйшинамъ іудейскимъ, это косвеннымъ образомъ подтверждается и тѣмъ особеннымъ значеніемъ, которое получилъ въ іерусалимской церкви св. Іаковъ, братъ Господень. Исторія іерусалимскихъ пресвитеровъ и исторія Іакова, брата Господня [3])—тѣсно связаны

---

1) Зомъ (Kirchenrecht, S. 146) предполагаетъ, что фактъ посылки даровъ пресвитерамъ іерусалимскимъ указываетъ на участіе пресвитеровъ при совершеніи евхаристіи.

2) Проф. А. Лебедевъ говоритъ: „пресвитератъ іерусалимскій составлялъ тѣсно связанную корпорацію: пресвитеры эти дѣйствуютъ только сообща, и ни одинъ изъ нихъ не дѣйствуетъ единично на свой страхъ, или же въ качествѣ делегата отъ цѣлой корпораціи. Да и частнѣйшихъ проявленій воли пресвитерата, какъ корпораціи, мы не видимъ. Все дѣло ограничивается глухими ссылками дѣписателя на то, что въ томъ или другомъ случаѣ принималъ участіе іерусалимскій пресвитератъ“ (Духовенство древней вселенской церкви, стр. 57).

3) Іаковъ, братъ Господа (Марк. 6, 3; Мат. 13, 55), какъ и три другихъ его брата (Іосія, Іуда и Симонъ), не принадлежали къ 12 апостоламъ и спутникамъ Христа (Матѳ. 12, 46—50; Марк. 3, 31—35), а по словамъ евангелиста Іоанна, они не вѣровали въ Него (7, 5). По воскресеніи своемъ Іисусъ явился Іакову (1 Кор. 15, 7). Послѣ вознесенія мы уже

между собой. Съ начала апостольской исторіи мы ничего не слышимъ ни о пресвитерахъ, ни объ Іаковѣ. Въ первый разъ въ качествѣ выдающейся личности онъ выступаетъ въ Дѣяніяхъ одновременно съ пресвитерами, именно въ 44 году. Освободившійся изъ тюрьмы и въ ту же ночь выбывшій изъ Іерусалима ап. Петръ поручаетъ вѣрующимъ увѣдомить о своемъ освобожденіи Іакова и братьевъ (12, 17), изъ чего ясно, что Іаковъ занималъ въ это время уже видное положеніе. На такъ называемомъ апостольскомъ соборѣ ему принадлежитъ рѣшающее значеніе. Его предложеніе принимается собраніемъ и почти безъ измѣненій вносится въ опредѣленіе. Согласно съ этимъ ап. Павелъ въ посланіи къ Галатамъ, называя „столповъ“ іерусалимской общины, ста-

---

видимъ его вмѣстѣ съ братьями и Маріей въ числѣ увѣровавшихъ во Христа (Дѣян. 1, 14). Нѣкоторые, впрочемъ, отождествляютъ Іакова брата Господня съ Іаковомъ Алфеевымъ, принадлежавшимъ къ числу двѣнадцати апостоловъ. Основанія къ этому приводятся слѣдующія. 1) Ап. Іаковъ Алфеевъ, тожественный вѣроятно съ Іаковомъ младшимъ сыномъ Маріи Клеоповой, сестры Матери Божіей, былъ двоюроднымъ братомъ Господа. Родство съ Господомъ и сходство именъ говоритъ о тожествѣ Іакова Алфеева съ Іаковомъ братомъ Господнимъ. 2) Ап. Павелъ не разъ (Гал. 1, 19; 1 Кор. 9, 5; 15, 7) причисляетъ Іакова брата Господня къ апостоламъ. Однако эти доводы не могутъ имѣть рѣшающаго значенія. Ап. Павелъ причисляетъ къ апостоламъ не одного Іакова, но и другихъ лицъ, не принадлежавшихъ къ 12-ти, себя самого, Варнаву (1 Кор. 9, 5. 7), Сильвана (1 Θесс. 2, 7) и можетъ быть другихъ (см. ниже). Сходство имени и родства не можетъ много доказывать въ виду распространенности имени Іакова, не говоря уже о томъ, что не очевидно, былъ ли Іаковъ Алфеевъ сыномъ Маріи Клеоповой. Напротивъ противъ тожества означенныхъ лицъ говорятъ весьма убѣдительные факты. Ев. Іоаннъ прямо говоритъ, что „братья Его не вѣровали въ Него“ (7, 5), причемъ это замѣчаніе сдѣлано послѣ повѣствованія объ избраніи 12-ти (6, 70—71). Въ евангеліи они всегда представляются стоящими въ сторонѣ отъ учениковъ Господа и отличаются отъ нихъ (Мат. 12, 48—50; Марк. 3, 31; Лук. 8, 19—21; Іоан. 2, 12). Въ началѣ апостольской исторіи они также упоминаются отдѣльно отъ 12-ти (Дѣян. 1, 13—14: „всѣ они (т. е. 12 апостоловъ) единодушно пребывали... съ Маріею, Матерію Іисуса, и съ братьями Его“). При упоминаніи о братьяхъ Господа всегда называется не Марія Клеопова, а Матерь Божія (Мат. 12, 47; 13, 55; Мар. 3, 31; 6, 3; Лук. 8, 19; Іоан. 2, 12). Они были сыновьями обручника Іосифа отъ первой жены, а не Маріи Клеоповой.

витъ Іакова на первомъ мѣстѣ (2, 9) [1]). Впослѣдствіи въ 58 году мы видимъ его во главѣ іерусалимской церкви вмѣстѣ съ тѣми же пресвитерами (21, 18).

Такъ же какъ возникновеніе пресвитерія, возвышеніе св. Іакова совпадаетъ съ торжествомъ легалистическаго христіанства, старавшагося соединить воедино законъ Моисеевъ и евангеліе Христа. Выступленіе Іакова въ качествѣ главнаго руководителя іерусалимской общины связывается съ новымъ преслѣдованіемъ христіанъ, и именно съ казнью Іакова Зеведеева (Дѣян. 12, 1—3), когда наиболѣе нежелательные для іудеевъ члены іерусалимской общины и прежде всего ап. Петръ, а можетъ быть всѣ апостолы [2]), должны были уйти изъ Іерусалима (12, 17). Какъ говоритъ впослѣдствіи самъ Іаковъ, большинство іерусалимской общины состояло изъ „ревнителей закона“ (21, 20). На основаніи уже этихъ фактовъ можно догадываться, что и самъ Іаковъ съ великимъ почтеніемъ относился къ закону Моисееву, благодаря чему избѣжалъ преслѣдованія іудеевъ и пріобрѣлъ особенное уваженіе среди іерусалимскихъ христіанъ. Такъ дѣйствительно и было. Все, что мы узнаемъ о немъ изъ Дѣяній и посланія къ Галатамъ, рисуетъ его какъ человѣка, чтущаго законъ и слѣдящаго за тѣмъ, чтобы онъ выполнялся и другими христіанами изъ іудеевъ. Онъ безпокоится, слыша, что Павелъ учитъ іудеевъ отступленію отъ Моисея, отъ отеческихъ преданій и обрѣзанія (21, 21), и увѣренъ, что вся община будетъ недовольна дѣйствіями Павла (—22). Іаковъ вмѣстѣ съ пресвитерами предлагаетъ ему принести очистительную жертву по закону, чтобы показать всѣмъ, что онъ продолжаетъ соблюдать законъ (— 24) [3]). Люди, окружающіе Іакова и приверженные къ нему, такіе же чтители

---

[1]) Можно думать, что ап. Петръ и Іоаннъ, упомянутые Павломъ рядомъ съ Іаковомъ, посвящали себя главнымъ образомъ миссіи въ странѣ, предоставивъ Іакову руководство іерусалимской церковью (Dobschütz, Probleme, S. 44).

[2]) Ср. Zahn, Forschungen VI, 353.

[3]) „Слова ихъ (Іакова и пресвитеровъ) означаютъ слѣдующее: какъ мы заповѣдали имъ это (т. е. освобожденіе закона), хотя проповѣдуемъ іудеямъ, такъ и ты, хотя проповѣдуешь язычникамъ, поступай здѣсь согласно съ нами... Павелъ не противится этому, но повинуется“ (Іоаннъ Злат. на Дѣян. 21, 25. 38).

закона. Самъ ап. Петръ, принимавшій участіе въ трапезѣ съ антіохійцами, когда пришли они, сталъ таиться и устраняться, опасаясь ихъ. Вмѣстѣ съ нимъ „лицемѣрили“ и другіе христіане іудеи и между ними даже Варнава (Гал. 2, 12—13). Въ такихъ же чертахъ рисуется образъ Іакова, брата Господня, и въ древнемъ преданіи, сохранившемся у Егезиппа въ его *Ὑπομνήματα*. Егезиппъ говоритъ объ Іаковѣ: „управленіе церковью вмѣстѣ съ апостолами принялъ братъ Господень Іаковъ, отъ временъ Господа и доселѣ всѣми называемый праведнымъ, такъ какъ имя Іакова носили многіе. Онъ былъ святъ отъ чрева своей матери [1]), не пилъ вина и сикера, не употреблялъ въ пищу никакого животнаго, не стригъ волосъ, не умащался елеемъ и не мылся въ банѣ [2]). Ему одному только позволялось входить во святая [3]), потому что онъ носилъ не шерстяныя, а льняныя одежды. Въ храмъ онъ вступалъ одинъ, и его находили тамъ стоящимъ на колѣняхъ и молящимся объ оставленіи грѣховъ народу. Отъ безпрестанныхъ колѣнопреклоненій во время молитвъ о спасеніи народа колѣни его ожестѣли, какъ у верблюда. За сіе то превосходство своей правды онъ и названъ праведнымъ и овліасомъ, что въ переводѣ на греческій языкъ означаетъ защиту народа и правду, что и пророки говорятъ о немъ“ [4]). Представленъ ли здѣсь болѣе или менѣе историческій образъ Іакова [5]), или мы предположимъ, что народное воображеніе вышиваетъ здѣсь рисунки по дѣйствитель-

---

[1]) *Ἅγιος* является здѣсь переводомъ *ναζωραῖος*. Ср. Епифаній: „Іакова—бывшаго назореемъ, что значитъ „святый“ (Панар. 78, 7).

[2]) Епифаній прибавляетъ къ этому: онъ былъ дѣвственникомъ и никогда не мѣнялъ сандалій (Панар. 78, 14).

[3]) Всѣ греческія рукописи Евсевія имѣютъ здѣсь *τὰ ἅγια*,—Руфинъ, Сирскій текстъ, Іеронимъ и Епифаній читаютъ: *τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*, изъ чего можно заключать, что въ 4 вѣкѣ таково было чтеніе въ текстѣ Евсевія. Опущеніе *τῶν ἁγίων* могло быть допущено переписчиками съ цѣлью сдѣлать сообщеніе болѣе правдоподобнымъ (ср. Zahn, Forschungen VI, 230). Безъ *τῶν ἁγίων* Іакову приписывались бы не первосвященническія, а лишь священническія функціи. Епифаній (Панар. 9, 4; 78, 14) прибавляетъ, что Іаковъ носилъ на головѣ золотую дщицу (*τὸ πέταλον*).

[4]) Евс. II, 23.

[5]) Loening. Gemeindeverfassung S. 101—105.

ной жизни [1]), во всякомъ случаѣ это преданіе является очень характернымъ, какъ для самого Іакова, такъ и для древней іерусалимской церкви. Мы видимъ здѣсь, что іерусалимская церковь, съ тѣхъ поръ какъ во главѣ ея сталъ Іаковъ, не только не отдалилась отъ іудейства, но видимо еще болѣе подвинулись къ нему. По заявленію Іакова и пресвитеровъ, она состояла преимущественно изъ „ревнителей закона“ (21, 20). При такой близости іерусалимской церкви къ іудейству во время управленія Іакова вполнѣ естественно, что и въ организаціи ея отразилось отчасти іудейское вліяніе, что появившіеся одновременно съ Іаковомъ пресвитеры были въ нѣкоторой степени приспособленіемъ къ старѣйшинамъ іудейскимъ.

Но что такое представляетъ собою самъ св. Іаковъ, какъ глава іерусалимской общины? Каково было его положеніе въ ней? Дѣписатель не даетъ ему никакого титула, хотя повидимому разумѣетъ его подъ апостолами. Ап. Павелъ причисляетъ его, видимо, къ апостоламъ. (Гал. 1, 19). Древнее преданіе, выраженное въ Клементинахъ, называетъ его епископомъ [2]). Но болѣе древнее преданіе, сохраненное Егезиппомъ, не даетъ ему этого титула. Можно поэтому сомнѣваться, что Іаковъ дѣйствительно носилъ имя епископа. Это не доказываетъ однако, что положеніе Іакова отъ положенія позднѣйшаго епископа по существу отстояло слишкомъ далеко. Главную существенную черту апостольскаго служенія составляетъ возвѣщеніе евангелія преимущественно неслышавшимъ его. Апостолъ отсюда не имѣетъ постояннаго пребыванія въ одномъ мѣстѣ; онъ принадлежитъ многимъ общинамъ. Этого нельзя сказать объ Іаковѣ. Исторія ничего не знаетъ объ его миссіонерской дѣятельности внѣ Іерусалима. И іерусалимская община была основана не имъ. Онъ

---

[1]) Какъ съ бо́льшимъ основаніемъ полагаетъ Ревиль, Les origines de l'épiscopat, p. 218.

[2]) Clement. Recogn. 1, 73: Iacobus archiepiscopus; Epist. Clem. ad Iacob: *Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ*. Климентъ Александрійскій у Евсевія (II, 1) говоритъ: „Петръ, Іаковъ и Іоаннъ, хотя отъ Самого Господа предпочтены были (другимъ ученикамъ), однако по вознесеніи Спасителя не стали состязаться о славѣ, но іерусалимскимъ епископомъ избрали Іакова праведнаго“. Епископомъ онъ называется и въ Постановленіяхъ Апост. (6, 14 ср. 6, 12) и у Евсевія (II, 23).

поливалъ посѣянное другими. Мы даже ничего не слышимъ о его миссіонерствѣ въ Іерусалимѣ, и знаемъ лишь о его наблюденіи за общиной и приходящими въ нее лицами, о его заботахъ сохранить миръ и спокойствіе въ своей церкви, преданія и обычаи среди вѣрующихъ [1]). Не имѣя имени епископа, онъ фактически однако былъ скорѣе епископомъ, чѣмъ апостоломъ [2]).

Но кто бы онъ ни былъ, въ его положеніи во всякомъ случаѣ были черты, придававшія ему особенный характеръ. Сознательно или безсознательно высшее представительство іерусалиской церкви, какъ мы говорили, составляло собою какъ бы нѣкоторую параллель іерусалимскому синедріону. Апостолы и пресвитеры іерусалимской общины являлись какъ бы антитезой ἀρχιερεῖς и πρεσβύτεροι великаго синедріона. Когда изъ главныхъ руководителей общины въ Іерусалимѣ остался одинъ Іаковъ, то сама собой напрашивалась для него параллель съ іудейскимъ первосвященникомъ. Личныя черты св. Іакова и его пониманіе христіанства благопріятствовали такой параллели. Въ рѣчи, произнесенной на апостольскомъ соборѣ, онъ говорилъ о возсозданіи падшей скиніи Давида, возсозданіи и исправленіи всего, что въ ней разрушено. Онъ говорилъ: „Съ симъ согласны слова пророковъ, какъ написано: потомъ обращусь и возсоздамъ скинію Давидову падшую, и то, что въ ней разрушено, возсоздамъ, и исправлю ее, чтобы взыскали Господа прочіе человѣки и всѣ

---

1) Еще менѣе Іаковъ могъ быть однимъ изъ 12, поставленнымъ на мѣсто казненнаго Іакова Зеведеева. Къ такой догадкѣ Дѣянія не даютъ рѣшительно никакихъ основаній. Напротивъ ясно выраженное въ 1, 21—22 требованіе отъ кандидата на апостольство 12-ти исключаетъ возможность причисленія Іакова къ первоапостоламъ. Да и странно было заполнять мѣсто, которое въ глазахъ христіанъ должно было считаться уже занятымъ. Двѣнадцать, а не 13 апостоловъ должны судить миръ. Въ позднѣйшемъ преданіи, выраженномъ въ Клементинахъ, Іаковъ всегда выступаетъ, какъ епископъ и рѣзко отличается отъ двѣнадцати. 12 апостоловъ собираются въ церкви и въ домѣ Іакова (Recogn. I, 44. 66. 71). Въ спорѣ съ первосвященникомъ въ храмѣ сначала выступаютъ 12 апостоловъ, (I, 44. 55—65) и лишь на слѣдующій день приходитъ во храмъ епископъ Іаковъ со всей церковью и апостолами (I, 66—70).

2) Monnier (La notion de l' Apostolat, p. 175): „онъ былъ епископомъ, прежде чѣмъ были епископы". Ср. Zahn, Forschungen, VI, S. 355.

народы, между которыми возвѣстится имя Мое, говоритъ Господь, творящій все сіе" (Дѣян. 15, 15—17). Такимъ образомъ въ сознаніи самого Іакова христіанская церковь была какъ бы возсозданіемъ ветхозавѣтной скиніи и слѣдовательно христіанскіе пастыри какъ бы священниками или первосвященниками. И другая рѣчь, усвояемая дѣписателемъ Іакову и пресвитерамъ (20, 20—25), показываетъ, что мысль Іакова нерѣдко вращалась около храма, жертвъ и очищеній. Такимъ образомъ самъ Іаковъ былъ повидимому близокъ къ тому, чтобы призваніе руководителей христіанской общины сближать съ призваніемъ священника или первосвященника. Тѣмъ легче, конечно, могли это сдѣлать іерусалимскіе вѣрующіе—„ревнители закона". Іаковъ и пресвитеры были для нихъ тѣмъ же, чѣмъ для іудеевъ первосвященникъ и старѣйшины (*πρεσβύτεροι*). Объ этомъ сближеніи говоритъ уже сходство выраженій: *Ἰάκωβος* и *πάντες πρεσβύτεροι* (21, 18)—*ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πᾶν τὸ πρεσβυτερίον* (22, 5). Особенно ясно обнаруживается эта черта въ древнѣйшемъ преданіи, записанномъ Егезиппомъ. Изъ него явствуетъ, что древніе іерусалимскіе христіане видѣли въ Іаковѣ іерусалимскаго первосвященника. Ему только одному позволялось входить во святая, потому что онъ носилъ не шерстяныя одежды, а льняныя. Онъ одинъ входилъ въ храмъ и его находили тамъ стоящимъ на колѣняхъ и молящимся объ отпущеніи грѣховъ народу. Отъ безпрестанныхъ колѣнопреклоненій во время молитвы о спасеніи народа, колѣни его ожестѣли, какъ у верблюда [1]). Побиваемый камнями Іаковъ сталъ на колѣни и говорилъ: „Господи Боже, отче! Молю Тебя, отпусти имъ; они не знаютъ, что дѣлаютъ" [2]). Въ сознаніи легалистическаго христіанства Іаковъ по той же причинѣ претерпѣлъ мученическую кончину, какъ и Господь [3]). Какъ бы ни считали прикрашеннымъ древнее преданіе позднѣйшими вымыслами [4]), едва ли можно отрицать, что въ основѣ его лежитъ

---

[1]) Евсев. II, 23.

[2]) Ibid.

[3]) Евс. IV, 23.

[4]) Вообще говоря, къ преданіямъ, заимствованнымъ у Егезиппа, мы должны относиться съ большимъ уваженіемъ. Егезиппъ, около средины второго вѣка, былъ уже зрѣлымъ мужемъ, по всѣмъ признакамъ

историческій характеръ св. Іакова и его положенія. Онъ вполнѣ совпадаетъ съ образомъ, рисуемымъ въ Дѣяніяхъ и посланіи къ Галатамъ. Но если бы даже и не таковъ былъ историческій Іаковъ, то во всякомъ случаѣ такимъ онъ представлялся древнимъ іерусалимскимъ христіанамъ, таковъ именно былъ взглядъ на него древней іерусалимской церкви. Для нея Іаковъ былъ предстоятелемъ въ смыслѣ ветхозавѣтнаго священства. Онъ—предстоятель, молитвенникъ, ходатай, посредникъ между народомъ и Господомъ, священнослужитель. Онъ—служитель возстановленной скиніи Давида, первосвященникъ; онъ архіерей.

Былъ и другой весьма важный моментъ въ воззрѣніяхъ іерусалимскаго христіанства, который создавалъ св. Іакову совершенно исключительное положеніе въ іерусалимской церкви. Іерусалимскіе христіане видѣли въ себѣ прямыхъ потомковъ израиля, которымъ даны обѣтованія мессіанскаго царства. Изъ всего народа Божія только они являлись истинными наслѣдниками его, такъ какъ прочіе израильтяне отвергли Христа, своего Царя, и лишились участія въ новооткрываемомъ царствѣ Мессіи. Они были „родъ избранный, царское священство, народъ святой, люди взятые въ удѣлъ (1 Петр. 2, 9). Іисусъ Христосъ—тотъ Царь, которому обѣщанъ былъ престолъ Давида. Ап. Петръ въ первой же рѣчи своей въ день пятидесятницы напоминаетъ всему дому израилеву, „что Богъ, поклявшійся Давиду воздвигнуть Христа во плоти и посадить на престолъ его, содѣлалъ Господомъ и Христомъ сего Іисуса, котораго они распяли“ (2, 30, 36). Взволнованные разсказомъ Петра и Іоанна объ ихъ пребываніи въ синедріонѣ, вѣрующіе припоминаютъ начальныя слова 2-го псалма и восклицаютъ: „ибо поистинѣ собрались въ городѣ семъ на Святаго Сына Твоего Іисуса, помазаннаго Тобою, Иродъ и Понтій Пилатъ съ язычниками и народомъ израильскимъ“ (Дѣян. 4, 27). Небо приняло Господа (Дѣян. 4, 21), но не надолго. Онъ снова явится, чтобы царствовать надъ своимъ наслѣдіемъ; и это пришествіе Христа ожидалось вскорѣ. Уже по воскресеніи Господа ученики спрашивали Его „не въ сіе ли время,

---

происходилъ изъ Палестины и былъ чуждъ заблужденій іудействующихъ христіанъ. См. о немъ Zahn, Forschungen VI, 250—254.

Господи, возстановляешь Ты царство израилево“ (Дѣян. I, 6). Это нетерпѣливое ожиданіе Господа въ апостольское время было повидимому очень распространеннымъ [1]). Но и до пришествія Христа, Его царство не могло остаться безъ главы, безъ видимаго представителя, намѣстника Господа. Кто же могъ быть такимъ намѣстникомъ? Конечно ближайшій родственникъ Іисуса Христа, потомокъ Давида, старшій въ родѣ. Имъ долженъ быть Іаковъ, братъ Господа. Онъ по праву престолонаслѣдія долженъ былъ принять въ свое управленіе іерусалимскую церковь, тѣмъ болѣе, что апостолы имѣли другую миссію—благовѣствовать евангеліе и призывать въ новое царство всѣхъ іудеевъ и язычниковъ.

Что подобнымъ образомъ, по всей вѣроятности, смотрѣли на Іакова іерусалимскіе христіане, это подтверждается древнѣйшей исторіей іерусалимской церкви и древнѣйшими іудео-христіанскими преданіями. Преемникомъ Іакова былъ Симеонъ, также родственникъ Христа. Онъ былъ предпочтенъ всѣмъ, какъ двоюродный братъ Господа [2]). Внуки Іуды брата Господня, приводятся на допросъ къ императору Домиціану, какъ потомки Давида и родственники Христа, основателя царства [3]). Симеонъ, епископъ іерусалимскій, двоюродный братъ Господа, былъ казненъ при Траянѣ, какъ происходившій изъ рода Давидова и носившій имя христіанина [4]). Родственники Господа назывались по причинѣ родства съ Спасителемъ *деспосинами* [5]), какъ бы принцы, принадлежавшіе къ династіи Господа. Они смотрѣли свысока на Ирода, происходившаго отъ служителя алтаря [6]). Подобнымъ образомъ конечно должны были смотрѣть іеруса-

---

[1]) Ср. „Пришествіе Господа приближается, вотъ судія стоитъ у двери“ (Іоан. 5, 6). „Близокъ всему конецъ“ (1 Петр. 4, 7). „Время уже коротко“ (1 Кор. 7, 29). Пришествіе Господа могло быть уже такъ близко, что не всѣ жившіе тогда должны были умереть. Нѣкоторые изъ нихъ при жизни должны были воскреснуть, подобно умершимъ (1 Θесс. 4, 15; 1 Кор. 15, 51, 52). Ожиданіе было такъ нетерпѣливо и у языческихъ христіанъ, что ап. Павелъ долженъ былъ успокоивать ихъ, чтобы они не смущались духомъ (2 Θесс. 2, 1—2).

[2]) Евс. IV, 22.

[3]) Евс. III, 19, 20.

[4]) Евс. III, 32.

[5]) Юлій Африканъ въ письмѣ къ Аристиду у Евс. I, 7.

[6]) Тамъ же.

лимскіе христіане и на Іакова. Такимъ именно является онъ въ поздѣйшемъ іудеохристіанскомъ преданіи. По представленію Клементинъ самъ Христосъ поставилъ его епископомъ въ Іерусалимѣ [1]). Онъ былъ не іерусалимскимъ только „епископомъ", но „господиномъ и епископомъ святой церкви", „господиномъ и епископомъ епископовъ" [2]). Всѣ апостолы, не исключая и Петра, обязаны доставлять ему ежегодныя свѣдѣнія о своей миссіонерской дѣятельности и подчиняться его наблюденію [3]). Іаковъ—princeps episcoporum [4]).

Итакъ Іаковъ былъ для новаго израиля съ одной стороны своего рода первосвященникомъ, съ другой—намѣстникомъ Христа, какъ бы Его регентомъ. Эти обѣ идеи сливались въ одну въ сознаніи іудейскаго христіанства благодаря тому, что въ силу особенныхъ историческихъ обстоятельствъ первосвященникъ іудейскій издавна былъ для іудейскаго народа не только главой культа, но и главой націи. О первосвященникахъ періода персидскаго и греческаго владычества I. Флавій прямо говоритъ, что они управляли (*ἐπολιτεύοντο*) народомъ [5]). Даже съ потерей самостоятельности іудейскаго государства, когда власть перешла къ Антипатру и его сыновьямъ, первосвященникъ Гирканъ II имѣлъ хотя и номинально *προστασίαν τοῦ ἔθνους* [6]). Послѣ ссылки Архелая (въ 6 г. по Р. Хр.) политическое значеніе первосвященника увеличилось. I. Флавій говоритъ, что отъ Ирода до разрушенія Іерусалима управляли іудейскимъ престоломъ 28 первосвященниковъ [7]). Они вѣдали нужды народа, заботились о его благоустроеніи. Чрезъ нихъ именно сносилось и дѣлало свои распоряженія иностранное правительство [8]), чрезъ нихъ требовало дани [9]). По выраженію Флавія [10]), „первосвященникъ хранитъ законы, судитъ тяжущихся, на-

---

[1]) Recogn. I, 44.
[2]) Epist, Petri ad. Iac. inscr. Epist. Clem. ad Iac. inscr.
[3]) Recogn. I, 17. 72; IX, 29; Epist. Petri ad Iac. I, 3; Hom. 1, 20; XI, 35.
[4]) Recognt. I, 68,
[5]) Ant. XX, 10, 2.
[6]) Ant. XX, 10, 4.
[7]) Ant. XX, 10, 5.
[8]) Ant. XI, 8, 3.
[9]) Ant. XII, 4, 1.
[10]) Contra Apion. II, 23.

казываетъ нарушителей закона по справедливости, неповинующагося наказываетъ какъ противника Божія". Однимъ словомъ онъ былъ для іудеевъ не только первосвященникомъ, но и княземъ народа, доколѣ не возстанетъ пророкъ вѣрный" (1 Мак. 14, 40—45).

Къ этому сочетанію понятій: первосвященникъ и князь, іерусалимскіе христіане настолько привыкли, что легко могли перенести ихъ и на Іакова, какъ потомка Давида и брата Господня. Это соединеніе понятій мы находимъ весьма ясно выраженнымъ въ древнихъ іудейскихъ преданіяхъ, сохраненныхъ у Епифанія. Послѣдній на основаніи преданій, записанныхъ у Егезиппа, Климента и др., видитъ въ Іаковѣ какъ бы земной образъ небеснаго Царя и Первосвященника [1]). Разумѣется мы не въ правѣ это позднѣйшее слиш-

---

1) Панар. 29, 3—4: „Престолъ Давидовъ и царское сѣдалище есть священство во святой церкви; сіе то царское и первосвященническое достоинство, соединивъ во едино, Господь даровалъ святой Своей церкви, перенеся въ нее престолъ Давидовъ, не перестающій пребывать во вѣкъ; потому престолъ Давидовъ существованіе свое преемственно продолжалъ до Самаго Христа, такъ какъ не оскудѣвали князья отъ Іуды, дондеже пришелъ Тотъ, Кому отложено, *и Той*, сказано, *чаяніе языковъ* (Быт. 49, 10). Ибо въ пришествіе Христово прекратились до Самаго Христа бывшіе по преемству вождями князи отъ Іуды. Прекратился и не продолжался болѣе порядокъ, когда родился Христосъ въ Виѳлеемѣ іудейскомъ, при Александрѣ, происходившемъ изъ священническаго и царскаго рода. Симъ-то Александромъ со временъ его и Саалины, называемой и Александрою, пресѣкся жребій царскій, при царѣ Иродѣ и Августѣ, самодержцѣ римскомъ... По паденіи царскаго престола и царское достоинство изъ плотскаго Іудина дома и изъ Іерусалима перенесено во Христѣ въ церковь. Водружается же престолъ въ святой Божіей церкви во вѣки, имѣя достоинство по двоякому праву, и царскому и первосвященническому: по праву царскому отъ Господа нашего Іисуса Христа—двояко: и потому что Онъ по плоти отъ сѣмени Давида царя, и потому что будучи тѣмъ, что онъ есть, отъ вѣка большій еще Царь по Божеству; по праву же священническому, потому что Онъ Архіерей и первостоятель архіереевъ, послѣ того, какъ вскорѣ поставленъ Іаковъ, именуемый братъ Господень, и апостолъ первый епископъ, по естеству сынъ Іосифовъ, наименованіе же брата Господня получившій, потому что жилъ въ одномъ съ Нимъ семействѣ.

Сей Іаковъ былъ сынъ Іосифа отъ супруги Іосифовой, но не отъ Маріи, какъ во многихъ мѣстахъ замѣчено это у насъ и яснѣе изложено. При семъ находимъ, что онъ, происходя отъ Давида, какъ сынъ

комъ развитое представленіе приписывать христіанамъ современникамъ Іакова. Но едва ли можно сомнѣваться, что оно имѣло свои корни еще въ первоначальной іерусалимской церкви. Безъ этого предположенія трудно понять происхожденіе іудеохристіанскихъ преданій.

Указанныя двѣ черты въ положеніи св. Іакова, дѣлавшія его какъ бы намѣстникомъ Господа, первосвященникомъ и главою новаго израиля, и были причиною того, что Іаковъ, не только не принадлежавшій къ двѣнадцати апостоламъ и постояннымъ ученикамъ Христа, но и не вѣровавшій въ Него при жизни Его, довольно скоро сталъ во главѣ іерусалимской церкви, пріобрѣлъ авторитетъ, передъ которымъ считали нужнымъ преклониться апостолы Петръ (Гал. 2, 12) и Павелъ (Дѣян. 21, 18—26), занялъ первое мѣсто среди столповъ церкви (Гал. 2, 9), имѣлъ рѣшающее вліяніе на такъ называемомъ апостольскомъ соборѣ и по уходѣ апостоловъ изъ Іерусалима остался единоличнымъ руководителемъ церкви [1]).

Іосифа, содѣлался Назореемъ; потому что у Іосифа былъ первороднымъ и освященнымъ; и даже находимъ, что онъ и священнодѣйствовалъ по ветхозавѣтному священству; почему и дозволено ему было однажды въ годъ входить во святая святыхъ, какъ повелѣвалъ законъ архіереямъ, по написанному. Такъ прежде насъ повѣствовали о немъ многіе: Евсевій, Климентъ и другіе. Позволено ему было также носить на головѣ дщицу, какъ засвидѣтельствовали поименованные передъ симъ достовѣрные мужи въ запискахъ своихъ. Посему, какъ сказано, Господь нашъ Іисусъ Христосъ священникъ во вѣки по чину Мельхеседекову (Евр. 6, 20), а вмѣстѣ и царь по чину выше, чтобы священство перенесено было вмѣстѣ съ законоположеніемъ; потому что сѣмя Давидово чрезъ Марію возсѣдаетъ на престолѣ во вѣкъ, и царствію Его не будетъ конца" (Лук. 1, 33). По словамъ Епифанія, Христосъ ввѣрилъ Іакову свой тронъ (Панар. 78, 7). Этотъ тронъ Іакова, считавшійся тономъ Давида (ср. Zahn, Forschungen, VI, S. 299), показывали еще въ 4 вѣкѣ (Евсевій VII, 19. 32).

1) Для объясненія исключительнаго положенія Іакова въ іерусалимской церкви учеными предлагалось, насколько намъ извѣстно, три концепціи. Одни, напримѣръ Гарнакъ (Expositor, 1887, I, 326), Кнопфъ (Nachapostel. Zeitalter. S. 25), думаютъ, что въ положеніи Іакова имѣла мѣсто концепція „царя", Другіе, какъ Ревиль (Les origines de l'épiscopat, p. 86), видятъ здѣсь выраженіе священническаго принципа. Третьи какъ Линдсэй (The Church, p. 121) объясняютъ возвышеніе Іакова восточнымъ обычаемъ ставить въ религіозныхъ общинахъ представителей изъ родственниковъ основателя по той же линіи, по какой по

Само по себѣ родство съ Господомъ не можетъ объяснить всего этого. Если бы св. Іаковъ возвысился въ силу одного родства съ Господомъ, то рядомъ съ нимъ мы должны были бы видѣть и другихъ родственниковъ Христа. Однако какъ при жизни Іакова, такъ и при преемникѣ его Симеонѣ, двоюродномъ братѣ Господа, прочіе родственники ихъ остаются въ тѣни. Это естественно должно было случиться, такъ какъ первосвященникъ и регентъ могъ быть только одинъ.

Посланіе св. Іакова.

Къ свѣдѣніямъ объ организаціи іерусалимской церкви, какія мы извлекли изъ посланія къ Галатамъ и Дѣяній Апостольскихъ, нѣкоторое восполненіе можно найти въ посланіи Іакова. Это посланіе написано по многимъ признакамъ въ Палестинѣ [1]) и было направлено къ христіанамъ изъ

восточному обычаю передается наслѣдство. Послѣднее объясненіе едва ли примѣнимо къ исторіи іерусалимской церкви. Означенный восточный обычай былъ неизвѣстенъ у іудеевъ. Онъ стоялъ въ связи съ особенными условіями возникновенія языческихъ обществъ, основатели которыхъ, завѣщая свое имущество ферейну, часто налагали на него особыя обязательства по отношенію къ родственникамъ (Ziebart, Das griechische Vereinswesen, S. 7). Древнѣйшее преданіе и многіе факты указываютъ въ положеніи Іакова на специфическія іудео-христіанскія черты. Родственники Христа представляются всегда родственниками не религіознаго учителя, а основателя царства, Мессіи, потомками Давида, лицами царской крови, деспосинами. Съ другой стороны Іаковъ является въ древнемъ преданіи не преемникомъ основателя религіознаго общества, а христіанскимъ священникомъ или первосвященникомъ. Ни то, ни другое не объяснимо съ точки зрѣнія Линдсэя. Напротивъ обѣ другія идеи одинаково имѣли мѣсто въ созданіи исключительнаго положенія Іакова. Да онѣ были въ сущности неразрывны для іудея времени Христа.

[1]) Посланіе даетъ не мало характерныхъ указаній на палестинскую природу (знойный вѣтеръ—1, 11; дожди ранніе и поздніе—5, 7; соленые источники—3, 12; смоковница, маслина, виноградная лоза вмѣстѣ съ земледѣліемъ—3, 12; 5, 4. 7). За палестинское происхожденіе его говоритъ и общій нравственно-практическій характеръ, сродность съ евангеліями, указаніе на тѣ же недостатки, которые многократно изобличалъ Господь въ своихъ соотечественникахъ, примѣры клятвъ, обычные не у грековъ и римлянъ, но у іудеевъ (5, 12) и т. д. Ср. Zahn, Einleitung, I, 64 и д.

іудеевъ [1]). Естественно, что въ немъ отразились въ извѣстной степени черты палестинской организаціи. Правда, въ датированіи посланія Іакова между учеными царствуетъ большое разногласіе, почти на цѣлое столѣтіе. Въ то время какъ Цанъ, признавая его за подлинное, относитъ его приблизительно къ 50 году, Гарнакъ помѣщаетъ его между 120—140 годами, а Юлихеръ между 125—150 годомъ. Однако многія особенности посланія: отсутствіе въ оглавленіи посланія указанія на епископство Іакова, которое обыкновенно встрѣчается въ подложныхъ произведеніяхъ позднѣйшаго времени, почти полное отсутствіе догматическихъ умозрѣній, нравственно практическое пониманіе христіанства, чрезвычайная сродность посланія съ рѣчами Господа [2]), недостатокъ всякихъ указаній на стѣсненія со стороны языческой власти и многія другія черты посланія [3]) благопріятствуютъ признанію его глубокой христіанской древности. Эти особенности настолько сильно говорятъ въ пользу древности посланія, что дали поводъ Спиттѣ признать посланіе Іакова за іудейское произведеніе послѣдняго вѣка до Р. Хр. или перваго по Р. Хр., интерполированное христіаниномъ [4]). Гипотеза Спитты опровергается текстомъ посланія, во многихъ мѣстахъ носящимъ очевидно христіанскій характеръ [5]),

---

[1]) Ср. 1, 18; 2, 1. 7; 2, 14—26; 5, 7.

[2]) Ср. Іак. 1, 2=Мат. 5, 12; Іак. 1, 4=Мат. 10, 22; 24, 13. Іак. 1, 5 и д. 17=Мат. 7, 7; 21, 21—22; Іак. 1, 22—25=Мат. 7, 21—27; Іак. 1, 26 и д.= Мар. 12, 40; Іак. 2, 5=Лук. 6, 20. 24; 12, 21; Мат. 5, 3; Іак. 3, 10—12= Лук. 6, 43—45; Іак. 4, 4=Мат. 6, 24; Лук. 16, 13; Іак. 4, 9=Лук. 6, 25. Іак. 4, 10=Мат. 23, 12; Іак. 4, 11=Мат. 7, 1; Лук. 6, 37. Іак. 4, 12=Мат. 10, 22; Іак. 5, 2 и д.=Мат. 6, 19; Іак. 5, 12=Мат. 5, 33—37; 23, 16—22; Іак. 5, 17=Лук. 4, 25.

[3]) Ср. Zahn, Einleitung 1, 66 и д. Weiss, Einleitung S. 883 и д.

[4]) Spitta, Der Brief des Iacobus. 1896.

[5]) Спитта считаетъ за христіанскую интерполяцію лишь 7 словъ: *καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1, 1) и *ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (2, 1). Но несомнѣнно христіанскій характеръ носятъ: мысль о рожденіи „словомъ истины“ (1, 18), о нравственномъ законѣ, который въ отличіе отъ закона ветхозавѣтнаго называется „закономъ совершеннымъ“, „закономъ свободы“ (1, 25; 2; 12), названіе заповѣди о любви къ ближнимъ закономъ царскимъ (2, 8), опровергаемая Іаковомъ мысль объ оправданіи одною вѣрою и вообще все нравственное ученіе, отличающееся истинно-христіанской чистотой. Ср. Zahn, ibid. S. 104. Іеромонахъ Георгій, Соборное Посланіе св. апостола Іакова, 1901, стр. 2—8.

но она показываетъ на дѣлѣ, какъ мало въ посланіи слѣдовъ позднѣйшей исторіи христіанства. Вотъ почему мы считали себя въ правѣ смотрѣть на посланіе Іакова, какъ на источникъ для древнѣйшій исторіи іудео-христіанской организаціи. Въ пользу этого говорятъ и нѣкоторыя детали посланія.

Наиболѣе важное для насъ мѣсто посланія заключается въ слѣдующихъ словахъ: „Боленъ ли кто изъ васъ, пусть призоветъ пресвитеровъ Церкви (*τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας*), и пусть помолятся надъ нимъ, помазавши его елеемъ во имя Господне,—и молитва вѣры исцѣлитъ болящаго, и возставитъ его Господь; и если онъ содѣлалъ грѣхи, простятся ему (5, 14—15)".

Что же такое эти пресвитеры церкви? Приложеніе *τῆς ἐκλλησίας* имѣетъ видимо цѣлью отличить этихъ пресвитеровъ отъ другихъ *πρεσβύτεροι*. Послѣдніе могли быть или членами іерусалимскаго синедріона или вообще представителями пожилого и вмѣстѣ почетнаго состоянія. Однако употребленіе термина *πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* дѣписателемъ въ примѣненіи къ пресвитерамъ Ефеса (20, 17) говоритъ скорѣе за то, что упомянутые въ посланіи пресвитеры церкви противополагаются не членамъ іудейскаго синедріона, а старымъ и почтеннымъ людямъ вообще, какъ лица, имѣющія спеціальныя церковныя полномочія. Что *πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* указываетъ не на естественное состояніе старцевъ, а на особое почетное положеніе въ церкви, отчасти можетъ говорить и то соображеніе[1]), что, если бы больной приглашалъ всѣхъ старцевъ общины, то ему пришлось бы собрать пятую или шестую часть ея. Что касается теперь самыхъ функцій пресвитеровъ церкви, то по нимъ трудно судить о сущности служенія пресвитеровъ, такъ какъ объ этихъ функціяхъ мы не находимъ упоминанія ни въ одномъ изъ источниковъ 1 и 2 вѣка. Несомнѣнно однако, что онѣ носятъ характеръ іудео-христіанскій. Посланіе усвояетъ пресвитерамъ совершеніе таинства елеопомазанія надъ больнымъ. Если разсматривать это дѣйствіе съ матеріальной, такъ сказать, стороны, то оно почти цѣликомъ покоится на дохристіанской-іудейской почвѣ. Помазаніе елеемъ боль-

[1]) Ср. Knopf, Nachapost. Zeitalter, S. 176.

ныхъ было обычно на востокѣ и въ частности въ Палестинѣ [1]) и очень часто совершалось старѣйшинами и раввинами [2]). Помазанію елеемъ придавали столь важное значеніе, что раввины считали себя въ правѣ совершать его даже въ субботу [3]). Хотя оно имѣло медицинскую цѣль, однако было обыкновенно соединено съ молитвою. Сирахъ наставляетъ больныхъ молитвою очистить сердце отъ всякаго грѣха и дать мѣсто врачу, такъ какъ и „они молятся Господу, чтобы Онъ помогъ имъ подать больному облегченіе и исцѣленіе къ продолженію жизни (38, 9—14). Возможно, какъ предполагаетъ Спитта [4]), что раввины, составлявшіе собой классъ ученыхъ, были вмѣстѣ съ тѣмъ и врачами. И вообще у іудеевъ существовалъ обычай, сохранившійся до позднѣйшихъ временъ, приглашать на домъ раввиновъ и старѣйшинъ для молитвы [5]). Двѣнадцать апостоловъ, посланные на проповѣдь, многихъ больныхъ мазали масломъ и исцѣляли“ (Марк. 6, 13). Вполнѣ естественно, что іудейскій обычай былъ рано усвоенъ и освященъ христіанами изъ іудеевъ, причемъ обязанности раввиновъ, старѣйшинъ и врачей, перешли къ руководителямъ общинъ, „пресвитерамъ церкви“.

Что въ представленіи автора посланія строй христіанской общины носитъ еще черты отчасти іудейскія, это видно и изъ употребленія термина *συναγωγή* для обозначенія мѣстъ христіанскихъ общественныхъ собраній (2, 2) [6]). Авторъ

---

[1]) Ср. Филонъ, De somnis 2, 8; Іосифъ Флавій De bello iud. 1, 33, 5; Antiq. 17, 6, 5; Ис. 1, 6.

[2]) Spitta, Der Brief des Iacobus, S. 144.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid. S. 144.

[5]) Ibid. S. 147 и д.

[6]) Въ 2, 2 подъ *συναγωγὴ ὑμῶν* должно разумѣть не самое собраніе христіанъ, а скорѣе мѣста, въ которыхъ происходили эти собранія. Какъ видно изъ 2, 3, въ этихъ христіанскихъ синагогахъ одни сидѣли на болѣе почетныхъ мѣстахъ вблизи того пункта *(ὧδε)*, гдѣ происходило чтеніе и произносились молитвы, другіе, напротивъ, занимали менѣе почетныя мѣста ближе къ выходу *(ἐκεῖ)* и притомъ стояли, если же сидѣли, то у подножія почетныхъ мѣстъ. Іаковъ внушаетъ читателямъ не быть лицепріятными и не предоставлять первыхъ мѣстъ богачамъ въ блестящихъ одеждахъ и съ золотыми перстнями и послѣднихъ мѣстъ плохо одѣтымъ бѣднякамъ.

отличаетъ христіанскія синагоги отъ іудейскихъ, называя первыя *συναγωγὴ ὑμῶν*. Однако ясно, что для него христіанскія собранія не стояли еще въ рѣзкой противоположности къ іудейскимъ синагогамъ и не вполнѣ освободились отъ іудейскаго характера [1]).

Хотя св. Іаковъ уже знаетъ пресвитеровъ въ узкомъ смыслѣ, какъ носителей извѣстнаго церковнаго служенія, однако онъ не ставитъ еще рѣзкой грани между пресвитерами церкви и прочими вѣрующими. Не одни пресвитеры церкви совершаютъ молитвы вѣры надъ больными объ исцѣленіи и прощеніи грѣховъ. Въ нѣкоторомъ смыслѣ это есть право и обязанность каждаго вѣрующаго. Іаковъ совѣтуетъ всѣмъ вѣрующимъ „признаваться другъ передъ другомъ въ проступкахъ и молиться другъ за друга, чтобы исцѣлиться“, такъ какъ много помощи оказываетъ молитва праведнаго

---

[1]) Слово *συναγωγή* обозначаетъ: 1) актъ собранія (Исх. 23, 16; 34, 22; Втор. 10, 4; Сирах. 34, 3; Игнатій къ Полик. (4). 2) Конкретно-собравшуюся общину (Исх. 12, 3; Числ. 14, 7. 10; 16, 19). Оба эти значенія не строго различаются (ср. Дѣян. 13, 43). Въ такомъ смыслѣ оно употреблено о христіанскихъ собраніяхъ въ Ерм. Запов. XI, 9. 13. 14 и въ формѣ *ἐπισυναγωγή* въ Евр. 10, 25. 3) Мѣсто собранія (Мат. 6, 2. 5; Лук. 4, 16; 7, 5; Іоан. 18, 20; Дѣян. 18, 4. 7; 24, 12). Въ этомъ же смыслѣ оно употреблено у Іак. 2, 2. 4) Религіозную общину, общество одномыслящихъ или одновѣрцевъ (Исх. 12, 19. 47; 16, 22; Числ. 16, 24; Пс. 22, 17; 1 Макк. 2, 42; 7, 12). Хотя слово *συναγωγή* одинаково съ *ἐκκλησία* соотвѣтствуетъ еврейскому kahal, однако очень рано для обозначенія христіанскихъ собраній стали преимущественно пользоваться словомъ *ἐκκλησία*. Обозначенія же *συναγωγή* христіане видимо избѣгали. Оно сдѣлалось техническимъ терминомъ для іудейскихъ собраній. Впрочемъ оно было довольно обычнымъ и у іудействующихъ христіанъ. Такъ евіониты называли свою общину на востокѣ Палестины *συναγωγή* и кажется имѣли должностныхъ лицъ съ титуломъ *ἀρχισυνάγωγοι* (Епифаній, Панарій, 30, 18). Христіанская рецензія Завѣта 12 патріарховъ (Веньяминъ, 11) называетъ церковь и общины языческо-христіанскія *συναγωγή* и *συναγωγαὶ τῶν ἐθνῶν*. Сравнительно рѣдко слово *συναγωγή* употребляется для обозначенія христіанскихъ собраній въ Новомъ Завѣтѣ (Іак. 2, 2; Евр. 10, 25) и у церковныхъ писателей, именно: у Игнатія Ант. (къ Полик. 4), Ерма (Зап. XI, 9. 13. 14), Діонисія Алекс. (Евс. VII, 9), Іустина (Діал. 63), Иринея (III, 6, 1; IV, 31, 1. 2), Апост. Постан. II, 43; III, 6 и др.; но вообще говоря, обозначеніе *συναγωγή* для христіанскихъ собраній встрѣчается въ писаніяхъ, возникшихъ преимущественно на іудейской почвѣ. Ср. Zahn, Einleitung, I, 67—68; Harnack, Patrum apostol. opera, III, 115—119.

(5, 16). Праведными, какъ видно изъ контекста, являются здѣсь отнюдь не лица, стоящія въ какой либо церковной должности, но всякій вѣрующій, живущій по закону Христа. Долгъ каждаго члена церкви наблюдать за своими ближними и предупреждать уклоненіе отъ вѣры Христовой. Если кто обратитъ къ вѣрѣ уклонившагося отъ истины [1]), тотъ спасетъ свою душу и покроетъ множество грѣховъ своихъ (5, 19—20). Такимъ образомъ не только признается право каждаго вѣрующаго на учительство, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ, когда это требуется нуждами времени, послѣднее вмѣняется въ прямую обязанность всякому христіанину. Каждый вѣрующій долженъ быть для своего брата молитвенникомъ, духовникомъ, учителемъ. Однако Іаковъ предупреждаетъ вѣрующихъ не увлекаться учительской миссіей, ролью публичнаго учителя, но соображаться съ тѣмъ, цѣлесообразна ли въ данномъ случаѣ эта роль или нѣтъ. Іудеи всегда отличались слабостью видѣть въ себѣ компетентныхъ и авторитетныхъ учителей, воображать, что они посвящены въ тайны вѣры и закона лучше другихъ. Господь не разъ указывалъ имъ на этотъ недостатокъ (Мат. 7, 3—5; 15, 14; 23, 4. 15 и др.). Отъ этого недостатка предупреждаетъ іудеевъ-христіанъ и Іаковъ. „Братія мои! Не многіе дѣлайтесь учителями (*διδάσκαλοι*), зная, что мы подвержены бо̀льшему осужденію“ (3, 1). Іаковъ не говоритъ о томъ, что вѣрующіе не должны выступать въ роли дидаскаловъ, онъ совѣтуетъ лишь сообразоваться съ своими силами и потребностями ближнихъ. Всякій имѣетъ право учить, но не всѣ одинаково одарены даромъ учительства. Людей, способныхъ быть дѣйствительно полезными въ званіи учителя, не слишкомъ много. Вотъ почему немногіе должны становиться учителями.

Какъ видимъ, посланіе Іакова не много прибавляетъ къ тому, что мы знаемъ изъ Дѣяній Апостольскихъ. Въ немъ мы не находимъ ничего такого, что не отвѣчало бы духу іерусалимскихъ христіанъ перваго времени. Съ одной стороны іудейскія черты организаціи, съ другой—отсутствіе

1) *Πλανᾶσθαι ἀπὸ τῆς ἀληθείας* (ср. *ἐκ πλάνης ὁδοῦ*) выражаетъ сознательное отпаденіе отъ вѣры Христовой и указываетъ на заблужденіе вѣры, а не на нравственные проступки. Такимъ образомъ каждому рекомендуется наставлять не только согрѣшающихъ, но и отпадающихъ отъ вѣры, т. е. учить.

рѣзкой границы между вѣрующими и пресвитерами показываютъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ древнѣйшимъ строемъ іудейскаго христіанства. Новая особенность, какую даетъ намъ посланіе Іакова, это—указаніе на спеціальную функцію пресвитеровъ, состоящую въ помазаніи елеемъ и молитвѣ надъ больными. Здѣсь такимъ образомъ пресвитеры являются не только представителями церкви, вѣдующими ея общія дѣла, не только совѣщательнымъ центральнымъ учрежденіемъ, но и руководителями отдѣльныхъ вѣрующихъ, несущими богослужебно-пастырскія обязанности въ отношеніи къ частнымъ лицамъ. Предполагая, что авторъ-палестинецъ имѣлъ въ виду прежде всего порядки іудейской, въ частности іерусалимской церкви, мы можемъ видѣть въ посланіи Іакова существенное дополненіе къ извѣстіямъ Дѣяній. Трудно сказать, составляли ли пастырскія функціи дальнѣйшее расширеніе круга дѣятельности іерусалимскихъ пресвитеровъ, вызванное развитіемъ церковной жизни іерусалимскихъ христіанъ, или, что болѣе вѣроятно (ср. стр. 44—45), онѣ были первоначальными. Но и здѣсь, какъ въ Дѣяніяхъ, пресвитеры выступаютъ не единолично, а коллегіально. Больной долженъ приглашать не одного, а многихъ пресвитеровъ (*τοὺς πρεσβυτέρους*) [1]).

Исторія іерусалимской церкви по смерти Іакова.

По болѣе или менѣе согласному свидѣтельству Флавія [2]) и Егезиппа [3]), св. Іаковъ былъ казненъ по приговору іерусалимскаго синедріона. По словамъ Флавія это произошло по смерти прокуратора Феста передъ приходомъ въ Іудею Альбина, т. е. около 62 г. [4]). Но возможно, что это случи-

---

[1]) Ср. Meyers Kommentar, Ueber d. Brief des Jacobus, Beyschlag. 1888 S. 228.

[2]) Ant. XX, 9, 1.

[3]) Евсевій, II, 22.

[4]) Эта дата принимается большинствомъ ученыхъ. Однако ее нельзя считать вполнѣ установленной. Во-первыхъ, самое свидѣтельство Іосифа объ Іаковѣ вызываетъ нѣкоторыя сомнѣнія въ своей подлинности. Во-вторыхъ, оно не совпадаетъ съ сообщеніемъ Егезиппа, который относитъ смерть Іакова къ болѣе позднему времени. Онъ говоритъ: „Вскорѣ (*ἐυθύς*) за симъ (т. е. за смертію Іакова) послѣдовало наше-

лось позднѣе, именно въ 66 году. По смерти Іакова іерусалимскіе христіане, какъ передаютъ неизвѣстно изъ какихъ источниковъ Евсевій [1]) и Епифаній [2]), незадолго до начала войны іудейской (въ 66 г.) подъ руководствомъ славнѣйшихъ (*δόκιμοι*) мужей, т. е. пресвитеровъ, предупрежденные особымъ откровеніемъ (*χρησμός*) [3]), оставили Іерусалимъ и поселились въ Переѣ, въ городѣ Пеллѣ [4]). Это былъ эллинистическій городъ въ сѣверной части Переи, недалеко отъ Іордана. Если не въ Іерусалимѣ, то здѣсь или въ окрестностяхъ Пеллы [5]) іерусалимскіе христіане, по словамъ Егезиппа, единогласно выбрали преемникомъ Іакова—Симеона, сына Клеопы. Всѣ предпочли его какъ двоюроднаго брата Господня (*προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον*) [6]). Однако избраніе его не обошлось безъ раздоровъ. По свидѣтельству Егезиппа, нѣкто по имени Θεβουθισъ, принадлежавшій къ одной изъ семи народныхъ сектъ, претендовалъ на мѣсто предстоятеля общины и, недовольный неудачей, старался произвести раздѣленіе между христіанами. Что особенно замѣчательно въ извѣстіи Егезиппа, такъ это то, что Симеонъ получаетъ у него имя епископа (*Συμεὼν ὁ τοῦ Κλοπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος*), какого онъ не усвояетъ Іакову. Нельзя категорически рѣшить вопросъ, дѣйствительно ли Симеонъ носилъ титулъ епископа. Однако это весьма вѣроятно. Во-первыхъ этотъ терминъ у западныхъ христіанъ

ствіе Веспасіана на Іудею и плѣненіе народа“ (Евсев. II, 23). На основаніи этого извѣстія Цанъ относитъ смерть Іакова къ 66 году (Forschungen, VI, 301—305).

[1]) III, 5.

[2]) Панарій, 29, 7; 30, 2.

[3]) Ср. Мрк. 13, 14; Матѳ. 24, 15.

[4]) Объ этомъ Евсевій (III, 5) разсказываетъ такимъ образомъ. „Народъ, составлявшій іерусалимскую церковь, вслѣдствіе откровенія даннаго передъ войной славнѣйшимъ его мужамъ (*κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι ἀποκάλυψεως ἐκδοθέντα*), получилъ повелѣніе оставить городъ и поселиться въ городѣ Переи, по имени Пеллѣ. Увѣровавшіе во Христа переселились туда изъ Іерусалима, такъ что святые мужи совершенно покинули и царственный городъ и всю іудейскую землю“ (*σύμπασαν τὴν Ἰουδαίαν γῆν*).

[5]) Евсевій (III, 11) помѣщаетъ избраніе Симеона послѣ разрушенія Іерусалима.

[6]) Евсевій, IV, 22.

уже существовалъ въ это время, какъ видно изъ посланія къ Филиппійцамъ, написаннаго не позднѣе 63 года. Во-вторыхъ, Симеонъ, умершій уже во II в. при Траянѣ, былъ отдѣленъ отъ Егезиппа слишкомъ незначительнымъ промежуткомъ времени, чтобы можно было недовѣрчиво относиться къ его извѣстіямъ. Въ епископѣ Симеонѣ, какъ и въ его предшественникѣ, іерусалимскіе выходцы продолжали повидимому видѣть главу не только іерусалимской общины, но и всего христіанства. По преданію палестинскихъ христіанъ, записанному Евсевіемъ (III, 11), всѣ оставшіеся въ живыхъ апостолы собрались вмѣстѣ со многими родственниками Господа и держали совѣтъ о томъ, кто долженъ быть преемникомъ Іакова и занять престолъ іерусалимской церкви. Очевидно палестинскіе христіане считали избраніе Симеона дѣломъ не одной іерусалимской общины, а всего христіанства. По преданію ихъ и самая смерть Симеона была подобна смерти Господа: онъ былъ пригвожденъ ко кресту [1]).

Вмѣстѣ съ іерусалимскими христіанами въ заіорданскую страну переселились по всей вѣроятности христіане другихъ іудейскихъ городовъ, по преувеличенному выраженію Евсевія, „всей земли іудейской". Тѣ и другіе оставались тамъ до конца іудейской войны (до 73 года). По окончаніи войны часть выходцевъ христіанъ снова переселилась въ Іерусалимъ, который, хотя и былъ разрушенъ, однако продолжалъ быть обитаемымъ. Въ немъ помѣщались десять легіоновъ солдатъ и около нихъ конечно немало гражданскаго населенія. Здѣсь нашли пріютъ и прежніе іерусалимскіе христіане [2]). По словамъ Епифанія они имѣли маленькую церковь, построенную на Сіонѣ и сохранившуюся до времени Адріана [3]).

---

[1]) Егезиппъ у Евсевія III, 32.

[2]) Что дѣйствительно часть іерусалимскихъ христіанъ снова вернулась въ Іерусалимъ послѣ его разрушенія, это можно считать установленнымъ историческимъ фактомъ. Епифаній (О мѣрахъ и вѣсахъ гл. 15) прямо говоритъ: *ἦσαν γὰρ ὑποστρέψαντες ἀπὸ Πέλλης τῆς πόλεως εἰς Ἱερουσαλήμ.* Тотъ же Епифаній (ibid. гл. 14) и Евсевій (Demonstr. Evang. III, 5) говорятъ о существованіи іудео-христіанской общины въ Іерусалимѣ во время Адріана. Наконецъ фактъ возвращенія іерусалимскихъ христіанъ подтверждается каталогомъ іерусалимскихъ епископовъ до 19 года Адріана (Евсевій Ц. и. IV, 5) и свидѣтельствомъ Егезиппа о смерти Симеона. (Ср. Knopf, Nachapost. Zeitalter, S. 12).

[3]) О мѣрахъ и вѣсахъ, гл. 14: „И нашелъ Адріанъ весь этотъ городъ

Когда именно произошло это возвращеніе въ Іерусалимъ, точно неизвѣстно. По словамъ Епифанія оно случилось „послѣ опустошенія Іерусалима [1]). Во всякомъ случаѣ епископъ Симеонъ умеръ уже по возвращеніи изъ-за Іордана. По свидѣтельству Егезиппа [2]), онъ былъ казненъ въ царствованіе Траяна при консулѣ Тиберіи Клавдіи Аттикѣ (107 г.), то есть, когда онъ жилъ уже не въ Пеллѣ, принадлежавшей къ сирійской провинціи, а въ провинціи іудейской, на западной сторонѣ Іордана. Послѣ смерти Симеона (107 г.) до 19 года Адріана (136 г.) слѣдовали 13 іерусалимскихъ епископовъ: Іустъ, Закхей, Товія, Веніаминъ, Іоаннъ, Матѳей, Филиппъ, Сенека, Іустъ, Левій, Ефресъ, Іосифъ и Іуда [3]). Но іудейская община за это время видимо замирала. Такъ какъ іудеи не принимали христіанства, то она пополнялась

разрушеннымъ до основанія, храмъ Божій попраннымъ, за исключеніемъ немногихъ зданій и малой христіанской церкви... Построена она была на части горы Сіонской, оставшись послѣ опустошенія города съ частію нѣкоторыхъ другихъ зданій, бывшихъ около нея на Сіонѣ, и съ семью синагогами, которыя однѣ стояли на Сіонѣ, какъ палатки".

[1]) Ibid. 15.

[2]) Евсев. Ш, 32.

[3]) Евсев. IV, 5. Такимъ образомъ на пространствѣ 29 лѣтъ въ іерусалимской церкви смѣнилось 13 епископовъ. Этотъ фактъ не можетъ не вызывать нѣкотораго недоумѣнія, которое пытались разъяснить разными способами. Шлаттеръ на основаніи хронологическихъ указаній у Епифанія (Панар. 66, 20) думаетъ, что первые изъ языческихъ іерусалимскихъ епископовъ правили церковью одновременно съ послѣдними іудейскими епископами, причемъ въ спискѣ епископскомъ вмѣстѣ съ епископами перечислены и пресвитеры. Но это предположеніе, не имѣющее въ исторіи никакой аналогіи, прямо противорѣчитъ ясному свидѣтельству Евсевія и источниковъ, которыми онъ пользовался, что до 15-го епископа Іуды и до войны Адріана іерусалимская община имѣла только обрѣзанныхъ епископовъ и даже сама состояла изъ евреевъ (IV, 5). Что касается пресвитеровъ, то за время отъ епископства Іакова до 136 г. ихъ конечно было гораздо бо́льшее количество. (Ср. Zahn, Forschungen VI, S. 296 и др.). Цанъ съ своей стороны предполагаетъ, что въ епископскій листъ Іерусалима помѣщены епископы и другихъ городовъ (Ibid. 300—301). Кнопфъ видитъ въ этомъ спискѣ исключительно или главнымъ образомъ родственниковъ Іисуса Христа, составлявшихъ какъ бы Его династію, и этимъ объясняетъ слишкомъ большое число именъ для столь краткаго времени. (Nachapost. Zeitalter, S, 27—28). Всѣ эти объясненія однако имѣютъ значеніе лишь простыхъ гипотезъ.

болѣе христіанами изъ язычниковъ. Въ 136 году основавшись въ построенной на мѣстѣ Іерусалима Эліи Капитолійской, она впервые выбрала епископа необрѣзаннаго Марка [1]). Община въ Эліи, какъ и самый городъ, долго оставалась незначительною [2]).

Повидимому вернулась на родину изъ-за Іордана и часть выходцевъ изъ другихъ іудейскихъ городовъ. Несомнѣнно по крайней мѣрѣ, что не только во II-омъ, но и въ I-омъ вѣкѣ мы встрѣчаемъ группы христіанъ іудеевъ въ Палестинѣ. По разсказу Егезиппа, въ существенныхъ своихъ частяхъ заслуживающему полнаго довѣрія, два внука Іуды брата Господня были приведены въ качествѣ потомковъ Давида однимъ эвокатомъ къ императору Домиціану. На вопросъ послѣдняго объ ихъ происхожденіи и имуществѣ, они отвѣчали ему, что владѣютъ тридцатью плетрами земли стоимостью въ 9,000 динаріевъ и сами обработываютъ ее, въ подтвержденіе чего показали свои мозолистыя руки. На вопросъ подозрительнаго Домиціана о Христѣ и Его царствѣ, они отвѣчали, что это царство не земное, а небесное. Отпущенные на свободу Домиціаномъ, они, какъ пострадавшіе за вѣру, были поставлены предстоятелями церкви въ качествѣ родственниковъ Христа [3]). Юлій Африканъ въ письмѣ къ Аристиду [4]) сообщаетъ, что онъ встрѣтилъ разсѣявшихся изъ Назарета родственниковъ Христа, которымъ несмотря на всѣ старанія Ирода сжигать родословія еврейскихъ фамилій, удалось сохранить свои родословныя записи. Эти лица, какъ родственники Христа, носили названіе десиновъ. Наконецъ Іустинъ-мученикъ говоритъ, что въ возстаніи Варкохевы участвовали и христіане [5]).

Какъ мы сказали, одна лишь часть заіорданскихъ христіанъ вернулась въ Іерусалимъ и Іудею. Другая часть продолжала оставаться въ Пеллѣ и мало по малу распространилась еще дальше на сѣверо-востокъ по направленію къ

---

1) Евс. IV, 6.

2) Harnack, Mission und Ausbreitung II, 84.

3) Евсевій III, 32: *προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας;* III, 29: *ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν.*

4) Евсевій, I, 7.

5) Апол. I, 31.

Дамаску. По сообщенію Епифанія [1]) другимъ центромъ іудео-христіанъ кромѣ Пеллы была Кохаба по ту сторону Адраи въ Батанеѣ. Согласно съ этимъ и Юлій Африканъ [2]) говоритъ о выходѣ родственниковъ Христа изъ Кохабы, хотя онъ помѣщаетъ ее повидимому на западной сторонѣ Іордана. Изъ Кохабы и Пеллы христіане распространились въ Декаполисѣ, Панеѣ, Батанеѣ, Набатеѣ, Моавитидѣ, Аравіи и въ Бероѣ сирійской [3]).

Катастрофа, разразившаяся надъ іудействомъ, произвела на іудео-христіанъ почти то же дѣйствіе, что и на самихъ іудеевъ, заставивъ ихъ еще болѣе замкнуться въ своихъ легалистическихъ тенденціяхъ. Они еще болѣе чѣмъ прежде продолжали оставаться іудеями, исполняя всѣ предписанія закона, обрѣзывая своихъ дѣтей, совершая омовенія и очищенія, соблюдая посты, субботу и праздники, посѣщая синогоги, выступая тамъ въ качествѣ проповѣдниковъ и совершителей молитвъ [4]). Не менѣе іудеевъ они занимались казуистическими вопросами и свои раввинистическія измышленія связывали съ именемъ Іисуса Назорянина [5]). Ко времени Іустина мученика іудействующіе христіане также продолжали обрѣзываться, соблюдать субботы и вести подзаконный образъ жизни (ἔννομος πολιτεία), хотя въ своихъ отношеніяхъ къ христіанамъ изъ язычниковъ были неоди-

---

[1]) Панарій, 29, 7; 30, 8.

[2]) Евсевій, I, 7.

[3]) Епифаній, Панарій, 29, 7: „Находится же эта ересь назореевъ въ странѣ Верійской, около Келисиріи, въ Десятоградіи, въ сопредѣльности съ Пеллою, и въ Васанитидской такъ называемой Кокавѣ, по еврейски Хохавѣ. Ибо оттуда произошло ея начало, по переселеніи изъ Іерусалима, когда всѣ ученики стали жить въ Пеллѣ, по слову Христову, повелѣвшему оставить Іерусалимъ и удалиться, когда будетъ угрожать ему осада. И по таковому предлогу поселившись въ Переѣ, тамъ, какъ сказано, начали жить". 30, 18: „Хотя самъ этотъ Евіонъ проповѣдовалъ въ Азіи и Римѣ, но корни тернистыхъ отраслей имѣютъ еретики большею частію въ Ватанеѣ и Панеадѣ, Моавитидѣ и Кохавахъ, въ землѣ Васанитидской, по ту сторону Адровъ и даже на Кипрѣ". Ср. 18, 1; 40, 1.

[4]) См. доказательство у Кнопфа, Nachapost. Zeitalter, S. 16. Ср. Епифаній, Панарій 29 и 30.

[5]) Очень характерный въ этомъ отношеніи разсказъ передается въ Талмудѣ (Aboda sara 16 b, 17 a и Midrasch rabba Kohelet I, 8). У Кнопфа, Nachapost. Zeitalter, S. 16—17.

наковы [1]). Болѣе чѣмъ прежде замкнувшись въ іудаизмъ выродившись въ двѣ іудействующія секты назореевъ и евіонитовъ, палестинскіе христіане не только потеряли прежнее руководящее значеніе, какое имѣла церковь іерусалимская при жизни Іакова, но сдѣлались для внѣпалестинскаго христіанства предметомъ отрицательнаго отношенія. Въ лучшемъ случаѣ къ нимъ относились снисходительно, какъ къ людямъ со „слабостями духа"; въ другихъ же случаяхъ ихъ прямо не признавали [2]).

Сдѣлаемъ краткое резюме сказаннаго доселѣ.

На первыхъ порахъ своего существованія іерусалимская община не знала никакой формальной организаціи. Для нея существовалъ лишь одинъ авторитетъ, авторитетъ „двѣнадцати", которые руководили ею какъ въ духовныхъ, такъ и въ матеріальныхъ нуждахъ. Воодушевляемая одной вѣрой, объединенная взаимной любовью, она не нуждалась ни въ какихъ другихъ формально установленныхъ органахъ для поддерживанія порядка, попеченія о слабыхъ, для обезпеченія правильнаго удовлетворенія нуждъ своихъ членовъ. Она тѣмъ менѣе нуждалась въ нихъ, что ея жизнь текла отчасти по одному руслу съ іерусалимскимъ іудействомъ, вблизи іерусалимскаго храма подъ сѣнію закона Моисеева и такимъ образомъ выливалась уже въ готовыя формы. Впервые явилась нужда во внѣшней организаціи вслѣдствіе увеличенія числа вѣрующихъ и вступленія въ общину еллинистовъ, находившихся въ вѣчной враждѣ съ ортодоксальными іудеями. Учрежденіе „семи" было первымъ церковнымъ служеніемъ съ извѣстными должностными полномочіями и правами. Но, какъ обязанное своимъ происхожденіемъ главнымъ образомъ вліянію еллинистовъ, оно было повидимому не долговѣчно. Вскорѣ за избраніемъ „семи" послѣдовавшее преслѣдованіе христіанъ со стороны іудеевъ, вызванное вѣроятно усиленіемъ еллинистическаго вліянія, заставило еллинистовъ уйти

---

1) Одни требовали отъ христіанъ изъ язычниковъ обязательнаго исполненія закона Моисеева, отказываясь въ противномъ случаѣ отъ общенія съ ними; другіе напротивъ не считали законъ Моисеевъ обязательнымъ для нихъ (Іустинъ, Діалогъ, 47).

2) Іустинъ, Діалогъ, 47.

изъ Іерусалима; вмѣстѣ съ этимъ, кажется, прекратилъ свое существованіе институтъ „семи“, какъ мало соотвѣтствовавшій духу мѣстныхъ христіанъ. Теперь церковь іерусалимская состояла почти исключительно изъ христіанъ—іудеевъ, „ревнителей закона“. Эта перемѣна отразилась и на организаціи іерусалимской общины. Нѣтъ сомнѣнія, что и въ Іерусалимѣ и въ прочихъ христіанскихъ общинахъ церковная организація вызывалась собственными нуждами церкви, которыя въ существенномъ повсюду были одинаковы; тѣмъ не менѣе въ частныхъ чертахъ и имени христіанскихъ учрежденій въ Іерусалимѣ естественно должно было отразиться вліяніе іудейскаго строя. Это мы и видимъ въ пресвитеріи іерусалимской церкви. По своему имени и своему положенію въ церкви онъ явился нѣкоторымъ безсознательнымъ приспособленіемъ къ институту іудейскихъ пресвитеровъ и возникъ, повидимому, постепенно и незамѣтно. Можетъ быть годъ рожденія его никому не былъ извѣстенъ, но годомъ перваго его выступленія въ апостольской исторіи былъ 44-й. Вмѣстѣ съ апостолами, какъ ихъ ближайшіе помощники, христіанскіе пресвитеры составили высшее предстоятельство іерусалимской церкви, которое и по своему имени, и по своему духовному положенію настолько напоминало іудейскій синедріонъ, что даетъ основаніе предполагать сознательное противопоставленіе его этой высшей іерусалимской власти. Одновременно съ пресвитерами и при тѣхъ же условіяхъ, лежавшихъ въ характерѣ легалистическаго христіанства, началъ пріобрѣтать видное положеніе въ іерусалимской церкви Іаковъ, братъ Господень. Характеръ св. Іакова, вполнѣ соотвѣтствовавшій духу іерусалимскихъ христіанъ ревнителей закона, его родство съ Господомъ, дававшее возможность воплотиться мечтѣ христіанъ-іудеевъ о возсозданіи духовнаго царства израилева, о возстановленіи истиннаго богослуженія въ возобновленной скиніи Давидовой,—все это дѣлаетъ понятнымъ то, что Іаковъ очень скоро занялъ первенствующее положеніе въ іерусалимской церкви и при помощи пресвитерства единолично началъ управлять ею. Онъ былъ въ глазахъ іерусалимской общины приблизительно тѣмъ, чѣмъ былъ для іудеевъ іерусалимскій первосвященникъ, предсѣдатель синедріона, т. е. молитвенникомъ, ходатаемъ, священникомъ и въ то же время

какъ бы намѣстникомъ Самого Господа. Фактически онъ былъ единоличнымъ предстоятелемъ, весьма похожимъ на то, что представляли собой впослѣдствіи такъ называемые монархическіе епископы. Занявшій въ іерусалимской общинѣ то же самое положеніе, что и Іаковъ, и по тѣмъ же самымъ основаніямъ, двоюродный братъ Господа Симеонъ, сталъ уже въ собственномъ смыслѣ избраннымъ общиной епископомъ и по всей вѣроятности получилъ и самый титулъ епископа.

Вся разсказанная нами здѣсь исторія (до избранія Симеона) протекла на пространствѣ 30—35 лѣтъ. И мы видимъ какъ значителенъ результатъ, къ которому пришла она. Іерусалимская церковь изъ общины, лишенной внѣшней организаціи и знавшей только моральный авторитетъ 12 апостоловъ, въ этотъ краткій періодъ превратилась въ епископальную церковь съ единымъ епископомъ во главѣ. Епископъ здѣсь явился, можно сказать, на нашихъ глазахъ; мы имѣли возможность прослѣдить, хотя и не всегда съ желательной опредѣленностью, главнѣйшія стадіи его происхожденія. Въ этомъ отношеніи исторія іерусалимской церкви представляетъ намъ единственное въ своемъ родѣ явленіе. При изученіи организаціи внѣпалестинскихъ христіанскихъ общинъ мы скоро убѣдимся, какъ мало мы знаемъ о первоначальномъ состояніи этихъ общинъ, какимъ густымъ туманомъ покрыто появленіе въ нихъ первыхъ носителей церковнаго управленія, и какимъ уже совсѣмъ непроницаемымъ мракомъ окутано происхожденіе монархическаго епископа. Возсоздавая исторію происхожденія епископата въ этихъ церквахъ, все время работаешь въ темнотѣ, при самомъ слабомъ мерцаніи звѣздъ. А между тѣмъ на востокѣ всѣ дали открыты. Весьма понятно, что трудно устоять противъ соблазна воспользоваться отблескомъ восточной зари и не прочесть въ туманныхъ очертаніяхъ буквъ знакомыя намъ слова.

Нѣкоторые изслѣдователи вопроса о происхожденіи епископата думаютъ, что онъ родился на іудейской почвѣ, именно въ іерусалимской общинѣ, и оттуда былъ перенесенъ въ Сирію, а затѣмъ въ Малую Азію и на Западъ. Одинъ изъ наиболѣе видныхъ защитниковъ этой гипотезы, Лѣнингъ, разсуждаетъ такимъ образомъ. Мы имѣемъ твердое свидѣ-

тельство объ епископальной формѣ управленія у палестинскихъ христіанъ по ихъ выходѣ изъ Іерусалима. Ихъ глава Симеонъ является фактически монархическимъ епископомъ, да и вѣроятно носилъ это имя, довольно широко распространенное въ заіорданской области. Между Палестиной и Сиріей были уже въ раннее время тѣсныя сношенія. Епископатъ Симеона легко могъ служить образцомъ и для сирійскихъ христіанъ и прежде всего для Антіохіи. Что такъ дѣйствительно и было, видно изъ взглядовъ Игнатія Антіохійскаго, по которому епископъ не людьми поставляется, но любовью Божіею избирается и есть преемникъ не апостоловъ, а Господа. Въ Палестинѣ былъ данъ исходный пунктъ для происхожденія сирійскаго и малоазіатскаго епископата, но развитіе его было довершено особенными мѣстными историческими обстоятельствами и прежде всего распространеніемъ гностицизма [1]).

Гипотеза Лёнинга мало внушаетъ довѣрія. Если могла оказывать дѣйствительное вліяніе на внѣпалестинскія общины церковь іерусалимская, то именно до выхода ея изъ Іерусалима. Какъ видно изъ Дѣяній, въ это время поддерживались непрестанныя сношенія ея съ остальными общинами. Присутствіе въ ней апостоловъ, личность апостола Іакова, самое уваженіе, съ которымъ относились къ Іерусалиму не только іудеи, но и христіане, очевидное стремленіе апостола Павла объединить основанныя имъ церкви съ матерью іерусалимской церковью,—все это должно было сильно вліять на внѣпалестинскихъ христіанъ и побуждать ихъ смотрѣть на іерусалимскую общину, какъ на церковь-матерь. Въ этотъ періодъ естественно были нѣкоторыя сближенія съ организаціей іерусалимской церкви, насколько она вытекала изъ условій, свойственныхъ и остальнымъ общинамъ. Но разрушеніе Іерусалима было страшнымъ ударомъ для іерусалимской церкви, отнявшимъ у легалистическаго христіанства, какъ и у іудейства, внутреннюю силу и разрушившимъ остатки того обаянія, какое имѣла она для внѣпалестинскихъ общинъ. Сама исторія показала теперь тщетность надеждъ легалистовъ; она показала, что то, чѣмъ жило іудейство, и чѣмъ питалось отчасти іерусалимское

[1]) Gemeindeverfassung, S. 117. 141—143.

христіанство, отошло въ прошлое, потеряло реальность. Самъ Богъ очевиднымъ образомъ показалъ, что Ветхій Завѣтъ кончился, и что настало время для Новаго Завѣта. Лишившись своего опорнаго пункта, вышедшіе изъ Іерусалима христіане какъ по дальности разстоянія, такъ и особенно по своей внутренней слабости не могли оказывать никакого серьезнаго вліянія на сирійскихъ и малоазіатскихъ христіанъ. Исторія не сохранила никакихъ слѣдовъ ни живыхъ сношеній этихъ общинъ съ общиной, поселившейся въ Пеллѣ, ни тѣмъ болѣе какихъ либо вліяній послѣдней. То, что предстоятель іерусалимскихъ христіанъ Симеонъ носилъ имя епископа, распространенное будто въ заіорданской области, ровно ничего не доказываетъ, такъ какъ несомнѣнно, что въ Филиппахъ еще ранѣе, именно въ 62—63 г. община уже имѣла своихъ епископовъ. Очевидно имя епископа занесено не изъ заіорданской области, куда христіане переселились въ 66 году.

Итакъ если іерусалимская церковь имѣла вліяніе на устройство внѣпалестинскихъ церквей, то главнымъ образомъ, если не исключительно, въ періодъ до разрушенія Іерусалима. Имѣло ли мѣсто такое вліяніе, и каково оно было, этотъ вопросъ мы можемъ поставить лишь послѣ тщательнаго изученія исторіи организаціи внѣпалестинскихъ церквей, къ которой и переходимъ.

ГЛАВА II.

Внѣпалестинскія церкви до 63 года.

Источники.

Свѣдѣнія объ устройствѣ внѣпалестинскихъ церквей въ самый древній періодъ даютъ намъ большая часть посланій ап. Павла, Дѣянія и нѣкоторыя посланія другихъ апостоловъ. Однако по состоянію современной науки мы не имѣемъ возможности опереться въ своихъ сужденіяхъ на всѣ эти источники съ одинаковою твердостью. Дѣло въ томъ, что современная новозавѣтная критика, признавая подлинность и древность однихъ посланій, важныхъ для нашей цѣли (Римлянамъ, Коринѳянамъ, Филиппійцамъ и Ѳессалоникійцамъ), сомнѣвается въ другихъ (Ефесянамъ) и довольно рѣшительно отрицаетъ подлинность третьихъ (пастырскія посланія, посланіе къ Евреямъ, первое посланіе Петра). Правда это отрицаніе отнюдь не представляетъ собою установленнаго научнаго результата. Большое несогласіе ученыхъ въ вопросѣ о времени происхожденія этихъ документовъ, иногда простирающееся болѣе чѣмъ до полустолѣтія, очевидный логическій кругъ въ доказательствахъ, которыя весьма часто извлекаются изъ указаній источниковъ относительно церковнаго устройства, т. е. относительно того искомаго, которое само можетъ быть установлено лишь на основаніи опредѣленно датированныхъ источниковъ, и наконецъ признаніе подлинности ихъ (кромѣ посланія къ Евреямъ) даже такими превосходными знатоками новозавѣтныхъ писаній и солидными учеными, каковы Цанъ, Вейссъ и др., все это показываетъ, что отрицаніе подлинности и первоначальной

древности вышеупомянутыхъ источниковъ является еще гипотезой. Тѣмъ не менѣе намъ не хочется дѣлать пропасти между нашимъ изслѣдованіемъ и современнымъ положеніемъ науки, ставить признаніе нашихъ результатовъ въ зависимость отъ спорныхъ вопросовъ новозавѣтной критики. Мы хотимъ, чтобы наше изслѣдованіе стояло на твердой, болѣе или менѣе общепризнанной почвѣ, исходило изъ фактовъ болѣе или менѣе очевидныхъ для безпристрастныхъ изслѣдователей. Не отступая отъ традиціоннаго датированія спорныхъ источниковъ, мы въ то же время не желаемъ радикально расходиться съ современнымъ состояніемъ новозавѣтной критики. Мы располагаемъ для этой цѣли двумя средствами. Во-первыхъ согласно общему мнѣнію какъ ортодоксальныхъ, такъ и либеральныхъ критиковъ, мы относимъ происхожденіе оспариваемыхъ посланій къ болѣе позднему періоду, чѣмъ посланія, признаваемыя за подлинныя. Въ то время какъ послѣднія явились въ періодѣ отъ 52 до 63 года, первыя написаны по общему признанію послѣ 63 года. Такимъ образомъ они знаменуютъ собою не первоначальную, а дальнѣйшую ступень въ развитіи церковной организаціи. Во-вторыхъ, мы не будемъ рѣшительно настаивать на одной точной датѣ, лично нами принимаемой, но будемъ условно допускать датированіе небольшими періодами до такого terminus ad quem, для котораго мы располагаемъ по нашему мнѣнію вполнѣ надежными и даже очевидными основаніями.

Что касается теперь посланія къ Ефесянамъ, то мы причисляемъ его къ источникамъ, появившимся до 63 года. Основанія для этого слѣдующія. Судьба этого посланія обыкновенно тѣсно связывается съ судьбою посланія къ Колоссянамъ вслѣдствіе глубокаго сродства въ ихъ содержаніи. При этомъ одни ученые думаютъ, что посланіе къ Ефесянамъ составлено въ позднѣйшее время по подражанію подлинному посланію Павла къ Колоссянамъ [1]), другіе предполагаютъ, что авторъ посланія къ Ефесянамъ интерполировавъ и посланіе къ Колоссянамъ [2]), третьи считаютъ оба посланія произведеніями II вѣка [3]). Но всѣ эти предположенія

---

[1]) У Цана, Einleitung, I, 363.

[2]) Holtzmann, Kritik d. Epheser-und Kolosserbriefe. 1872. S. 325 и д.

[3]) Baur, Paulus, II, 3—49; Weizsäcker, Apost. Zeitalter, S. 541—545.

слѣдуетъ признать плохо обоснованными. Историческія извѣстія въ Кол. 4, 7—17, совершенно необычныя въ подложныхъ произведеніяхъ и составленныя очевидно не на основаніи другихъ посланій ап. Павла, служатъ убѣдительнымъ доказательствомъ его подлинности. Съ другой стороны признаніе подлинности посланія къ Колоссянамъ, на сторонѣ котораго въ настоящее время стоитъ большинство ученыхъ, требуетъ признанія подлинности и чрезвычайно сроднаго съ нимъ посланія Ефесянамъ. Если бы дѣйствительно позднѣйшій фальсификаторъ такъ или иначе приспособлялъ составленное имъ посланіе Ефесянамъ къ посланію Колоссянамъ, то онъ навѣрное согласовалъ бы надписаніе своего посланія съ Кол. 4, 16, гдѣ говорится о посланіи церкви лаодикійской. Главнымъ основаніемъ для отрицанія подлинности посланія Ефесянамъ служитъ употребленіе выраженій *πλήρωμα* и *αἰῶνες*, указывающихъ будто на связь посланія съ гностическими движеніями II в. Означенныя выраженія, какъ извѣстно, составляли основныя понятія Валентина и его школы. Однако этотъ аргументъ ничего не доказываетъ. Исторіей не засвидѣтельствовано, чтобы эти понятія играли значительную роль въ гностическихъ кругахъ до Валентина [1]). Слѣдовательно, должно предположить одно изъ двухъ: или Валентинъ заимствовалъ эти термины изъ посланія къ Ефесянамъ, давъ имъ другое содержаніе, или составитель этого посланія взялъ ихъ отъ Валентина. Но возможность послѣдняго рѣшительно исключается тѣмъ обстоятельствомъ, что около 145 г. Маркіонъ внесъ это посланіе, хотя и подъ другимъ названіемъ, въ канонъ новозавѣтныхъ писаній, какъ подлинное посланіе Павла. Очевидно оно не могло появиться не только послѣ Валентина, но и незадолго до него, такъ какъ въ такомъ случаѣ оно не получило бы общаго признанія. Но что оно гораздо болѣе ранняго происхожденія, въ этомъ убѣждаетъ насъ несомнѣнное знакомство съ нимъ Поликарпа и Игнатія, какъ съ посланіемъ ап. Павла [2]). Цитируя священное писаніе, Поликарпъ Смирнскій въ пос-

---

[1]) Zahn, Einleitung, I, 353.

[2]) Нѣкоторые ученые находятъ слѣды пользованія посланіемъ къ Ефесянамъ въ посланіи Климента Римскаго. Ср. Zahn, Einleitung, I, 349. Богдашевскій, Труды К. Д. Ак. 1903, февр. стр. 259 и д.

ланіи къ Филиппійцамъ (въ 12 гл., дошедшей до насъ въ латинскомъ переводѣ), написанномъ около 110 года, приводитъ слова: „гнѣвайтесь и не согрѣшайте“ и „да не зайдетъ солнце въ гнѣвѣ вашемъ“. Первая половина цитаты взята изъ 4 псалма (5 ст.), а оба текста встрѣчаются лишь въ посланіи къ Ефесянамъ (4, 26: „гнѣвайтесь и не согрѣшайте: солнце да не зайдетъ въ гнѣвѣ вашемъ“). Поликарпъ очевидно зналъ, что первую половину текста ап. Павелъ взялъ изъ псалма, вторая же принадлежитъ ему, и потому раздѣлилъ оба текста союзомъ и (et). Знакомство Поликарпа съ посланіемъ Ефесянамъ видно также изъ слѣдующаго сравненія.

Поликарпъ (гл. 1).	Посланіе Ефесянамъ 2, 8—9.
Εἰδότες ὅτι χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι Θεοῦ διὰ Ι. Χρ.	*Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως, καὶ τοῦτο ἐξ ὑμῶν (Θεοῦ τὸ δῶρον), οὐκ ἐξ ἔργων.*

Выраженіемъ *εἰδότες* Поликарпъ показываетъ, что онъ цитируетъ здѣсь всѣмъ извѣстное писаніе.

Зналъ очевидно это посланіе и Игнатій Антіохійскій. Въ своемъ посланіи къ Ефесянамъ онъ пишетъ: „вы путь для умерщвляемыхъ ради Бога. Вы сотаинники Павла *(Παύλου συμμύσται)* [1])... Онъ во всемъ посланіи своемъ *(ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ)* вспоминаетъ васъ о Христѣ Іисусѣ“ (гл. 12). Самое надписаніе посланія Игнатія составлено видимо подъ впечатлѣніемъ надписанія посланія ап. Павла.

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

Въ виду этихъ фактовъ современная критика перестаетъ по примѣру старыхъ тюбингенцевъ ставить посланіе Ефесянамъ въ связь съ гностическими движеніями и относитъ его уже къ послѣдней четверти I вѣка [2]). „Но вмѣстѣ съ

---

1) Въ посланіи къ Ефесянамъ ап. Павелъ часто говоритъ о тайнѣ Христа *(μηστήριον Χριστοῦ*—3, 3—5; 1, 9; 5, 32; 6, 19).

2) Ср. Weiss Einleitung, 255—256.

этимъ, справедливо замѣчаетъ Вейссъ, уничтожается всякій надежный масштабъ, съ помощью котораго можно было бы рѣшить: тѣ отношенія, которыя вызвали предлежащій здѣсь процессъ павлинизма, не произошли ли уже въ павлиническое время и не дѣйствовали ли они на личность самого Павла" [1]), другими словами, не могъ ли написать посланія самъ ап. Павелъ. Вотъ причина, почему даже тюбингенецъ Юлихеръ снова склоненъ признать подлинность посланія [2]).

Наконецъ, въ качествѣ источника для исторіи организаціи внѣпалестинскихъ церквей до 63 года мы пользуемся Дѣяніями Апостольскими. Въ своемъ мѣстѣ мы укажемъ основанія, почему поступаемъ такимъ образомъ. Теперь же мы постараемся опредѣлить terminus ad quem появленія этой книги, чтобы знать, какую эпоху характеризуетъ она и въ томъ случаѣ, если бы авторъ вносилъ въ свою исторію собственныя соображенія, передавалъ рѣчи ап. Павла собственнымъ стилемъ и т. д.

Происхожденіе книги Дѣяній въ томъ видѣ, какъ мы ее имѣемъ, никакъ нельзя отодвигать къ концу перваго вѣка. Въ то время, какъ писалась эта книга, отношенія церкви къ римскому государству и наоборотъ государства къ церкви были еще вполнѣ мирными и такъ сказать наивными. Только этимъ можно объяснить совершенно спокойный тонъ повѣствованія автора. По разсказу дѣписателя государственныя власти относятся къ христіанамъ индифферентно, и часто прямо благосклонно и дружественно. Народъ языческій чуждъ вражды, ненависти и возбужденія противъ христіанъ. То и другое указываетъ на время до гоненій Домиціана. Только до 93 года можно представлять себѣ отношенія церкви и государства такъ, какъ дѣлаетъ это дѣписатель [3]). За болѣе древнее, чѣмъ конецъ I вѣка, происхожденіе Дѣяній рѣшительно говоритъ также то иначе необъяснимое обстоятельство, что дѣписатель не обнаруживаетъ никакого знакомства съ новозавѣтными писаніями

---

[1]) Weiss, ibid. S. 256.

[2]) Ср. Julicher, Einleitung in d. neue Testament, 1906. S. 120—128. См. обстоятельное доказательство подлинности посланія въ книгѣ Д. Богдашевскаго, Посланіе св. апост. Павла къ Ефесянамъ. Труды К. Д. Ак. 1903.

[3]) Harnack, Die Chronologie, 1 B., S. 249—250.

и даже съ посланіями ап. Павла [1]). Посвящая бо́льшую часть своей книги благовѣстію ап. Павла, сообщая о немъ иногда мельчайшія подробности, онъ не могъ бы не воспользоваться его посланіями, если бы они въ его время получили распространеніе и были въ его рукахъ. Объяснить полное молчаніе о нихъ тенденціозной цѣлью скрыть позднѣйшее происхожденіе книги—это значитъ предполагать въ писателѣ хитрость, совершенно несвойственную древнимъ фальсификаторамъ, тѣмъ болѣе, что знакомство съ посланіями 50-хъ годовъ никакимъ образомъ не могло бы говорить противъ происхожденія книги въ 60-хъ годахъ, если бы къ этимъ годамъ хотѣлъ пріурочить свою книгу самъ авторъ. А между тѣмъ, не говоря объ Игнатіи, Поликарпѣ и другихъ писателяхъ II в., уже въ посланіи Климента къ Коринѳянамъ, написанномъ около 96 года, несомнѣнно пользованіе посланіями ап. Павла. По указаннымъ основаніямъ Цанъ относитъ происхожденіе книги къ 75 году, Гарнакъ—къ періоду 80 (78)—93 г. „Не вижу ничего, говоритъ Гарнакъ, что не согласовалось бы въ книгѣ съ этой датой“ [2]). Въ виду того, что дѣписатель былъ спутникомъ ап. Павла значительное время, можетъ быть даже съ 40-го года [3]), едва ли можно отодвигать написаніе книги за 80 годъ. Но эта дата есть terminus ad quem. Возможно, что книга была написана и ранѣе [4]).

Изъ всѣхъ посланій ап. Павла первое посланіе къ Коринѳянамъ даетъ намъ болѣе всего свѣдѣній о внутренней жизни первоначальной общины, объ отношеніяхъ ея членовъ другъ къ другу и къ апостолу. Но, какъ повсюду, здѣсь слѣдуетъ опасаться дѣлать слишкомъ большія обобщенія и усвоять всѣмъ христіанскимъ общинамъ то, что составляетъ мѣстный или индивидуальный характеръ коринѳ-

[1]) Zahn, Einleitung. II, 434; Harnack, Die Chronologie. 1 B. S. 249; Lucas der Arzt, 1906, S. 12.

[2]) Chronologie I, 250. Ср. Lucas der Arzt, ib.

[3]) Ср. Zahn, Einleitung, II, 334.

[4]) См. основательный разборъ аргументовъ въ пользу позднѣйшаго происхожденія Дѣяній въ книгѣ И. Николина: Дѣянія Святыхъ Апостоловъ (Опытъ историко-критическаго изслѣдованія. 1895) стр. 334—350. Авторъ приходитъ къ выводу. „съ полнымъ убѣжденіемъ мы можемъ считать Дѣянія произведеніемъ апостольскаго вѣка, хотя бы второй его половины, отступающей за разрушеніе Іерусалима“ (стр. 350).

ской общины. Поэтому прежде чѣмъ воспользоваться свѣдѣніями этого посланія о церковномъ устройствѣ, мы должны ознакомиться съ обстоятельствами, вызвавшими это посланіе.

Вѣроятно въ ноябрѣ 52 года ап. Павелъ изъ Аѳинъ направился въ Коринѳъ и пробылъ тамъ 18 мѣсяцевъ. Этотъ городъ, будучи главнымъ посредникомъ торговли между Италіей и Азіей, состоялъ изъ крайне смѣшаннаго населенія съ самыми разнообразными культами и со всевозможными ассоціаціями. Кромѣ главной богини города Афродиты здѣсь были святилища Изиды, Сераписа, Меликерта. Религіозныя братства носили демократическій характеръ. Даже рабы могли быть членами ассоціацій съ согласія господъ. На братство смотрѣли какъ на большую семью. Члены братства называли себя часто братьями и сестрами. Любовь къ свободѣ и крайній индивидуализмъ были отличительными чертами коринѳянъ. Коринѳянинъ—это человѣкъ, который все можетъ, и которому ничто не запрещено. Какъ и во всѣхъ важныхъ торговыхъ городахъ, населеніе отличалось большимъ пристрастіемъ къ разнаго рода удовольствіямъ и развлеченіямъ чисто языческаго характера. Здѣсь происходили знаменитыя истмійскія игры. И вообще не было, кажется, развлеченій, которыя были бы недоступны коринѳянамъ. „По-коринѳски жить“ было поговоркой [1]).

Результатомъ 18 мѣсячной проповѣди ап. Павла въ Коринѳѣ было образованіе коринѳской общины. Апостолъ считалъ себя единственнымъ основателемъ ея (1 Кор. 3, 6—10; 4, 15; 11, 23; 15, 1 и д.) [2]). Однако въ ней скоро обозначилась наклонность къ распаденію на нѣсколько маленькихъ общинъ съ различными взглядами и руководителями. Здѣсь сказались вѣроятно пестрота состава коринѳской общины, сильно развитой индивидуализмъ ея членовъ и вліяніе окружающихъ условій. Объ этомъ раздѣленіи сама коринѳская община письмомъ увѣдомила ап. Павла во

---

1) Lindsay, The Church, p. 125. Zahn, Einleitung, I, 184. Dobschütz, Gemeinden S. 18.

2) Къ ней принадлежали христіане и изъ другихъ мѣстъ Ахаіи (2 Кор. 1, 1). Портовый городъ Кенхрея повидимому составлялъ даже самостоятельную общину (Рим. 16, 1).

время его пребыванія въ Ефесѣ чрезъ 3 года послѣ ухода его изъ Коринѳа. Въ отвѣтъ на это письмо и пишетъ апостолъ свое первое сохранившееся до насъ (одно болѣе раннее письмо апостола къ коринѳянамъ утрачено—1 Кор. 5, 9) посланіе. Въ бо́льшей своей части оно было отвѣтомъ на письмо самихъ коринѳянъ, какъ это видно уже изъ самой формы изложенія: *περὶ δὲ τῶν παρθένων* (7, 25); *περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων* (8, 1); *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν* (12, 1); *περὶ δὲ τῆς λογίας* (16, 1); *περὶ δὲ Ἀπολλῶ* (16, 12).

Въ посланіи апостола очень ярко выступаетъ характеръ коринѳской общины. Крайній индивидуализмъ, чрезмѣрная любовь къ свободѣ, несдерживаемое стремленіе къ независимости остались характерными чертами коринѳянъ и по принятіи христіанской вѣры. Благодаря этимъ свойствамъ коринѳяне особенно охотно усвоили себѣ христіанское понятіе о свободѣ, но внѣ связи ея съ христіанской моралью. Ихъ основнымъ положеніемъ было *πάντα ἔξεστιν* (10, 23 ср. 6, 12). Но они не думали о томъ, что не все позволенное служитъ къ благу и самому себѣ и ближнему (8, 1—3. 7—12; 9, 23—27). Этой свободой они прикрывали удовлетвореніе физіологическихъ инстинктовъ (6, 12). Пользуясь этой свободой, они поддерживали дружественныя и товарищескія сношенія съ язычниками (10, 27), весьма свободно относились къ языческому культу (8, 1—10), участвовали въ торжествахъ, происходившихъ въ языческихъ святилищахъ, иногда очевидно оставались членами языческихъ ассоціацій (8, 10; 10, 21), вели между собой процессы у языческихъ властей (6, 1—8).

Обиліе духовныхъ дарованій въ тщеславныхъ, свободолюбивыхъ коринѳянахъ вызывало самохвальство, самовозвышеніе и распри. Каждый гордился своимъ даромъ и считалъ свое служеніе болѣе высокимъ сравнительно съ другими, забывая о высшемъ дарѣ любви. Наряду съ мужчинами выступали съ даромъ глоссаліи и пророчества женщины (14, 33—35), претендуя на полную эмансипацію, забывая о необходимости подчиненія мужчинѣ. Да и вообще всѣ коринѳяне страдали излишней самостоятельностью (14, 36). Раздѣлившись на маленькія общины-партіи, они пренебрегали связью со всею церковью (10, 32; 4, 17; 7, 17) и были въ опасности порвать единство съ остальнымъ христіанствомъ.

Коринѳяне возгордились до того, что нѣкоторые стали подвергать осужденію даже самого ап. Павла (9, 3; 4, 3. 19). Однимъ словомъ они чувствовали себя въ настоящей жизни, какъ въ тысячелѣтнемъ царствѣ; они уже царствовали и царствовали безъ апостола, въ то время, какъ этотъ въ скорбяхъ и безчестіи, какъ приговоренный къ смерти, проводилъ свою многотрудную жизнь (4, 8—13). Лишенная внутренняго единства, коринѳская община не имѣла и внѣшней упорядоченности. Отчасти краткость времени, прошедшаго съ основанія общины до написанія посланія Павла (оно написано года черезъ 3 по выходѣ его изъ Коринѳа), но главнымъ образомъ крайній индивидуализмъ коринѳскихъ христіанъ были причиной того, что община продолжала оставаться еще мало и плохо организованной. Во время общихъ трапезъ одни спѣшили сѣсть за столъ, съѣсть свои порціи, выпить свое вино ранѣе прихода другихъ, остававшихся поэтому голодными (1 Кор. 11, 21). Одно изъ двухъ: или у нихъ не существовало лицъ, наблюдавшихъ за порядкомъ въ собраніи или эти лица не имѣли у нихъ должнаго авторитета. Дисциплинарная область была тоже не упорядочена. Они не предпринимали напримѣръ никакихъ мѣръ противъ кровосмѣшника. Они не сумѣли или не успѣли организовать у себя суда для разбора взаимныхъ распрей, продолжая обращаться къ суду языческому. Благодаря всему этому коринѳская община производила впечатлѣніе какого то анархическаго общества.

Слѣдуетъ опасаться переносить это впечатлѣніе на прочія Павловы общины. Это было бы большою неосторожностью. Самъ ап. Павелъ ставитъ на видъ и упрекаетъ коринѳянъ за безпорядочность и неорганизованность, и слѣдовательно нѣтъ ни малѣйшаго основанія видѣть въ состояніи коринѳской общины обычное и тѣмъ болѣе нормальное явленіе. Отъ этого искушенія не устояли многіе ученые, на основаніи состоянія коринѳской общины рисующіе идиллическую картину почти неограниченнаго самоуправленія всѣхъ первоначальныхъ общинъ [1]).

[1]) Этимъ именно объясняются слишкомъ преувеличенныя представленія Вейцзеккера о самоуправленіи въ первоначальной церкви. Онъ говоритъ, что сомоуправленіе въ христіанскихъ общинахъ изъ языч-

Слѣдуетъ сказать, что въ коринѳской общинѣ также мало было самоуправленія, какъ и вообще управленія, и что она никакимъ образомъ не является типичною для другихъ общинъ.

Церковная самодѣятельность вѣрующихъ.

Но было бы большой ошибкой впасть въ другую крайность и утверждать, что въ церквахъ, основанныхъ ап. Павломъ, съ самаго начала господствовалъ строго установленный порядокъ, основанный на слѣпомъ подчиненіи церковному авторитету, что управленіе церковной жизнью общины было дѣломъ лишь немногихъ лицъ, носителей извѣстнаго служенія. Напротивъ и здѣсь, какъ въ іерусалимской церкви, и можетъ быть еще въ большей степени, вѣрующимъ была предоставлена самая широкая самодѣятельность во всѣхъ сторонахъ церковной жизни. Объ этомъ свидѣтельствуютъ многіе факты изъ посланій ап. Павла.

Самъ апостолъ обыкновенно писалъ къ цѣлой общинѣ, не обращаясь къ посредству спеціальныхъ лицъ. Онъ употреблялъ всѣ усилія, чтобы воздѣйствовать на волю и настроеніе всѣхъ вѣрующихъ. Онъ просилъ, умолялъ, увѣщевалъ, предлагалъ, совѣтовалъ, причемъ обычно избѣгалъ категорическаго и требовательнаго тона. Такъ поступалъ онъ какъ тогда, когда наставлялъ ихъ въ вѣрѣ и морали, такъ и въ тѣхъ случаяхъ, когда предлагалъ имъ тѣ или другіе внѣшніе порядки. Это показываетъ, что центръ тя-

---

никовъ представляется столь яснымъ, что исключается управленіе чрезъ правомѣрные органы и чрезъ особенныя должности учительства (Apost. Zeitalter, S. 599—600), что принятіе управляющей должности противорѣчитъ всякимъ правдоподобіямъ нашихъ источниковъ (S. 600). По его мнѣнію, равенство членовъ общества перевѣшивало всѣ различія даровъ и призваній и обнаруживалось въ полномъ участіи ихъ въ упорядоченіи общихъ дѣлъ, вслѣдствіе чего единство общины не нуждалось для своего осуществленія въ управляющей должности (ibid.) Признаніе лицъ, которыя несли общественныя служенія, по нему, во всякое время зависитъ отъ свободнаго рѣшенія членовъ (S. 601), власть управленія во всякій моментъ покоилась на свободномъ признаніи общества (S. 603). Эти преувеличенія извѣстнаго апологета самоуправленія древнихъ общинъ навѣяны отчасти впечатлѣніемъ, которое производитъ состояніе коринѳской общины по посланіямъ ап. Павла.

жести въ общинѣ составляли для него сами вѣрующіе, что въ ихъ свободной волѣ лежало принятіе или непринятіе совѣтовъ апостола, что отъ воли всѣхъ или большинства членовъ во многомъ зависѣло теченіе дѣлъ въ каждой общинѣ. Изъ содержанія наставленій и совѣтовъ ап. Павла видно, что всѣ области церковной жизни—богослуженіе, ученіе и управленіе были открыты для дѣятельнаго участія вѣрующихъ.

Всѣ христіане активно выступали въ общественныхъ богослужебныхъ собраніяхъ, съ псалмомъ, поученіемъ, даромъ языка, откровеніемъ, истолкованіемъ (1 Кор. 14, 26. Ср. Кол. 3, 16). За всѣми признавалось право учить. Этого мало. Въ иныхъ случаяхъ учительство вмѣнялось въ обязанность всякому вѣрующему. Каждый христіанинъ долженъ былъ исправлять, увѣщевать и назидать ближнихъ (Гал. 6, 1 и д.; 1 Θесс. 4, 11). Апостолъ всѣхъ вѣрующихъ призываетъ къ пророчеству (1 Кор. 14, 1). Даже женщины могли выступать въ собраніяхъ съ молитвою и пророчествомъ (1 Кор. 11, 5). Если въ другомъ мѣстѣ апостолъ запрещаетъ женщинѣ говорить въ общихъ собраніяхъ (1 Кор. 14, 34), то поводомъ къ тому были вѣроятно злоупотребленія. Коринѳскія эмансипированныя женщины, игравшія важную роль въ жизни общины, составляли въ ней очевидно сомнительный элементъ и принадлежали вѣроятно къ партіи, враждебно настроенной къ апостолу. Это заставило ап. Павла ввести въ коринѳскую общину новый для нея порядокъ и новое для апостола запрещеніе—женщинѣ говорить въ собраніи [1]). Что ап. Павелъ принципіально ничего не имѣлъ противъ учительства женщинъ, это можно заключать уже изъ того, что однимъ изъ дѣятельныхъ его сотрудниковъ въ дѣлѣ миссіи была Прискилла (Рим. 16, 3—4; Дѣян. 18, 26).

Но самодѣятельность христіанина обнаруживалась не только тогда, когда онъ училъ, но и въ тѣ моменты, когда онъ слушалъ пророка и учителя. Истины вѣры не могутъ усвояться естественнымъ разумомъ. Никто не можетъ на-

---

[1]) Ср. Dobschütz, Gemeinden, S. 35. Гарнакъ (Misson, II, 52) примиряетъ видимое противорѣчіе у апостола тѣмъ, что въ первомъ случаѣ рѣчь идетъ объ экстатической молитвѣ и пророчествѣ, надъ которыми никто не имѣетъ власти, во второмъ о публичномъ учительствѣ.

звать Іисуса Господомъ, какъ только Духомъ Святымъ (1 Кор. 12, 3). Отличать истинное отъ ложнаго можетъ только одаренный Духомъ Божіимъ. Отсюда дару пророчества и ученія, свойственному проповѣдникамъ евангелія, соотвѣтствуетъ даръ распознаванія духовъ (*διακρίσεις πνευμάτων*—1 Кор. 12, 10), даръ испытанія (1 Θесс. 5, 21), принадлежащій христіанамъ вообще. Эти дары не связаны ни съ какимъ опредѣленнымъ служеніемъ въ церкви, но могутъ быть присущи и въ извѣстной степени всегда присущи всѣмъ вѣрующимъ. Благодаря этому дару испытанія и распознаванія духовъ они не пассивно относятся къ словамъ пророка и учителя, но самостоятельно испытываютъ ихъ, отличаютъ въ нихъ истинное отъ ложнаго. Къ такому испытанію апостолъ призывалъ всѣхъ вѣрующихъ. Онъ пишетъ θессалоникійцамъ: „духа не угашайте, пророчества не уничижайте. Все испытывайте [1]), хорошаго держитесь“ (I, 5, 19—21) [2]). Такому испытанію и сужденію вѣрующихъ апостолъ подвергалъ даже свои собственныя предписанія и совѣты. „Я говорю вамъ, какъ разсудительнымъ, пишетъ онъ коринѳянамъ, сами разсудите о томъ, что говорю“ (I, 10, 15). „Разсудите сами, прилично ли женѣ молиться Богу съ непокрытой головой?“ (I, 11, 13). „Испытывайте самихъ себя, въ вѣрѣ ли вы... о насъ же, надѣюсь, узнаете, что мы тѝ,

---

[1]) „Въ тѣ времена многіе пророчествовали, одни истинно, другіе ложно. Объ этомъ апостолъ упоминаетъ и въ посланіи къ Коринѳянамъ, (говоря), что по этой причинѣ даруются *разсужденія духовомъ* (1 Кор. 12, 10). Именно діаволъ, будучи лукавъ, хотѣлъ, по поводу дара пророчества извратить все въ церкви. Вслѣдствіе того и тотъ и другой предсказывали будущее—и демонъ и духъ, хотя первый ложно, а другой истинно—и не откуда было взять признака, по которому можно было бы отличать одного отъ другого; ибо тѣ и другіе учили не давать отчета, подобно Іереміи или Іезекіилю. Но съ теченіемъ времени (лживые пророки) были изобличены, и дарована была способность различать духовъ... *Вся искушайте*, то есть подлинно ли это пророчество... Испытывайте и ложное и истинное, чтобы съ знаніемъ дѣла отличать вамъ одно отъ другого, и отъ перваго удаляться, а держаться послѣдняго. Въ самомъ дѣлѣ, мы только тогда будемъ особенно ненавидѣть первое и любить послѣднее, когда станемъ дѣлать все не просто и безъ испытанія, но послѣ точнаго изслѣдованія“ (Іоаннъ Злат. на 1 посл. Θесс. 5, 19—21).

[2]) Ср. 1 Іоан. 4, 1: „Возлюбленные! не всякому духу вѣрьте, но испытывайте духовъ, отъ Бога ли они“. Ср. Апок. 2, 2; Мат. 7, 15.

чѣмъ быть должны" (2 Кор. 13, 5—6). Благодаря дару испытанія сохранялась самостоятельность личности и цѣлой общины. Каждый пророкъ долженъ быть подвергнутъ испытанію прежде чѣмъ принять его слово, какъ слово Духа Святаго. Безъ такого испытанія авторитетъ его былъ бы безграниченъ и подавлялъ бы духовную свободу вѣрующихъ.

Понятно, что та же самодѣятельность и самостоятельность вѣрующихъ должна была проявляться и въ области управленія въ тѣсномъ смыслѣ. Сама община должна была наблюдать за тѣмъ, чтобы все въ ней было благопристойно и чинно (1 Кор. 14, 40). Она избирала должностныхъ лицъ, наказывала провинившихся членовъ, вознаграждала достойныхъ тружениковъ. Спутникъ Павла и Тита, посланный для сбора пожертвованій, былъ избранъ самими общинами (*χειροτονηθεὶς ὑπο τῶν ἐκκλησιῶν* 2 Кор. 8, 18—19). Какъ было установлено въ церквахъ галатійскихъ, и какъ ап. Павелъ предлагалъ коринѳянамъ, каждая община, собравъ свои пожертвованія, сама избирала лицъ для доставленія сборовъ въ Іерусалимъ (1 Кор. 16, 1—3). Апостолъ требовалъ, чтобы коринѳская община произвела въ общемъ собраніи судъ надъ кровосмѣшникомъ (1 Кор. 5, 3), и удовлетворившись тѣмъ наказаніемъ, какое по волѣ большинства („многихъ") понесъ виновникъ, просилъ ту же общину простить его (2 Кор. 2, 68). Онъ предлагалъ ѳессалоникійской общинѣ имѣть на замѣчаніи и не сообщаться съ тѣми, кто не подчинялся слову апостола (2 Ѳесс. 3, 14). Даже гражданскія дѣла, возникавшія между христіанами, ап. Павелъ предлагалъ общинѣ рѣшать, не прибѣгая къ языческому суду (1 Кор. 6, 1 и д.).

Первоначальныя христіанскія общины пользовались широкой свободой и въ заботахъ о матеріальныхъ нуждахъ церкви. Церковные сборы назначались тогда для четырехъ цѣлей: 1) для общецерковныхъ нуждъ, 2) для бѣдныхъ, 3) для лицъ, несущихъ извѣстное служеніе въ церкви, и 4) для іерусалимскихъ христіанъ. Мы не имѣемъ опредѣленныхъ свѣдѣній о томъ, какимъ образомъ производились эти сборы, были ли они частными добровольными подаяніями или самообложеніями общины. Вѣроятнѣе однако первое. Въ Коринѳѣ, напримѣръ, было принято, чтобы каждый являлся на общую трапезу съ своимъ приношеніемъ (1 Кор. 11, 21 и д.).

Слѣдовательно, бѣдные могли получать помощь лишь отъ отдѣльныхъ лицъ. Неизвѣстно также, изъ какихъ средствъ оказывалось вспомоществованіе апостоламъ и другимъ лицамъ, несшимъ служеніе въ церкви (2 Кор. 11, 8—9; Фил. 4, 10—18; 1 Кор. 9, 10. 13). Однако изъ Гал. 6, 6, гдѣ внушается каждому наставляемому дѣлиться всякимъ добромъ съ наставляющимъ, можно думать, что и эти дары составлялись изъ добровольныхъ приношеній частныхъ лицъ. Что касается до сбора въ пользу Іерусалима, то въ Галатіи и Коринѳѣ апостоломъ былъ установленъ порядокъ, къ которому всякій членъ общины смотря по средствамъ откладывалъ свои пожертвованія каждое воскресенье (1 Кор. 16, 1—3; ср. Рим. 15, 26). Здѣсь мы видимъ такимъ образомъ нѣчто похожее на самообложеніе. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ, не исключая и послѣдняго, всегда предполагается добрая воля или цѣлой общины, или отдѣльныхъ лицъ. Ни къ первой, ни къ вторымъ никогда не предъявлялось никакихъ обязательныхъ требованій. Добровольное согласіе вѣрующихъ, напротивъ, считалось необходимымъ условіемъ нравственной цѣнности благотворенія. Это вполнѣ отвѣчало общему духу церковнаго устройства.

Примѣчаніе I. Авторъ статьи: „объ участіи паствы въ дѣлахъ церковныхъ по правиламъ древней церкви и о каноническомъ значеніи его“ (Христіанское чтеніе 1861, II, 343-410), разсуждая объ источникѣ церковныхъ правъ мірянъ, говоритъ, что эти права покоятся на естественномъ, человѣческомъ основаніи, тогда какъ права церковной іерархіи зиждятся на божественномъ правѣ. Церковь, говоритъ онъ, получила отъ Божественнаго Основателя для осуществленія своихъ цѣлей божественныя средства—получила полномочіе просвѣщать своихъ членовъ ученіемъ вѣры, освящать благодатію Духа Святаго и духовно управлять ими. Но этимъ духовнымъ полномочіемъ церковь дѣйствуетъ чрезъ особо поставленныхъ лицъ, получившихъ чрезъ преемство апостольское на это власть отъ Бога. Ихъ право поэтому есть право божественное, ихъ дѣйствованіе въ церкви есть дѣйствованіе божественное. Но средства божественныя не исключаютъ конечно и средствъ человѣческихъ, человѣческаго содѣйствія. Такими именно средствами располагаютъ всѣ вѣрующіе. Они также могутъ содѣйствовать благу церкви. Но ихъ право на такое участіе въ дѣлахъ, основанное на естественныхъ силахъ человѣка, можно назвать по отношенію къ особому божественному полномочію іерарховъ правомъ человѣческимъ (jus humanum). Участіе мірянъ въ церковныхъ дѣлахъ составляетъ человѣческій элементъ, дѣйствованіе іерархіи—божественный элементъ.

Отсюда на соборахъ голосу пастырей усвояется свойство божественное; а голосъ пасомыхъ имѣетъ въ этомъ дѣлѣ важность только внѣшнюю, человѣческую (стр. 353—357). Голосъ пастырей имѣетъ божественный авторитетъ, голосъ паствы даетъ собору лишь внѣшній, человѣческій авторитетъ (368 — 370). Приведенныя сужденія православнаго богослова никакъ нельзя назвать точными. Несомнѣнно, что въ церкви съ самаго начала существовали полномочія, присущія не всѣмъ членамъ церкви, а только нѣкоторымъ избранникамъ, получившимъ на то особые благодатные дары (Дѣян. 8, 14—17), что эти полномочія получались не отъ людей, а отъ Бога, и что слѣдовательно не было и не могло быть равенства между носителями особыхъ служеній и простыми вѣрующими. Но утверждать, что участіе вѣрующихъ въ церковной жизни и управленіи покоится на естественномъ и человѣческомъ правѣ, значитъ прямо идти противъ вѣрованій и духа древней церкви. Вѣрующій участвуетъ въ жизни церкви не какъ естественный человѣкъ, но какъ членъ Тѣла Христова, участникъ жизни Самого Господа, какъ носитель и храмъ Святаго Духа. Отсюда и право христіанина на участіе въ церковныхъ дѣлахъ есть не естественное, мірское, а благодатное. Если онъ не можетъ назвать Іисуса Господомъ, какъ только Духомъ Святымъ, если онъ имѣетъ благодатный даръ для распознаванія истиннаго и ложнаго ученія, для испытанія духовъ истинныхъ и ложныхъ, если ему могутъ быть присущи и многіе другіе дары, которые апостолъ ставитъ наряду съ даромъ апостольства и управленія (1 Кор. 12, 28; Рим. 12, 6—8), то дѣйствованіе его въ церкви основывается не на естественномъ только правѣ, и голосъ его имѣетъ не внѣшній только авторитетъ. Постановленіе т. н. апостольскаго собора гласило: „апостолы и пресвитеры и братія... собравшись единодушно разсудили... ибо угодно Духу Святому и намъ“ (Дѣян. 15, 23—28). Истолкователями воли Духа Святаго и хранителями вѣры являются здѣсь не только апостолы и пресвитеры, но и братія.

Примѣчаніе II. Зомъ высказываетъ мысль, что въ древней церкви не существовало выборовъ общиннымъ собраніемъ въ нашемъ смыслѣ, но было лишь избраніе Божіе. Богъ избираетъ нужное лицо чрезъ особенное откровеніе, выраженіемъ котораго является пророчество одареннаго учительствомъ (Kirchenrecht, S. 31). Зомъ говоритъ далѣе, что актъ избранія не имѣетъ никакого правового характера, и потому совершенно безразлично, какъ велико было собраніе въ моментъ избранія, и изъ кого оно состояло (S. 65). Такимъ образомъ Зомъ не придаетъ ни малѣйшаго значенія личной волѣ членовъ собранія, отрицаетъ психологическую важность участія въ избраніи всей общины. Здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, сказывается излишній догматизмъ Зома, его неспособность понять жизненный характеръ церковныхъ отношеній. Избраніе общимъ собраніемъ прежде всего имѣетъ цѣлью выяснить достоинство кандидатовъ. Эта цѣль конечно можетъ быть выполнена и отдѣльными лицами, особенно надѣленными пророческимъ прозрѣ-

ніемъ. Но была и другая цѣль такого избранія, которая требовала участія именно всей общины. Она заключалась въ установленіи и упроченіи нравственной связи между избранникомъ и избираемыми, которая служитъ лучшимъ залогомъ блага церкви. Ап. Павелъ при сборѣ пожертвованій принялъ въ спутники лицо, избранное церквами, „остерегаясь, какъ говоритъ онъ, чтобы намъ не подвергнуться отъ кого нареканію при такомъ обиліи приношеній, ввѣряемыхъ нашему служенію; ибо мы стараемся о добромъ не только предъ Господомъ, но и передъ людьми (2 Кор. 8, 18—21). Изъ этихъ словъ ясно, что избраніе церквами спутника апостолу имѣло цѣлью обезпечить не столько добросовѣстное исполненіе обязанностей ап. Павломъ, сколько довѣріе всѣхъ вѣрующихъ къ дѣлу апостола, устранить всякія недоразумѣнія и сомнѣнія. Центръ тяжести избранія лежалъ такимъ образомъ не столько въ существѣ дѣла, сколько въ субъективномъ отношеніи къ нему вѣрующихъ. Апостолъ старался о добромъ не только передъ Господомъ, но и передъ людьми и потому считался съ ихъ личной волей, съ ихъ личными отношеніями. Очень ярко эту сторону избранія выразили св. Григорій Богословъ и Левъ Великій. Первый обратился къ константинопольскому народу съ слѣдующими словами: „вы, народъ, кипя ревностью и гнѣвомъ, возвели меня на сей престолъ,—возвели изъ любви, нарушивъ законъ.... Такъ какъ вы сами призвали меня, то и поддерживаете собственнымъ судомъ, а потому и бережете меня, какъ свою добычу. И это точно, — въ природѣ нашей, чтобы любить все собственное—имѣніе ли то, или порожденіе, или слово, и чтобы питать искреннее благорасположеніе къ своимъ произведеніямъ“ (слово 36). „Никто да не поставляется, писалъ Левъ великій, противъ воли и желанія народа, чтобы народъ, потерпѣвъ принужденіе, не возненавидѣлъ и не сталъ презирать нежелаемаго епископа и не потерялъ должнаго благоговѣнія, какъ скоро ему не позволятъ имѣть епископомъ того, кого онъ желалъ „(Epist. ad Anast. 84). Это соображеніе было причиною того, что въ древней церкви не только считалось необходимымъ согласіе народа на поставленіе епископа, но иногда признавалось полезнымъ уступить волѣ народа, когда онъ отвергалъ законно поставленнаго епископа и требовалъ поставленія самовольно или избраннаго (ср. Апост. пр. 36. Анкир. 18).

Апостолы.

Христіанскія еллинистическія общины, не смотря на болѣе свободный еллинскій духъ, чѣмъ палестинскій, никогда не были демократическими обществами въ современномъ смыслѣ слова; онѣ никогда не были суверенными, какъ ихъ часто называютъ. Это были общины не столько демократическія, сколько теократическія; суверенитетъ ихъ въ своемъ послѣднемъ основаніи лежалъ внѣ ихъ воли, въ волѣ Бо-

жіей, въ волѣ Христа. И если всѣ вѣрующіе имѣли Духа Святаго и находились въ единеніи со Христомъ, то однако не всѣ они считались одинаково авторитетными выразителями божественной воли и истины. Въ церкви были лица, имѣвшія особенное призваніе Божіе и соотвѣтственно этому особенный авторитетъ, авторитетъ, полученный не отъ людей, но отъ Самого Господа [1]). Авторитетъ этотъ въ извѣстной степени ограничивалъ самостоятельность христіанской общины. Среди такихъ лицъ первое мѣсто занимаютъ апостолы.

Сущность апостольскаго служенія въ посланіяхъ ап. Павла и слѣдовательно въ основанныхъ имъ общинахъ понималась такъ же, какъ и въ церкви іерусалимской. Апостолы—посланники Христовы, получившіе призваніе и харизму возвѣщать евангеліе Христа. Но оставивъ въ неприкосновенности сущность апостольскаго служенія, Павелъ расширилъ понятіе апостольства сравнительно съ представленіемъ іерусалимской церкви. Если тамъ необходимымъ условіемъ апостольства было признано сопутствованіе Христу въ теченіе всего Его общественнаго служенія (Дѣян. 1, 21—22), то ап. Павелъ не считаетъ этого условія необходимымъ. Апостольское призваніе могло быть по нему дѣломъ и особаго чрезвычайнаго откровенія. Апостоломъ могъ быть человѣкъ, не сопровождавшій Господа во время Его земной жизни, но получившій отъ Него полномочіе въ чрезвычайномъ явленіи, уже по вознесеніи Его. Такимъ апостоломъ былъ самъ Павелъ [2]). Онъ такъ, какъ и 12, видѣлъ Самого Господа, получилъ отъ Него призваніе, хотя и чрезвычайнымъ образомъ, какъ ἔκτρωμα. (т. е. неправильно рожденный 1 Кор.

---

1) Справедливо говоритъ Зомъ, возражая противъ стараго протестантскаго предразсудка: въ церкви нѣтъ абстрактнаго равенства всѣхъ принадлежащихъ къ христіанской общинѣ. Здѣсь нѣтъ атомистическаго воззрѣнія, которое можетъ лишь считать индивидуумы внутри общины, чтобы всѣмъ имъ вопреки истины приписать равный образъ и равныя права. Здѣсь имѣетъ силу превосходство и подчиненіе, согласно съ волей Божіей, поскольку Богъ каждому сообщаетъ дары для служенія въ христіанствѣ (S. 26—27). Отдѣльные члены обладаютъ въ церкви какъ различными дарами, такъ и различнымъ положеніемъ“ (27).

2) „Не апостолъ ли я? Не видѣлъ ли я Іисуса Христа Господа Нашего“ (1 Кор. 9, 1).

15, 8). Поэтому онъ такой же апостолъ Христовъ, какъ и 12. Такъ же какъ и первоапостолы онъ получилъ свое благовѣстіе не отъ людей, но отъ Самого Господа (Гал. 1, 12. 16) Духомъ Святымъ (Еф. 3, 5). Онъ также избранъ и призванъ Іисусомъ Христомъ, также имѣетъ Духа Божія (1 Кор. 7, 40) и благодать благовѣстія (Еф. 3, 8). Его благовѣстіе такъ же истинно, какъ и благовѣстіе первоапостоловъ, и такъ же засвидѣтельствовано знаменіями и чудесами (2 Кор. 12, 12). Поэтому и апостольскій авторитетъ его ничѣмъ не ниже авторитета двѣнадцати.

Такимъ образомъ понятіе апостола у Павла потеряло свой первоначальный, такъ сказать, историческій оттѣнокъ, связанный съ условіями опредѣленнаго пространства и времени, и получило характеръ болѣе духовный. Непосредственное откровеніе Христа на землѣ, во время Его земной жизни, было замѣнено личнымъ откровеніемъ Христа, откровеніемъ въ Духѣ [1]). Такое расширеніе понятія апостольскаго призванія у св. Павла повлекло за собой сглаженіе рѣзкихъ границъ между апостолами и другими выдающимися миссіонерами его времени и даже повидимому причисленіе ихъ къ апостоламъ. Уже изъ хода мыслей въ 1 Кор. 15, 5—9 видно, что ап. Павелъ склоненъ причислять къ апостоламъ тѣхъ, кому явился Господь по воскресеніи,—именно двѣнадцать, потомъ пятьсотъ братій, затѣмъ Іакова—вообще всѣхъ апостоловъ (ст. 7) и наконецъ самого себя (Павла), наименьшаго изъ апостоловъ. Варнава (1 Кор. 9, 5—6), Силуанъ (и Тимоѳей, 1 Ѳес. 2, 7), Аполлосъ (1 Кор. 4, 6—9), Андроникъ и Юнія (Рим. 16, 7)—все это лица, которыя на языкѣ ап. Павла, хотя и не прямо, обозначаются апостолами и во всякомъ случаѣ тѣснѣйшимъ образомъ примыкаютъ

---

[1]) Св. Іоаннъ Златоустъ, объясняя, почему апостолы придавали большое значеніе тому, что они были свидѣтелями земной жизни Господа, говоритъ: „почему онъ (Лука) не сказалъ: якоже предаша намъ удостоившіеся Духа Святаго, но: иже исперва самовидцы бывшіе? Потому, что это, т. е. знаніе отъ самовидцевъ, всего болѣе придаетъ достовѣрность (повѣствованію)... Вообще (іудеи и язычники) скорѣе принимали свидѣтельство людей, которые обращались (со Христомъ), потому что были еще очень далеки отъ познанія Духа... Конечно внушенія Духа несомнѣннѣе (свидѣтельства) зрѣнія, но не у невѣрныхъ“ (на Дѣянія Ап. 1, 1).

къ нимъ [1]). Въ сознаніи св. Павла рѣзкія границы, отдѣляющія 12 апостоловъ отъ другихъ миссіонеровъ, рухнули, и чтобы отличить ихъ отъ другихъ носителей апостольскаго служенія потребовался новый терминъ „высшіе апостолы“ (ὑπερλίαν ἀπόστολοι—2 Кор. 11, 5; 12, 11). Къ этимъ высшимъ апостоламъ Павелъ приравниваетъ и себя самого. Онъ ни въ чемъ не уступаетъ имъ и ни въ чемъ не имѣетъ противъ нихъ недостатка (2 Кор. 11, 5; 12, 11). Онъ апостолъ въ узкомъ и ограниченномъ смыслѣ слова подобно первоапостоламъ. Другіе его сотрудники могли быть названы апостолами лишь въ иномъ, болѣе широкомъ смыслѣ. Поэтому если Павелъ пишетъ посланія не отъ одного своего лица, но и отъ лица другихъ своихъ сотрудниковъ Тимоѳея и Силуана, то онъ не называетъ себя апостоломъ Іисуса Христа (1 Ѳесс., 2 Ѳесс., Филип., Филимон.), какъ онъ именуетъ себя въ другихъ посланіяхъ (Рим., 1 Кор., 2 Кор. Гал., Тим. и Титу). Говоря о своемъ апостольскомъ служе-

---

[1]) Вопреки категорическому, едва ли не общепринятому мнѣнію, что всѣ эти лица или нѣкоторыя изъ нихъ называются прямо апостолами, мы должны замѣтить, что собственно говоря никто изъ нихъ не носитъ этого имени вполнѣ опредѣленно. Эта терминологія добывается лишь путемъ умозаключеній, не всегда безспорныхъ. Изъ выраженія „я и Варнава, какъ прочіе апостолы и братья Господни и Кифа“ (1 Кор. 9, 5. 7), можно заключать, что Варнава носилъ имя апостола, но это заключеніе не безспорное (противъ Гарнака Mission I, 269). Въ 1 Ѳесс. 2, 7: „Мы могли явиться съ важностью, какъ апостолы Христовы“, Силуанъ вѣроятно (какъ Гарнакъ—ibid.) а не прямо (какъ думаетъ Вейцзеккеръ Apost. Zeitalter, S. 586) называется апостоломъ. Въ 1 Кор. 4, 6. 9 („это, братія, приложилъ я къ себѣ и Аполлосу“... „намъ послѣднимъ посланникамъ“) тоже лишь съ вѣроятностью можно видѣть причисленіе Аполлоса къ апостоламъ. Наконецъ, въ Рим. 16, 7 (Андроника и Юнію—прославившихся между (ἐν) апостолами“) можно находить приложеніе апостольскаго титула къ Андронику и Юніи, лишь переводя ἐν, какъ „въ числѣ“. Если же переводить „у“ или даже „среди“, то они исключаются изъ апостоловъ (Harnack Mission I, 269). Второе пониманіе болѣе естественно. Едва ли апостолъ назвалъ ихъ выдающимися, славными изъ апостоловъ. Такъ какъ они увѣровали ранѣе Павла, то надо предполагать, что они принадлежали къ іерусалимской общинѣ и были извѣстны самимъ апостоламъ (Zahn, Einleitung I, 296). Нельзя категорически утверждать, что въ 1 Кор. 15, 7 слово апостолъ имѣетъ широкое значеніе. Смыслъ можетъ быть таковъ: явился Іакову и потомъ 12-и апостоламъ вмѣстѣ (а не порознь) Ср. Zahn, Forschungen VI, 356.

ніи и защищая передъ своими противниками свой апостольскій авторитетъ, Павелъ повсюду разумѣетъ апостольство въ узкомъ и собственномъ смыслѣ, какъ служеніе посланниковъ Самого Іисуса Христа, возвѣщающихъ евангеліе, полученное непосредственно отъ Самого Господа, а не отъ людей. Въ этомъ случаѣ онъ вполнѣ сходится въ пониманіи сущности апостольства съ іерусалимской общиной.

Но убѣжденный въ истинности своего апостольскаго призванія и своего благовѣстія, св. Павелъ однако ни на одну минуту не забывалъ о единствѣ евангелія Христова, о томъ, что его благовѣстіе должно быть въ полномъ согласіи съ благовѣстіемъ первоапостоловъ. Чтобы засвидѣтельствовать это единство, онъ идетъ въ Іерусалимъ и предлагаетъ свое евангеліе всей іерусалимской общинѣ и особенно знаменитѣйшимъ. И тѣ ничего лишняго не возложили на него; столпы общины, Іаковъ, Петръ и Іоаннъ, подали ему руку общенія, для всего міра тѣмъ удостовѣривъ единство его и ихъ благовѣстія. Единство благовѣстія („Развѣ раздѣлился Христосъ? 1 Кор. 1, 13) есть выраженіе *вѣрности* служителей Христовыхъ и домостроителей тайнъ Божіихъ (1 Кор. 4, 1—2). Какъ въ представленіи іерусалимской общины, такъ и у Павла вѣрность словамъ Господа является первымъ признакомъ истинности благовѣстія и необходимымъ условіемъ его единства. Разница между ними лишь въ способѣ воспринятія и усвоенія евангелія. Въ то время какъ въ іерусалимской церкви единство истины и вѣрность словамъ Господа обезпечивается главнымъ образомъ пребываніемъ въ постоянномъ общеніи съ Іисусомъ Христомъ, у св. Павла оно является результатомъ чрезвычайнаго личнаго откровенія Господа. Тамъ преимущественно принципъ преемственнаго преданія, здѣсь главнымъ образомъ начало личнаго откровенія, откровенія въ Духѣ. Но и ап. Павелъ усиленно подчеркиваетъ, что онъ проповѣдуетъ не свое евангеліе, а евангеліе, преданное ему Самимъ Господомъ, что онъ не повреждаетъ слова Божія, какъ многіе (2 Кор. 2, 17), что онъ возвѣщаетъ то же ученіе, что и первоапостолы. Идея единства и вѣрности благовѣстія составляетъ важный моментъ въ пониманіи ап. Павломъ апостолата. На почвѣ этой идеи уже у него зарождается понятіе о церковномъ преда-

ніи, какъ выраженіи вѣрности благовѣстію Христову, какъ ручательствѣ истинности церковнаго ученія.

Это понятіе, имѣющее важное значеніе въ исторіи церковной организаціи, какъ это можно видѣть уже изъ пастырскихъ посланій, упускается изъ виду многими учеными, хотя оно уже очень ясно выражается въ первыхъ посланіяхъ ап. Павла. Можетъ быть, ничто такъ не безпокоило апостола, какъ нерѣдко случавшіяся между вѣрующими несогласія въ мнѣніяхъ и раздѣленія. „Умоляю васъ, братія, именемъ Господа Нашего Іисуса Христа, пишетъ онъ коринѳянамъ, чтобы всѣ вы говорили одно, и не было между вами раздѣленій, но чтобы вы соединены были въ одномъ духѣ и въ однѣхъ мысляхъ“ (1 Кор. 1, 10). Единеніе въ вѣрѣ всѣхъ вѣрующихъ было предметомъ самыхъ горячихъ желаній и молитвъ апостола. Но гдѣ тотъ путь, которымъ можно придти къ единству вѣры? Гдѣ тотъ критерій, который указывалъ бы среди множества несогласныхъ вѣрованій—одно истинное? Такой критерій лежитъ въ вѣрности благовѣстію апостола. Апостолъ вѣренъ откровенію Господа, вѣрующіе должны быть вѣрны благовѣстію апостола. Онъ хвалитъ и вмѣстѣ проситъ коринѳянъ, чтобы они были подражателями ему и содержали преданія такъ, какъ онъ предалъ имъ (1 Кор. 4, 15—17; 11, 1—2; 1, 10). Онъ убѣждаетъ филиппійцевъ исполнять все, чему научились они, что приняли и слышали отъ апостола (4, 9). Онъ умоляетъ римлянъ остерегаться раздѣленій и соблазновъ вопреки ученію, которому они научились (16, 17). Онъ внушаетъ ѳессалоникійцамъ твердо держаться преданія, которому они научены словомъ или посланіемъ апостола (2 Ѳесс. 2, 15), и угрожаетъ лишеніемъ общенія тѣмъ, которые не слушаютъ слова апостольскаго и поступаютъ не по преданію, принятому отъ апостола (2 Ѳесс. 3, 6. 14). Давая полный просторъ индивидуальному вдохновенію и самодѣятельности, онъ всегда ставилъ для него границы въ преподанномъ вѣрующимъ ученіи. „Если бы даже мы, писалъ онъ галатамъ, или Ангелъ съ неба сталъ благовѣствовать вамъ не то, что мы благовѣствовали вамъ, да будетъ анаѳема. Какъ прежде мы сказали, *такъ* и теперь еще говорю: кто благовѣствуетъ вамъ не то, что вы приняли, да будетъ анаѳема“ (Гал. 1, 8—9). Онъ не ограничивается однимъ напоминаніемъ, но

предпринимаетъ болѣе реальныя мѣры къ обезпеченію неизмѣнности усвоеннаго вѣрующими ученія. Онъ нарочито посылаетъ въ Коринѳъ Тимоѳея, чтобы онъ напомнилъ имъ снова о томъ, чему апостолъ учитъ повсюду и чему научилъ ихъ (1 Кор. 4, 17). Онъ не довѣряетъ ни ихъ памяти, ни ихъ вдохновенію.

Такимъ образомъ, хотя ап. Павелъ отводитъ въ церковной жизни широкое поле для свободы и самодѣятельности вѣрующихъ, для проявленій индивидуальныхъ духовныхъ даровъ, для откровеній въ Духѣ, однако онъ далекъ отъ признанія безграничной свободы и индивидуализма въ области вѣры. Онъ ставитъ для нихъ границы въ зарождающемся у него началѣ церковнаго преданія. На этомъ началѣ покоится главнымъ образомъ авторитетъ апостольства.

Сущность апостольскаго служенія заключалась въ проповѣди евангелія Христа. Передъ этой главной цѣлью апостольской миссіи стушевываются всѣ остальныя. Св. Павелъ избѣгалъ напримѣръ крестить новообращенныхъ, предоставляя это своимъ помощникамъ, и говорилъ, что онъ посланъ не крестить, а проповѣдывать (1 Кор. 14—17). Но эта проповѣдь не была теоретическимъ раскрытіемъ истинъ вѣры, а созиданіемъ церкви (Еф. 4, 11—12), рожденіемъ во Христѣ (1 Кор. 4, 15), домостроительствомъ тайнъ Божіихъ (1 Кор. 4, 1) и потому самымъ жизненнымъ образомъ была связана съ внутреннимъ и внѣшнимъ состояніемъ обращаемыхъ къ вѣрѣ. Здѣсь лежитъ причина, почему служеніе апостола не ограничивалось однимъ возвѣщеніемъ евангелія, но включало въ себя все, что въ данную минуту считалъ важнымъ апостолъ для дѣла созиданія церкви. Онъ былъ не только миссіонеромъ, но и совершителемъ евхаристіи, организаторомъ, судьею; онъ бралъ на себя заботы по матеріальному обезпеченію бѣдныхъ, собиралъ пожертвованія и т. д. Грубая историческая ошибка—мнѣніе тѣхъ, которые думаютъ, что апостолу не было никакого дѣла до внѣшней организаціи и до внѣшнихъ порядковъ. Это можно утверждать, лишь закрывши глаза на множество фактовъ, засвидѣтельствованныхъ въ посланіяхъ. По извѣстію Дѣяній, во время пребыванія въ Троадѣ, ап. Павелъ въ воскресномъ собраніи вѣрующихъ, пришедшихъ для преломленія хлѣба,

самъ преломляетъ хлѣбъ *(κλάσας τὸν ἄρτον)* и вкусивъ, бесѣдуетъ съ вѣрующими до разсвѣта (Дѣян. 20, 7. 11) [1]). Апостолъ предписываетъ коринѳянамъ опредѣленный порядокъ на вечери (1 Кор. 11, 33) и намѣревается устроить *(διατάξομαι)* прочее по прибытіи въ Коринѳъ (—ст. 34). Онъ вводитъ извѣстные порядки въ богослужебныя собранія (1 Кор. 14, 26—33), запрещаетъ женщинамъ говорить въ церквахъ (—ст. 34) и требуетъ, чтобы все было благопристойно и чинно *(εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν*—ст. 40). Онъ предписываетъ, чтобы въ каждомъ собраніи выступало не болѣе двухъ или трехъ пророковъ и двухъ, самое большее трехъ глоссалаловъ вмѣстѣ съ толкователями, одинъ послѣ другого. Если другой получитъ откровеніе, то первый долженъ замолчать (1 Кор. 14, 27—30). Онъ организуетъ *(διέταξα)* сборъ для святыхъ въ церквахъ галатійскихъ и коринѳской (1 Кор. 16, 1—3), склоняетъ коринѳскихъ христіанъ къ пожертвованіямъ (2 Кор. гл. 8 и 9) и, собирая послѣднія, принимаетъ особыя мѣры, чтобы не подвергнуться нареканіямъ (2 Кор. 8, 18—20). Онъ пишетъ коринѳянамъ, что уже рѣшилъ *(κέκρικα)* въ собраніи вѣрующихъ предать сатанѣ грѣшника (1 Кор. 6, 3) и повторяетъ свое требованіе—извергнуть его изъ среды ихъ (—ст. 13). Онъ предписываетъ ѳессалоникійцамъ имѣть на замѣчаніи *(σημειοῦσθαι)* и не сообщаться *(συναναμίγνυσθαι)* съ тѣмъ, кто не послушаетъ словъ апостольскаго посланія (2 Ѳесс. 3, 14). Онъ внушаетъ коринѳянамъ образовать собственный судъ для мірскихъ тяжбъ членовъ общины и запрещаетъ обращаться къ языческимъ судьямъ (1 Кор. 6, 1. 5). Всѣ эти стороны жизни имѣли въ глазахъ апостола важное значеніе по своей тѣсной связи съ самымъ существомъ христіанской вѣры, и потому онъ неусыпно слѣдилъ за ними и, насколько могъ, вводилъ въ нихъ порядки, соотвѣтствовавшіе духу его евангелія.

Подъ какой именно формой и съ какой степенью обязательности предлагалъ апостолъ свои наставленія, и какимъ образомъ примирялся въ его глазахъ авторитетъ апостола и самостоятельность общины?

---

[1]) Слово „вкусивъ“ *(γευσάμενος)* указываетъ вѣроятно на слѣдовавшую за евхаристіею вечерю любви. Ср. Weiss, Die Apostelgeschichte. 1893. S. 238.

Самъ апостолъ своимъ установленіямъ придавалъ не одинаковый авторитетъ и не одинаковую степень обязательности. Когда онъ возвѣщаетъ слово Самого Господа, напримѣръ запрещающее разводъ мужа и жены, онъ даетъ повелѣніе—*διαταγή* (1 Кор. 7, 10 ср. ст. 6 и 25), имѣющее характеръ безусловно обязательнаго закона. Въ такомъ случаѣ онъ не считается съ сужденіемъ и волей общины. Она можетъ конечно принять и не принять слово апостола, но онъ не измѣнитъ своихъ требованій и не перестанетъ считать ихъ заповѣдями Божіими. „Если кто почитаетъ себя пророкомъ или духовнымъ, тотъ да разумѣетъ, что я пишу вамъ, ибо это заповѣди Господни; а кто не разумѣетъ, пусть не разумѣетъ“ (1 Кор. 37—38). Если же апостолъ говоритъ отъ своего лица, не имѣя прямого повелѣнія отъ Господа, какъ напримѣръ о дѣвствѣ, онъ выражаетъ лишь сужденіе—*γνώμη* (1 Кор. 7, 25). Въ области такихъ наставленій вѣрующимъ предоставляется свобода принять ихъ или не принять, вообще поступить по своему усмотрѣнію. Здѣсь апостолъ открываетъ какъ для отдѣльныхъ лицъ, такъ и для общинъ широкое поле самостоятельности. Каждое лицо и каждая частная церковь сама примѣнительно къ своимъ особенностямъ и потребностямъ можетъ устанавливать для себя внѣшній modus vivendi. Отсюда въ христіанскихъ общинахъ возможно и вполнѣ естественно разнообразіе внѣшнихъ порядковъ. Противъ такого разнообразія апостолъ принципіально не возражалъ. Если онъ и указывалъ иногда на примѣръ прочихъ церквей (1 Кор. 11, 16; 14, 33—34), то и въ этихъ случаяхъ онъ обыкновенно исходилъ изъ самаго существа дѣла, а не изъ принципа однообразія; онъ выяснялъ цѣлесообразность извѣстныхъ порядковъ, ихъ согласіе съ самымъ существомъ христіанской вѣры. Въ другихъ же случаяхъ онъ предоставлялъ христіанамъ и цѣлымъ общинамъ свободу выбора и находилъ естественнымъ разнообразіе во внѣшнемъ строѣ. Давая совѣтъ, апостолъ допускалъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ цѣлесообразное отступленіе отъ него. „Желаю, писалъ онъ коринѳянамъ, чтобы всѣ люди были, какъ и я; но каждый имѣетъ свое дарованіе отъ Бога, одинъ такъ, другой иначе“ (1 Кор. 7, 6). „Призванъ ли кто обрѣзаннымъ, не скрывайся; призванъ ли кто необрѣзаннымъ, не обрѣзывайся. Обрѣзаніе ничто, и необрѣ-

заніе ничто, но все въ соблюденіи заповѣдей Божіихъ. Каждый оставайся въ томъ званіи, въ какомъ призванъ“ (—ст. 18—20). Онъ предоставляетъ самимъ христіанамъ рѣшить въ каждомъ данномъ случаѣ вопросъ о бракѣ и дѣвствѣ, и если по обстоятельствамъ времени рекомендуетъ дѣвство (—ст. 8), то не считаетъ грѣхомъ и бракъ (36), а въ иныхъ случаяхъ считаетъ его цѣлесообразнымъ (ст. 9). „Пусть дѣлаетъ, какъ хочетъ,—не согрѣшитъ“ (ст. 36).

Зомъ, признавая различіе между повелѣніями и совѣтами апостола, въ то же время утверждаетъ, что апостолъ требовалъ однообразнаго строя во всѣхъ общинахъ. Хотя о такихъ внѣшнихъ предписаніяхъ, относительно которыхъ не дано непосредственнаго повелѣнія Господня и возможенъ по апостолу споръ, однако во всякомъ случаѣ лишь *одно* рѣшеніе вполнѣ будетъ отвѣчать духу Господа (1 Кор. 11, 16; 14, 37 и д.). Рѣшающимъ обстоятельствомъ является въ такихъ случаяхъ соображеніе объ однообразіи порядковъ во всѣхъ общинахъ. „Какъ бываетъ во всѣхъ церквахъ святыхъ, жены ваши въ церквахъ да молчатъ“ (1 Кор. 14, 34). Апостолъ придаетъ большое значеніе соблюденію общихъ обычаевъ и, вводя повсюду въ своихъ общинахъ одинаковый внѣшній строй (1 Кор. 4, 17; 7, 17), онъ желаетъ, чтобы строй его общинъ согласовался со строемъ всѣхъ остальныхъ церквей. Основная мысль апостола та, что строй общины долженъ быть согласнымъ съ волей Божіей (1 Кор. 14, 33), а потому только *одно* рѣшеніе, для всѣхъ общинъ одинаковое, согласуется съ такимъ строемъ. Съ другой стороны къ этому однообразію побуждаетъ и заповѣдь о любви, избѣгающая подавать поводъ къ соблазнамъ (1 Кор. 10, 32). Итакъ по мысли апостола лишь часть церковнаго порядка (относительно крещенія, евхаристіи, учительства) покоится непосредственно на словахъ Христа, въ прочихъ же частяхъ слово Божіе лишь *посредственно* можетъ дать указанія относительно внѣшняго строя. Это различіе было рано забыто и тѣмъ подготовленъ католицизмъ. Уже къ концу 1-го вѣка выросло убѣжденіе, что на весь строй, установленный въ церкви, должно смотрѣть какъ на строй, непосредственно основанный на словѣ Божіемъ. Это мы видимъ въ посланіи Климента Римскаго (гл. 42—44), въ Ученіи 12 апостоловъ, въ Дидаскаліи и другихъ памятникахъ. Является воззрѣніе, сохраненное до сихъ поръ католическою церковью, что весь церковный строй апостольскаго и потому божественнаго происхожденія и составляетъ часть христіанскаго вѣроученія. Однообразіе не только въ вѣрѣ, но и въ церковномъ строѣ (не косвенно, какъ у ап. Павла, а непосредственно) было признанно необходимымъ условіемъ принадлежности къ христіанству. Требованіе единства въ дисциплинѣ становится этическимъ требованіемъ, обязательнымъ для всѣхъ. Диктуемое первоначально любовью, оно становится теперь *обязательнымъ*, такъ какъ въ немъ видятъ непосредственное божественное установ-

леніе. Отсюда развилось въ концѣ концевъ правовое законодательство, противорѣчащее самому существу церкви (Kirchenrecht, S. 23—26).

Какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ случаяхъ, Зомъ, стараясь раскрыть ложь католицизма, въ сущности оправдываетъ его. Необходимость однообразія внѣшняго строя по первоначальному пониманію христіанства обусловливается у Зома не только мотивомъ любви (это у него другое основаніе), но и тѣмъ, что только одинъ опредѣленный порядокъ вполнѣ соотвѣтствуетъ ученію Христа. Онъ говоритъ: „Основная мысль апостола... въ томъ, что строй общины, какъ строй христіанства и Тѣла Христова, во всѣхъ своихъ частяхъ долженъ мыслиться, какъ согласный съ волею Божіей, и что потому только одно рѣшеніе (слѣдовательно для всѣхъ однообразное) можетъ быть въ полномъ согласіи съ этимъ строемъ“ (S. 24). Если въ вопросахъ внѣшняго порядка мыслимо лишь *одно* рѣшеніе, согласное съ ученіемъ Христа, вполнѣ соотвѣтствующее Его слову, и если лишь одинъ опредѣленный строй является согласнымъ съ волей Божіей (gottgewollte), и всякое другое рѣшеніе, всякій другой порядокъ не соотвѣтствуетъ ни слову Христа, ни воли Божіей, то очевидно, что и тѣ церковные порядки, которые лишь косвенно основываются на словѣ Христа также этически и догматически обязательны, какъ порядки, непосредственно установленные Христомъ. Различіе между порядками, основанными непосредственно и косвенно на словѣ Христа, у Зома въ сущности исчезаетъ. Требованіе однообразія въ тѣхъ и другихъ внѣшнихъ порядкахъ является одинаково рѣшительнымъ, неотмѣняемымъ, безусловнымъ. Измѣнившій внѣшнему церковному порядку, во всякомъ случаѣ становится отступникомъ отъ *единственно* согласнаго съ волею Божіей и ученіемъ Христа рѣшенія. Такимъ образомъ Зомъ, осуждая католицизмъ за догматизированіе внѣшняго строя, самъ становится на ту же догматическую точку зрѣнія. Чрезмѣрный догматизмъ составляетъ существенный недостатокъ въ построеніи Зома.

Главная его ошибка въ данномъ случаѣ въ томъ, что согласнымъ съ ученіемъ Христа въ каждомъ случаѣ онъ признаетъ лишь *одинъ* порядокъ. Нѣтъ сомнѣнія, что весь христіанскій строй покоится такъ или иначе на извѣстныхъ догматическихъ или этическихъ началахъ. Но онъ отнюдь не составляетъ прямого логическаго вывода изъ нихъ, а служитъ лишь примѣненіемъ ихъ къ условіямъ различнаго времени и мѣста. Отсюда что́ въ одномъ случаѣ и въ отношеніи къ однимъ людямъ является цѣлесообразнымъ въ христіанскомъ смыслѣ, то́ для другихъ можетъ быть не полезнымъ. Одна цѣль, одинъ принципъ можетъ осуществляться въ зависимости отъ историческихъ, этнографическихъ, политическихъ, индивидуальныхъ особенностей до противоположности разнообразными средствами, порядками, „*рѣшеніями*“ [1]).

---

[1]) См. мой сборникъ „По церковно-общественнымъ вопросамъ“, вып. 2, статью „Насколько обязателенъ авторитетъ церковныхъ каноновъ?“

Но и въ области необязательныхъ совѣтовъ, апостолъ придаетъ своимъ наставленіямъ особый вѣсъ, какъ наставленіямъ того, кто получилъ особенную милость отъ Господа быть Ему вѣрнымъ и говорить въ духѣ слова Господня. Хотя онъ выражаетъ собственное сужденіе, однако онъ считаетъ себя болѣе способнымъ сравнительно съ другими сдѣлать опредѣленіе въ духѣ ученія Христа. Да и сами вѣрующіе, смотря на апостола, какъ на посланника Божія, какъ на вѣстника Самого Христа, преимущественно одареннаго Духомъ Святымъ, должны были относиться ко всѣмъ его наставленіямъ съ точки зрѣнія вѣры въ его апостольское призваніе. „Уваженіе къ апостолу имѣло характеръ вѣры“ [1]). „Отношеніе общины къ учительствующему есть прежде всего отношеніе благоговѣнія“ [2]).

Кромѣ этого, такъ сказать, объективнаго основанія особенныя личныя отношенія апостола къ основаннымъ имъ общинамъ даютъ ему особенныя права на уваженіе къ его наставленіямъ. Онъ привелъ ихъ ко Христу. Онъ родилъ ихъ во Іисусѣ Христѣ благовѣствованіемъ (1 Кор. 4, 15). Они его возлюбленныя дѣти (—ст. 14), ради которыхъ онъ былъ въ постоянныхъ трудахъ, изнуреніи (1 Θесс. 2, 9), терпѣлъ голодъ, жажду, наготу, побои, безчестіе (1 Кор. 4, 10. Ср. 2 Кор. 11, 23—27). И по принятіи благовѣстія онъ продолжалъ переживать ради нихъ новыя муки рожденія (Гал. 4, 19), болѣя за каждое ихъ отступленіе отъ слова Господня. Эти труды и заслуги, эта великая любовь апостола даетъ ему право говорить со своими дѣтьми властнымъ и авторитетнымъ тономъ. Онъ можетъ явиться къ нимъ съ любовію и духомъ кротости, но можетъ придти и съ жезломъ, если нѣкоторые возгордятся (1 Кор., 4, 18—21). Онъ проситъ ихъ не подавать ему повода прибѣгать къ твердой смѣлости *(θαρρῆσαι τῇ πεποιθήσῃ)*, которую намѣренъ употребить противъ думающихъ, что онъ поступаетъ по плоти (2 Кор. 10, 2). Онъ предупреждаетъ, что онъ не пощадитъ *(οὐ φείσομαι)* ихъ (2 Кор. 13, 2). Онъ былъ тихъ и нѣженъ съ θессалоникійцами, какъ кормилица съ дѣтьми, но могъ бы явиться съ важностью *(δυνάμενοι ἐν βάρει)*, какъ апостолъ Христовъ (1 Θесс. 2, 7).

[1]) Weizsäcker, Apost. Zeitalter, S. 589.
[2]) Sohm. Kirchenrecht. S. 56.

На этихъ отношеніяхъ, имѣющихъ характеръ отчасти религіозный, отчасти личный, на отношеніяхъ апостола Христова и отца къ его ученикамъ и дѣтямъ, покоился авторитетъ апостола въ сферѣ и его личныхъ сужденій, и здѣсь онъ находилъ свое примиреніе съ индивидуальной свободой вѣрующихъ и съ самостоятельностью цѣлыхъ общинъ.

Отсюда само собой понятно, что авторитетъ апостола носитъ отчасти такъ сказать мѣстный характеръ. Какъ посланникъ Самого Христа, получившій отъ Него полномочіе проповѣдывать евангеліе, и попреимуществу одаренный Духомъ, апостолъ является таковымъ по отношенію ко всѣмъ вѣрующимъ во Христа, независимо отъ того, кѣмъ они были просвѣщены первоначально. Ап. Павелъ обращается съ наставленіемъ не только къ общинамъ, основаннымъ имъ самимъ, но и къ тѣмъ, которыя приняли вѣру чрезъ другихъ проповѣдниковъ. Такъ онъ пишетъ посланіе римлянамъ и въ посланіи къ Коринѳянамъ обращается съ наставленіемъ ко всѣмъ вѣрующимъ „во всякомъ мѣстѣ у нихъ и у насъ“ (1 Кор. 1, 2). Но тѣ личныя отношенія между апостоломъ и вѣрующими, которыя даютъ ему право на особенное уваженіе даже въ сферѣ его личныхъ сужденій, могутъ существовать очевидно лишь между апостоломъ и общинами, имъ основанными. „Если для другихъ я не апостолъ, то для васъ (апостолъ), ибо печать моего апостольства—вы въ Господѣ“, пишетъ Павелъ коринѳянамъ (1 Кор. 9, 2). Лишь къ своимъ дѣтямъ во Христѣ апостолъ считаетъ себя въ правѣ допускать властный и требовательный тонъ. Въ отношеніи къ другимъ общинамъ, не имъ просвѣщеннымъ, онъ говоритъ иначе. Онъ проситъ у нихъ взаимнаго общенія (Рим. 1, 11 и д.) и какъ бы оправдывается за свои увѣщанія (15, 15), говоря, что онъ писалъ съ нѣкоторою смѣлостью, какъ бы въ напоминаніе имъ, по данной ему отъ Бога благодати. Если апостолъ въ идеѣ является одинаково для всѣхъ апостоломъ, то фактически какъ его служеніе, такъ и его особенный авторитетъ, связаны отчасти съ опредѣленнымъ мѣстомъ, съ извѣстными общинами. „Намъ къ язычникамъ, а имъ къ обрѣзаннымъ“ такъ формулируетъ кратко рѣшеніе столповъ іерусалимской церкви ап. Павелъ (Гал. 2, 9).

Ознакомившись со свойствами апостола, мы можемъ те-

перь задать себѣ вопросъ, есть ли христіанскій апостолатъ явленіе оригинальное, или онъ имѣлъ какіе либо историческіе прецеденты?

По мнѣнію Гарнака нѣкоторымъ прототипомъ христіанскихъ апостоловъ служили іудейскіе апостолы, которые существовали ранѣе распространенія христіанства. Онъ разсуждаетъ такимъ образомъ. „Іудейскихъ должностныхъ лицъ мы встрѣчаемъ съ этимъ именемъ въ первый разъ послѣ разрушенія Іерусалима и утвержденія палестинскаго патріархата: однако, было бы совсѣмъ невѣроятно думать, что ранѣе никакихъ апостоловъ не было; послѣ появленія христіанскихъ апостоловъ іудеи едва ли бы учредили должность съ такимъ же именемъ. Самое дѣло—уполномоченныя лица, собиравшія среди іудеевъ разсѣянія денежную подать на храмъ и поддерживавшія связь общинъ съ Іерусалимомъ—существовало и ранѣе, значитъ, а также и имя. Противодѣйствіе христіанской миссіи, почти систематически организованное въ Іерусалимѣ еще во времена ап. Павла, исходило, по свидѣтельству Іустина, отъ первосвященниковъ и учителей (Діал. 17, 108, 117), пославшихъ во всю землю избранныхъ мужей *(ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλέκτους)*, которые „повсюду должны были сообщить истинныя свѣдѣнія объ Іисусѣ, слѣдовательно, „апостоловъ“; иначе говоря, они довѣрили эту задачу „апостоламъ“, поддерживавшимъ общеніе Іерусалима съ общинами разсѣянія.

Что упомянутыхъ у Іустина избранныхъ мужей слѣдуетъ отожествлять съ „апостолами“, въ этомъ помогаетъ намъ Евсевій (въ толк. на Ис. 18). „Мы нашли, пишетъ онъ, въ древнихъ рукописяхъ, что живущіе въ Іерусалимѣ, іереи и пресвитеры народа іудейскаго, изготовивши грамоты, послали ихъ во всѣ народы, къ находящимся повсюду іудеямъ, оклеветывая ученіе Христово, какъ новую и чуждую Бога ересь, повелѣвая не принимать его..., разносчиками тѣхъ папирусныхъ писемъ (были) апостолы... они обошли всю землю, разбрасывая клеветническое слово о Спасителѣ нашемъ; у іудеевъ и теперь (значитъ, это отнюдь не новое какое-либо учрежденіе) существуетъ обычай называть апостолами разносящихъ окружныя грамоты по начальникамъ ихъ“. По Евсевію, слѣдовательно, главной функціей іудейскихъ апостоловъ его времени была доставка окружныхъ

письменныхъ извѣстій изъ центральнаго мѣста въ области іудейскаго разсѣянія. Не удивительно, если въ Codex Theod. XVI, 8, 14 указана другая сторона ихъ дѣятельности: здѣсь говорится объ архисинагогахъ или пресвитерахъ іудеевъ и тѣхъ, которыхъ они сами называютъ апостолами, и которые въ опредѣленное время посылаются патріархами для взысканія золота или серебра. Эту же сторону, судя по связи рѣчи, отмѣчаетъ Юліанъ, когда онъ говоритъ „о такъ называемомъ у насъ апостольствѣ *(ἀποστολῆ)*“. Іеронимъ свидѣтельствуетъ, что и „нынѣ патріархи іудеевъ посылаютъ апостоловъ“ (въ толк. на Гал. 1, 1). Несравненно больше мы узнаемъ отъ Епифанія: онъ (Haer. 30, 4) разсказывая объ извѣстномъ Іосифѣ, пишетъ: „онъ былъ причисленъ у нихъ къ досточтимымъ мужамъ, то есть, послѣ патріарха такъ именуемымъ апостоламъ, которые неотступно пребываютъ при патріархѣ и часто вмѣстѣ съ патріархомъ проводятъ постоянно дни и ночи для совѣщаній и доклада ему, о чемъ нужно по закону“; и (въ гл. 11) „послѣ того, какъ Іосифъ сдѣлался апостоломъ, онъ отправляется съ посланіями въ киликійскую землю, пришедши туда, въ каждомъ киликійскомъ городѣ съ состоящихъ въ вѣдомствѣ его іудеевъ потребовалъ десятины и начатки..., и такъ, какъ апостолъ (ибо такъ у нихъ, по сказанному, называется это достоинство), будучи весьма строгъ въ установленіи благочестія и ведя себя чисто, на то и посланный, чтобы такъ дѣйствовать, многихъ людей худыхъ, но поставленныхъ архисинагогами, іереями, пресвитерами и азанитами низложивъ и лишивъ сана, ненавидимъ сталъ многими“.

Соединяя эти всѣ функціи іудейскихъ апостоловъ вмѣстѣ, получаемъ слѣдующее: 1) они были лица посвященныя и занимали высокое положеніе; 2) они посылались къ іудеямъ разсѣянія и взыскивали съ нихъ подати для центральнаго мѣста; 3) они приносили съ собой окружныя письма, поддерживали связи съ центромъ, извѣщали о намѣреніяхъ центральной власти, т. е. патріарховъ, отдавали приказанія касательно угрожающихъ опасностью движеній и распоряженія относительно борьбы съ ними; 4) въ областяхъ разсѣянія они пользовались извѣстной дисциплинарной и распорядительной властью; 5) при возвращеніи въ отечество

они составляли родъ совѣта при патріархахъ, надзиравшаго надъ исполненіемъ закона.

На основаніи этихъ данныхъ, говоритъ Гарнакъ, едва ли можно отвергать всякую связь между христіанскими и іудейскими апостолами" [1]).

Доводы Гарнака нельзя назвать убѣдительными. 1) Тотъ фактъ, что іудейскіе и христіанскіе источники умалчиваютъ о существованіи іудейскихъ апостоловъ до разрушенія Іерусалима, и что первое упоминаніе о нихъ мы встрѣчаемъ въ IV в., черезъ 3 столѣтія послѣ начала дѣятельности христіанскихъ апостоловъ,—періодъ весьма достаточный какъ для сложной исторической эволюціи, такъ и для образованія большихъ наслоеній въ іудейскомъ преданіи, всегда будетъ говорить не въ пользу мнѣнія Гарнака. Делегаты, избиравшіеся для отнесенія пошлинъ іерусалимскому храму, по свидѣтельству Филона [2]) назывались *ἱεροπόμποι*, а не апостолы. Послѣднее имя было дано позднѣе лицамъ, посланнымъ іудейскимъ патріархомъ для сбора податей. Между тѣми и другими была существенная разница, которая можетъ быть вызвала и перемѣну имени. Въ то время, какъ *ἱεροπόμποι* были избираемы іудейскими общинами разсѣянія [3]), апостолы іудейскіе были делегатами іудейской метрополіи. Вполнѣ естественно, что послѣдніе явились лишь послѣ разрушенія Іерусалима. Такъ какъ по разрушеніи храма прежняя подать теряла свой смыслъ, то для поддержанія ея могли быть организованы особыя должностныя лица. Священный характеръ пожертвованій исчезъ. На мѣсто священниковъ во главѣ іудейской націи стали раввины. Сборщики пожертвованій были уже не добровольными избранниками общинъ, а делегаты іудейской власти. Вмѣстѣ съ этимъ слово *ἱεροπόμποι* могло быть быть замѣнено apostoli [4]).

2) Въ самыхъ свидѣтельствахъ объ іудейскихъ делегатахъ, какія даетъ намъ позднѣйшее время, есть указаніе на срав-

---

[1]) Harnack, Mission. 2 Aufl. 1906. I, 274—277. Мѣсто приведено въ переводѣ А. Спасскаго (Религіозно-нравственныя основы христіанства. 1907 г. Стр. 203—205), сдѣланномъ съ 1-го изданія книги Гарнака. Во 2-омъ изданіи оно осталось безъ измѣненій.

[2]) De Monarchia, II, 3.

[3]) Ibid.

[4]) Ср. Schürer, Geschichte, I, 554. Monnier. La notion de l'apostolat. 4. 18.

нительно позднѣйшее происхожденіе этихъ должностныхъ лицъ. По свидѣтельствамъ Іустина и Евсевія, іудейскіе делегаты сами были вызваны дѣятельностью христіанскихъ апостоловъ и слѣдовательно не предшествовали, а слѣдовали за ними. Ихъ роль была отрицательнаго и разрушительнаго характера. Они не распространяли вѣру, а препятствовали христіанской миссіи. При этомъ въ извѣстіяхъ Епифанія этотъ институтъ тѣснѣйшимъ образомъ связанъ съ іудейскимъ патріархатомъ, и вліяніе, какое имъ приписывается у Епифанія, могло имѣть мѣсто именно въ болѣе поздній періодъ. Если въ позднѣйшемъ іудейскомъ апостолатѣ мы находимъ нѣкоторыя черты, напоминающія христіанскій апостолатъ, то это могло быть слѣдствіемъ вліянія послѣдняго. Что же касается имени *ἀπόστολοι*, то Евсевій легко могъ приписать его древне-іудейскимъ делегатамъ потому, что они носили это имя въ его время. Это тѣмъ легче могло случиться, что толкуя Ис. 18, 1, гдѣ говорится объ *ἀπόστολοι*, онъ могъ видѣть здѣсь указаніе на будущій іудейскій апостолатъ [1]).

3) Наконецъ главный существенный признакъ христіанскаго апостола—миссіонерство—совершенно отсутствовалъ у іудейскихъ апостоловъ. Въ то время, какъ первые имѣли главнымъ призваніемъ—проповѣдь среди невѣрующихъ, послѣдніе были лишь простыми посредниками между іудеями и прежде всего сборщиками податей [2]). Кромѣ того апостолы іудейскіе были делегаты людей, избранные іудейскими властями, апостолы христіанскіе—посланники Самого Бога, призванные не людьми, а Христомъ. Эта разница въ миссіи христіанскихъ и іудейскихъ апостоловъ съ одной стороны, и тѣснѣйшая связь христіанскаго апостолата съ самымъ существомъ евангелія Христа съ другой—скорѣе го-

---

[1]) Мѣсто изъ Ис. 18, 1 читается у LXX такъ: *ἀποστέλλων ἐν θαλάσσῃ ὅμηρα καὶ ἐπιστολὰς βιβλίνας ἐπάνω τοῦ ὕδατος*. Симмахъ вмѣсто *ὅμηρα* ставитъ *ἀποστόλους*, употребляя это слово подобно Геродоту и Платону въ смыслѣ „корабли“. Ср. Monnier, La notion de l' Apostolat, p. 1. 3.

[2]) Если христіанскій апостолъ былъ миссіонеръ, то іудейскій апостолъ, говоритъ Монье, былъ всѣмъ, прежде чѣмъ быть этимъ (La notion de l'apostolat. p. 22). Гарнакъ изъ сборщика сдѣлалъ миссіонера. Ему не было труда сдѣлать изъ него и апостола (Ibid. 18).

воритъ за независимое происхожденіе христіанскаго апостолата [1]).

Пророки, учители и евангелисты.

Съ большею увѣренностью можно говорить о связи двухъ другихъ классовъ служителей слова—пророковъ и учителей съ іудейскими традиціями. Пророки рядомъ съ Моисеемъ составляли основоположеніе іудейской религіи. Просвѣщенные Духомъ Божіимъ, они сообщали народу израильскому высшее вѣдѣніе, открывали волю Іеговы, разъясняли тайны прошлаго и будущаго, своими обличеніями и увѣщаніями призывали къ вѣрѣ и истинному исполненію закона. Хотя пророчество послѣ Малахіи прекратилось, однако у іудеевъ всегда жила увѣренность, что оно возобновится ко времени Мессіи (ср. Мат. 16, 14; Мар. 6, 15; 8, 28; Лук. 9, 8). Іоаннъ креститель и пророчица Анна (Лук. 2, 36) явились подтвержденіями этого ожиданія [2]). Самъ Господь говорилъ, что именемъ Его явятся пророки и будутъ свидѣтельствовать о Немъ (Мат. 10, 41; 23, 34), причемъ ставилъ ихъ въ прямую связь съ древними пророками іудейскими (Мат. 23, 34—37). Въ сошествіи Св. Духа на первообщину въ Іерусалимѣ апостолы видѣли исполненіе словъ пророка Іоиля: „и будетъ въ послѣдніе дни, го-

---

1) Монье такъ отзывается о гипотезѣ Гарнака. „Чтобы обосновать свою теорію, Гарнакъ беретъ текстъ изъ Іустина и подкрѣпляетъ его текстомъ Евсевія. Такимъ образомъ онъ доказываетъ существованіе учрежденія 1 вѣка текстомъ 2-го вѣка и толкуетъ этотъ текстъ съ помощью писателя 4-го вѣка. Это очень легко!“ (La notion de l'apostolat. p. 18). Фридбергъ настаиваетъ на оригинальности христіанскаго апостолата, даже допуская существованіе древнихъ іудейскихъ апостоловъ. „Хотя имя апостоловъ, говоритъ онъ, принадлежитъ до христіанскому времени, и іудейство признавало апостоловъ, тѣмъ не менѣе христіанскій апостолъ не представляетъ собой никакого заимствованія изъ прошедшаго. Слишкомъ разнородна дѣятельность іудейскихъ и христіанскихъ апостоловъ, чтобы можно было найти между ними связь“ (Lehrbuch des Kirchenrechts § 5).

2) Вѣра въ возстановленіе пророчества была присуща какъ ессеямъ (Ant. XIII, 11, 2; XV, 10, 5; XVII, 3, 3; Bell. I, 3, 5; II, 7, 3; II, 8, 12), такъ іудеямъ, какъ о томъ свидѣтельствуетъ появленіе множества апокалиптическихъ іудейскихъ произведеній и предупрежденія новозавѣтныхъ писаній противъ лжепророковъ (Мат. 7, 15; 24, 11; Мар. 13, 22; 1 Іоан. 4, 2; 2 Петр. 2, 1).

воритъ Богъ, излію отъ Духа Моего на всякую плоть, и будутъ пророчествовать сыны ваши и дочери ваши" (Дѣян. 2, 16 и д.).

Христіанскіе пророки были весьма частымъ явленіемъ въ первенствующей церкви. Они существовали въ коринѳской (1 Кор. 14, 29—39), римской (Рим. 12, 6. 7), ѳессалоникійской (1 Ѳесс. 5, 20) и іерусалимской (Дѣян. 11, 28; 21, 10) общинахъ. Дѣписатель сохранилъ намъ имена нѣкоторыхъ христіанскихъ пророковъ: Агава (11, 28; 21, 10), Іуды, Силы (15, 32). Упомянутые въ 13, 1: Варнава, Симеонъ, Нигеръ, Луцій Киринеянинъ, Манаилъ и Савлъ были или всѣ, или отчасти пророками [1]). Самъ ап. Павелъ говоритъ о своихъ видѣніяхъ и пророчествахъ (2 Кор. 12, 1 и д. Ср. Кор. 14, 6). Даромъ пророчества владѣли не только мужчины, но и женщины (Дѣян. 21, 9; 1 Кор. 14, 34). Раіонъ пророческой дѣятельности былъ различенъ. Въ то время, какъ одни пророки дѣйствовали въ одной опредѣленной общинѣ, какъ это мы видимъ въ Коринѳѣ, другіе какъ Агавъ, Іуда, Сила и Варнава, подобно апостоламъ, были странствующими проповѣдниками. Но миссія и тѣхъ и другихъ совершалась не столько среди невѣрующихъ, сколько среди христіанъ (Дѣян. 11, 28; 21, 10; 15, 32).

Подобно ветхозавѣтнымъ и новозавѣтные пророки отличительною чертою имѣли то, что говорили въ Духѣ. Они не только разъясняли ученіе вѣры, но и сообщали нѣчто новое, полученное ими чрезъ особенное откровеніе и видѣнія. Вдохновляемые Духомъ, они говорили съ особеннымъ воодушевленіемъ и энтузіазмомъ и иногда выступали одновременно въ одномъ и томъ же собраніи, внося такимъ образомъ нѣкоторый безпорядокъ, какъ это было въ коринѳской церкви (1 Кор. 14, 29—30). Но и въ эти моменты эк-

---

[1]) Трудно сказать, носятъ ли всѣ перечисленныя лица имя пророковъ и учителей одновременно, какъ думаетъ Лёнингъ (Gemeindeverf. S. 39), Зомъ (Kirchenrecht S. 49), или одни изъ нихъ были пророки, другіе учители. Нѣкоторые (Harnack, Die Lehre, S. 99. Mission 1906. I, 282—283; Wendt, Apostelgeschiche 225—226; Monnier, La notion de l'apostolat p. 177) на основаніи различныхъ союзовъ, связывающихъ пять именъ, именно: τε-και-και и τε-και, допускаютъ, что первые три лица (Варнава, Симеонъ и Луцій) были пророками, послѣдніе два (Манаилъ и Савлъ)—учителями.

статическаго воодушевленія они дѣйствовали съ сознаніемъ и не переставали владѣть собой. „Духи пророческіе послушны пророкамъ", говорилъ ап. Павелъ (1 Кор. 14, 32), требуя и отъ пророковъ подчиненія извѣстному внѣшнему порядку. Посвящая свои пророческія рѣчи, какъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ, главнымъ образомъ „назиданію, увѣщанію и утѣшенію" (1 Кор. 14, 3. 31; 11, 3), т. е. нравственному воспитанію вѣрующихъ, пророки съ особенною проницательностью и прозорливостью умѣли обнаруживать тайны человѣческаго сердца (1 Кор. 14, 25) и благодаря этому господствовать надъ душами не только вѣрующихъ, но и невѣрующихъ (тамъ же). Своими видѣніями и откровеніями они воодушевляли и утверждали новообращенныхъ въ вѣрѣ, укрѣпляли въ новосозидаемыхъ общинахъ сознаніе, что въ нихъ живетъ и дѣйствуетъ Духъ Святой; они были живыми свидѣтелями того, что община дѣйствительно есть церковь Христова, что вѣра ея есть вѣра истинная. Услышавшій пророка въ собраніи „поклонится Богу и скажетъ: истинно съ вами Богъ" (1 Кор. 14, 25). Отсюда ихъ важное значеніе для церкви Христовой. Подобно апостоламъ, пророки являются посланниками Самого Христа. Кто принимаетъ пророка, тотъ принимаетъ Самого Господа (Мат. 10, 40—41). Созиданіе церкви, какъ тѣла Христова, совершается во-первыхъ апостолами, во-вторыхъ пророками (Еф. 4, 11; 1 Кор. 12, 28). Святымъ апостоламъ и этимъ пророкамъ открыта тайна Христова, чтобы сдѣлать сопричастниками обѣтованій и язычниковъ (Еф. 3, 5—6). На апостолахъ и пророкахъ утверждены вѣрующіе, имѣя краеугольнымъ камнемъ Самого Іисуса Христа (Еф. 2, 20). Какъ Ветхій Завѣтъ покоился на Моисеѣ и пророкахъ, такъ въ Новомъ Завѣтѣ апостолы и пророки являются основоположеніями церкви Христовой.

Естественно, что при томъ высокомъ авторитетѣ, какимъ пользовались въ первоначальныхъ общинахъ пророки, ихъ служеніе не ограничивалось однимъ учительствомъ. Подобно апостоламъ они оказывали значительное вліяніе и вообще на церковную жизнь. Общины смотрѣли на нихъ, какъ на органы Духа Святаго, и потому естественно должны были относиться съ величайшимъ уваженіемъ къ ихъ слову и руководству, чего бы оно ни касалось. Пророкамъ было предо-

ставлено совершеніе общественнаго богослуженія и евхаристіи. О пророкахъ и учителяхъ антіохійской церкви дѣписатель говоритъ, что они служили Господу (*λειτουργούντων τῷ κυρίῳ*) и постились (Дѣян. 13, 1) [1]). По указанію пророка были произведены сборы въ пользу іерусалимскихъ христіанъ въ Антіохіи (11, 28—30). По внушенію пророковъ Варнава и Савлъ отдѣляются на апостольское служеніе (13, 1—3). Весьма возможно, что позднѣйшій взглядъ, по которому тяжкіе грѣхи могли быть прощены лишь по особому откровенію Божію, т. е. чрезъ пророковъ [2]), получилъ свое начало уже въ первыя времена. По крайней мѣрѣ ап. Павелъ свое увѣщаніе объ исправленіи согрѣшающихъ обращаетъ собственно къ духовнымъ (*πνευματικοί* Гал. 6, 1), къ которымъ прежде всего конечно принадлежатъ говорившіе *ἐν πνεύματι*, т. е. пророки. Иногда пророки были ближайшими руководителями мѣстной общины и въ извѣстной степени управляли ею. Объ Іудѣ и Силѣ пророкахъ сказано, что они были начальствующими между братіями (*ἡγούμενοι ἐν τοῖς ἀδελφοῖς*) въ Іерусалимѣ (Дѣян. 15, 22. 32) [3]). И въ послѣдующія времена пророки являются иногда во главѣ общины [4]).

---

[1]) Выраженія *λειτουργία* и *λειτουργεῖν* обычно обозначали служеніе іудейскихъ священниковъ при храмѣ (Исх. 28, 35 и др. Лук. 1, 23; Евр. 9, 21; 10, 11). Въ древне-христіанскомъ языкѣ оно было перенесено на тѣ различныя христіанскія функціи, которыя замѣнили собою іудейскій культъ (2 Кор. 9, 12; Рим. 15, 16. 27. Фил. 2, 17. 25. 30; Еф. 8, 2. 6; Ученіе 12 апостоловъ XV, 1). Такъ какъ при словѣ *λειτουργεῖν* здѣсь стоитъ *τῷ κυρίῳ*, то слѣдуетъ разумѣть не вообще служеніе общинѣ, но богослуженіе, общественную молитву. Какъ увидимъ, и позднѣе пороки сохраняли право совершенія евхаристіи. (Ср. Ученіе 12 апостоловъ X, 7).

[2]) Тертулліанъ (De pudic. 21, 22) говоритъ объ отпущеніи грѣховъ пророкомъ. Въ монтанистскихъ кругахъ обычно признавалась за пророками власть разрѣшать грѣхи. Противникъ монтанистовъ Апполоній (конца 2-го вѣка) писалъ: „Кто же кому прощаетъ грѣхи, пророкъ ли исповѣднику его грабежи или исповѣдникъ пророку его корыстолюбіе“ (Евс. V. 19).

[3]) Слово *ἡγούμενοι* согласно съ своимъ значеніемъ и съ употребленіемъ въ Дѣян. 7, 10; 14, 12 выражаетъ понятіе руководства, начальства, управленія.

[4]) Ср. Ученіе 12 апостоловъ, X, 7; XI, 7—12; XIII, 3. Лукіанъ говоритъ о Перегринѣ (De morte Peregrini, cap. 11); „пророкъ и θіасархъ и

Третій классъ служителей слова, слѣдующій за апостолами и пророками, составляютъ учители (*διδάσκαλοι* 1 Кор. 12, 18). Родословіе христіанскихъ учителей еще легче прослѣдить, чѣмъ генеалогію христіанскихъ пророковъ. Ихъ предки—іудейскіе книжники и учители, которые со времени плѣна вавилонскаго пріобрѣтаютъ въ іудействѣ все бо̀льшее и бо̀льшее значеніе. Ихъ главной профессіей было изученіе и объясненіе закона и священныхъ писаній. Но это не были лишь ученые знатоки. Они стояли въ самыхъ жизненныхъ отношеніяхъ къ народу, выступая проповѣдниками въ синагогахъ, въ которыхъ по іудейскому обычаю имѣлъ право слова всякій іудей, образовывая школы и кружки и свободно преподавая ученіе отцевъ повсюду, гдѣ представлялся случай. Отъ іудеевъ ветхозавѣтныя писанія перешли къ христіанамъ. Не только христіане изъ іудеевъ, но и принявшіе вѣру язычники признавали божественность писаній Ветхаго Завѣта и широко пользовались ими. Вмѣстѣ съ ветхозавѣтными писаніями долженъ былъ перейти къ христіанамъ и институтъ учительства [1]). Но естественно конечно, что дѣятельность христіанскихъ учителей не ограничивалась уже объясненіемъ писаній; они являлись истолкователями и христіанской вѣры. Апостолъ внушаетъ колоссянамъ учить другъ друга псалмами, славословіями и духовными пѣснями во благодати воспѣвая Господу (Кол. 3, 16). Что таково было происхожденіе христіанскихъ учителей, мы видимъ на примѣрѣ Аполлоса. Іудей, родомъ изъ Александріи, мужъ краснорѣчивый и свѣдующій въ писаніяхъ, онъ былъ наставленъ въ Ефесѣ истинамъ вѣры и прибывъ затѣмъ въ Ахаію, много содѣйствовалъ увѣровавшимъ, въ спорѣ съ іудеями доказывая писаніями, что Іисусъ есть Христосъ (Дѣян. 18, 24—28). Однако проповѣдь христіанскихъ учителей существенно отличалась отъ проповѣди

начальникъ собраній (*ξυναγωγεύς*) и все это онъ одинъ... Они избрали его предстоятелемъ (*προστάτην*)... почитали какъ Бога и имѣли своимъ законодателемъ" (*νομοθέτη*).

[1]) Самъ Господь видѣлъ въ христіанскихъ учителяхъ прямыхъ преемниковъ іудейскихъ книжниковъ. „Вотъ Я посылаю къ вамъ, говорилъ Онъ, пророковъ и мудрыхъ, и книжниковъ; и вы иныхъ убьете, и распнете, а иныхъ будете бить въ синагогахъ вашихъ и гнать изъ города въ городъ" (Мат. 23, 34).

апостоловъ и пророковъ. Въ отличіе отъ апостоловъ они сосредоточивали свою учительскую дѣятельность среди уже обращенныхъ, подготовляя христіанъ къ болѣе совершенному вѣдѣнію, объясняя непонятное въ писаніяхъ и въ вопросахъ вѣры. Они были продолжателями миссіи апостоловъ, завершали ихъ дѣло. Если апостолы насаждали, то учители поливали (1 Кор. 6, 6). Поэтому они могли навсегда оставаться въ одной общинѣ и фактически принадлежать только ей. Вотъ почему апостолъ ставитъ ихъ иногда рядомъ съ предстоятелями (пастырями) и даже позади ихъ (Еф. 4, 11) [1]. Въ этомъ отношеніи они сходны съ пророками, которые дѣйствовали также среди христіанъ и нерѣдко въ одной общинѣ. Но была между ними и существенная разница. Въ то время какъ пророки говорили въ духѣ, излагая видѣнія и откровенія, потрясали сердца слушателей своими вдохновенными рѣчами, учители вели дѣло наставленія методическимъ путемъ, приноравливаясь къ потребностямъ и степени пониманія слушателей. Направлялась ли ихъ учительская дѣятельность на цѣлую общину или на отдѣльныхъ лицъ (*κατηχῶν τὸν λόγον* Гал. 6, 6), она ограничивалась уже ранѣе данными рамками, приспособляясь или къ священному писанію или къ христіанскому преданію. Учитель не приносилъ съ собой новаго ученія, новыхъ откровеній, онъ лишь тщательно излагалъ, пояснялъ, систематизировалъ ранѣе преданное [2]. Его задача, подобно іудейскому раввину или книжнику, была напомнить христіанамъ то, чему научены они изначала (1 Кор. 4, 17), выяснить *τύπος τῆς διδαχῆς*, преданный апостолами (Рим. 6, 17), *παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε* (2 Θесс. 2, 15). Отсюда учители всегда стоятъ ниже не только апостоловъ, но и пророковъ [3]. Въ перечнѣ служителей слова они обычно зани-

[1]) Ср. Harnack, Mission, I, 283.

[2]) Въ этой особенности служенія дидаскаловъ лежитъ причина того, что они продолжали существовать и по исчезновеніи апостоловъ и пророковъ, сдѣлавшись съ теченіемъ времени членами клира.

[3]) Ср. Ерм. Вид. III, 5. Въ ученіи 12 апостоловъ пророкамъ отводится большое мѣсто, напротивъ учителямъ—незначительное. Въ псевдоклиментовомъ письмѣ о дѣвствѣ (De virginitate, I, 11) учители (doctores) обязываются служить своимъ даромъ пророкамъ (inservi fratribus pneumaticis, prophetis, qui dignoscant Dei esse verba ea), умѣющимъ отличать слова Божіи.

мают̀ мѣсто послѣ тѣхъ и другихъ (1 Кор. 12, 28) и даже послѣ пастырей (Еф. 4, 11) [1]).

Тѣмъ не менѣе дидаскалы являются существеннымъ дополненіемъ апостолата. Подобно апостоламъ и пророкамъ они служатъ дѣлу созиданія церкви (1 Кор. 28; Еф. 4, 11). Подобно имъ они одарены особымъ благодатнымъ даромъ (1 Кор. 14, 26; Рим. 12, 7). Существенное сродство всѣхъ этихъ служителей слова обнаруживается уже въ томъ, что одни и тѣ же лица являются иногда апостолами, пророками и учителями. Апостолъ могъ выступать какъ пророкъ (2 Кор. 12, 1 и д.) и какъ учитель (1 Кор. 14, 6; 4, 17). Пророки были естественно учителями, хотя не всѣ учители были и пророками. Возможно, что въ Дѣян. 13, 1 одни и тѣ же лица названы пророками и учителями. Двое же изъ нихъ, Варнава и Павелъ, становятся апостолами. Отсюда ясно, что между разными классами проповѣдниковъ слова трудно провести рѣзкую границу.

Кромѣ трехъ названныхъ классовъ служителей слова первоначальная церковь знала еще евангелистовъ (Еф. 4, 11). Это были лица съ апостольскимъ призваніемъ, но безъ апостольскаго званія и достоинства. Это были тѣ же апостолы, только менѣе почетнаго ранга. Необходимое условіе апостольскаго званія даже по ап. Павлу составляло лицезрѣніе Господа (1 Кор. 9, 1; 15, 5—8). Отсюда тѣ проповѣдники евангелія, которые не видѣли лично І. Христа и не получали отъ Него непосредственнаго полномочія, были уже не апостолами, а евангелистами. Они могли быть названы апостолами лишь въ несобственномъ смыслѣ [2]). Однимъ изъ такихъ евангелистовъ былъ Филиппъ изъ числа „семи“, служившихъ при столахъ въ іерусалимской общинѣ (Дѣян.

---

[1]) „Не напрасно онъ говоритъ здѣсь: во-первыхъ, во-вторыхъ, но поставляетъ превосходнѣйшій даръ выше, а потомъ указываетъ на низшій. Потому сначала онъ именуетъ апостоловъ, которые имѣли въ себѣ всѣ дары... Пророчествующій говоритъ все отъ Духа, а учащій говоритъ иногда и отъ собственнаго разума... Потому и поставилъ (апостолъ) учителя послѣ пророка, такъ какъ дѣло послѣдняго есть всецѣло даръ, а перваго и трудъ человѣческій; онъ говоритъ многое и отъ себя, хотя конечно согласно съ божественными писаніями“ (Іоаннъ Злат. на 1 Кор. 12, 28).

[2]) Такое названіе даетъ имъ Ученіе 12 апостоловъ (XI, 3—6).

21, 8) [1]. Онъ благовѣствовалъ въ Самаріи, по дорогѣ въ Газу, въ Азотѣ и Кесаріи (Дѣян. 8). О немъ дѣписатель сообщаетъ между прочимъ, что обративъ ко Христу самарянъ, онъ однако не возлагалъ на нихъ рукъ для сообщенія имъ Духа Святаго (8, 16). Отсюда видно, что въ сознаніи древнихъ христіанъ евангелисты стояли ниже апостоловъ [2].

Всѣ перечисленные классы служителей слова имѣли одну общую черту. Они не были обязательно привязаны къ одному мѣсту, къ опредѣленной общинѣ, но въ большинствѣ случаевъ были странствующими проповѣдниками. Ихъ вліяніе и авторитетъ простирались поэтому на многія общины. Они служили для послѣднихъ связующимъ звеномъ, укрѣпляя въ сознаніи и жизни вѣрующихъ великую идею единства христіанской церкви и внося однообразіе въ строй мѣстныхъ церквей [3]. Даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда они

---

[1]) Близость понятій апостола и евангелиста была причиною смѣшенія въ послѣдующее время апостола Филиппа и евангелиста Филиппа (Евсевій III, 39; Поликратъ Ефесскій у Евс. V, 24).

[2]) Вейцзеккеръ, отрицающій подлинность посланія Ефесянамъ, въ 4, 11 видитъ указаніе на „величины“ позднѣйшаго времени, времени посланія, и считаетъ евангелистовъ не современниками и сотрудниками апостоловъ, а ихъ преемниками (Apost. Zeitalter, S. 593). Такъ какъ свидѣтельство о существованіи евангелистовъ въ первоначальныя времена мы находимъ въ тѣхъ частяхъ Дѣяній, которыя принадлежатъ спутнику Павла и менѣе всего могутъ возбуждать сомнѣніе въ своемъ историческомъ достоинствѣ (отдѣлы „Мы“), то предположеніе Вейцзеккера слѣдуетъ считать неосновательнымъ. Оно тѣмъ болѣе произвольно, что самъ ап. Павелъ называетъ свою миссіонерскую дѣятельность словомъ *εὐαγγελίζειν*. Ср. Zahn, Einleitung, I, 359. Упоминаніе о евангелистахъ лишь въ одномъ посланіи къ Ефесянамъ объясняютъ тѣмъ, что это посланіе было адресовано въ дѣйствительности не ефесянамъ, но другимъ общинамъ, основаннымъ не Павломъ, а благовѣстниками. Ср. Harnack, Mission, I, 269.

[3]) „Разсѣянные и раздѣленные пространствомъ христіане I и II вѣка, еще не успѣвшіе сплотиться въ цѣльную организацію, находили для себя въ этихъ лицахъ объединяющую связь. Апостолы, пророки и дидаскалы, переходившіе съ одного мѣста на другое, отъ одной общины къ другой, пользовавшіеся во всѣхъ общинахъ высокимъ почетомъ,— уже фактомъ своей дѣятельности объясняютъ намъ, какимъ образомъ различныя провинціи, принимавшія христіанство при различныхъ условіяхъ, когда еще не существовало новозавѣтнаго канона, однакожъ имѣли такъ много общаго между собой въ строѣ жизни и воззрѣній.

безсмѣнно жили на однихъ мѣстахъ, за ними всегда оставалась возможность перейти въ другія общины и проповѣдывать тамъ съ подобнымъ же авторитетомъ, какъ у себя дома. Ничто не обязывало ихъ непремѣнно ограничивать районъ ихъ дѣйствій однимъ мѣстомъ. Чѣмъ были они въ одномъ мѣстѣ, тѣмъ легко могли быть и въ другомъ. Пророкъ іерусалимскій, придя въ Антіохію, продолжалъ оставаться пророкомъ (Дѣян. 11, 27—28). Учитель ефесскій родомъ изъ Александріи продолжалъ быть учителемъ и тогда, когда приходилъ въ Ахаію (Дѣян. 18, 24—28).

Эта черта въ проповѣдникахъ слова имѣла свою причину въ томъ, что самое служеніе ихъ было вполнѣ свободно. Они выступали въ качествѣ учителей (въ широкомъ смыслѣ) по призванію Божію или по собственной иниціативѣ, но во всякомъ случаѣ не по назначенію и избранію отъ людей. Отсюда они не вступали ни въ какія взаимно обязательственныя отношенія съ общинами. Не получая отъ нихъ полномочій, они не брали на себя въ отношеніи къ нимъ никакихъ постоянныхъ обязательствъ. Они проповѣдывали по своей свободной волѣ и потому могли проповѣдывать тамъ, гдѣ хотѣли. Ничто не прикрѣпляло ихъ къ одной общинѣ; ни одна община не могла предъявлять на нихъ своихъ исключительныхъ правъ. Но если проповѣдники чувствовали себя совершенно свободными въ отношеніи къ общинамъ, въ которыхъ дѣйствовали, то въ свою очередь и общины не связывали себя въ отношеніи къ нимъ никакими обязательствами. Взаимныя отношенія тѣхъ и другихъ были совершенно свободны. Кто хотѣлъ, тотъ дѣлалъ; кто хотѣлъ, тотъ подчинялся. Какъ проповѣдники не были обязаны учить ту, а не другую общину, такъ и община не была обязана признавать авторитетъ того или другого про-

Христіанскія общины организовались въ то время съ большою самостоятельностью; въ выработкѣ формъ жизни, въ религіозной мысли еще не было создано никакой стѣсняющей униформы; и тѣмъ не менѣе наблюдатель видитъ въ нихъ (общинахъ) замѣчательное единство развитія. Можно съ увѣренностью полагать, что такое единство развитія условливалось дѣятельностью странствующихъ апостоловъ, пророковъ и дидаскаловъ, руководившихъ общины въ одномъ направленіи". Проф. А. Лебедевъ, Духовенство древней вселенской церкви, стр. 8—9.

повѣдника. Это было ея свободнымъ дѣломъ. Совершенно свободныя, чисто нравственныя и личныя отношенія связывали тѣхъ и другихъ.

Но было бы однако исторической неточностью сказать, что эти служители слова фактически принадлежали всей церкви. Не говоря уже о пророкахъ и учителяхъ, жившихъ осѣдлою жизнью въ опредѣленныхъ общинахъ, и странствующіе проповѣдники дѣйствовали конечно лишь въ нѣкоторыхъ христіанскихъ областяхъ. Съ другой стороны единая церковь была въ то время еще идеальной величиной. Конкретное же сознаніе мыслило обыкновенно множество самостоятельныхъ отдѣльныхъ церквей. Отсюда служеніе не одной, а нѣсколькимъ (но не всѣмъ) общинамъ не могло представляться со всею ясностью служеніемъ всей церкви. Самъ Павелъ называетъ себя апостоломъ язычниковъ (Гал. 2, 9; Рим. 15, 16) и свой апостольскій авторитетъ преимущественно предъявляетъ въ отношеніи къ тѣмъ, кого онъ лично обратилъ къ вѣрѣ. Въ тѣхъ же сравнительно рѣдкихъ случаяхъ, когда сознаніе апостола охватывало всѣ христіанскія общины въ идеѣ цѣлой нераздѣльной церкви, то служителями этой единой церкви являлись у него не только странствующіе проповѣдики, но и тѣ, которые дѣйствовали на пользу одной общины. По словамъ апостола Богъ поставилъ для дѣла созиданія церкви не только апостоловъ, пророковъ, евангелистовъ и учителей, но и пастырей (Ефес. 4, 11). Въ тѣлѣ Христовомъ, то есть въ единой церкви, различные члены имѣютъ разныя служенія, одни являются пророками, другіе учителями, третьи увѣщателями, четвертые предстоятелями и т. д. (Рим. 12, 6—8). Богъ далъ церкви Христовой апостоловъ, пророковъ, учителей и дарованія исцѣленій, вспоможенія, управленія и разные языки (1 Кор. 12, 28). Такимъ образомъ то рѣзкое различіе между апостолами, пророками и учителями съ одной стороны и мѣстными служеніями съ другой, какое устанавливаютъ почти всѣ современные протестантскіе ученые, признавая первыхъ служителями церкви, вторыя — служеніями частной общины, слѣдуетъ признать относительнымъ, но не безусловнымъ.

Мѣстныя служенія управленія.

По самой природѣ своей служеніе апостоловъ, пророковъ и учителей было случайнымъ и временнымъ моментомъ въ жизни общины. Они приходили и уходили, предоставляя общину самой себѣ. Въ нѣкоторыхъ общинахъ апостолъ проводилъ лишь нѣсколько недѣль. Странствующіе пророки и учители поступали вѣроятно также. Въ нѣкоторыхъ посланіяхъ Павла мы не замѣчаемъ никакихъ слѣдовъ ихъ присутствія. Мы не можемъ быть увѣрены, что всѣ общины удостаивались ихъ посѣщенія. Ясно, что община не могла руководствоваться исключительно указаніями миссіонеровъ; она нуждалась въ лицахъ, которыя были бы ея постоянными руководителями, къ которымъ какъ община, такъ и отдѣльные члены могли бы обращаться съ вопросомъ каждую минуту.

Необходимость въ такихъ лицахъ должна была чувствоваться въ общинахъ на самыхъ первыхъ порахъ ихъ существованія. Не трудно себѣ представить, чѣмъ она вызывалась. По уходѣ апостола изъ общины нужно было напомнить, объяснить его слова, внѣдрить ихъ въ сознаніе какъ всей общины, такъ и отдѣльныхъ ея членовъ, поддержать въ вѣрѣ тѣхъ, которые сознательно или безсознательно отступали отъ нея, предотвратить ссоры между братіей, примирить враждующихъ, навѣстить больныхъ, научить молодыхъ и новообращенныхъ, совершать евхаристію и другія таинства, руководить общими богослуженіями и дѣловыми собраніями, вести сношенія съ другими общинами, имѣть попеченіе о матеріальныхъ нуждахъ вѣрующихъ, объ отведеніи мѣста для собраній, о пріобрѣтеніи святыхъ писаній, о приготовленіяхъ для вечери, для крещенія и т. д. Для удовлетворенія всѣхъ этихъ потребностей, общинѣ необходимы были лица съ спеціальными служеніями, и при томъ такія, которыя постоянно и неотлучно находились бы въ ней, посвящая ей одной свое время и свой трудъ, лица съ общепризнаннымъ авторитетомъ, способныя поддержать внутренній и внѣшній порядокъ въ общинѣ, руководить и въ той или иной мѣрѣ управлять ею.

Такія лица дѣйствительно существовали. Мы встрѣчаемъ

ихъ въ общинахъ, основанныхъ ап. Павломъ, уже въ первое время ихъ существованія. Какъ они назывались, каковы были ихъ обязанности, и какимъ образомъ они возникали, обо всемъ этомъ, хотя и неполныя, но весьма цѣнныя свѣдѣнія даютъ намъ посланія ап. Павла.

Самое древнее посланіе ап. Павла, въ которомъ впервые встрѣчается указаніе на существованіе органовъ управленія, есть первое посланіе къ Ѳессалоникійцамъ. Чрезъ нѣсколько мѣсяцевъ послѣ такъ называемаго апостольскаго собора (вѣроятно около сентября 52 года) апостолъ прибылъ въ Ѳессалонику и, въ теченіе трехъ субботъ проповѣдуя въ синагогѣ, обратилъ къ вѣрѣ незначительное количество іудеевъ и множество язычниковъ, среди которыхъ было не мало знатныхъ женщинъ (Дѣян. 17, 1—9). Вынужденный уйти изъ Ѳессаликъ вслѣдствіе интригъ іудеевъ, Павелъ вскорѣ послалъ туда своего сотрудника Тимоѳея для утвержденія ихъ въ вѣрѣ. По прибытіи въ Коринѳъ Тимоѳея (вѣроятно около апрѣля 53 года), сообщившаго радостныя вѣсти о состояніи церкви ѳессалоникійской, апостолъ пишетъ ей свое первое посланіе (1 Ѳесс. 3, 1—6), менѣе чѣмъ черезъ годъ по уходѣ своемъ изъ Ѳессаликъ.

Въ пятой главѣ своего посланія апостолъ убѣждаетъ солунянъ увѣщевать другъ друга и назидать одинъ другого (ст. 11). Вслѣдъ затѣмъ онъ непосредственно дѣлаетъ переходъ къ предстоятелямъ общины, очевидно какъ къ лицамъ, на обязанности которыхъ особенно лежало увѣщаніе и назиданіе общины. „Просимъ же васъ, братіе, уважать *(εἰδέναι)* трудящихся у васъ и предстоятелей вашихъ въ Господѣ и вразумляющихъ васъ *(τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν Κυρίῳ καὶ νουθετοῦντες ὑμᾶς)* и почитать *(ἡγεῖσθαι)* ихъ преимущественно съ любовію за дѣло ихъ *(διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν*—ст. 12—13). Три причастныхъ формы, соединенныхъ однимъ общимъ членомъ, указываютъ не на три, а на одинъ классъ лицъ, въ отношеніи которыхъ внушается уваженіе и любовь. Онѣ характеризуютъ служеніе съ трехъ различныхъ точекъ зрѣнія. Это были лица, усиленно трудившіяся на пользу общины, какъ словомъ, такъ и дѣломъ *(κοπιῶντες)* [1]), стоявшія во главѣ общины, управлявшія и руководив-

[1]) Словомъ *κοπιάω* апостолъ очень часто обозначаетъ свое дѣло проповѣданія евангелія (Фил. 2, 16; Кол. 1, 29; Гал. 4, 11; 1 Кор. 15, 10),

шія ею (*προϊσταμένοι ὑμῶν*) [1]), обязанные посредствомъ увѣщаній и наставленій воздѣйствовать на настроеніе вѣрующихъ (*νουθετοῦντες*) [2]). Еще подробнѣе и яснѣе обязанности предстоятелей раскрываются въ слѣдующемъ стихѣ (14), въ которомъ апостолъ обращается съ рѣчью очевидно къ самимъ предстоятелямъ [3]). „Умоляемъ также васъ, братіе, вразумляйте (*νουθετεῖτε*) безчинныхъ, утѣшайте малодушныхъ, поддерживайте слабыхъ, будьте долготерпѣливы ко всѣмъ". И здѣсь главная обязанность предстоятелей полагается въ нравственномъ исправленіи отдѣльныхъ членовъ общины, въ заботахъ о духовномъ созиданіи ихъ, поддержаніи и укрѣпленіи, однимъ словомъ въ попеченіи о душахъ вѣрующихъ. Итакъ чрезъ нѣсколько мѣсяцевъ послѣ образованія христіанской общины въ Θессалоникахъ, мы уже видимъ въ ней лицъ, стоящихъ во главѣ общины, предстоятелей, главною обязанностью которыхъ было увѣщаніе и наставленіе.

Второе посланіе къ Θессалоникійцамъ указываетъ на тѣ рамки, въ которыхъ должны были происходить увѣщанія какъ вообще членовъ общины, такъ преимущественно ея предстоятелей (3, 15). Съ увѣщаніями должно обращаться къ тѣмъ, которые поступаютъ безчинно, а не по преданію (*τὴν παράδοσιν*), принятому отъ апостола (3, 6), къ тѣмъ, которые не слушаютъ слова апостола, выраженнаго въ этомъ посланіи (3, 14). Слѣдовательно, преданіе апостола, устно или письменно сохраняемое въ общинѣ, должно было служить руководящими началами и для предстоятелей. Послѣдніе не являются самостоятельными руководителями общины въ вопросѣ вѣры и жизни; ихъ дѣятельность связана преданіемъ апостола. Каковы же были отношенія между этими предстоятелями и вѣрующими? По мысли апостола они должны быть проникнуты нравственнымъ характеромъ. Вѣрующіе

иногда вообще трудъ, включая и физическій (Еф. 4, 28; 1 Кор. 4, 12), и въ частности трудъ на пользу церкви (Рим. 16, 6. 12).

[1]) *Προΐστημι* съ родительнымъ—становиться во главѣ кого, управлять, начальствовать, повелѣвать, командывать; отсюда *προεστῶτες*—стоящіе во главѣ, начальники, вожди, предводители, руководители.

[2]) *Νουθετέω* собственно внѣдрять въ сердцѣ, полагать на сердцѣ.

[3]) Ср. Св. Іоаннъ Злат. къ 1 Θесс. 5, 14.

обязаны почитать и цѣнить [1]) своихъ предстоятелей, послѣдніе въ свою очередь обязаны не повелѣвать и господствовать, а терпѣливо увѣщевать, утѣшать, поддерживать, однимъ словомъ приспособляться къ состоянію каждаго члена общины и чисто нравственными средствами воздѣйствовать на него. Было ли такъ въ дѣйствительности, мы не знаемъ. Есть нѣкоторыя основанія, впрочемъ, думать, что ѳессалоникійская община въ этомъ отношеніи оставляла желать лучшаго. Апостолъ упоминаетъ объ *ἀτάκτους* (ст. 14), т. е. лицахъ, вносившихъ безпорядокъ въ общину. Во второмъ своемъ посланіи онъ считаетъ нужнымъ прибѣгнуть въ отношеніи къ нимъ къ крутой мѣрѣ: онъ требуетъ, чтобы тѣ, которые поступаютъ не по слову посланія, были на замѣчаніи и исключались изъ братскаго общенія (2 Ѳесс. 3, 14 ср. 6). Съ другой стороны апостолъ заклинаетъ лицъ, которымъ должно быть передано посланіе, очевидно предстоятелей, прочитать его всѣмъ братіямъ (1 Ѳесс. 5, 27). Возможно, что къ нимъ относится и увѣщаніе апостола: „духа не угашайте, пророчества не уничижайте“ (1 Ѳесс. 5, 19—20), увѣщаніе, предостерегавшее ихъ отъ стѣсненія свободныхъ служеній въ церкви. Такимъ образомъ апостолъ повидимому предполагаетъ не вполнѣ нормальныя отношенія между предстоятелями и вѣрующими. Стоящія во главѣ ѳессалоникійской общины лица повидимому не успѣли еще

1) Неправильно Ревиль понимаетъ слово *εἰδέναι* въ смыслѣ узнавать. Онъ говоритъ: „если бы было предсѣдательство или патронатъ, правильно установленные, то не было бы ни малѣйшаго колебанія относительно лицъ, кому поручены эти должности. Напротивъ, Павелъ проситъ ѳессалоникійскихъ христіанъ, также какъ и своихъ коринѳскихъ учениковъ, не быть неблагодарными, умѣть узнавать, каковы тѣ, которые дѣйствительно являются ихъ руководителями и достойны быть ихъ начальниками, благодаря проявленному ими усердію, заботливости и труду,—онъ проситъ этой благодарности не для того или другого опредѣленнаго лица, но для всѣхъ, которые работали для цѣлыхъ семей“ (Les origines de l'épiscopat. p. 143—144). Слово *προϊσταμένοι* указываетъ, что рѣчь здѣсь не о тѣхъ незначительныхъ труженикахъ и скрытыхъ благодѣтеляхъ, которыхъ должны стараться розыскать, а о лицахъ стоящихъ на верху общины и потому конечно всѣмъ извѣстныхъ. Слово *εἰδέναι* значитъ здѣсь признавать, цѣнить, уважать. Въ 1 Кор. 16, 15—18 въ аналогичномъ случаѣ стоитъ глаголъ *ἐπιγινώσκεσθαι*, который замѣняется въ другомъ мѣстѣ *ὑποτάσσεσθαι* т. е. повиноваться.

пріобрѣсти въ ней должнаго авторитета и поставить себя въ правильныя отношенія къ ней. И это было неудивительно. Слишкомъ мало прошло времени, чтобы организація ѳессалоникійской церкви успѣла окрѣпнуть.

Первое посланіе къ Ѳессалоникійцамъ написано вѣроятно около мая или іюня 53 года, то-есть приблизительно 8—9 мѣсяцевъ послѣ прихода Павла къ Ѳессалоникійцамъ. Но о существованіи προϊσταμένοι въ этомъ городѣ апостолъ могъ знать, если не изъ личныхъ наблюденій, то отъ Тимоѳея, который былъ посланъ туда Павломъ изъ Веріи (Дѣян. 17, 14—15 ср. 1 Ѳесс. 3, 6) и возвратился къ нему въ Коринѳъ, вѣроятно въ апрѣлѣ 53 года. Такимъ образомъ προϊσταμένοι существовали въ ѳессалоникійской общинѣ никакъ не позднѣе, чѣмъ мѣсяцевъ черезъ пять по уходѣ ап. Павла. Такое быстрое появленіе προϊσταμένοι въ ѳессалоникійской общинѣ даетъ большія основанія думать, что это учрежденіе возникло во время пребыванія тамъ ап. Павла и во всякомъ случаѣ не безъ его содѣйствія. Но какъ именно оно возникло, чрезъ поставленіе ли апостоломъ или чрезъ избраніе общиной или другими путями, изъ посланія мы не видимъ. Этотъ пробѣлъ восполняетъ намъ отчасти исторія коринѳской церкви.

Въ коринѳской общинѣ, какъ видно изъ посланія къ ней ап. Павла, написаннаго чрезъ 4 года послѣ посланія къ Ѳессалоникійцамъ и чрезъ 3 года по уходѣ его изъ Коринѳа, при всемъ состояніи анархіи существовали лица, руководившія общиной. Въ 12, 28-30 апостолъ разсуждая о духовныхъ благодатныхъ дарахъ, служащихъ къ созиданію церкви, говоритъ: „И иныхъ Богъ поставилъ въ церкви во-первыхъ апостолами, во-вторыхъ пророками, въ-третьихъ учителями; далѣе, (инымъ далъ) силы (чудодѣйственныя), также дары исцѣленій, вспоможенія (ἀντιλήμψεις), управленія (κυβερνήσεις), разные языки. Всѣ ли апостолы? Всѣ ли пророки? Всѣ ли учители? Всѣ ли чудотворцы? Всѣ ли имѣютъ дары исцѣленій? Всѣ ли говорятъ языками? Всѣ ли истолкователи?“. Допущенная здѣсь апостоломъ нѣкоторая непослѣдовательность въ конструкціи, въ которой сначала говорится о лицахъ (апостолахъ, пророкахъ, учителяхъ), а затѣмъ о дарахъ (чудотворенія, исцѣленія, вспоможенія, управленія и глоссаліи), объясняется отчасти тѣмъ, что пред-

метомъ рѣчи апостола были собственно не лица, а дары, отчасти же тѣмъ, вѣроятно, что нѣкоторые изъ носителей этихъ даровъ, напримѣръ дара управленія, не имѣли еще техническаго обозначенія [1]). Однако самое слово *κυβερνήσεις* показываетъ, что въ коринѳской общинѣ уже существовали лица, которымъ ввѣрено было руководство общиной, и положеніе которыхъ можно было сравнить съ положеніемъ кормчаго или командира на кораблѣ [2]). Эти коринѳскіе *κυβερνηταί* соотвѣтствовали очевидно ѳессалоникійскимъ *προϊσταμένοι*. Въ чемъ заключались ихъ обязанности въ коринѳской общинѣ, изъ этого мѣста мы не можемъ дѣлать никакихъ выводовъ. Но въ 16 главѣ даются нѣкоторыя указанія относительно и этого пункта. „Прошу васъ, братія, вы знаете семейство (*τὴν οἰκίαν*) Стефаново, что оно есть начатокъ (*ἀπαρχή*) Ахаіи, и что они посвятили (*ἔταξαν*) себя на служеніе (*εἰς διακονίαν*) святымъ; будьте и вы почтительны (*ὑποτάσσησθε*) къ таковымъ и ко всякому содѣйствующему и трудящемуся (*τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι*). Я радъ прибытію Стефана, Фортуната и Ахаика: они восполнили для меня отсутствіе ваше, ибо они мой и вашъ духъ успокоили. Почитайте таковыхъ“ (16, 15—18). Едва ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что Стефанъ и его родственники, вѣроятно Фортунатъ и Ахаикъ [3]), занимали въ коринѳской общинѣ положеніе аналогичное тому, какое имѣли *προϊσταμένοι* у ѳессалоникійцевъ. Стефанъ съ родственниками приходятъ къ

[1]) Гарнакъ объясняетъ эту разницу тѣмъ, что въ глазахъ Павла апостольство, пророчество и учительство принадлежали къ высшимъ званіямъ въ церкви, тогда какъ служеніе другими дарами не создавало особаго положенія въ общинѣ (Ср. Harnack, Mission. I, S. 283). Мы считаемъ это объясненіе малоправдоподобнымъ. Въ посланіи къ Римлянамъ, написанномъ около 58 года, апостолъ наоборотъ говоритъ о пророчествѣ (даръ) и *προϊσταμένος* (лицо) рядомъ (12, 6. 8), а въ посланіи къ Ефесянамъ онъ ставитъ *ποιμένες* выше *διδάσκαλοι* (4, 11).

[2]) *Κυβέρνησις* отъ *κυβερνάω* — быть кормчимъ, править кораблемъ, быть рулевымъ и вмѣстѣ командиромъ корабля; *κυβέρνησις* управленіе кораблемъ, управленіе; *κυβερνήτης*—кормчій, который не только правилъ рулемъ, но и командовалъ всѣмъ кораблемъ, правитель, глава государства.

[3]) Добщюцъ предполагаетъ, что эти лица были рабами Стефана и разумѣются именно въ понятіи „дома“, т. е. фамиліи Стефана въ римско-юридическомъ смыслѣ слова. Какъ рабы, они сопровождали Стефана къ ап. Павлу въ Ефесъ (Gemeinden, S. 33).

апостолу по порученію общины, какъ ея представители. Тѣ и другіе трудятся словомъ и дѣломъ (*κοπιῶντι* ср. *κοπιῶντες*) на пользу общины, служатъ общему дѣлу (*συνεργοῦντι* ср. *τὸ ἔργον αὐτῶν*— 1 Θесс. 5, 13), ободряютъ духъ вѣрующихъ (1 Кор. 16, 18, ср. 1 Θесс. 5, 14). Тѣ и другіе заслуживаютъ поэтому особенно почтительнаго отношенія со стороны общины. Но здѣсь дана новая черта, бросающая свѣтъ на происхожденіе предстоятельства въ общинѣ. Мы узнаемъ отсюда, что Стефанъ съ семьей былъ первымъ плодомъ апостольской проповѣди въ Коринѳѣ, и что онъ, какъ первенецъ вѣры, добровольно посвятилъ себя новосозданной общинѣ, отдалъ ей свои духовныя силы и можетъ быть матеріальныя средства и такимъ образомъ содѣйствовалъ упроченію коринѳской церкви [1]). Сначала будучи свободнымъ и добровольнымъ, служеніе семейства Стефана скоро получило характеръ нѣкоторой правильности, систематичности, характеръ установленнаго порядка (*ἔταξαν*). Съ другой стороны прежнее свободное принятіе общиной услугъ со стороны Стефанова семейства налагало на нее нравственныя узы, обязывая общину къ подчиненію его авторитету (*ὑποτάσσησθε*) Вслѣдствіе этого добровольное служеніе естественно должно было перейти въ общественное полномочіе и должностную дѣятельность. Итакъ первое посланіе коринѳянамъ знакомитъ насъ съ происхожденіемъ церковнаго предстоятельства. Послѣднее возникло по нему изъ добровольнаго служенія первенцовъ вѣры, посвящавшихъ свои силы и средства на пользу молодой общины, къ ея духовному и внѣшнему утвержденію.

Однако нельзя представлять дѣло такъ, что это преобразованіе свободнаго служенія въ оффиціальное, происходило медленнымъ путемъ и было результатомъ простой естественной эволюціи. Стефанъ съ своимъ домомъ пользовался авторитетомъ, обязывающимъ общину къ повиновенію, уже черезъ три года по основаніи коринѳской церкви. Ѳессалоникійская община призывалась къ почитанію своихъ предстоятелей въ первый же годъ своего существованія. Очевидно

[1]) Изъ Рим. 16, 26 („Привѣтствуетъ васъ Гай, страннопріимецъ мой и всей церкви“) можно заключать, что Гай давалъ помѣщеніе для собраній коринѳскихъ христіанъ. Слѣдовательно услуги Стефана и его дома были скорѣе духовнаго, чѣмъ матеріальнаго характера.

переходъ добровольнаго служенія въ должностное не былъ дѣломъ естественнаго развитія. Увѣщанія, съ которыми ап. Павелъ обращается одинаково къ ѳессалоникійцамъ и коринѳянамъ, прося ихъ почитать и повиноваться предстоятелямъ, не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что этотъ переходъ происходилъ при содѣйствіи самого апостола, что предстоятельство родилось не только изъ свободнаго служенія, но и изъ спеціальныхъ апостольскихъ полномочій. Какимъ образомъ въ возникновеніи церковнаго предстоятельства одновременно дѣйствовали активное участіе ап. Павла, согласіе общины и добровольное служеніе, объ этомъ нѣкоторое понятіе могутъ дать наблюденія изъ жизни современной христіанской миссіи. Извѣстно, что и въ настоящее время первые, принявшіе вѣру, обыкновенно берутъ на себя заботы объ устроеніи новой общины, предоставляютъ свои дома для общихъ собраній, предсѣдательствуютъ на нихъ и почти сразу становятся естественными руководителями новообращенныхъ. Миссіонеры съ своей стороны внушаютъ общинѣ въ отношеніи къ нимъ уваженіе и послушаніе, стараются поднять въ ея глазахъ ихъ авторитетъ и дѣйствовать чрезъ ихъ посредство [1]). Также приблизительно происходило дѣло и въ миссіи Павла. Первенцы вѣры, которые становились въ особо близкія отношенія къ апостолу, и въ которыхъ онъ находилъ себѣ помощниковъ по устроенію новой общины, естественно пріобрѣтали въ ней руководящее значеніе. Апостолу оставалось своимъ авторитетомъ лишь санкціонировать ихъ преимущественное положеніе.

Такъ возникли *κυβερνήσεις* коринѳской церкви. Но кромѣ этого служенія апостолъ называетъ другое, именно *ἀντιλήμψεις*, состоящее въ содѣйствіи, вспомоществованіи, поддержкѣ. Апостолъ не объясняетъ, въ какомъ отношеніи это второе служеніе стоитъ къ первому. Но ясно, что онъ различаетъ ихъ. Конечно, слишкомъ смѣло считать „управленія“ и „вспоможенія“ абстрактными выраженіями конкретныхъ понятій „епископы“ и „діаконы“ [2]). Такъ рано едва

---

1) Lindsay, The Church, p. 122—123. Линдсей самъ трудился въ миссіи и хорошо знакомъ съ ея порядками.

2) Какъ это дѣлаетъ Зейерленъ (Entstehung des Episcopats. S. 110).

ли могло явиться столь опредѣленное разграниченіе служеній, тѣмъ болѣе, что понятіе *ἀντιλαμβάνεσθαι* въ милетской рѣчи ап. Павла примѣняется къ пресвитерамъ (Дѣян. 20, 25) [1]. Но что уже здѣсь мы въ правѣ видѣть начало разграниченія мѣстныхъ служеній, въ этомъ едва ли можно сомнѣваться [2]. Оба эти служенія входили вѣроятно въ содержаніе той діаконіи, которой посвятила себя семья Стефана. У насъ нѣтъ никакихъ основаній утверждать, что даръ управленія принадлежалъ самому Стефану, даръ же вспомоществованія—его родственникамъ или рабамъ. Но мы должны подчеркнуть здѣсь на нашъ взглядъ весьма важное обстоятельство. Руководство коринѳской общиной принадлежало цѣлому дому Стефана, то есть нѣсколькимъ лицамъ. Но нѣтъ сомнѣнія, что въ этой небольшой группѣ руководителей должны были сохраняться отчасти естественныя семейныя отношенія. Кто бы ни были остальные члены дома Стефанова, родственники ли его или рабы, во всякомъ случаѣ Стефанъ, какъ глава дома, долженъ былъ имѣть руководящее значеніе и пользоваться преимущественнымъ вліяніемъ въ дѣлахъ общины. Другіе члены его дома конечно не могли заявлять претензіи на равный съ нимъ голосъ, касалось ли дѣло матеріальныхъ тратъ въ пользу общины или нравственнаго руководства. При существованіи одного собранія *(ἐκκλησία)* въ коринѳской общинѣ (1 Кор. 11, 18) едва ли могъ быть вопросъ о томъ напримѣръ, кто долженъ предстоятельствовать при совершеніи евхаристіи. Также едва ли могли спорить о томъ, кому поручить главную роль при представительствѣ коринѳской общины предъ апостоломъ Павломъ въ Ефесѣ. Общиной были посланы къ Павлу три лица: Стефанъ, Фортунатъ и Ахаикъ. Но изъ самаго посланія Павла видно, что Стефанъ имѣлъ и здѣсь первенствующее значеніе. Онъ упомянутъ апостоломъ три раза (1 Кор. 1, 16; 16, 15. 17) и въ числѣ трехъ лицъ названъ первымъ.

Подобную ѳессалоникійской и коринѳской организацію на-

---

[1]) „Надобно поддерживать слабыхъ“. Сущ. *ἀντιλήπτωρ* (помощникъ) прилагается къ Богу (Юд. 9, 11; Клим. 59, 4).

[2]) Замѣчательно, что у Ерма (Вид. III, 9) понятіе *ἀντιλαμβάνεσθαι* является дополненіемъ къ *ἐπισκέπτεσθαι*. „Итакъ теперь послушайтесь меня, имѣйте миръ между собою, надзирайте *(ἐπισκέπτεσθε)* другъ за другомъ, поддерживайте *(ἀντιλαμβάνεσθε)* себя взаимно“.

ходимъ мы и въ римской церкви. Въ посланіи къ Римлянамъ, написанномъ приблизительно черезъ годъ послѣ перваго посланія къ Коринѳянамъ (т. е. ок. 58 г.), апостолъ въ числѣ другихъ одаренныхъ харизмой называетъ предстоятельствующаго съ усердіемъ (*ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ*) [1]). Въ чемъ заключается сущность предстоятельства, апостолъ не объясняетъ; но указаніе на главное свойство предстоятеля — „усердіе“ естественно переноситъ нашу мысль на ту же самую черту, которую въ посланіи къ Ѳессалоникійцамъ онъ обозначилъ словомъ *κοπιῶντες*. Очевидно апостолъ и здѣсь разумѣлъ тѣхъ самыхъ предстоятелей (*προϊστάμενοι*), посвящавшихъ свой трудъ благу общины и попеченію о душахъ вѣрующихъ, о которыхъ онъ писалъ ѳессалоникійцамъ. Разница заключается въ томъ, что въ посланіи къ Римлянамъ этотъ терминъ употребленъ въ единственномъ числѣ. Апостолъ говоритъ не о предстоятеляхъ, а о предстоятелѣ. Невозможно съ увѣренностью рѣшить, есть ли это случайное обстоятельство или нѣтъ, обозначаетъ ли здѣсь *προϊστάμενος* родовое понятіе или единичное лицо съ самостоятельными полномочіями. Въ послѣднемъ случаѣ апостолъ представлялъ бы предстоятелей не какъ цѣлую коллегію, а какъ самостоятельныхъ и единоличныхъ руководителей общинъ или частныхъ собраній (домашнихъ церквей).

Обращаясь теперь къ заключительной части посланія, мы мало находимъ въ ней матеріала по нашему вопросу, не смотря на обиліе личныхъ историческихъ указаній [2]). Осо-

---

[1]) „И какъ, по данной намъ благодати, имѣемъ различныя дарованія, (то имѣешь ли) пророчество, (пророчествуй) по мѣрѣ вѣры, (имѣешь ли) служеніе (*διακονία*), (пребывай) въ служеніи; учитель ли—въ ученіи; увѣщатель ли, увѣщевай; раздаватель ли, (раздавай) въ простотѣ; начальникъ ли (*προϊστάμενος*), (начальствуй) съ усердіемъ; благотворитель ли, (благотвори) съ радушіемъ“ (Рим. 12, 6—8). Едва ли вмѣстѣ съ Зейерленомъ (Entstehung, S. 120—121) можно видѣть въ *διακονία* служеніе діакона въ отличіе отъ предстоятеля. Этому не благопріятствуетъ мѣсто, занимаемое словомъ *διακονία* въ Рим. 12, 6—8, какъ и вообще употребленіе его у ап. Павла (см. ниже). *Διακονία* обозначаетъ здѣсь вѣроятно родовое понятіе, которое обнимаетъ собою различные виды служенія. Ср. Weizsäcker, Apost. Zeitalter, S. 610.

[2]) Слѣдуетъ замѣтить, что многіе ученые считаютъ 16 главу посланія къ Римлянамъ, въ которой ап. Павелъ шлетъ привѣтствія отдѣльнымъ лицамъ, за отрывокъ недошедшаго до насъ посланія къ Ефеся-

бенность ея въ томъ, что Павелъ привѣтствуетъ здѣсь римскихъ христіанъ по группамъ, причемъ изъ каждой группы называетъ лишь нѣсколько человѣкъ, занимавшихъ очевидно болѣе видное положеніе сравнительно съ другими. Первую группу составляетъ домашняя церковь Прискиллы и Акилы (ст. 3—4) [1]), вторую—Асинкритъ, Флегонтъ, Ермъ, Патровъ, Ермій и другіе съ ними (*τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς*—14), третью — Филологъ, Юлія, Нирей, его сестра, Олимпанъ и всѣ съ ними святые (*τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους*—15). Если бы апостолъ просто хотѣлъ назвать по имени нѣкоторыхъ римскихъ христіанъ, то онъ привѣтствовалъ бы всѣхъ прочихъ не поименованныхъ вѣрующихъ вмѣстѣ, послѣ перечня собственныхъ именъ. Очевидно бывшіе съ первыми пятью названными лицами и всѣ святые, бывшіе съ другими пятью, составляли болѣе или менѣе самостоятельныя группы, названныя же лица образовали собою центръ этихъ двухъ группъ. Можетъ быть такія же самостоятельныя группы указаны въ ст. 10 и 11: *τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου* и *τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου τοὺς ὄντας ἐν Κυρίῳ*. По мнѣнію нѣкоторыхъ

намъ, совершенно случайно занявшій теперешнее свое положеніе (См Weiss, Einleitung, S. 235—236). Основаніемъ для этого мнѣнія служитъ главнымъ образомъ то, что апостолъ привѣтствуетъ здѣсь Акилу и Прискиллу, жившихъ тогда въ Ефесѣ, какъ это видно изъ 1 Кор. (16, 19), и Епенета, который былъ начаткомъ Асіи (почти всѣ рукописи имѣютъ *Ἀσίας*, а не *Ἀχαΐας* какъ въ русскомъ переводѣ). Однако эти данныя не обязываютъ непремѣнно къ указанному выводу. Какъ извѣстно изъ Дѣяній гл. 18, Акила и Прискилла были родомъ изъ Понта, жили въ Римѣ, потомъ поселились въ Коринѳѣ, гдѣ дали пріютъ ап. Павлу, а затѣмъ съ миссіонерскими цѣлями (ст. 26) остановились въ Ефесѣ. Весьма естественно, что узнавъ о намѣреніяхъ апостола отправиться въ Римъ, они переселились туда, чтобы приготовить помѣщеніе для Павла и содѣйствовать ему (Ср. Zahn, Einleitung, I, 275). На странствующій образъ жизни этой четы указываетъ и замѣчаніе апостола, что имъ благодаренъ не только онъ, но и всѣ языческія церкви (Рим. 16, 4). То же могло случиться и съ Епенетомъ (Ср. Zahn, Ibid., S. 295).

1) Заслуживаетъ вниманія, что ап. Павелъ ставитъ Прискиллу на первомъ мѣстѣ и послѣ нея уже ея мужа Акилу (ср. 2 Тим. 4, 19). Онъ называетъ ихъ своими сотрудниками въ проповѣданіи евангелія. Это относится одинаково къ Прискиллѣ и Акилѣ. Дѣян. 18, 26 представляютъ ихъ обоихъ въ роли миссіонеровъ. Вполнѣ естественно, что оба они руководили своею домашнею церковью.

ученыхъ [1]), имена Аристовула и Наркисса обозначаютъ здѣсь предстоятелей этихъ двухъ собраній. Но это было бы правдоподобно въ томъ случаѣ, еслибы все собраніе каждаго изъ нихъ состояло изъ христіанъ. Но *τοὺς ἐκ τῶν Ἀρ.* и особенно *τοὺς ἐκ τῶν Ν. τοὺς ὄντας ἐν Κυρίῳ* ясно показываетъ, что не всѣ лица, группирующіяся около Аристовула и Наркисса, были христіане, а лишь нѣкоторыя изъ нихъ. Отсюда естественнѣе видѣть въ этихъ двухъ лицахъ знатныхъ господъ, рабы или вольноотпущенники которыхъ были отчасти христіанами [2]). Но если такъ, то возможно, что и въ двухъ ранѣе упомянутыхъ группахъ христіанъ мы имѣемъ рабовъ или вольноотпущенниковъ какихъ-либо знатныхъ домовъ, можетъ быть даже дома самого императора. Послѣднее предположеніе тѣмъ правдоподобнѣе, что многіе изъ названныхъ здѣсь именъ довольно часто встрѣчаются въ древнихъ надписяхъ среди слугъ императорскаго двора [3]), а между тѣмъ извѣстно, что христіанство очень рано нашло себѣ доступъ среди рабовъ императорскаго дома. Апостолъ шлетъ филиппійцамъ особое привѣтствіе отъ святыхъ изъ кесарева дома (Фил. 4, 22).

Трудно съ увѣренностью сказать, составляли ли означенныя группы римскихъ христіанъ или по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ нихъ самостоятельныя собранія *(ἐκκλησίαι)*. Однако это надо считать весьма возможнымъ [4]). Въ пользу этого уже говоритъ самостоятельное существованіе домашней церкви Акилы и Прискиллы. Далѣе обширность площади Рима съ одной стороны и подозрительность римскаго правительства и римскихъ властей ко всякимъ новымъ обще-

---

[1]) Weizsäcker, Apostol. Zeitalter, S. 610.

[2]) Въ концѣ 54 года умеръ въ Римѣ Наркиссъ, всемогущій вольноотпущенникъ императора Клавдія. При Клавдіи же жилъ въ Римѣ по крайней мѣрѣ временно близко стоявшій къ императору Аристовулъ, братъ Ирода Агриппы 1. Такъ какъ рабы такихъ знатныхъ лицъ удерживали и по смерти господъ ихъ имя, то возможно, что эти именно лица и имѣются въ виду въ Рим. 16, 10—11. Это тѣмъ болѣе правдоподобно, что между ними называется христіанинъ съ іудейскимъ именемъ Иродіона (ст. 11), указывающимъ на принадлежность къ дому Иродова принца. Ср. Zahn, Einleitung I, S. 276. Harnack, Mission. 1906, II, S. 34—35.

[3]) Zahn, Einleitung, I, S. 277.

[4]) Ср. Dobschütz, Probleme, S. 67.

ствамъ съ другой не могли благопріятствовать объединенію частныхъ группъ въ одну общину съ центральнымъ управленіемъ. Это обстоятельство оказало свое вліяніе даже на организацію іудеевъ, почти всегда пользовавшихся особыми привиллегіями со стороны римскаго правительства. Какъ показали римскія надписи, найденныя при новѣйшихъ раскопкахъ, іудеи, жившіе въ Римѣ, имѣли множество самостоятельныхъ синогогъ безъ всякихъ признаковъ какого либо объединяющаго центра. По мнѣнію Шюрера, этотъ фактъ объясняется политикой римскаго правительства, не терпѣвшаго около себя никакихъ большихъ ассоціацій [1]). То же явленіе могло найти мѣсто и среди римскихъ христіанъ въ первыя времена. Они также могли имѣть нѣсколько центровъ и собраній, и эти собранія своихъ руководителей. Слѣдуетъ замѣтить, что въ посланіи къ Римлянамъ Павелъ привѣтствуетъ не церковь, а всѣхъ находящихся въ Римѣ святыхъ (1, 7). Каково было отношеніе собраній между собою и положеніе ихъ руководителей, было ли у нихъ общее предстоятельство, на эти вопросы къ сожалѣнію источники не даютъ отвѣтовъ.

Домашнія церкви христіанъ не были исключительной принадлежностью римской общины. Онѣ существовали и въ другихъ мѣстахъ. Мы знаемъ о домашней церкви Акилы и Прискиллы въ Ефесѣ (1 Кор. 16, 19), Нимфана [2]) въ Лаодикіи или Колоссахъ (Кол. 4, 15) и Филимона въ Колоссахъ (Фил. 2). Кажется, такія церкви находились въ Филиппахъ и

---

1) Schürer, Geschichte², II, S. 516; Gemeindeverfassung, S. 15.

2) Какъ слѣдуетъ читать: Нимфанъ (мужчина) или Нимфа (женщина)? Послѣ имени *Νύμφαν* (вин. п.) стоитъ въ ватик. кодексѣ *αὐτῆς*, въ другихъ кодексахъ *αὐτοῦ*. Нѣкоторые ученые (напр. Гарнакъ въ Mission, 1906, II, S. 53) отдаютъ предпочтеніе ватиканскому кодексу, т. е. разумѣютъ женщину Нимфу, предполагая, что позднѣйшій переписчикъ измѣнилъ женское имя въ мужское, такъ какъ считалъ неудобнымъ поставить во главѣ домашней церкви женщину. Это конечно возможно. Однако было бы странно, какимъ образомъ къ тому времени могла сохраниться дорическая форма обычнаго женскаго имени (*Νύμφα* вмѣсто *Νύμφη*). Поэтому болѣе вѣроятнымъ слѣдуетъ признать, что чтеніе *αὐτοῦ* было первоначальнымъ, но переписчикъ, не зная рѣдкаго имени *Νύμφας* (однако оно встрѣчается въ надписяхъ, напр. C. I. Gr. 269. 1240), принялъ *Νύμφαν* за часто встрѣчающееся женское имя *Νύμφη* и потому поставилъ *αὐτῆς*. Ср. Haupt. Die Gefangenschafts—briefe. 1902. S. 174.

Коринѳѣ (Дѣян. 16, 15. 33; 18, 7—8; 1 Кор. 1, 12. 14). Происхожденіе домашнихъ церквей объясняется очень просто. Св. Павелъ открывалъ евангельскую проповѣдь по обыкновенію въ синагогахъ на субботнихъ собраніяхъ. Но скоро двери синагоги закрывались для него, какъ только обнаруживались для іудеевъ его вѣрованія. Тогда онъ долженъ былъ устраивать собранія вѣрующихъ въ школахъ (Дѣян. 19, 9) и еще чаще въ частныхъ помѣщеніяхъ неофитовъ. Съ увеличеніемъ вѣрующихъ въ городѣ одно такое помѣщеніе конечно не могло уже вмѣстить всѣхъ христіанъ. Частные дома были обыкновенно очень малы и съ трудомъ могли помѣстить двѣ дюжины людей [1]). Отсюда естественно явилась необходимость составлять нѣсколько собраній въ одномъ городѣ. Такъ явились домашнія церкви. Частныя помѣщенія были мѣстами собраній христіанъ еще во II вѣкѣ. На это есть довольно ясное свидѣтельство въ мученическихъ актахъ Іустина (Acta Iust. c. 3). На вопросъ префекта Рустика: „гдѣ вы собираетесь?“ Іустинъ отвѣтилъ: „Гдѣ кто хочетъ и можетъ; развѣ ты думаешь, что всѣ мы собираемся въ одномъ мѣстѣ? Нѣтъ, Богъ христіанъ не ограничивается какимъ либо мѣстомъ, но, невидимый, Онъ наполняетъ небо и землю и повсюду принимаетъ отъ вѣрующихъ поклоненіе и славу“ [2]). Лишь отъ конца второго вѣка имѣемъ мы историческія свидѣтельства о построеніи христіанами особыхъ зданій для своихъ собраній. Древнѣйшее церковное зданіе, о которомъ мы знаемъ—это церковь эдесская, разрушенная въ 201 году. Но и спеціально для христіанскихъ собраній предназначенныя зданія строились по образцу частныхъ домовъ. Основной планъ раннихъ римскихъ церквей, найденный въ 1900 году на Форумѣ въ Римѣ, есть снимокъ не съ базилики или публичнаго зала, но пріемнаго зала богатыхъ римскихъ гражданъ [3]). Очевидно воспоминанія объ этихъ фамильныхъ домашнихъ церквахъ давали архитектору образецъ для христіанскихъ храмовъ. Поэтому до времени Галліена они были малы [4]) и

---

1) Harnack, Mission, II, 67.
2) Ср. Harnack, Mission, II, 68 и 208—209.
3) Lindsay, The Church, p. 42. Harnack, Mission, II, 68—69.
4) Евсевій VIII, 1.

не всегда могли вмѣстить христіанъ цѣлаго города. Вслѣдствіе этого естественно удержался прежній обычай имѣть въ одномъ городѣ нѣсколько церквей. Богослуженія въ нихъ совершались пресвитерами; церковь, въ которой служилъ епископъ, имѣла выдающееся значеніе [1]). Такъ было во II и III вв. Но какъ обстояло дѣло въ апостольское время, каково было отношеніе домашнихъ церквей и ихъ руководителей, и было ли у нихъ общее предстоятельство, на эти вопросы, повторяемъ, источники, къ сожалѣнію, не даютъ отвѣтовъ.

Въ 16 главѣ посланія къ Римлянамъ апостолъ рекомендуетъ римскимъ христіанамъ нѣкую Фиву, которую называетъ *διάκονος* и *προστάτης* (ст. 1—2). Послѣдній терминъ не можетъ быть понятъ по аналогіи съ *προϊστάμενοι*, такъ какъ Фива является *προστάτης* въ отношеніи не только вообще къ вѣрующимъ, но и къ самому ап. Павлу. Очевидно *προστάτης* означаетъ здѣсь человѣка, оказывающаго внѣшнія услуги христіанамъ, помогающаго тѣмъ, кто имѣетъ нужду (ср. 2 ст.) [2]). Что касается теперь выраженія *διάκονος*, то вообще говоря оно имѣетъ у Павла очень широкій смыслъ. Самъ Іисусъ Христосъ, какъ возвѣстившій спасеніе прежде всего іудеямъ, называется у него *διάκονος περιτομῆς* (Рим. 15, 8 ср. Гал. 2, 17). Всѣ христіане суть *διάκονοι Θεοῦ* (2 Кор. 6, 4). Существуютъ даже *διάκονοι* сатаны (2 Кор. 11, 15). Самъ апостолъ называетъ себя *διάκονος* (Кол. 1, 25; Ефес.

---

[1]) Harnack, Mission, II, 68.

[2]) Этотъ терминъ разъясняется самимъ апостоломъ: „помогите (*παραστῆται*) ей, въ чемъ она будетъ имѣть нужду у васъ, ибо и она была помощницей многимъ и мнѣ самому“. Слѣдовательно быть *προστάτης* въ данномъ случаѣ значитъ помогать, въ чемъ кто нуждается. Вейнгартенъ (Histor. Zeitschrift. 1881. H. 2, S. 441 и д.) понимаетъ выраженіе *προστάτης* въ узкомъ значеніи патрона и единственно на этомъ основаніи думаетъ, что первоначальный христіанскій строй покоился на принципѣ патроната, на отношеніяхъ патрона и кліентовъ. Но едва ли можно отношеніе Фивы къ апостолу Павлу представлять какъ отношеніе патрона къ кліенту въ тогдашнемъ смыслѣ этихъ словъ. Во всякомъ случаѣ, если и признать, что *προστάτης* въ примѣненіи къ Фивѣ означаетъ патрона, то *προϊστάμενοι* не имѣютъ съ ней ничего общаго, такъ какъ ихъ главная функція душепопеченіе, что совершенно не приложимо ни къ Θивѣ въ отношеніи къ Павлу, ни къ патронамъ грековъ и римлянъ (ср. Seyerlen, Entstehung, S. 119—120).

3, 7) благовѣствованія и церкви Христовой и придаетъ это же имя своимъ спутникамъ и сотрудникамъ: Тихику (Еф. 6, 21; Кол. 4, 7), Тимоѳею (1 Ѳесс. 3, 2; ср. 1 Тим. 4, 6), Аполлосу (1 Кор. 3, 5). Мірской начальникъ есть *διάκονος Θεοῦ* (Рим. 13, 4). Очевидно *διάκονος* имѣетъ у апостола общее значеніе служителя, слуги, помощника, человѣка, посвятившаго себя извѣстному служенію. Въ этомъ широкомъ смыслѣ могло быть усвоено это имя и Фивѣ, какъ лицу, оказавшему большія услуги христіанской общинѣ, посвятившему ей свои силы и средства. Однако въ обозначеніи Фивы обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что она названа не просто *διάκονος* или *διάκονος Θεοῦ, Χριστοῦ* и т. д., а *διάκονος τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς* [1]). Въ такой связи слово *διάκονος* встрѣчается лишь однажды. Правда и апостолъ называетъ себя *διάκονος* церкви по домостроительству Божію (Кол. 1, 25 ср. 24). Но очевидно здѣсь оно имѣетъ болѣе общій и абстрактный смыслъ. Діаконъ же церкви кенхрейской напротивъ выражаетъ нѣчто вполнѣ опредѣленное и конкретное. Если мы не имѣемъ права видѣть въ этомъ обозначеніи указаніе на опредѣленную церковную должность—діакона женщины или діакониссы, такъ какъ въ другихъ источникахъ этого и раннѣйшаго времени мы не имѣемъ никакого указанія на нее, то мы не можемъ равнымъ образомъ слишкомъ обобщать это вполнѣ опредѣленное выраженіе въ виду того, что не болѣе какъ черезъ пять лѣтъ уже находимъ въ Филиппахъ діаконатъ какъ болѣе или менѣе опредѣленную и установленную должность рядомъ съ епископатомъ. Скорѣе всего мы имѣемъ здѣсь зародышъ того спеціальнаго служенія, изъ котораго впослѣдствіи возникъ женскій діаконатъ. Помощь всѣмъ нуждающимся членамъ общины, какъ и приходящимъ въ нее, какую оказывала Фива, составляла впослѣдствіи одну изъ главныхъ обязанностей діакона и діакониссы.

Въ позднѣйшихъ своихъ посланіяхъ ап. Павелъ перес-

---

1) Напрасно Ревиль, возражая противъ узкаго пониманія выраженія *διάκονος* въ примѣненіи къ Фивѣ, говоритъ: около ап. Павла „она конечно не могла исполнять специфическихъ функцій діаконисы“ (Les origines de l'épiscopat, p. 147). Въ отношеніи къ Павлу она называется *προστάτης;* діакономъ же является въ отношеніи церкви кенхрейской.

таетъ называть предстоятелей общинъ *προϊστάμενοι*. Въ посланіи къ Ефесянамъ, написанномъ вѣроятно въ 62 году изъ Рима, они получаютъ у него новое имя — пастырей. „Онъ поставилъ однихъ апостолами, другихъ пророками, иныхъ евангелистами, иныхъ пастырями и учителями, къ совершенію святыхъ, на дѣло служенія, для созиданія Тѣла Христова“ (4, 11—12).

Образъ пастыря былъ хорошо извѣстенъ іудеямъ по ветхозавѣтнымъ писаніямъ. Особенно часто встрѣчается онъ у пророковъ. Пастыремъ называется Самъ Богъ (Исаіи 40, 11; Еккл. 12, 11), такъ какъ Онъ обличаетъ, вразумляетъ, поучаетъ и обращаетъ, какъ пастырь стадо свое (Прем. І. С. С. 18, 13). Пастырями называются и тѣ, которымъ ввѣрилъ Онъ пепеченіе о Своемъ народѣ, т. е. прежде всего священники іудейскіе. Эти пастыри оказались не на высотѣ своего призванія. Они отпали отъ Бога (Іер. 2, 8), сдѣлались безсмысленны и не искали Господа (10, 21), губили и разгоняли овецъ паствы Божіей (23, 1), совратили ихъ съ пути (50 [27], 6). За это на нихъ воспылалъ гнѣвъ Божій (Зах. 10, 3); они будутъ унесены вѣтромъ (Іер. 22, 22). Самъ Богъ будетъ пасти Свое стадо (Зах. 11, 7—9), Онъ будетъ брать агнцевъ на руки Свои и носить на груди Своей (Исаіи 40, 11); Онъ поставитъ пастырей по сердцу Своему, которые будутъ пасти народъ съ рвеніемъ и благоразуміемъ (Іер. 3, 15. ср. 23, 4). Особенно ярко и полно представленъ образъ пастыря въ пророчествѣ Іезекіиля, обращенномъ къ пастырямъ израилевымъ. „Такъ говоритъ Господь Богъ: Горе пастырямъ израилевымъ, которые пасли себя самихъ! не стадо ли должны пасти пастыри? Вы ѣли тукъ и волною одѣвались, откормленныхъ овецъ закалали, а стада не пасли. Слабыхъ не укрѣпляли, и больной овцы не врачевали и пораненой не перевязывали, и угнанной не возвращали и потерянной не искали, а правили ими съ насиліемъ и жестокостью. И разсѣялись они безъ пастыря и разсѣявшись сдѣлались пищею всякому звѣрю полевому... Посему пастыри выслушайте слово Господне... вотъ Я самъ отыщу овецъ Моихъ и осмотрю ихъ... Я буду пасти овецъ Моихъ и Я буду покоить ихъ, говоритъ Господь Богъ. Потерявшуюся отыщу и угнанную возвращу, и пораненую перевяжу и больную укрѣплю, а разжирѣвшую и блудную истреб-

лю; буду пасти ихъ по правдѣ“ (Iезек. 34, 1—16). Въ этихъ образахъ ясно выражаются обязанности пастыря. Онъ долженъ слабыхъ укрѣплять, больныхъ врачевать, израненыхъ перевязывать, угнанныхъ возвратить, потерянныхъ найти, неустанно осматривать и повѣрять ихъ, не править ими съ насиліемъ и жестокостью. Для этой цѣли онъ долженъ обличать, вразумлять, поучать, обращать (ср. Сир. 18, 13). Изъ Ветхаго Завѣта идея пастырства была перенесена въ Новый Завѣтъ и получила здѣсь особенно глубокое содержаніе. Она обнимаетъ собою здѣсь какъ все дѣло спасенія человѣчества Господомъ Iисусомъ Христомъ, Который есть Пастырь Добрый, полагающій душу Свою за овецъ (Iоан. 10, 11. 14), такъ и служеніе Его апостоловъ, которымъ Онъ заповѣдалъ пасти агнцевъ Своихъ (Iоан. 21, 15—17).

Представленный въ Ветхомъ Завѣтѣ и евангеліи образъ пастыря настолько ярокъ и выразителенъ, что не можетъ быть никакого спора о томъ, почему апостолъ назвалъ предстоятелей общинъ словомъ *λοιμένες*. Очевидно сущность служенія предстоятелей апостолъ полагаетъ въ пастырствѣ, въ религіозно-нравственномъ руководствѣ пасомыхъ, въ неусыпномъ наблюденіи за каждымъ вѣрующимъ, въ постоянномъ утвержденіи ихъ въ вѣрѣ и доброй нравственности, въ обличеніи и вразумленіи заблуждающихся, поддержаніи слабыхъ, поощреніи добрыхъ и т. д. Въ такомъ именно видѣ представлялъ апостолъ служеніе предстоятелей и ранѣе. Ново слово, но содержаніе не ново. Предстоятели ѳессалоникійцевъ, обязанностью которыхъ было вразумлять безчинныхъ, утѣшать малодушныхъ, поддерживать слабыхъ, быть долготерпѣливыми ко всѣмъ, — въ сущности также пастыри. Итакъ предстоятельство по существу своему есть ничто иное, какъ пастырство. Предстоятель есть прежде всего пастырь.

Самую замѣчательную особенность посланія къ Ефесянамъ составляетъ то, что оно ставитъ пастырей въ очень тѣсную связь съ учителями и даетъ имъ болѣе высокое мѣсто, чѣмъ учителямъ. Апостолъ пишетъ: „Онъ (Богъ) поставилъ однихъ апостолами, другихъ пророками, иныхъ евангелистами, иныхъ *(τοὺς δέ)* пастырями и учителями“. Въ то время какъ каждое изъ другихъ служеній образуетъ особый классъ проповѣдниковъ (апостолы, пророки, евангелисты), пастыри и учи-

тели составляютъ одну группу, одинъ разрядъ (τοὺς δέ) служителей церкви. При этомъ объединеніе ихъ въ одну группу можетъ быть понято двояко: или пастыри и учители—одни и тѣ же лица, разсматриваемыя съ разныхъ сторонъ ихъ служенія [1]), или это разныя лица, но сродныя по своимъ функціямъ и потому составляющія одинъ классъ служителей церкви [2]). Такъ какъ не только во время написанія посланія къ Ефесянамъ, но и значительно позднѣе существовали еще учители, отличные отъ пастырей, то второе пониманіе имѣетъ преимущество. Благодаря существенному сродству своихъ функцій пастыри и учители образуютъ одинъ разрядъ лицъ, служащихъ къ созиданію церкви Христовой. То, что мы знаемъ объ обязанностяхъ пастырей, объясняетъ намъ это сближеніе ихъ съ учителями. Главная цѣль пастырства—увѣщаніе. Но увѣщаніе есть несомнѣнно часть учительства. Оно входитъ и въ содержаніе апостолата и пророчества. Самъ ап. Павелъ свою учительскую дѣятельность выражаетъ въ терминахъ, весьма близкихъ къ тѣмъ, въ которыхъ онъ говоритъ о предстоятеляхъ-пастыряхъ. „Мы проповѣдуемъ, вразумляя (νουθετοῦντες) всякаго человѣка“ (Кол. 1, 28). „Вы знаете, писалъ онъ ѳессалоникійцамъ, какъ каждаго изъ васъ, какъ отецъ дѣтей своихъ, мы просили и утѣшали (παραμυθούμενοι) и умоляли поступать достойно Бога“ (2, 11. 12). Всѣ посланія ап. Павла и другихъ апостоловъ въ весьма значительной долѣ состоятъ изъ увѣщаній. Преподавъ такія увѣщанія римлянамъ въ гл. 12—15, апостолъ ссылается на сообщенный ему благодатный даръ учительства (12, 3; 15, 15). Онъ вмѣняетъ увѣщаніе въ обязанность своимъ сотрудникамъ евангелисту Тимоѳею (1 Тим. 6, 2; 2 Тим. 4, 2) и Титу (2, 15). Увѣщаніе было предметомъ и пророчества: „Кто пророчествуетъ, тотъ говоритъ людямъ въ назиданіе, увѣщаніе (παράκλησιν) и утѣшеніе (παραμυθίαν 1 Кор, 14, 3). Такимъ образомъ пастырей въ извѣстномъ смыслѣ можно назвать учителями; тѣмъ болѣ можно вклю-

---

[1]) Seyerlen (Entstehung d. Episcopats, S. 140—141): пастырство и учительство—два аттрибута одной должности. Ср. Ritschl, Entstehung d. a. Kirche, S. 358. Weizsäcker, Jahrb. 1873, S. 664.

[2]) Zahn, Einleitung, I, 359. Harnack, Mission, I, 286. Knopf, Nachapost. Zeitalter, S. 151.

чить ихъ и учителей въ одинъ разрядъ служителей церкви, какъ представителей теоретическаго и практическаго учительства (ср. Кол. 3, 16: *διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες*).

Труднѣе понять, почему апостолъ ставитъ пастырей выше учителей, когда въ посланіи къ Коринѳянамъ даръ управленія помѣщается не только ниже учительства, но и среди частныхъ даровъ исцѣленій, языковъ и т. д. Лишь одно объясненіе можно дать въ этомъ случаѣ. Къ тому времени, когда писалось первое посланіе къ Коринѳянамъ (черезъ 4 года по основаніи общины), руководители ихъ не успѣли еще создать себѣ прочнаго авторитета, напротивъ къ 62-му году, въ который вѣроятно было написано посланіе къ Ефесянамъ, за 10 лѣтъ существованія общины, пастыри успѣли пріобрѣсти въ ней высокій авторитетъ и пользовались бо̀льшимъ вліяніемъ, чѣмъ учители.

Немного позднѣе, вѣроятно въ 63 году, ап. Павелъ обозначаетъ предстоятелей опять новымъ именемъ, тѣмъ самымъ которому суждено было стать собственнымъ именемъ ихъ на всѣ времена. Въ посланіи къ Филиппійцамъ онъ привѣтствуетъ всѣхъ святыхъ, находящихся въ Филиппахъ, съ епископами и діаконами (*σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*). Филиппы были можетъ быть первой родиной имени „епископъ“. Это былъ городъ почти совершенно латинскій [1]) (Дѣя 16, 21), поддерживавшій самыя живыя связи съ Римомъ (Фил. 4, 22). Здѣсь была весьма немногочисленная іудейская община, которая не имѣла своей синагоги, но владѣла внѣ города молитвеннымъ домомъ, нерѣдко посѣщавшимся язычниками, „чтущими Бога“. Вѣроятно осенью 52 года образованная ап. Павломъ и его сотрудниками христіанская община въ Филиппахъ состояла преимущественно изъ язычниковъ (ср. Дѣян. 16, 10. 14—15. 20—21. 33) [2]). Христіане Филиппъ были повидимому одарены практическимъ смысломъ и болѣе другихъ считались съ потребностями жизни. Они постоянно оказывали матеріальную помощь ап. Павлу (Фил. 4, 10. 15, 18; ср. 2 Кор. 11, 8—9), и подобно другимъ македонскимъ церквамъ, при своей бѣдности и испытаніяхъ „по силамъ и сверхъ силъ“ помогали іерусалимской братіи (2 Кор. 8, 1—4.

---

[1]) Harnack, Mission. 1906. II, 34; Dobschütz, Gemeinden, S. 65.

[2]) Ср. Dobschütz, Gemeinden. S. 66.

ср. Рим. 15, 26). Думаютъ, что въ этой церкви раньше чѣмъ въ другихъ была сознана необходимость правильной организаціи и правильнаго раздѣленія труда съ болѣе или менѣе опредѣленными формами и терминами [1]).

До сихъ поръ мы встрѣчали обыкновенно одну категорію лицъ, посвящавшихъ себя служенію общинѣ, ея руководству и воспитанію. Это были *προϊστάμενοι, κοπιῶντες* и *ποιμένες*. Теперь въ 63 году послѣ десятилѣтней давности филиппійской общины мы видимъ уже дифференціацію мѣстнаго церковнаго служенія. Изъ общаго класса служителей мѣстной церкви выдѣлились двѣ категоріи лицъ. Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что словомъ епископы обозначаются здѣсь высшіе предстоятели, словомъ діаконы—нисшіе. За это говоритъ самый порядокъ, въ какомъ эти термины стоятъ въ привѣтствіи, ихъ лексическое значеніе,—изъ нихъ одно указываетъ на положеніе начальника, другое на болѣе служебное положеніе (Ср. Мат. 20, 26; 23, 11; Марк. 9, 35)—и наконецъ вся исторія этихъ терминовъ.

Что же такое представляли собою филиппійскіе епископы и діаконы? Нигдѣ апостолъ ни однимъ словомъ не говоритъ объ ихъ обязанностяхъ. Онъ исключительно ограничивается однимъ упоминаніемъ о нихъ. Поэтому отвѣтить на поставленный вопросъ категорически мы не можемъ.

Многіе думаютъ, что апостолъ привѣтствуетъ епископовъ и діаконовъ, отступая отъ своего обыкновенія обращаться въ привѣтствіи ко всѣмъ вѣрующимъ, побуждаемый благодарностью за присланныя филиппійцами приношенія, и заключаютъ отсюда, что одной изъ главнѣйшихъ или главнѣйшею изъ обязанностей епископовъ было управленіе церковнымъ имуществомъ. Возможно, что благодарность за дары побудила Павла привѣтствовать епископовъ и діаконовъ. Это было высказано еще І. Златоустомъ въ его толкованіи на Фил. 1, 1. Къ сожалѣнію, это предположеніе никогда не получитъ значенія болѣе чѣмъ простой догадки, такъ какъ въ дѣйствительности у апостола могло быть много и другихъ поводовъ къ тому, о которыхъ мы знать не можемъ. Стараются подкрѣпить эту догадку стихомъ 3: „благодарю Бога моего *ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν*“, переводя

[1]) Ср. Reville, Les origines de l'épiscopat, p. 148—149.

послѣднія слова: „за всякую память вашу“ (разум. о мнѣ), т. е. за всякій даръ вашъ [1]). Но этотъ переводъ нельзя признать удовлетворительнымъ. Прежде всего было бы странно, если бы апостолъ въ самомъ началѣ посланія, ни слова не сказавъ о религіозномъ состояніи общины, сталъ благодарить Бога за полученные имъ дары. Но главное слово *μνεία* въ тѣхъ немногочисленныхъ мѣстахъ Новаго Завѣта, гдѣ оно встрѣчается, обыкновенно имѣетъ при себѣ род. объекта, а не субъекта, т. е. обозначаетъ память о комъ. Въ такомъ смыслѣ употребляетъ его и ап. Павелъ въ надписаніи своихъ посланій, именно: 1 Θесс. 1, 2; Рим. 1, 9; Еф. 1, 16; Филим. 4. Такъ поняли это выраженіе греческіе толкователи. Такъ должны были понять и филиппійцы. Чтобы они истолковали его въ иномъ смыслѣ, апостолъ долженъ былъ бы выразиться иначе [2]).

Итакъ предположеніе предположеніемъ и остается. Если оно вѣрно, то оно говоритъ конечно о томъ, что управленіе церковнымъ имуществомъ подлежало вѣдѣнію епископовъ. Но значитъ ли это, что экономія общины была главною или исключительною функціею епископовъ? Такой выводъ былъ бы легкомысленнымъ. Для него дано не больше основаній, чѣмъ для подобнаго же заключенія о функціяхъ первоапостоловъ (Дѣян. 4, 35—37), іерусалимскихъ пресвитеровъ (Дѣян. 11, 30), самого ап. Павла съ его сотрудниками (Дѣян. 11, 30; 1 Кор. 16, 1—3; 2 Кор. гл. 8 и 9), нерѣдко принимавшихъ на себя матеріальныя заботы. Какъ мы уже выяснили ранѣе [3]), въ духѣ первоначальной церкви было, что управители церковнымъ имуществомъ были въ то же время духовными руководителями вѣрующихъ и прежде всего руководителями богослужебныхъ собраній. Если въ началѣ своего посланія апостолъ благодарилъ Бога за дары филиппійцевъ, то, какъ видно изъ ст. 5, онъ смотрѣлъ на эти дары, какъ на „участіе въ благовѣствованіи“ (ср. 2 Кор. 9, 12—13).

Въ какомъ же отношеніи епископы стоятъ къ названнымъ

---

[1]) Harnack, Liter.—Zeitung, 1889, S. 419.

[2]) Ср. Meyers Kommentar. Die Gefangenschafts—briefe. E. Haupt. 1902. S. 4—5.

[3]) См. выше стр. 34—36.

ранѣе предстоятелямъ общинъ, *προϊστάμενοι, ποιμένες* и др.? Для точнаго отвѣта на этотъ вопросъ разсмотрѣнныя нами посланія ап. Павла не даютъ матеріала. Тѣмъ не менѣе одно обстоятельство рѣшительно говоритъ противъ полнаго отожествленія тѣхъ и другихъ. Когда апостолъ говоритъ о *προϊστάμενοι* и *ποιμένες*, онъ имѣетъ въ виду общій классъ мѣстныхъ служеній, не подраздѣляя его ни на какія категоріи. Напротивъ, говоря о епископахъ, онъ ставитъ рядомъ съ ними діаконовъ. Здѣсь такимъ образомъ онъ разумѣетъ не общее предстоятельство церкви, не всю совокупность лицъ, которымъ ввѣрено попеченіе объ общинѣ, а лишь носителей спеціальнаго служенія, спеціальной должности, которая имѣетъ такъ сказать свое pendant въ діаконахъ; онъ разумѣетъ предстоятельство въ той ея сторонѣ, которая соприкасается съ служеніемъ діаконовъ.

Съ другой стороны едва ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что епископы филиппійской общины, *вообще говоря*, такіе же предстоятели ея, какими являлись *προϊστάμενοι* въ Ѳессалоникійской и римской общинахъ, *κυβερνηταί* въ Коринѳѣ и *ποιμένες* въ посланіи къ Ефесянамъ. Если мѣстныя условія могли породить нѣкоторыя различія въ характерѣ ихъ положенія, то едва ли можно сомнѣваться, что предстоятели всѣхъ общинъ, какъ вызванные одними и тѣми же нуждами христіанъ, въ существенномъ были сродны. Поэтому хотя апостолъ видимо суживаетъ понятіе предстоятельства въ терминѣ „епископы“ чрезъ прибавленіе „и діаконы“, тѣмъ не менѣе мы имѣемъ право предполагать у нихъ функціи, подобныя тѣмъ, какія имѣли предстоятели прочихъ общинъ. Трудно себѣ представить, чтобы предстоятели филиппійцевъ были совершенно другой натуры, чѣмъ предстоятели сосѣдней, тоже македонской общины въ Ѳессалоникахъ и общинъ римской и ефесской. Самое имя епископа не шло въ разрѣзъ съ описанными выше обязанностями предстоятельства. *Ἐπίσκοπος* въ еллинскомъ языкѣ выражало два понятія: понятіе начальствованія и наблюденія. Въ переводѣ LXX епископами названы съ одной стороны начальники войскъ (Числ. 31, 14; 4 Цар. 11, 15), Зевулъ—начальникъ Авимелеха (Суд. 9, 28), Іоиль — начальникъ надъ сыновьями Веньямина въ Іерусалимѣ (Неем. 11, 9), Завуилъ — начальникъ надъ священниками (Неем. 11, 14), Уззій, начальникъ надъ левитами

(Неем. 11, 22), и съ другой стороны—Елеазаръ, сынъ Аарона, которому поручено наблюденіе за скиніей и ея принадлежностями (Числ. 4, 16), наблюдатели надъ домомъ Господнимъ, поставленные Іодаемъ (4 Цар. 11, 18), нѣкоторые левиты, приставленные для надзора за рабочими и передававшіе деньги въ уплату рабочимъ (2 Пар. 34, 12. 17), надзиратели, поставленные Антіохомъ надъ народомъ іудейскимъ для наблюденія за принесеніемъ жертвъ (1 Мак. 1, 51). Самъ Богъ не разъ называется епископомъ, то какъ Вседержитель, управляющій судьбами людей и наказывающій грѣшниковъ (Іовъ, 20, 29), то какъ свидѣтель внутреннихъ чувствъ и истинный зритель (*ἐπίσκοπος*) сердца человѣка и потому не оставляющій безъ наказанія богохульника (Прем. Солом. 1, 6). Возвѣщая о будущихъ временахъ, Богъ говорилъ у Исаіи (60, 17): „поставлю правителемъ твоимъ миръ и надзирателями (*ἐπισκόπους*) твоими правду". Отъ того значенія, какое придано слову епископъ въ переводѣ LXX, не отступало и мірское употребленіе этого выраженія въ изучаемую нами эпоху. Какъ увидимъ впослѣдствіи, оно не служило обозначеніемъ какой либо опредѣленной должности, но выражало собой вообще понятіе наблюденія, надзора, управленія и потому примѣнялось къ должностямъ разнаго рода.

Если мы припомнимъ теперь то, что говорилось ранѣе о функціяхъ *προϊστάμενοι* и *ποιμένες*, то поймемъ, что наблюденіе надъ членами общины должно было составлять одинъ изъ самыхъ важныхъ моментовъ ихъ дѣятельности. Пастырское руководство вѣрующими, попеченіе о душѣ каждаго отдѣльнаго христіанина, забота о томъ, чтобы слово, преданное апостоломъ, не оставалось втунѣ, но вошло въ душу каждаго и принесло плодъ,—все это прежде всего требуетъ постояннаго неусыпнаго наблюденія, не ослабѣвающаго религіозно-нравственнаго надзора. Въ пророческой рѣчи Іезекіиля Богъ говоритъ: „вотъ я Самъ отыщу овецъ Моихъ и осмотрю (*ἐπισκέψομαι*) ихъ. Какъ пастухъ повѣряетъ свое стадо въ тотъ день, когда находится среди стада своего разсѣяннаго, такъ Я пересмотрю овецъ Моихъ" (Іезек. 34, 11—12). „Вы были, какъ овцы блуждающія, но возвратились нынѣ къ Пастырю и Епископу душъ вашихъ (*τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν*—1 Петр. 2, 25). Мы видимъ, что сознанію какъ іудейскихъ, такъ и христіанскихъ писателей понятія пастыр-

ства и наблюденія казались сродными. Такимъ образомъ въ самомъ терминѣ „епископъ“ мы уже находимъ нѣкоторое указаніе на его пастырскія функціи. Но что дѣйствительно епископы были по своимъ обязанностямъ прежде всего пастырями, на это имѣется ясное свидѣтельство древнѣйшаго времени, по всей вѣроятности свидѣтельство самого ап. Павла. Разумѣемъ его милетскую рѣчь. Но прежде чѣмъ перейти къ ней, мы должны остановиться на одномъ довольно темномъ, но для насъ не безразличномъ мѣстѣ изъ того же посланія къ Филиппійцамъ.

Апостолъ пишетъ: „умоляю Еводію, умоляю Синтихію мыслить то же *(τὸ αὐτό)* о Господѣ; ей, прошу и тебя, искренній сотрудникъ, помогай имъ *(συλλαμβάνου αὐταῖς)*, подвизавшимся въ благовѣствованіи вмѣстѣ со мною и съ Климентомъ и съ прочими сотрудниками моими, имена которыхъ въ книгѣ жизни“ (4, 2—3). Изъ этихъ словъ ясно, что двѣ женщины (ср. *αὐταῖς*), по имени Еводія и Синтихія, занимавшія очень видное положеніе въ филиппійской общинѣ, обнаружили нѣкоторое несогласіе въ вопросахъ вѣры. Предположеніе нѣкоторыхъ ученыхъ (Баура и Швеглера) [1]), что подъ образомъ двухъ женщинъ здѣсь представлены двѣ христіанскія партіи: іудеохристіанская (Еводія) и языческохристіанская (Синтихія), и что подъ „искреннимъ сотрудникомъ“ слѣдуетъ разумѣть ап. Петра, является простою фантазіею, имѣющей лишь историческій интересъ [2]). Въ первоначальной исторіи македонскихъ церквей женщины играли видную роль. Первыми слушателями проповѣди ап. Павла въ Филиппахъ были женщины; первая обратилась къ вѣрѣ Ѳіатирь, торговавшая багряницею (Дѣян. 16, 13—14). Дѣписатель подчеркиваетъ, что среди увѣровавшихъ въ Ѳессалоникахъ и Веріи было не мало знатныхъ женщинъ (17, 4; 17, 12). Вполнѣ естественно, что эти женщины и въ послѣдующее время занимали въ церкви особенно почетное положеніе. Къ числу ихъ принадлежали очевидно Еводія и Синтихія, раздѣлявшія съ апостоломъ благовѣстническіе труды. Были ли онѣ діаконіссами, мы не знаемъ. Труднѣе сказать, кого слѣдуетъ разумѣть подъ *γνήσιε σύζυγε*.

---

[1]) Schwegler, Nachapost. Zeitalter, II, S. 135.

[2]) Haupt, Die Gefangenschafts—briefe. 1902. S. 157.

Нѣкоторые комментаторы на основаніи обычнаго въ свѣтской литературѣ значенія неупотребительнаго въ Новомъ Завѣтѣ слова *σύνζυγος*, разумѣютъ здѣсь мужа одной изъ упомянутыхъ женщинъ [1]). Но въ такомъ случаѣ апостолъ едва ли употребилъ бы обращеніе: „возлюбленный сожитель". При этомъ неизвѣстное лицо по посланію стоитъ къ обѣимъ женщинамъ въ одинаковыхъ отношеніяхъ. Всѣ три лица связываетъ лишь общее дѣло благовѣствованія. Ясно, что *σύνζυγος* — человѣкъ, занимающій выдающееся положеніе въ общинѣ, обязывающее его предупреждать уклоненіе отъ вѣры, примирять несогласныхъ и т. д. Нѣкоторые считаютъ это слово за собственное имя [2]) можетъ быть руководителя филиппійской общины. Однако такое имя ни въ литературѣ, ни въ надписяхъ никогда не встрѣчается. Съ другой стороны апостолъ нерѣдко употребляетъ слова съ приставкой *συν*, напр.: *συνεργός*, *συνστρατώτης* (Фил. 2, 25; Филим. 1. 2). Естественнѣе поэтому понимать это слово въ смыслѣ сотрудника, товарища. Такъ какъ при этомъ обозначеніи не стоитъ никакого имени, то очевидно, что въ филиппійской общинѣ было лишь одно такое лицо, къ которому апостолъ могъ обратиться съ этимъ эпитетомъ. Въ противномъ случаѣ многіе изъ сотрудниковъ апостола (Фил. 4, 3) могли бы принять на свой счетъ обращеніе Павла, и филиппійская община была бы въ недоумѣніи, къ кому обращены слова апостола. Такимъ лицомъ могъ быть или миссіонеръ, сотрудникъ Павла, поселившійся въ Филиппахъ, или первый предстоятель филиппійской общины. Что вѣрнѣе, мы не знаемъ. Думаютъ, что апостолъ обращается здѣсь къ Епафродиту, своему сотруднику (ср. Фил. 2, 25). Но когда писалъ св. Павелъ свое посланіе, Епафродита не было еще въ Филиппахъ. Апостолъ проситъ лишь принять его съ радостію (—29). Но если это и былъ миссіонеръ, сотрудникъ ап. Павла, то во всякомъ случаѣ его дѣятельность получаетъ здѣсь особенный характеръ, не публичный, а индивидуальный. Онъ долженъ слѣдить за настроеніемъ отдѣльныхъ лицъ и подать имъ руку помощи *(συλλαμβάνου)*, поддержать ихъ въ случаѣ нужды. Его апостолатъ превра

[1]) Ср. Harnack, Mission. II, 53.

[2]) Ср. Haupt, Gefangenschafts—briefe, S. 159.

щается здѣсь въ пастырство. Самое замѣчательное въ этомъ фактѣ то, что при существованіи нѣсколькихъ епископовъ въ филиппійской общинѣ порученіе такого характера возлагается на одно какое то лицо, которое нельзя было смѣшать съ другими.

Повидимому аналогичный съ приведеннымъ фактъ наблюдаемъ мы въ колосской церкви. Апостолъ проситъ колоссянъ передать нѣкоему Архиппу: „соблюдай служеніе *(βλέπε τὴν διακονίαν)*, которое ты принялъ *(ἣν παρέλαβες)* въ Господѣ, чтобы исполнить его“ (4, 17). Изъ этихъ словъ ясно, что Архиппъ несъ въ колосской общинѣ отвѣтственное служеніе. Какое именно? Едва ли онъ былъ діакономъ въ собственномъ смыслѣ. Апостолъ никогда не употребляетъ слова *διακονία* въ узкомъ смыслѣ діаконата. Гораздо вѣроятнѣе, что Архиппъ былъ руководителемъ общины, подобнымъ Стефану съ его семьей. Въ томъ и другомъ случаѣ апостоломъ употреблено почти тожественное выраженіе (ср. *παρέλαβες διακονίαν — εἰς διακονίαν ἔταξαν ἑαυτούς*). Что Архиппъ былъ не діаконъ, а скорѣе главный руководитель общины, слѣдуетъ уже изъ того, что въ посланіи къ Филимону апостолъ называетъ его своимъ сподвижникомъ (*συνστρατιώτης* ср. *σύνζυγος*). Не былъ онъ и странствующимъ миссіонеромъ, такъ какъ на это нѣтъ никакихъ указаній. Въ обоихъ посланіяхъ (Колоссянамъ и Филимону) онъ представляется постояннымъ жителемъ Колоссъ. Въ качествѣ же временнаго миссіонера апостолъ послалъ въ Колоссы вмѣстѣ съ своимъ посланіемъ Тихика (Кол. 4, 7—8). Слѣдуетъ отмѣтить, что въ Колоссахъ существовала и домашняя церковь, принадлежавшая Филимону (Филим. 2). Однако въ посланіи къ общинѣ колосской апостолъ упоминаетъ лишь о служеніи Архиппа. Филимону же онъ шлетъ частное письмо.

Проанализированныя нами мѣста изъ двухъ посланій, кажется, даютъ основаніе думать, что въ первоначальныхъ общинахъ при многочисленности предстоятелей существовали по крайней мѣрѣ иногда единичныя лица съ особенно отвѣтственнымъ служеніемъ и съ болѣе виднымъ положеніемъ. Чѣмъ они отличались отъ другихъ предстоятелей, объ этомъ приведенныя мѣста не говорятъ.

Вернемся теперь къ милетской рѣчи ап. Павла, переданной дѣписателемъ. Въ ней апостолъ говорилъ предстояте-

лямъ ефесскимъ: „внимайте себѣ и всему стаду, въ которомъ Духъ Святый поставилъ (ἔθετο) васъ епископами (ἐπισκόπους) пасти (ποιμαίνειν) церковь Господа и Бога“ (Дѣян. 20, 28). Если бы даже выраженная въ этихъ словахъ связь понятій епископства и пастырства принадлежала самому составителю книги Дѣяній, писавшему не позднѣе 80 года, то есть не болѣе какъ чрезъ 17 лѣтъ послѣ посланія къ Филиппійцамъ, то и въ такомъ случаѣ этому сочетанію понятій мы должны усвоять апостольскую древность. Дѣписатель не приписалъ бы его самому Павлу и той эпохѣ, въ которой была произнесена милетская рѣчь, если бы идея пастырства епископовъ родилась въ тѣ самые дни, когда онъ писалъ эту книгу. Такимъ образомъ значеніе этой рѣчи уменьшается мало, если мы припишемъ ее въ томъ видѣ, въ какомъ она изложена въ книгѣ Дѣяній, самому дѣписателю. Но есть весьма серьезныя основанія думать, что дѣписатель, передавая рѣчь апостола, въ существенныхъ чертахъ сохранилъ ея содержаніе и даже самый стиль.

Какъ извѣстно, она помѣщена въ тѣхъ частяхъ, которыя принадлежатъ несомнѣнно спутнику ап. Павла, и въ которыхъ онъ ведетъ разсказъ отъ своего лица (отдѣлы „мы“). Помѣщенная между двумя отдѣлами „мы“ (20, 15: „мы остановились противъ Хіоса... прибыли въ Милетъ, ибо Павлу разсудилось миновать Ефесъ“—21, 1: „когда мы разставшись съ ними, отплыли“), она связана съ ними неразрывно. Предшествующее и послѣдующее безъ этой рѣчи непонятно. Это обстоятельство совершенно устраняетъ предположеніе, что рѣчь вставлена между отдѣлами „мы“ другимъ писателемъ. Очевидно, она написана самимъ спутникомъ ап. Павла, свидѣтелемъ его свиданія съ ефесскими предстоятелями, слушателемъ его рѣчи, имѣвшимъ такимъ образомъ полную возможность болѣе или менѣе точно воспроизвести ее. Въ самой рѣчи мы видимъ признаки стиля не дѣписателя, а самого Павла. Дѣписатель никогда не употребляетъ имени епископа, встрѣчающагося въ посланіяхъ ап. Павла. Даже тѣхъ самыхъ лицъ, которыхъ Павелъ въ рѣчи называетъ епископами, дѣписатель согласно своей обычной терминологіи (ср. 14, 23) именуетъ пресвитерами (20, 17) [1]. Идея пастырства также находится у Павла (Еф. 4, 11), но не встрѣчается у дѣписателя. Далѣе мы находимъ хорошо знакомое намъ изъ посланій ап. Павла и характерное для него выраженіе κοπιάω (Дѣян. 20, 35 ср. 1 Θесс. 5, 12; 1 Кор. 16, 16 ср. 1 Тим. 5 17), которымъ онъ обозначаетъ трудъ предстоятелей, и понятіе ἀντιλαμβάνεσθαι, соотвѣтствующее ἀντιλήμψεις въ 1 Кор. 12, 28.

[1]) Ср. проф. Лебедевъ, Духовенство, стр. 51—52.

Самый оборотъ „Духъ Святый поставилъ *(ἔθετο)* васъ епископами“ (20, 28) очень близокъ къ обычному у ап. Павла выраженію: Богъ поставилъ *(ἔθετο)* апостоловъ и проч. (1 Кор. 12, 28 ср. Еф. 7, 11). Да и вообще такія вдохновенныя рѣчи, полныя искренняго чувства и необычайной красоты, какова милетская, не сочиняются заднимъ числомъ съ перомъ въ рукѣ. Только при отсутствіи критическаго чутья можно допустить это.

Итакъ мы имѣемъ всѣ данныя усвоять идею пастырства епископовъ самому ап. Павлу, тѣмъ болѣе что эта идея выражена имъ уже въ посланіяхъ. Мысль, что пастырство составляетъ существенное содержаніе епископскаго служенія, въ самое древнее время стала общимъ достояніемъ церкви. Очень скоро епископъ и пастырь, епископскій и пастырскій стали синонимами [1]).

Въ милетской рѣчи апостола Павла слѣдуетъ отмѣтить и нѣкоторыя детали. Апостолъ внушаетъ ефесскимъ предстоятелямъ беречь ввѣренную имъ паству отъ лютыхъ волковъ, не щадящихъ стада (20, 29), то есть отъ лжеучителей. Защита отъ лжеучителей не можетъ быть иная, какъ посредствомъ слова наставленія и назиданія, и потому необходимо предполагаетъ въ пастырѣ дѣятельность словомъ. Апостолъ предвидитъ далѣе (20, 30), что и нѣкоторые изъ предстоятелей будутъ учить *(λαλοῦντες)* превратно, чтобы увлечь за собой учениковъ. Посему, побуждая ихъ къ бдительности (—31), онъ предаетъ ихъ Богу и слову благодати Его (*τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ*), могущему назидать *(οἰκοδομῆσαι)* и дать наслѣдіе во всѣхъ освященныхъ (—32). Обязанность охранять пасомыхъ отъ лжеучителей и опасность, которой подвергаются сами пастыри въ этомъ случаѣ, такъ велики, что требуютъ особеннаго содѣйствія Бога и *слова* благодати, которымъ и поручаетъ апостолъ ефесскихъ пастырей. Если первоначально ихъ пастырскія обязанности состояли главнымъ образомъ въ увѣщаніи и назиданіи, т. е. преимущественно въ практическомъ руководствѣ, то теперь, вслѣдствіе распространенія лжеученій съ одной стороны и прекращенія учительства миссіонеровъ (апостолъ предвидитъ свое скорое заключеніе) съ другой — имъ предстоитъ взять на себя и обязанности учительства въ собственномъ смыслѣ.

---

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

Въ милетской рѣчи мы видимъ такимъ образомъ первые, хотя и не вполнѣ ясные признаки оффиціальнаго учительства пастырей. Наконецъ слѣдуетъ отмѣтить еще новую черту въ требованіи апостола. Ссылаясь на собственный примѣръ безкорыстія (ст. 33), апостолъ завѣщаетъ имъ помнить слова Господа: „блаженнѣе давать, нежели принимать“ (ст. 35). Это увѣщаніе апостола содержитъ указаніе на то, что епископы, пришедшіе въ Милетъ, имѣли поводы поддаться искушенію корыстолюбія, что они получали приношенія вѣрующихъ и имѣли нѣкоторое отношеніе къ имуществу общины.

Прежде чѣмъ кончить анализъ милетской рѣчи, мы должны сказать нѣсколько словъ по поводу множественности ефесскихъ пастырей. Принадлежали ли они всѣ къ одной общинѣ? Очень вѣроятно, но не безусловно очевидно. Предположеніе, сдѣланное еще Иринеемъ, что здѣсь рѣчь о епископахъ и пресвитерахъ не только Ефеса, но и другихъ мѣстностей, не кажется вполнѣ произвольнымъ. Дѣло въ томъ, что есть довольно сильныя основанія предполагать уже въ то время существованіе въ окрестностяхъ Ефеса и вообще въ асійской провинціи, главнымъ городомъ которой былъ Ефесъ, нѣсколькихъ общинъ. Какъ извѣстно ап. Павелъ пробылъ въ Ефесѣ болѣе двухъ лѣтъ, приблизительно съ февраля 55 года до пятидесятницы 57 года. Въ теченіе столь долгаго пребыванія апостола проповѣдь о Христѣ распространилась за предѣлы города. „Это продолжалось, говоритъ дѣписатель о проповѣди ап. Павла въ Ефесѣ, до двухъ лѣтъ, такъ что всѣ жители Асіи слышали проповѣдь о Господѣ“ (19, 10). Серебряникъ Димитрій, жалуясь на Павла, говорилъ своимъ товарищамъ: „не только въ Ефесѣ, но и во всей Асіи этотъ Павелъ своими убѣжденіями совратилъ не малое число людей“ (26). Это происходило въ 57 году. Что къ этому времени въ асійской провинціи, въ окрестностяхъ Ефеса образовалось уже нѣсколько общинъ, это со всею очевидностью засвидѣтельствовано самимъ апостоломъ въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ, написанномъ въ томъ же году изъ Ефеса. Онъ пишетъ: „Здѣсь привѣтствуютъ васъ церкви асійскія (*αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας*—16, 19). Такъ какъ ап. Павелъ все время пребывалъ въ Ефесѣ и такъ какъ привѣтствія отъ асійскихъ церквей онъ шлетъ изъ Ефеса, то ясно, что эти церкви, находясь въ окрестностяхъ Ефеса, примыкали къ нему. Если теперь, приблизительно черезъ годъ, именно въ 58 году, желая миновать асійскую провинцію съ Ефесомъ, апостолъ послалъ въ Ефесъ за пресвитерами церкви, то всегда останется возможность видѣть въ этихъ пресвитерахъ предстоятелей не одной ефесской общины, но и другихъ сосѣднихъ асійскихъ церквей. Если уже держаться точнаго смысла выраженій, то слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что дѣписатель собственно не называетъ означенныхъ лицъ пресвитерами Ефеса, но говоритъ

лишь: „изъ Милета пославъ въ Ефесъ *(πέμψας εἰς Ἔφεσον)*, онъ призвалъ пресвитеровъ церкви“ (20, 17). Достойно замѣчанія и то, что въ рѣчи, обращенной къ нимъ апостоломъ Павломъ, онъ напоминаетъ имъ о своемъ приходѣ не въ Ефесъ, а въ Асію (—18). Самъ апостолъ повидимому намекаетъ на то, что пресвитеры, пришедшіе въ Милетъ, жили не въ одномъ городѣ. Онъ говоритъ, что онъ переходилъ среди нихъ *(ἐν οἷς διήλθον)*, проповѣдуя (20, 25). Выраженіе *διήλθον* благопріятствуетъ предположенію, что пресвитеры жили въ разныхъ мѣстахъ и потому проповѣдуя имъ, апостолъ долженъ былъ переходить съ мѣста на мѣсто [1]).

Всѣ эти данныя по нашему мнѣнію не даютъ права съ полной увѣренностью утверждать, что въ Дѣяніяхъ 20 гл. рѣчь идетъ о многихъ пресвитерахъ-епископахъ одной ефесской общины. Всегда есть нѣкоторая возможность допускать здѣсь собраніе пресвитеровъ нѣсколькихъ общинъ.

Кромѣ посланій и милетской рѣчи ап. Павла свѣдѣнія о предстоятеляхъ внѣпалестинскихъ общинъ до 63 года даютъ намъ Дѣянія Апостоловъ. Но свѣдѣнія эти весьма незначительны. Они исчерпываются двумя сообщеніями дѣписателя, именно о поставленіи пресвитеровъ Павломъ и Варнавой въ Листрѣ, Иконіи и Антіохіи (Дѣян. 14, 21—23) и о приходѣ въ Милетъ пресвитеровъ Ефеса (Дѣян. 20, 17—18). Бросающаяся въ глаза особенность этихъ сообщеній заключается въ томъ, что они называютъ намъ предстоятелей общинъ именемъ, какого мы до сихъ поръ ни разу не встрѣчали въ посланіяхъ ап. Павла. Другое несогласіе свѣдѣній книги Дѣяній съ посланіями ап. Павла находятъ въ томъ, что въ то время какъ по представленію апостола предстоятельство въ общинахъ образовалось само собой чисто историческимъ путемъ изъ добровольнаго служенія нѣкоторыхъ лицъ, преимущественно первенцевъ вѣры, по Дѣяніямъ Апостоловъ эти предстоятели формальнымъ образомъ поставлялись ап. Павломъ и Варнавой [2]). Обѣ эти особенности даютъ нѣкото-

---

[1]) Что пресвитеры являются пастырями одного „стада“ и церкви, не доказываетъ, что они принадлежали къ церкви одного города (какъ думаетъ Michiels, L' Origine de l'épiscopat, p. 224), такъ какъ апостолъ говоритъ о „церкви Господа и Бога, которую Онъ пріобрѣлъ Себѣ кровію Своею“, т. е. вообще о церкви Христовой.

[2]) По мнѣнію многихъ ученыхъ (Baur, Christenthum. S. 253; Seyerlen, Entstehung, S. 113; Weizsäcker, Apost. Zeitalter, S. 606 и д. Knopf. Nachapost. Zeitalter, 178, Reville, Les origines de l'épiscopat, 168 и д. и многихъ другихъ), формальное поставленіе пресвитеровъ Павломъ является позднѣйшимъ представленіемъ.

рымъ ученымъ поводъ сомнѣваться какъ въ вѣрности сообщеній дѣписателя такъ и въ самомъ существованія пресвитеровъ въ Павловыхъ общинахъ въ первыя десятилѣтія ихъ жизни. Но затрудненія не такъ серьезны, чтобы эти выводы казались сколько-нибудь необходимыми.

Мы видѣли, что даже въ тѣхъ общинахъ, гдѣ предстоятельство развивалось изъ добровольнаго служенія первенцевъ вѣры, оно было обязано своимъ происхожденіемъ и апостольской санкціи. Съ другой стороны мы знаемъ, что пресвитеры, рукоположенные Павломъ и Варнавой, были поставлены не сразу, а во второе посѣщеніе Павла, когда уже естественнымъ образомъ въ самой общинѣ могли обозначиться люди съ особеннымъ авторитетомъ и особенными заслугами. Поставленіе ихъ апостолами было не бо̀льшей узурпаціей правъ общины, какъ требованіе апостола повиноваться семейству Стефана, почитать ѳессалоникійскихъ предстоятелей и т. д. Апостолы лишь санкціонировали естественнымъ образомъ совершившійся выборъ предстоятелей. Мы знаемъ изъ посланій самого апостола, какое живое участіе принималъ онъ во внѣшней организаціи общины, въ устроеніи внѣшняго порядка, и потому санкція его избранію общинъ представляется дѣломъ вполнѣ естественнымъ. Да и трудно себѣ представить, чтобы сами вѣрующіе не дорожили въ данномъ случаѣ указаніями и мнѣніями своего апостола. Отсюда нѣтъ никакихъ основаній отрицать достовѣрность сообщеній дѣписателя о поставленіи пресвитеровъ апостолами [1]).

Съ другой стороны въ самомъ словѣ, которымъ дѣписатель обозначаетъ поставленіе апостолами пресвитеровъ, заключается мысль о томъ, что это поставленіе происходило съ согласія самихъ вѣрующихъ. Слово *χειροτονέω* въ древнѣйшей христіанской литературѣ имѣетъ двоякое значеніе. Первоначальное значеніе этого глагола: избирать поднятіемъ руки, голосовать. Первоначальнымъ смысломъ его предполагалось всегда участіе въ актѣ многихъ лицъ. Но иногда этотъ глаголъ употреблялся и въ томъ случаѣ, когда лицо избира-

[1]) „Если во всякомъ случаѣ нѣкоторыя изъ основанныхъ Павломъ общинъ имѣли твердую общественную должность, то совершенно произвольно въ заботахъ о поставленіи и цѣлесообразномъ замѣщеніи общественной должности видѣть признакъ послѣапостольскаго происхожденія“ (Weiss, Briefe Pauli an Timotheus und Titus. 6 Auflage. 1894. S. 30).

лось не многими, а только однимъ субъектомъ. Въ такомъ случаѣ онъ значилъ собственно: назначать, поставлять, и являлся синонимомъ *καθίστημι*. Въ этомъ двоякомъ значеніи глаголъ *χειροτονέω* употребляется у Іосифа Флавія. Онъ напр. пользуется имъ, когда говоритъ объ избраніи царя народомъ [1]) и о назначеніи царемъ Александромъ первосвященника Іонаѳана [2]). Въ послѣднемъ случаѣ *χειροτονέω* онъ ставитъ вмѣсто имѣющагося у LXX *καθίστημι* (1 Мак. 10, 18—20). Такое же двоякое употребленіе глагола наблюдается и въ древней христіанской литературѣ. Онъ прежде всего значитъ здѣсь избирать. Ап. Павелъ во 2 Кор. 8, 19 говоритъ объ избранномъ церквами (*χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν*) своемъ спутникѣ, назначенномъ для сбора пожертвованій. Подобнымъ образомъ Игнатій Антіохійскій три раза [3]) говоритъ объ избраніи (*χειροτονέω*) мѣстною церковью лица для принесенія привѣтствій сирійской церкви. Въ обоихъ случаяхъ глаголъ можетъ значить лишь: избирать. Но онъ очень рано получилъ значеніе поставлять, назначать, какъ синонимъ *καθίστημι*. Въ этомъ смыслѣ онъ употребленъ въ Дѣян. 14, 23. Онъ значитъ здѣсь не столько: избирать посредствомъ поднятія руки, сколько: поставлять чрезъ возложеніе рукъ, посвящать [4]). Но и въ этомъ случаѣ въ понятіи поставленія заключается идея избранія многими чрезъ голосованіе, по крайней мѣрѣ идея согласія на поставленіе со стороны самой общины. Весьма точно передалъ это понятіе въ примѣненіи къ данному случаю Климентъ Римскій въ словахъ *οἱ καταστα θέντες ὑπ' ἐκείνων... συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης*, то есть поставленные ими... съ согласія всей церкви—(1 Клим. 44, 3 ср. 42, 4).

Не представляется серьезнымъ и другое видимое несогласіе Дѣяній съ посланіями ап. Павла, именно разница терминовъ для обозначенія предстоятелей. Степень несогласія книги Дѣяній съ посланіями Павла существенно зависитъ оттого, будемъ ли мы видѣть въ пресвитерахъ тѣхъ самыхъ предстоятелей, какіе выступаютъ и у Павла подъ именемъ *προϊστάμενοι*, *ποιμένες* и *ἐπίσκοποι*, или совершенно иной институтъ. Въ первомъ случаѣ несогласіе сводится къ различію въ терминологіи и никакого серьезнаго значенія не имѣетъ. Во второмъ случаѣ дѣйствительно остается непонятнымъ, почему апостолъ нигдѣ не упоминаетъ о пресвитерской организаціи общинъ, хотя конечно и это обстоя-

---

1) Ant. Iud. VII, 206.

2) Ibid. XIII, 45.

3) Филад. 10; Смирн. 11; Полик. 7.

4) Ср. съ Дѣян. 14, 23: *χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν παρέθετο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ* и Дѣян. 13, 3: *τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς.*

тельство еще не даетъ правъ рѣшительно отрицать ея существованіе. Но извѣстіе объ ефесскихъ пресвитерахъ не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что одни и тѣ же лица были для дѣписателя пресвитерами, для ап. Павла—пастырями, епископами. Здѣсь такимъ образомъ имѣетъ мѣсто разница не органовъ управленія, а терминовъ. Поскольку дѣло касается ефесскихъ предстоятелей, то термины „пресвитеръ“ и „епископъ“ были равнозначущи. Положеніе пресвитеровъ, поставленныхъ Павломъ и Варнавой въ Листрѣ, Иконіи и Антіохіи, повидимому было подобно положенію ефесскихъ пресвитеровъ. Рукоположенные для каждой церкви, они также являются предстоятелями общинъ. Слѣдовательно и въ этомъ случаѣ у насъ нѣтъ основаній думать, что мы имѣемъ дѣло съ особымъ институтомъ, совершенно неизвѣстнымъ ап. Павлу. Эти пресвитеры Листры, Иконіи и Антіохіи вообще говоря соотвѣтствовали упоминаемымъ у Павла *προϊστάμενοι, ποιμένες* и *ἐπίσκοποι*.

Если пресвитеры Дѣяній были тѣми же самыми лицами, которыхъ ап. Павелъ назвалъ епископами, то вопросъ о томъ, было ли имя пресвитеровъ дѣйствительнымъ титуломъ этихъ лицъ или оно впослѣдствіи примѣнено къ нимъ дѣписателемъ, воспользовавшимся позднѣйшей терминологіей,—теряетъ особенную важность. Дѣло сводится въ такомъ случаѣ единственно къ терминологіи, именно къ вопросу о времени появленія термина „пресвитеръ“. Мы не считаемъ рѣшительными — тѣ основанія, которыя приводятся противъ свидѣтельства Дѣяній о довольно раннемъ употребленіи этого термина. Не слѣдуетъ забывать, что извѣстіе о пресвитерахъ Ефеса заключается въ отдѣлахъ „мы“, принадлежащихъ спутнику Павла. Если самъ авторъ присутствовалъ при свиданіи Павла съ ефесскими пресвитерами, то онъ имѣлъ возможность назвать ихъ именемъ, которое уже тогда было въ употребленіи. Но разъ „пресвитеры“ существовали въ Ефесѣ, то нѣтъ причинъ оспаривать, что они были въ Листрѣ, Иконіи и Антіохіи [1]). Свиданіе въ Милетѣ происходило въ 58 году, поставленіе пресвитеровъ въ Листрѣ, Иконіи и Антіохіи въ 50—51 годахъ. Промежу-

[1]) См. замѣчанія по этому поводу у Ревиля (Les origines de l'épiscopat. p. 169. 172).

токъ времени не столь великъ, чтобы имя, правдоподобное въ одномъ случаѣ, казалось неправдоподобнымъ въ другомъ. То обстоятельство, что Павелъ не пользуется терминомъ „пресвитеръ", не можетъ рѣшительно говорить противъ существованія этого термина въ его время. Если онъ не назвалъ пресвитеровъ іерусалимской церкви, то онъ также могъ умолчать объ этомъ имени и въ примѣненіи къ предстоятелямъ своихъ общинъ. Самъ Павелъ едва не въ каждомъ посланіи даетъ предстоятелямъ новыя названія. Очевидно именъ было много, но всѣ они имѣли еще описательное значеніе, техническаго же, общеупотребительнаго термина еще не существовало. Если бы на основаніи молчанія ап. Павла мы совершенно отвергли существованіе термина „пресвитеръ" для предстоятелей внѣпалестинскихъ церквей апостольскаго времени, мы на тѣхъ же основаніяхъ должны были бы отрицать существованіе пресвитеровъ іерусалимскихъ. Но въ такомъ случаѣ мы пошли бы противъ яснаго свидѣтельства очевидца (Дѣян. 21, 18) и крайне затруднили бы себѣ объясненіе быстраго распространенія термина „пресвитеръ" въ очень раннее время, засвидѣтельствованное Дѣяніями, первымъ посланіемъ Петра, посланіемъ Іакова. Если же признать существованіе іерусалимскаго пресвитерія, начиная съ 44 года, то нѣтъ причинъ не допускать, что уже въ 50—51 годахъ имя „пресвитеры" мало помалу стало прилагаться и къ предстоятелямъ внѣпалестинскихъ общинъ. Однако нельзя совершенно игнорировать молчаніе ап. Павла о пресвитерахъ до 63 года. Апостолъ, какъ мы видѣли, нерѣдко касался въ своихъ посланіяхъ предстоятелей основанныхъ имъ церквей, пріискивалъ различныя описательныя названія для нихъ и тѣмъ не менѣе ни разу не назвалъ ихъ пресвитерами. Отсюда слѣдуетъ заключать, что до 60-тыхъ годовъ этотъ терминъ во внѣпалестинскихъ общинахъ не пріобрѣлъ права гражданства и можетъ быть даже былъ вообще неупотребителенъ, и что къ предстоятелямъ этихъ общинъ онъ примѣнялся лицами, хорошо знакомыми съ іудеохристіанскою терминологіею и пользовавшимися словоупотребленіемъ іерусалимскихъ христіанъ.

Мы сказали, что одни и тѣ же ефесскіе предстоятели носили имена пресвитеровъ и епископовъ. Значитъ ли отсюда,

что оба эти имени тожественны и обозначали одно и то же церковное положеніе? Конечно нѣтъ. Дѣлать такой выводъ столь же не основательно, какъ изъ того, что одному лицу усвояются два титула, заключать о тожествѣ обоихъ титуловъ и обозначаемыхъ ими званій. Изъ того, что предстоятели ефесскіе названы въ одномъ случаѣ пресвитерами, а въ другомъ епископами вовсе не значитъ, что и всегда оба термина означали однихъ и тѣхъ же лицъ, что всѣ пресвитеры были обязательно епископами, и всѣ епископы пресвитерами. Правда Дѣянія не даютъ намъ матеріала для вопроса, было ли различіе между пресвитерами и епископами вообще. Но это не значитъ, что такого различія не было. Дѣянія говорятъ намъ исключительно о пастырскихъ функціяхъ пресвитеровъ. Но несомнѣнно кромѣ этихъ были и другія; всѣ ли онѣ одинаково принадлежали пресвитерамъ и епископамъ, изъ Дѣяній мы не знаемъ. Однако нельзя не обратить вниманія въ этомъ случаѣ на одну специфическую особенность. Когда дѣписатель говоритъ о поставленіи пресвитеровъ, то онъ послѣ глагола *(χειροτονήσαντες)* употребляетъ одинъ винительный *πρεσβυτέρους* (14, 23). Когда же, передавая рѣчь Павла, онъ говоритъ о поставленіи (*ἔθετο*) епископовъ, то онъ ставитъ два винительныхъ *ὑμᾶς ἐπισκόπους* [1]). Въ первомъ случаѣ слѣдуетъ перевести: рукоположивши (поставивши) пресвитеровъ (а не въ пресвитеры), во второмъ поставилъ епископами или въ епископы (ср. апостолами, въ апостолы и т. д.). Тамъ предполагается возможность, что пресвитеры могли носить это имя до своего поставленія, здѣсь титулъ епископа дается лишь по поставленіи. Такимъ образомъ терминъ „пресвитеръ“ по своему объему шире, чѣмъ терминъ „епископъ“; онъ обнимаетъ большій кругъ лицъ, чѣмъ послѣдній. Вотъ все, что можно предполагать на основаніи Дѣяній.

Мы кончили анализъ тѣхъ свѣдѣній, которыя даютъ намъ первоисточники относительно церковной организаціи до 63 года.

Къ чему же мы пришли?

Если имѣть въ виду тотъ краткій періодъ времени, кото-

---

[1]) Ср. *Οὓς μὲν ἔθετο—ἀποστόλους* (1 Кор. 12, 28).

рый обнимаетъ изученные нами источники (около 10 лѣтъ), то можно удивляться быстротѣ процесса, какимъ шло развитіе организаціи Павловыхъ общинъ. Уже въ первые годы ихъ существованія мы встрѣчаемъ въ нихъ хотя и не вполнѣ опредѣленныя группы лицъ, стоявшихъ на вершинѣ общины и предъявлявшихъ право на особое почтеніе и даже повиновеніе. Черезъ 10 лѣтъ вмѣсто этой неопредѣленной группы, мы встрѣчаемъ уже двѣ вполнѣ опредѣленныя категоріи лицъ церковнаго управленія: епископовъ и діаконовъ. Вмѣсто прежнихъ описательныхъ и разнообразныхъ обозначеній для нихъ къ 63 году устанавливается вполнѣ опредѣленная терминологія, усвоенная всѣми послѣдующими вѣками. Мы видимъ далѣе, что уже въ этотъ періодъ среди группы лицъ, руководившихъ общиной, тамъ и здѣсь появляются единичныя лица съ особеннымъ авторитетомъ, съ преобладающимъ вліяніемъ, съ наиболѣе отвѣтственнымъ служеніемъ. Мы не имѣемъ никакихъ основаній думать, что это развитіе шло правильно и одновременно во всѣхъ общинахъ. Напротивъ разница терминологіи въ посланіяхъ ап. Павла, относящихся къ одному приблизительно времени, показываетъ, что въ разныхъ общинахъ организація развивалась неодинаково. Но не надо идти слишкомъ далеко въ этомъ отношеніи. Разница въ строѣ общинъ не касалась и не могла касаться самого существа дѣла. Церковная организація возникла изъ насущныхъ потребностей христіанъ, которыя существенно были конечно одинаковы. Отсюда и формы организаціи въ главныхъ чертахъ должны были быть тожественными. Это мы и видимъ на самомъ дѣлѣ. При всемъ разнообразіи терминовъ для обозначенія предстоятелей, функціи послѣднихъ повсюду представляются весьма сродными. Онѣ заключались главнымъ образомъ въ пастырствѣ. Послѣднее одинаково составляло сущность служенія и *προϊστάμενοι*, и *ποιμένες*, и *ἐπίσκοποι*.

Нельзя суживать понятіе пастырства. Это не была лишь простая дисциплинарная дѣятельность, простое надзирательство за внѣшнимъ порядкомъ. Оно обнимало всю индивидуальную духовную жизнь вѣрующихъ. Можно сказать, что пастырь былъ въ отношеніи къ своей общинѣ и еще точнѣе къ отдѣльнымъ членамъ ея тѣмъ, чѣмъ былъ апостолъ въ отношеніи ко всѣмъ общинамъ. Пастырь былъ продолжате-

лемъ дѣла апостола. Онъ доводилъ до послѣднихъ угловъ человѣческаго сердца и до самыхъ внѣшнихъ обнаруженій воли христіанина тѣ искры вѣры, какія успѣвалъ забрасывать въ душу вѣрующихъ апостолъ. Онъ старался возрастить сѣмя, посѣянное апостоломъ. Пастырство, по прекрасному выраженію одного ученаго [1]), было въ сущности мѣстнымъ, индивидуальнымъ апостолатомъ [2]). Какъ такое, оно выражалось преимущественно въ практическомъ учительствѣ, увѣщаніяхъ и наставленіяхъ. Но при нуждѣ и потребностяхъ времени оно могло легко превратиться въ публичное и оффиціальное учительство.

Но если въ пастырствѣ служеніе сближалось съ апостольствомъ и вообще съ служеніемъ слова, то въ другомъ отношеніи между этими двумя служеніями была значительная разница. Послѣдняя состояла не въ томъ только, что служеніе слова было общецерковнымъ, служеніе управленія — мѣстнымъ. Какъ мы уже говорили, если смотрѣть съ фактической точки зрѣнія, то и служеніе слова нерѣдко было мѣстнымъ, если же разсуждать идеально, то и служеніе управленія было служеніемъ всей церкви. Разница тѣмъ болѣе не въ томъ, что первое служеніе было харизматическимъ, второе—нехаризматическимъ. Это довольно распространенное различеніе совершенно не отвѣчаетъ духу первоначальной церкви и представленіямъ первоисточниковъ. Послѣдніе считаютъ управленіе такимъ же благодатнымъ служеніемъ, какъ и проповѣданіе. Какъ существуетъ харизма апостольства, пророчества и учительства, такъ есть харизма управленія, предстоятельства, служенія при столахъ и т. д. (1 Кор. 12, 28; Рим. 12, 6—8; Дѣян. 6, 3. 6) [3]).

---

[1]) Reville, Les origines de l' épiscopat, p. 293.

[2]) Это сродство апостольства и пастырства (предстоятельства) выражается между прочимъ въ томъ, что служеніе апостола называется *ἐπισκοπή* (Дѣян. 1, 17), сущность его полагается въ *ποιμαίνειν* (Іоан. 21, 15—16), апостолъ въ соотвѣтствіе, *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες* называется *συμπρεσβύτερος* (1 Петр. 5, 1).

[3]) Справедливо возражаетъ противъ Гарнака Линдсей: „было бы ошибкой это служеніе слова называть харизматическимъ, какъ будто оно одно исходило отъ Духа Святаго, такъ какъ всякій родъ служенія исходитъ изъ того дара, будетъ ли это служеніе—уходъ за больными и бѣдными или подаваніе совѣтовъ и руководство общиной по-

Но что полагаетъ грань между обоими служеніями — это моментъ власти, присущей управленію. Мы видѣли, что служеніе слова было совершенно свободнымъ. Ни проповѣдники, ни община не брали на себя никакихъ взаимныхъ обязательствъ. Ихъ отношенія были исключительно личнаго и нравственнаго характера. Если община повиновалась проповѣднику, то единственно въ силу того нравственнаго авторитета, который имѣла въ глазахъ общины самая его личность. Не таково служеніе управленія. Оно непремѣнно предполагаетъ взаимныя обязательства. Правамъ и обязанностямъ предстоятеля здѣсь соотвѣтствуютъ обязанности и права общины. Какъ бы ни были одухотворены и нравственно возвышенны ихъ взаимныя отношенія, по природѣ своей они все же являются отношеніями начальниковъ и подчиненныхъ. На такія отношенія указываютъ уже термины, какимъ апостолъ обозначилъ предстоятелей. Слова *προϊστάμενοι* и *κυβερνήσεις*—прямо выражаютъ понятіе власти. Оно предполагается и въ требованіи повиновенія (*ὑποτάσσεσθαι*) предстоятелямъ. Происхожденіе момента власти въ церковномъ управленіи представляется вполнѣ естественнымъ и понятнымъ. Никакое земное общество не мыслимо при абсюлютной свободѣ его членовъ внѣ опредѣленнаго порядка. Послѣдній же обязательно предполагаетъ существованіе извѣстныхъ нормъ и установленной власти. Какъ не осуществимъ на землѣ анархизмъ вообще, такъ же невозможенъ анархизмъ христіанскій въ частности. Тотъ и другой могли бы имѣть мѣсто лишь среди людей, дошедшихъ до состоянія психологической невозможности нарушать интересы другихъ. Но до тѣхъ поръ пока интересы людей будутъ сталкиваться, необходимъ порядокъ, необходимы нормы и власть. Необходимы такіе руководители общества, которые имѣли бы авторитетъ не только въ силу своего личнаго обаянія—въ такомъ случаѣ въ сущности сохранялась бы абсолютная свобода членовъ общества,—но уже въ силу своего положенія, въ силу особенныхъ возложенныхъ на нихъ полномочій. Отъ такой необходимости порядка и власти не были свободны и христіанскія общины.

средствомъ мудрыхъ наставленій. Они точно также харизматичны". (The Church. p. 70).

Исходной точкой для первоначальнаго времени была духовная свобода вѣрующихъ. Ея принципъ устанавливался уже вѣрою, что всѣ христіане одарены Духомъ Святымъ, и въ каждомъ изъ нихъ дѣйствуетъ Духъ Божій. Однако этотъ принципъ неминуемо долженъ былъ привести къ безграничному индивидуализму, при которомъ немыслимо никакое общество. Отсюда съ раннихъ поръ рядомъ съ признаніемъ духовной свободы былъ установленъ въ церкви и принципъ порядка, ограничивающій свободу вѣрующихъ. Этому принципу должны подчиняться даже проявленія даровъ духовныхъ (1 Кор. 14, 27—32). Но порядокъ въ церкви не можетъ быть поддерживаемъ лицами въ силу лишь ихъ личнаго авторитета. Въ такомъ случаѣ не могло бы быть никакой гарантіи порядка, никакого ограниченія абсолютной свободы. Каждый членъ христіанской общины могъ бы самъ претендовать на такой авторитетъ и не признавать никакого сторонняго авторитета. Существованіе общины, какъ общества, было бы въ такомъ случаѣ невозможнымъ. Необходимо, слѣдовательно, чтобы авторитетъ былъ привязанъ не только къ личности совершенно случайно, но и къ извѣстному положенію, къ извѣстной должности. Вотъ здѣсь то заключается существенное отличіе служенія управленія отъ свободнаго служенія слова.

Нельзя согласиться съ довольно распространеннымъ въ настоящее время взглядомъ, будто въ апостольскія времена и даже до конца I вѣка не было церковной должности, а существовало лишь добровольное служеніе, авторитетъ котораго покоился на чисто личныхъ отношеніяхъ христіанъ къ носителямъ служенія [1]). Въ своемъ мѣстѣ мы уже говорили, что этотъ взглядъ навѣянъ главнымъ образомъ картиной той анархіи, которую переживала, судя по посланію ап. Павла, коринѳская община. Но въ защиту его ссылаются и на самого ап. Павла. По взгляду апостола, говорятъ, управленіе есть благодатный индивидуальный даръ и слѣдовательно принадлежитъ не должности, а лицу. Однако ясно, что для апостола не было сомнѣній относительно того, кому принадлежитъ управленіе (*κυβερνήσεις*), и кому

[1]) Наиболѣе рѣзко этотъ взглядъ проведенъ Вейцзеккеромъ. См. выше стр. 86—87.

должно повиноваться. По мнѣнію апостола христіанамъ вовсе не приходится искать и испытывать, кто именно одаренъ харизмой управленія. Для него очевидно, что это были προϊστάμενοι. Харизма управленія для него совпадаетъ съ носителями управленія. Отсюда самое изреченіе апостола о харизмѣ управленія означаетъ не столько то, что этотъ даръ есть совершенно случайный и можетъ быть присущъ каждому члену общины, сколько то, что служеніе управленія, какъ и всякое другое служеніе, имѣетъ въ своемъ основаніи благодатный даръ Божій. Отсюда харизма управленія и должность у него совпадаютъ. Признаніе харизмы со стороны вѣрующихъ становится въ то же время постояннымъ повиновеніемъ [1]). Съ такимъ воззрѣніемъ Павла стоитъ въ полномъ согласіи представленіе дѣписателя, по которому благодатный даръ сообщается при самомъ поставленіи на должность (6, 6; 14, 23; 20, 28).

Но не противорѣчитъ ли моментъ власти христіанскому понятію *служенія*, какъ оно выяснено Самимъ Господомъ въ словахъ: „кто изъ васъ больше, будь какъ меньшій, и начальствующій, какъ служащій“ (Лук. 22, 26)? Нисколько. Заповѣдь Спасителя касается нравственной, психологической, а не юридической стороны отношеній людей. Господь не устанавливалъ никакихъ новыхъ формъ правовыхъ отношеній, такъ какъ въ Его очахъ существующія формы были плохи не сами по себѣ, а вслѣдствіе того нравственнаго содержанія, которое вносилось въ нихъ [2]). Онъ хотѣлъ лишь изгнать изъ соціальныхъ отношеній все нечистое, эгоистическое, деспотическое. Поэтому заповѣдуя начальствующему быть какъ служащимъ, Онъ отнюдь не хотѣлъ сказать, что начальствующій долженъ отказаться отъ своихъ правъ и передать ихъ самому младшему, или что совсѣмъ не должно быть начальниковъ. Точно также и въ церкви должны остаться въ силѣ юридическія отношенія. Лица,

[1]) Ср. Ritschl, Entstehung d. a. Kirche. S. 384. „Въ способѣ разсмотрѣнія Павла, говоритъ Ричль, не находитъ еще примѣненія дилемма, слѣдуетъ ли повиноваться носителю должности вслѣдствіе его должности или должности вслѣдствіе личности ея носителя. Ибо божественное происхожденіе дара управленія общиной обосновываетъ неразрывное взаимоотношеніе между лицомъ и его функціей. Итакъ хотя Павелъ управленіе общиной, подобно дару исцѣленій и дару языковъ, разсматриваетъ какъ харизму, однако этимъ не исключается, что служеніе обществу воплощается въ опредѣленныхъ лицахъ и фиксируется, какъ должность, тогда какъ другія харизмы по существу своему не могутъ стать должностью“ (Ibid. S. 349).

[2]) См. выше стр. 12.

снабженныя извѣстными полномочіями, отнюдь не обязаны въ силу заповѣди Господа отказываться отъ своихъ правъ. „Пока я буду сидѣть на этомъ престолѣ, говорилъ І. Златоустъ, я не откажусь ни отъ одного изъ правъ его. Если кто низвергнетъ меня, я буду уже не виненъ“ (на Дѣян. 3, 12).

Изъ особаго характера, присущаго авторитету должностного лица, объясняется и способъ его поставленія. Если отношенія общины къ нему не исключительно личныя и чисто нравственныя, но и обязательственныя, то конечно принятіе полномочій не можетъ зависѣть отъ собственной воли кандидата, какъ это въ свободномъ служеніи слова, гдѣ каждый слѣдуетъ лишь призванію Божію и голосу собственнаго сердца. Носитель должности долженъ быть избранъ и получить признаніе отъ другихъ лицъ.

Естественно, что съ возникновеніемъ должностного служенія практически выступила величайшая проблема отношеній между свободой и порядкомъ. Установить нормальныя границы между этими двумя факторами церковной жизни крайне трудно. Неизбѣжно было столкновеніе между стремленіемъ къ свободѣ и требованіями порядка. Христіане стремились отстоять возможно большій просторъ для церковной свободы. Напротивъ представители церковнаго управленія естественно старались ограничить эту свободу и подчинить ее опредѣленному внутреннему и внѣшнему строю. Тѣ и другіе одинаково переходили свои границы уже въ апостольское время. Посланія апостольскія съ одной стороны призываютъ вѣрующихъ къ повиновенію своимъ предстоятелямъ, съ другой внушаютъ этимъ послѣднимъ не заражаться духомъ господства. Эта борьба между стремленіемъ къ церковной свободѣ и стремленіемъ къ порядку проходитъ чрезъ всю исторію церковной организаціи въ первомъ и во второмъ вѣкѣ.

Но вмѣстѣ съ общей церковной свободой въ столкновеніе съ должностнымъ управленіемъ пришли и свободныя служенія. Возникъ вопросъ объ отношеніи свободныхъ и должностныхъ служеній. Разумѣется, служенію слова не могла быть предоставлена абсолютная свобода. Уже ап. Павелъ ставилъ принципъ: „духи пророческіе послушны пророкамъ“ (1 Кор. 14, 32). Онъ требовалъ, чтобы и пророчество было подчинено извѣстному порядку (1 Кор. 14, 27—32).

Но гдѣ границы свободы и требованія порядка? И въ теоріи трудно указать ихъ, еще труднѣе провести ихъ въ жизни. Столкновенія были неизбѣжны. Слѣды этихъ столкновеній можно замѣтить почти во всѣхъ источникахъ I-го и II-го вѣка. Чѣмъ дальше шло время, тѣмъ болѣе суживались границы церковной свободы и свободныхъ служеній, тѣмъ болѣе укрѣплялась и расширялась церковная власть. Съ теченіемъ времени свободное служеніе отчасти умираетъ естественною смертью, отчасти подчиняется церковной власти.

Нелегко отвѣтить на вопросъ, что служитъ причиной и что слѣдствіемъ въ исторіи роста церковной власти и упадка свободныхъ служеній: естественное ли паденіе свободнаго служенія и вообще церковной свободы вызвало возвышеніе и упроченіе церковной власти, или наоборотъ развитіе послѣдней служило причиной исчезновенія свободныхъ служеній и сокращенія церковной свободы. Но вообще говоря можно согласиться съ мнѣніемъ одного ученаго, который причину возвышенія церковной власти видитъ въ естественномъ упадкѣ свободныхъ служеній. „Развѣ, говоритъ онъ, община въ Филиппахъ, которая изъ всѣхъ Павловыхъ общинъ впервые имѣла должностныхъ лицъ, съ своими епископами и діаконами стояла гораздо ниже переполненной энтузіазмомъ общины Коринѳа, при необузданномъ индивидуализмѣ которой все шло всегда вверхъ дномъ? Болѣе внимательное разсмотрѣніе положенія вещей въ позднѣйшее время прежде всего показываетъ намъ, что не свободный духъ вытѣсняется должностью, но что эта послѣдняя занимаетъ мѣсто, которое уже покинулъ духъ. Я не отрицаю конечно, что конфликтъ между носителями духа и церковною должностью существовалъ, вспомнимъ Ерма, монтанизмъ; но это были запоздалые носители энтузіазма въ такое время, которое къ нему не было болѣе способно. Въ цѣломъ оправдывается тезисъ: появленіе твердой церковной организаціи скорѣе есть слѣдствіе, чѣмъ причина исчезновенія энтузіазма“ [1]).

[1]) Dobschütz, Probleme. S. 65—66.

ГЛАВА III.

Состояніе церковной организаціи въ періодъ отъ 63 года до конца I вѣка.

Для исторіи церковнаго устройства за время отъ 63 года до конца перваго вѣка мы владѣемъ слѣдующими источниками: первымъ посланіемъ Петра, пастырскими посланіями, посланіемъ къ Евреямъ, третьимъ посланіемъ ап. Іоанна, Апокалипсисомъ и наконецъ посланіемъ Климента Римскаго. Изъ нихъ первые три источника относятся къ началу или во всякомъ случаѣ къ первой половинѣ означеннаго періода, послѣдніе три къ концу его. Однако при изученіи источниковъ мы не будемъ строго придерживаться ихъ хронологическаго порядка. Какъ увидимъ, между писаніями, появившимися въ одномъ и томъ же мѣстѣ или адресованными въ одно мѣсто, хотя и на значительномъ пространствѣ времени, оказывается гораздо болѣе сродства, чѣмъ между писаніями, принадлежащими къ одному приблизительно времени, но къ разнымъ мѣстамъ. Въ этомъ отношеніи указанные источники распадаются на два разряда: одни изъ нихъ появились въ Римѣ, каковы—первое посланіе Петра, посланіе къ Евреямъ и посланіе Климента, другіе адресованы въ малоазійскія церкви, именно: пастырскія посланія, третье посланіе Іоанна и Апокалипсисъ. Обозрѣніе каждой группы источниковъ въ отдѣльности дастъ намъ возможность слѣдить за постепеннымъ развитіемъ церковной организаціи и ея принциповъ на Западѣ и въ Малой Азіи. Мы начнемъ съ первой группы писаній, такъ какъ она ближе, чѣмъ вторая, примыкаетъ къ разсмотрѣннымъ уже нами источникамъ.

Первое посланіе ап. Петра.

Мѣсто, гдѣ было написано первое посланіе ап. Петра, называется Вавилономъ (5, 13). Но это конечно не древній Вавилонъ на Евфратѣ, отъ котораго оставались однѣ развалины, и который не имѣлъ тогда никакихъ сношеній съ Малой Азіей, а также и не Вавилонъ на дельтѣ Нила. Ни тотъ, ни другой никогда не считались въ древнемъ преданіи мѣстомъ пребыванія ап. Петра. Преданіе всегда локализировало апостольскую дѣятельность Петра и литературную дѣятельность св. Марка (5, 13) въ Римѣ. Этотъ именно городъ и разумѣется подъ Вавилономъ [1]). Такое аллегорическое или символическое обозначеніе Рима вполнѣ отвѣчало духу посланія, которое смотритъ на христіанъ, какъ на родъ избранный, призванный замѣнить собой израиля (ср. 2, 9—10), разсѣянный и странствующій по чужбинѣ (1, 1. 17; 2, 11), подобно древнему израилю подчиненный языческой власти, сѣдалище которой въ Римѣ, этомъ второмъ Вавилонѣ.

Такъ какъ ап. Павелъ, написавшій изъ Рима нѣсколько посланій, ни однимъ словомъ не упоминаетъ объ ап. Петрѣ, то мы не имѣемъ никакихъ основаній предполагать появленіе перваго посланія Петра ранѣе 64 года. Это одинаково признаютъ какъ католическіе, такъ и протестанскіе ученые. Что же касается terminus ad quem, то въ опредѣленіи его между учеными царствуетъ большое несогласіе. Многіе изъ нихъ относятъ посланіе къ концу I и даже ко II в. (чаще всего къ 98—117 г.). Однако мы думаемъ, что разногласіе ученыхъ должно уступить передъ вполнѣ надежными и по нашему мнѣнію очевидными внѣшними свидѣтельствами за древнѣйшее происхожденіе посланія. Какъ замѣтилъ уже Евсевій, первымъ посланіемъ Петра пользовались апостольскіе мужи, Папій Іерапольскій [2]) и Поликарпъ Смирнскій [3]). Сравнивая посланіе Петра и посланіе Поликарпа къ Филиппійцамъ, мы дѣйствительно находимъ въ послѣднемъ ясные слѣды пользованія первымъ. Это видно изъ слѣдующаго сравненія.

---

[1]) Римъ разумѣли подъ Вавилономъ и древніе христіане. Евсевій II, 15.
[2]) Евсевій, III, 39.
[3]) Евсевій, IV, 14.

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

Приведенное сравненіе не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что посланіе Петра было извѣстно Поликарпу, епископу смирнскому, родившемуся, какъ извѣстно, въ 69 году (а можетъ быть и ранѣе) [2]) и писавшему посланіе около 110 года. Но есть весьма серьезныя основанія утверждать, что еще ранѣе пользовался имъ Климентъ Римскій. Въ этомъ убѣждаютъ слѣдующія совпаденія обоихъ посланій.

1. Клим. 49, 5. *ἀγάπη καλύπτει πλεῖθος ἁμαρτιῶν*	1 Петр. 4, 8. *ἀγάπη καλύπτει πλεῖθος ἁμαρτιῶν*
30, 2. *Θεός γαρ, φησίν, ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν*	1 Петр. 5, 5 (и Іак. 4, 6). *Θεὸς ὑπερηφανοῖς δὲ δίδωσιν χάριν* [3]).
59, 2. *ἐκάλεσαν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς.* 36, 2. *ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναφάλλει εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς.*	1 Петр. 2, 9. *τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς.*

Вліяніе перваго посланія ап. Петра на посланіе Климента сказывается и во многихъ незначительныхъ оттѣнкахъ рѣчи. Такъ выраженіе *παροικοῦσα*, дважды употребленное въ привѣтствіи Климента, воспроизводитъ основную мысль 1 Петр. (1, 1. 17; 2, 11). Приложеніе *τίμιος* къ понятію: кровь Христа (Клим. 7, 4; 1 Петр. 1, 19), *κραταιά* къ выраженію: рука Божія (Клим. 28, 2; 60, 3; 1 Петр. 5, 6), обозначеніе общины

[1]) Ср. еще Полик. 8, 1 съ 1 Петр. 2, 22—24; 4, 14. 16; 2, 21.

[2]) См. объ этомъ ниже.

[3]) У LXX въ Притч. 3, 34 стоитъ *Κύριος* вмѣсто *Θεός*. Поэтому текстъ Климента скорѣе взятъ изъ новозавѣтныхъ писаній.

христіанской словомъ *ποίμνιον* (Клим. 16, 1; 57, 2; 1 Петр. 5, 3), приложеніе къ имени І. Христа эпитета *ὑπόγραμμος* въ связи съ цитатомъ изъ пр. Исаіи 53 (Клим. 16, 17; 1 Петр. 2, 21), особенное употребленіе слова *ἐπισκοπή* въ смыслѣ пришествія царства Христова (Клим. 50, 3; 1 Петр. 2, 12), все это составляетъ характерныя особенности посланій ап. Петра и Климента Римскаго и убѣдительно говоритъ о зависимости послѣдняго отъ перваго.

Но если Климентъ, пресвитеръ-епископъ римскій, видѣвшій и слышавшій апостоловъ [1]), зналъ и около 95 года пользовался посланіемъ, появившимся несомнѣнно въ Римѣ и носившимъ имя ап. Петра, то можно ли допустить, что это посланіе не принадлежало ап. Петру и явилось въ римской церкви лишь въ концѣ I вѣка? Это неправдоподобно. Если даже предположить, что Климентъ былъ жертвою фальсификаціи, то и въ такомъ случаѣ должно было пройти много лѣтъ, прежде чѣмъ подложное посланіе могло пріобрѣсти церковный авторитетъ. За болѣе раннее происхожденіе посланія, чѣмъ конецъ I вѣка, говоритъ и довѣрчивое отношеніе посланія къ языческой власти и къ римскому императору. Слова *βασιλέα τιμᾶτε* (2, 17) и такія выраженія, какъ въ 2, 13 и д., едва ли могли быть сказаны безъ всякаго ограниченія въ концѣ I вѣка. Какъ справедливо замѣтилъ Вейссъ, при объясненіи перваго посланія Петра „трудности увеличиваются, если со многими допустить написаніе посланія послѣ нероновскаго гоненія“ [2]).

Съ внѣшними и внутренними свидѣтельствами въ пользу глубокой древности посланія гармонируетъ его содержаніе, поскольку въ немъ отражаются черты церковнаго строя. Въ посланіи Петра такъ же, какъ въ посланіяхъ ап. Павла, всѣ вѣрующіе представляются дѣятельными членами церкви не только въ частной жизни, но и въ общихъ церковныхъ собраніяхъ. Всѣ они владѣютъ дарами Святаго Духа (*χαρίσματα*) и являются такимъ образомъ экономами (*οἰκονόμοι*), т. е. распорядителями многообразной благодати Божіей (4, 10). Поэтому всѣ приглашаются къ дѣятельному служенію другъ

---

[1]) Иринеи, Противъ ересей, III, 3, 3. Ср. Евсевій, V, 6.

[2]) Einleitung, S. 418. См. доказательства подлинности посланія у Цана (Einleitung, II, S. 28—42) и Вейсса (Einleitung, S. 407—419).

другу *(εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες)* сообразно съ полученнымъ даромъ: или словомъ (*λαλεῖ*), проповѣдуя слова Божіи, или дѣйствіемъ *(διακονεῖ)* по силѣ Божіей (4, 11) служа благу церкви. Хотя апостолъ въ приведенномъ мѣстѣ говоритъ о дарахъ, свойственныхъ всѣмъ вѣрующимъ, однако онъ допускаетъ обычное раздѣленіе ихъ, указанное еще первоапостолами при учрежденіи „семи", именно на дары слова и дары служенія. Отсюда видно, что въ его время ученіе и служеніе не были еще соединены нераздѣльно, напротивъ, то и другое чаще имѣли своихъ спеціальныхъ носителей. Ясно также, что проповѣданіе и служеніе не были еще связаны съ должностнымъ положеніемъ въ церкви, но были доступны каждому вѣрующему. Мы видимъ здѣсь такимъ образомъ то же состояніе церковной жизни, какое рисуютъ намъ посланія ап. Павла и другіе древнѣйшіе источники [1]), безъ той рѣзкой грани между вѣрующими и предстоятелями, которая имѣла мѣсто въ позднѣйшее время.

Но хотя всѣ вѣрующіе одарены харизмами и могутъ словомъ и дѣломъ служить ко благу церкви, однако надъ ними возвышается авторитетъ особыхъ руководителей, которому они должны подчиняться (*ὑποτάγητε*—5, 5). Эти руководители носятъ въ посланіи имя пресвитеровъ (*πρεσβύτεροι*—5, 1. 5). Ихъ положеніе и ихъ обязанности изображаются въ тѣхъ же самыхъ чертахъ, въ какихъ представилъ пастырей ефесскихъ ап. Павелъ въ своей милетской рѣчи. „Пасите Божіе стадо, какое у васъ (*ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ*), надзирая (*ἐπισκοποῦντες*) не принужденно, но охотно, богоугодно, не для гнусной корысти (*αἰσχροκερδῶς*), но изъ усердія и не господствуя (*κατακυριεύοντες*) надъ наслѣдіемъ (*τῶν κλήρων*), но подавая примѣръ (*τύποι γινόμενοι*) стаду; и когда явится Пастыреначальникъ (*τοῦ ἀρχιποίμενος*), вы получите неувядающій вѣнецъ славы" (5, 2—4). Какъ въ милетской рѣчи ап. Павла, такъ и здѣсь пресвитеры являются пастырями вѣрующихъ. Уже это положеніе пресвитеровъ, какъ пастырей стада, ясно говоритъ о томъ, что въ посланіи Петра рѣчь идетъ не о старѣйшихъ членахъ общины вообще [2]),

---

[1]) Ср. Іак. 5, 14—15 и 16—20; 1 Θес. 5, 11 и 12; Гал. 6, 1; Евр. 3, 13; 10, 24—25 и др.

[2]) Какъ думаетъ Вейцзеккеръ (Apost, Zeitalter, S. 617).

о пастырскихъ обязанностяхъ которыхъ мы ни откуда не знаемъ, но о предстоятеляхъ церкви. Еще яснѣе видно это изъ дальнѣйшихъ наставленій къ пресвитерамъ-пастырямъ. Такъ наставленіе пасти *не принужденно*, но по доброй волѣ, не имѣло бы смысла, если бы апостолъ Петръ говорилъ о свободномъ служеніи лицъ. Очевидно рѣчь идетъ о лицахъ съ формальнымъ призваніемъ къ опредѣленнымъ обязанностямъ. Увѣщаніе: *не господствовать* надъ наслѣдіемъ, показываетъ, что пресвитеры занимали положеніе, въ силу котораго могли превратиться въ обыкновенныхъ свѣтскихъ начальниковъ. Они не только имѣли попеченіе о душахъ вѣрующихъ, но и владѣли административною и дисциплинарною властью [1]). Далѣе, увѣщаніе пасти *не для гнусной корысти* во всякомъ случаѣ указываетъ на то, что пресвитеры за свои пастырскія обязанности пользовались вознагражденіемъ отъ общины, и вѣроятно на то, что они принимали участіе въ управленіи церковнымъ имуществомъ. Ни то, ни другое не приложимо къ простымъ старцамъ и къ старѣйшимъ членамъ общины. Наконецъ пресвитеры представляются здѣсь отвѣтственными за свое стадо. Они

---

[1]) Подъ *κλήρων* нельзя разумѣть здѣсь особое церковное состояніе, клиръ въ позднѣйшемъ значеніи слова и понимать выраженіе *κατακυριεύοντες τῶν κλήρων* въ смыслѣ „распоряжаясь церковными должностями“, господствуя посредствомъ должностныхъ лицъ. Въ такомъ значеніи слово *κλῆρος* въ древнѣйшихъ христіанскихъ источникахъ не встрѣчается. Оно означаетъ жребій (Дѣян. 1, 17) и то, что получено по жребію, удѣлъ, пріобрѣтеніе, собственность. Въ Ветхомъ Завѣтѣ словомъ *κλῆρος τοῦ Θεοῦ* назывался весь израиль (Втор. 9, 29). Въ Новомъ Завѣтѣ это названіе стало прилагаться къ принявшимъ вѣру Христову. Объ увѣровавшихъ ѳессалоникійцахъ дѣписатель выразился, что они *προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σίλᾳ* (Дѣян. 17, 4), то есть стали наслѣдіемъ, пріобрѣтеніемъ Павла и Силы. И въ 1 Петр. 5, 3, оно очевидно служитъ синонимомъ *ποίμνιον*. Апостолъ говоритъ: не господствуя надъ *κλήρων*, но будучи образцами для стада. Если не господствовать надъ *κλήρων* значитъ быть образцами для стада, то слѣдовательно *κλῆρος* скорѣе всего и есть именно стадо, т. е. всѣ вѣрующіе, ввѣренные попеченію пресвитеровъ. И самое выраженіе *κατακυριεύοντες* (ср. Мат. 20, 25—27) указываетъ на то, что пресвитеры занимали въ отношеніи къ *κλήρων* господствующее положеніе, какого не могли имѣть простые старцы или старшіе члены общины въ отношеніи къ церковнымъ должностямъ и должностнымъ лицамъ.

получаютъ похвалу въ зависимости отъ того, какъ пасли свою паству. Таковыми могутъ быть лишь лица съ спеціальными церковными полномочіями. Всѣ эти черты, усвояемыя *πρεσβύτεροι*, указываютъ на то, что это были не просто старцы или старшіе члены общины, а предстоятели церквей, высшіе руководители ихъ, подобные *προϊστάμενοι* и *ποιμένες* ап. Павла.

Но были ли эти *πρεσβύτεροι* въ собственномъ смыслѣ епископами? Повидимому, да. Они характеризуются совершенно тѣми же чертами, съ какими въ милетской рѣчи выступаютъ епископы ефесскіе. Сверхъ того къ нимъ примѣняется эпитетъ *ἐπισκοποῦντες*, который повидимому прямо говоритъ объ ихъ епископскихъ функціяхъ. Однако ни то, ни другое на самомъ дѣлѣ не доказываетъ еще тожества пресвитеровъ въ 1 Петр. 5, 1—5 съ епископами. Пастырскія обязанности принадлежали не только епископамъ, но и всѣмъ вообще предстоятелямъ церквей. Въ этомъ отношеніи между епископами и вообще предстоятелями не было существенной разницы. И ап. Павелъ, говоря о епископахъ ефесскихъ, характеризовалъ ихъ съ той стороны, которой они не отличались отъ прочихъ предстоятелей, почему дѣписатель и назвалъ ихъ пресвитерами церкви. Что касается теперь эпитета *ἐπισκοποῦντες*, то не только онъ, но и самое слово *ἐπίσκοπος* во времена апостола Петра въ римской церкви еще не получило повидимому значенія исключительно техническаго термина. Это видно изъ встрѣчающагося у него термина *ἀλλοτριοεπίσκοπος* (4, 15), означающаго по всей вѣроятности похитителя чужого [1]) и во всякомъ случаѣ человѣка, виновнаго въ преступленіи, караемомъ закономъ. Тѣмъ болѣе конечно не успѣли еще получить техническаго значенія *ἐπισκοπή* и *ἐπισκοπεῖν*. *Ἐπισκοπή* означается у него пришествіе Господа (2, 12). *Ἐπισκοπεῖν* въ посланіи къ Евреямъ, написанномъ приблизительно въ одно время съ посланіемъ Петра и тоже въ Римѣ, прилагается въ томъ же смыслѣ ко всѣмъ вѣрующимъ: „старайтесь имѣть миръ со всѣми и святость, безъ которой никто не увидитъ Господа, наблюдая (*ἐπισκοποῦντες*), чтобы кто не лишился благодати Божіей“. (12, 14—15). Если *ἐπισκοποῦντες* могло быть сказано о всѣхъ христіанахъ

[1]) Проф. И. Корсунскій, Переводъ LXX, стр. 595.

въ то время, какъ писалось первое посланіе Петра и именно въ томъ же городѣ, то конечно тѣмъ болѣе оно могло быть примѣнено ко всѣмъ вообще предстоятелямъ, пастырство которыхъ прежде всего заключалось въ наблюденіи за вѣрующими.

Съ другой стороны мы не имѣемъ права при отсутствіи твердыхъ основаній суживать значеніе *πρεσβύτεροι*. Какъ мы не можемъ отожествлять *προϊστάμενοι* и *ἐπίσκοποι* у ап. Павла, такъ не вправѣ безъ всякихъ околичностей приравнивать къ епископамъ пресвитеровъ *ἐπισκοποῦντες*. Намъ запрещаетъ это дѣлать прежде всего различіе терминовъ. Есть основаніе думать, что ап. Петру былъ извѣстенъ терминъ *ἐπίσκοπος* для христіанскихъ предстоятелей. Онъ называетъ Іисуса Христа Пастыремъ и Епископомъ душъ нашихъ (2,25). Какъ справедливо замѣчаетъ одинъ ученый [1]), „обозначая Христа какъ *ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος*, авторъ думаетъ вѣроятно о пастыряхъ и епископахъ земныхъ общинъ, среди которыхъ живетъ онъ. Слѣдовательно онъ имѣлъ понятіе о существованіи *ἐπίσκοπος*“. И въ послѣдующее время, какъ увидимъ, не только въ I, но и въ II вѣкѣ въ той же римской церкви, христіанскіе писатели, хотя и хорошо знали терминъ епископъ, однако обычно говорили вообще о предстоятеляхъ, называя ихъ *ἡγούμενοι* и *πρεσβύτεροι*. Это, можно сказать, составляло характерную особенность римской церкви. Употребленіе означенныхъ терминовъ рядомъ съ именемъ епископа должно имѣть свою причину въ томъ, что одинъ изъ этихъ терминовъ не вполнѣ покрывалъ собою другой. Еще рѣшительнѣе говоритъ противъ отожествленія пресвитеровъ I Петра 5, 1—5 съ епископами отсутствіе упоминанія о діаконахъ, какъ обычнаго pendant епископовъ. Это обстоятельство показываетъ, что авторъ говоритъ о предстоятеляхъ вообще, не выдѣляя спеціальныхъ должностныхъ лицъ, обязанности которыхъ стоятъ обыкновенно въ одномъ полѣ зрѣнія древнихъ источниковъ съ обязанностями діаконовъ.

Съ представленнымъ пониманіемъ выраженія *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντος* въ странномъ контрастѣ стоитъ повидимому дальнѣйшее наставленіе посланія: „Также *(ὁμοίως)* младшіе *(νεώτεροι)* повинуйтесь *(ὑποτάγητε)* пресвитерамъ *(πρεσβυ-*

[1]) Reville, Les origines de l'épiscopat, p. 380.

τέροις); всѣ другъ другу“ (5, 5). Какъ бы мы ни понимали выраженіе νεώτεροι, въ смыслѣ ли молодости или недавняго обращенія въ христіанство, во всякомъ случаѣ странно противополагать всю общину вѣрующихъ, какъ νεώτεροι, незначительному числу предстоятелей. Пресвитеровъ предстоятелей по самой природѣ ихъ обязанностей не могло быть много. Большое количество руководителей не можетъ пасти одну и ту же паству, тѣмъ болѣе они не могутъ занимать въ общинѣ положеніе, которое легко можетъ превратиться въ мірское господство. Такимъ образомъ за исключеніемъ весьма немногихъ лицъ вся община представляется у ап. Петра какъ νεώτεροι. Невозможно себѣ представить, чтобъ цѣлая община за исключеніемъ однихъ предстоятелей, состояла изъ молодыхъ по возрасту или по вѣрѣ членовъ. Къ разъясненію указаннаго недоумѣнія могутъ служить слѣдующія три предположенія: 1) или νεώτεροι противополагаются вообще старцамъ и такимъ образомъ πρεσβύτεροι въ 5, 5 имѣетъ другой смыслъ, чѣмъ въ 5, 1—4, обозначая просто старыхъ по годамъ или вѣрѣ лицъ, 2) или увѣщаніе обращено къ νεώτεροι, какъ къ такой части общины, которая особенно нуждается въ напоминаніи о повиновеніи предстоятелямъ,—3) или наконецъ подъ νεώτεροι должно разумѣть должностныхъ лицъ церкви нисшей степени, діаконовъ [1]). Какое же изъ нихъ вѣрнѣе?

---

[1]) Гольцманъ (Pastoralbriefe, S. 238 и д.) на основаніи Луки 22, 26 гдѣ νεώτερος стоитъ въ противоположность къ ἡγούμενος и въ параллель съ διάκονος, а также Дѣян. 5, 6. 10, гдѣ подъ νεώτεροι или νεάνισκοι разумѣются несомнѣнно „служащія“ лица, думаетъ, что въ основѣ различія между старѣйшими и молодыми 1 Петр. 5, 5 и 1 Тим. 5, 1 лежитъ различіе не только въ возрастѣ, но и въ должностномъ положеніи. Какъ избранные изъ естественныхъ стариковъ становятся пресвитерами (или епископами), такъ выборные изъ молодыхъ являются носителями діаконата. Подобнымъ образомъ и Кюль (Gemeindeordnung, S. 128 и д.), основываясь на посланіи Поликарпа къ Филиппійцамъ (5, 3), подъ νεώτεροι въ 1 Петр. 5, 5 разумѣетъ діаконовъ. Если пресвитеры составляютъ отборъ изъ естественныхъ стариковъ, то и коррелатъ къ нимъ—νεώτεροι долженъ означать выдѣленное изъ большей части молодыхъ людей небольшое число юношей, подчиненныхъ пресвитерамъ. Также и Добщюцъ (Gemeinden, S. 138) видитъ въ νεώτεροι нисшую ступень клира, которымъ пресвитеры довѣряли исполненіе нѣкоторыхъ служеній.

Послѣднее объясненіе 1 Петр. 5, 5 не находитъ для себя ясныхъ аналогій ни въ одномъ изъ древнѣйшихъ источниковъ. Всѣ мѣста, на которыя ссылаются въ защиту толкованія *νεώτεροι* въ смыслѣ должностныхъ лицъ, въ сущности ничего не подтверждаютъ [1]). Нигдѣ мы не находимъ указаній на то, что *νεώτεροι* были діаконами или вообще должностными лицами. Въ 1 Тим. 5, 1—2 они служатъ pendant *νεώτεραι*, т. е. молодыхъ женщинъ. Поэтому мы не можемъ суживать понятіе *νεώτεροι* и въ 1 Петр. 5, 5. Напротивъ оба другія объясненія подтверждаются аналогіями изъ древнѣйшихъ источниковъ. Въ посланіи Климента Римскаго (гл. 3 и 54) и первомъ посланіи къ Тимоѳею (5, 1 и 17) слово *πρεσβύτεροι* несомнѣнно употребляется въ двоякомъ смыслѣ, для обозначенія то старцевъ, то предстоятелей. Возможно, что и у ап. Петра оно имѣетъ два смысла. Однако это маловѣроятно. Едва ли на пространствѣ нѣсколькихъ строкъ онъ могъ измѣнить смыслъ одного слова. Правда пресвитеры въ предшествующихъ стихахъ называются *ἐπισκοποῦντες*, какъ бы въ отличіе отъ простыхъ пресвитеровъ—старцевъ. Но это *ἐπισκοποῦντες* вовсе не является отличительнымъ эпитетомъ пресвитеровъ. Сказано не: пресвитеровъ же вашихъ *ἐπισκοπούντας* умоляю и т. д., но: „пресвитеровъ вашихъ умоляю... пасите стадо, надзирая, (*ἐπισκοποῦντες*) не принужденно". Апостолъ противополагаетъ не пресвитеровъ *ἐπισκοποῦντες* просто пресвитерамъ, а пресвитеровъ, надзирающихъ непринужденно, пресвитерамъ, наблюдающимъ съ принужденіемъ. Поэтому слѣдуетъ считать болѣе вѣроятнымъ то объясненіе, по которому въ 1 Петр. 5, 5 дается наставленіе спеціально младшимъ членамъ общины, какъ наиболѣе нуждающимся въ призывахъ къ повиновенію предстоятелямъ [2]). Подобный случай мы встрѣчаемъ въ посланіи

---

[1]) *Νεώτερος* въ Лук. 22, 26, и Дѣян. 5, 6. 10 означаетъ вообще молодыхъ людей и младшихъ членовъ общины, обязанныхъ подчиняться и служить старшимъ. Въ 1 Тим. 5, 1 *νεώτεροι* составляютъ прямую противоположность старцамъ и старицамъ и параллель юнымъ женщинамъ *(νεώτεραι)*, несомнѣнно такимъ образомъ обозначая молодыхъ людей. Въ такомъ же смыслѣ употребно слово *νέοι* въ Клим. 1-3 и 21 гл.

[2]) Ср. Reville, Les origines de l'episc. p. 387; Knopf, Nachapost. Zeitalter, S. 175—176.

Поликарпа къ Филиппійцамъ. Сказавъ объ обязанностяхъ діаконовъ, онъ продолжаетъ: „подобно (*ὁμοίως*) и юноши (*νεώτεροι*) должны быть непорочны во всемъ, преимущественно же заботиться о цѣломудріи и удерживать себя отъ всякаго порока... Посему имъ должно воздерживаться отъ всего этого, повинуясь (*ὑποτασσομένους*) пресвитерамъ и діаконамъ, какъ Богу и Христу; а дѣвамъ (*παρθένους*) жить съ непорочною и чистою совѣстью“ (гл. 5). Подъ *νεώτεροι*, которые ставятся въ параллель дѣвамъ и „преимущественною“ добродѣтелью имѣютъ цѣломудріе, разумѣются очевидно молодые люди. Здѣсь такимъ образомъ увѣщаніе о повиновеніи пресвитерамъ и діаконамъ обращено лишь къ младшей части общины. То же вѣроятно имѣетъ мѣсто и въ 1 Петр. 5, 5.

Все, что было извлечено нами до сихъ поръ изъ посланія Петра, въ существенномъ не даетъ ничего новаго въ сравненіи съ посланіями Павла и его милетскою рѣчью. Но есть въ немъ и такія черты, которыя, хотя и намѣчаются уже въ разсмотрѣнныхъ нами посланіяхъ Павла, однако выражены здѣсь яснѣе и прямѣе, благодаря чему лучше уясняютъ идеи, лежавшія въ основѣ древней церковной организаціи.

Уже въ раннихъ своихъ посланіяхъ ап. Павелъ нерѣдко ставилъ въ близкое отношеніе христіанскую церковь и ея установленія съ ветхозавѣтными учрежденіями. Для него ветхозавѣтные іудеи были образами новозавѣтныхъ вѣрующихъ (1 Кор. 10, 6. 11); сами христіане были дѣтьми обѣтованія (1 Кор. 9, 8; Гал. 4, 28), т. е. истиннымъ израилемъ. Смерть Господа была жертвой очищенія (*ἱλαστήριον* Рим. 3, 25), и жизнь вѣрующихъ благоугодной жертвой (*θυσία* Рим. 12, 1). Христіане имѣютъ свой Іерусалимъ, духовный, отличный отъ „нынѣшняго“ Іерусалима. Этотъ Іерусалимъ—мать всѣмъ вѣрующимъ (Гал. 4, 25—26). Еще яснѣе проводится это сближеніе Новаго и Ветхаго Завѣтовъ въ посланіи Петра. Вѣрующіе называются здѣсь не только родомъ избраннымъ, народомъ святымъ и Божіимъ, т. е. израилемъ, но и царственнымъ священствомъ (*ἱεράτευμα* 2, 9). Они призываются устроять изъ себя домъ духовный, священство (*ἱεράτευμα*) святое, чтобы приносить духовныя жертвы, благопріятныя Богу чрезъ Іисуса Христа (2, 5). Итакъ хри-

стіане это—священники, замѣнившіе собой священниковъ ветхозавѣтныхъ и „сами“ приносящіе жертвы духовныя взамѣнъ жертвъ вещественныхъ. Но, съ другой стороны, хотя апостолъ и называетъ всѣхъ вѣрующихъ экономами благодати Божіей и приглашаетъ ихъ къ служенію словомъ и дѣломъ ко благу церкви, однако онъ ставитъ надъ ними авторитетъ пресвитеровъ, которымъ вѣрующіе должны повиноваться. Эти пресвитеры стоятъ въ подобныхъ же отношеніяхъ къ стаду Божію, какъ и Самъ Іисусъ Христосъ. Христосъ есть Пастырь (Пастыреначальникъ 5, 4) и Епископъ (2, 25), пресвитеры пасутъ стадо Божіе и надзираютъ (ἐπισκοποῦντες) надъ нимъ. Отсюда если христіане суть священники, то очевидно и ихъ пресвитеры должны носить тоже священническое достоинство и даже въ высшей степени. Этого вывода въ посланіи Петра не сдѣлано, но онъ уже данъ отчасти въ идеѣ всеобщаго священства. Еще опредѣленнѣе и яснѣе идея священства въ христіанской церкви выступаетъ въ другомъ новозавѣтномъ писаніи, написанномъ тоже въ Римѣ, именно въ посланіи къ Евреямъ.

Посланіе къ Евреямъ.

Посланіе къ Евреямъ, подобно первому посланію Петра написанное въ Римѣ или по крайней мѣрѣ въ Италіи (13, 24), какъ видно изъ содержанія, было направлено къ христіанамъ изъ іудеевъ [1]). Раскрывая основную мысль, что смерть І. Христа замѣнила собою всѣ ветхозавѣтныя жертвы, посланіе преслѣдовало не теоретическую, а жизненно-практическую цѣль предупредить отпаденіе христіанъ въ іудейство. Въ виду наступающаго дня пришествія Христа оно предостерегаетъ ихъ отъ грѣха тѣхъ, которые попираютъ Сына Божія, не почитаютъ за святыню Кровь Завѣта (10, 25—29), и убѣждаетъ ихъ не оставлять своего упованія (10, 35). Само собою понятно, что опасность возвращенія къ іудейскому культу и вѣрѣ, отъ которой предупреждаетъ читателей посланіе, дѣйствительно могла угрожать христіанамъ лишь въ періодъ существованія іудейскаго культа. Отсюда посланіе къ Евреямъ естественнѣе всего могло

[1]) См. доказательство у Вейсса (Einleitung, S. 320 и д.).

явиться до разрушенія Іерусалима. За происхожденіе посланія въ апостольское время убѣдительно говоритъ и тотъ фактъ, что оно было извѣстно уже Клименту Римскому, который обильно пользуется имъ въ своемъ посланіи [1]). Это видно изъ слѣдующаго сравненія.

Климентъ.	Посланіе къ Евреямъ
17. *Μιμηταὶ γενώμεθα κἀκείνων οἵτινες ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μηλωταῖς περιεπάτησαν.*	6, 12. *Γένησθε, μιμηταὶ δέ* 11, 37. *Περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν.*
36. *Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν... δι᾽ οὗ ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ, τοσούτῳ μείζον ἐστιν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν.*	4, 14—16. *Ἰησοῦν... οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενίαις ἡμῶν... βοήθειαν.* 8, 2. *Ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρα.* 1, 3. *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης... ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον παρ᾽ αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.*

За послѣдними словами у Климента слѣдуютъ цитаты изъ пс. 103, 4; пс. 2, 7—8; пс. 109, 1 именно тѣ, которые приведены въ посланіи къ Евреямъ (1 гл.) [2]).

Трудно себѣ представить, чтобы Климентъ могъ такъ легко довѣриться писанію, да еще въ такомъ отвѣтственномъ документѣ, какъ посланіе къ церкви коринѳской, еслибы посланіе къ Евреямъ явилось незадолго до 95 года и не

---

[1]) Это обстоятельство не ускользнуло отъ вниманія уже древнихъ христіанъ. Во времена Оригена нѣкоторые думали, что Климентъ былъ редакторомъ посланія къ Евреямъ (Евсевій, VI, 25). Вслѣдъ за другими Евсевій высказываетъ предположеніе, что Климентъ перевелъ посланіе Павла къ Евреямъ, написанное на еврейскомъ языкѣ (III, 38), чѣмъ и объясняетъ сходство двухъ посланій. О немъ онъ говоритъ: „Климентъ приводитъ много мыслей изъ посланія къ Евреямъ, даже заимствуетъ оттуда слово въ слово цѣлыя выраженія“ (III, 38).

[2]) Говоря о Раави блудницѣ (12 1), онъ дважды называетъ принятыхъ ею людей словомъ *κατάσκοποι*, которое находится лишь въ Евр. 11, 31, но не встрѣчается ни у Іак. 2, 23, ни у I. Нав. Онъ называетъ Моисея вѣрнымъ служителемъ во всемъ домѣ Божіемъ (17, 5. Ср. Евр. 3, 2. 5; Числ. 12, 7). Ср. еще: Клим. 21, 9 съ Евр. 4, 12; Клим. 27, 2 съ Евр. 6, 18; Клим. 56, 2—4. 16 съ Евр. 12, 5—11. См. Zahn, Geschichte Kan. I, 964. Gebhardt—Harnack, P. Ap. Op. I, p. 146—147.

носило на себѣ печать апостольскаго времени. Однако легко замѣтить, что посланіе принадлежитъ и не первымъ годамъ апостольской дѣятельности Павла. Сравнительно съ посланіями, написанными имъ до 63 года, оно знакомитъ насъ съ дальнѣйшей стадіей развитія церковной организаціи, когда практическое руководство пастырей стало превращаться по нуждамъ времени въ публичное и теоретическое учительство. Это можно видѣть изъ 13 главы посланія.

На вершинѣ христіанскихъ общинъ посланіе къ Евреямъ ставитъ ἡγούμενοι (13, 7. 17. 24). Этотъ терминъ выражаетъ понятіе власти, начальства, управленія. Таково именно его всегдашнее употребленіе.

Слово ἡγούμενοι (отъ ἡγέομαι вести, руководить, предводительствовать, управлять) значитъ собственно: тѣ, которые руководятъ, управляютъ, и прилагается обыкновенно къ предводителямъ войскъ, правителямъ и царямъ. Рѣдко встрѣчаясь у классиковъ [1]), ἡγούμενος весьма часто употребляется въ переводѣ LXX для обозначенія вождя или предводителя [2]), военачальниковъ [3]), начальниковъ колѣнъ [4]), начальниковъ вообще [5]), правителей, главъ и царей [6]). Въ смыслѣ мірскихъ начальниковъ употребляется слово ἡγούμενος или προηγούμενος и въ Новомъ Завѣтѣ (Дѣян. 7, 10, ср. Лук. 22, 26; Дѣян. 14, 12), а также въ посланіи Климента Римскаго. Послѣдній называетъ этимъ именемъ римскихъ военныхъ и гражданскихъ начальниковъ (5, 7; 51, 5; 55, 1; 60, 4) и начальниковъ іудейскихъ общинъ (32, 2). Подобное же значеніе имѣетъ оно въ надписяхъ этой эпохи. Такъ въ надписи изъ Прузы (въ Виѳиніи) προηγούμενος означаетъ предсѣдателя герусіи [7]). Подобный смыслъ имѣетъ προηγούμενοι и въ одной надписи изъ Томи [8]).

Перенесеніе этого термина на носителей христіанскихъ служеній произошло повидимому въ Римѣ. Древнѣйшее употребленіе его въ христіанскомъ смыслѣ встрѣчается въ писаніяхъ, вышедшихъ изъ римской церкви, именно въ Дѣяніяхъ, посланіи къ Евреямъ, въ посланіи Климента Римскаго (гл. 1 и 21) и въ пастырѣ Ерма (Вид. II, 2; Вид. III, 9). Что касается двухъ послѣднихъ произведеній, то почти внѣ всякаго сомнѣнія, что ἡγούμενοι (προηγούμενοι) озна-

---

[1]) Корсунскій, Переводъ LXX, стр. 217.

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

[3]) 3 Цар. 16, 16; 1 Пар. 12, 2.

[4]) Втор. 1, 13; 5, 23.

[5]) 3 Цар. 14, 27; 2 Пар. 11, 11. 22. Сир. 10, 2; Іез. 26, 6.

[6]) 1 Цар. 15, 17; 3 Цар. 9, 5; 10, 26; 14, 7; 16, 2; 4 Цар. 20, 5; 1 Пар. 7, 40. 2 Пар. 9, 26, Сир. 9, 17; Мих. 3, 9; Іер. 4, 22 и др.

[7]) Le Bas—Waddington III, n. 1112.

[8]) Ср. Löning, Gemeindeverfassung, S. 57.

чаетъ здѣсь предстоятелей церквей. Тотъ же смыслъ оно имѣетъ по всей вѣроятности и въ Дѣян. 15, 22 въ примѣненіи къ Іудѣ и Силѣ. Дѣписатель, назвавъ этихъ лицъ ἡγούμενοι, въ 15, 32 говоритъ о нихъ: „будучи также и пророками (καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες), обильнымъ словомъ преподали наставленіе братьямъ". Въ этихъ словахъ очевидно дается новая черта, новая характеристика Іуды и Силы, съ цѣлью объяснить ихъ проповѣдническую дѣятельность. Если бы они наставляли братію, какъ ἡγούμενοι, то не было бы нужды въ поясненіи „будучи также пророками". Да и самое сочетаніе словъ ἐν τοῖς ἀδελφοῖς (начальствующіе между братьями), совершенно не благопріятствуетъ пониманію ἡγούμενοι въ смыслѣ „проповѣдники". Въ позднѣйшей христіанской литературѣ слово ἡγούμενοι обыкновенно примѣнялось къ пастырямъ, то къ епископамъ [1]), то безразлично къ епископамъ и пресвитерамъ [2]), причемъ второе, т. е. болѣе широкое значеніе древнѣе перваго.

Едва ли можно сомнѣваться, что и въ посланіи къ Евреямъ ἡγούμενοι означаетъ не учителей или наставниковъ, а предстоятелей, не странствующихъ проповѣдниковъ, или миссіонеровъ, но постоянный мѣстный руководящій органъ. Посланіе шлетъ привѣтствіе всѣмъ святымъ и ихъ ἡγούμενοι (πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους — 13, 24). Какъ адресаты посланія, ἡγούμενοι ὑμῶν были очевидно мѣстными и постоянными руководителями церквей. Они принадлежали опредѣленнымъ общинамъ (ὑμῶν) и постоянно жили въ нихъ. Ихъ главнѣйшая обязанность—неусыпное попеченіе о душахъ вѣрующихъ (ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν— 13, 17). Въ то время, какъ отъ миссіонера и учителя требуется главнѣе всего проповѣдываніе слова Божія, и забота о христіанскомъ настроеніи и жизни каждаго отдѣльнаго вѣрующаго не входитъ въ ихъ прямую обязанность, ἡγούμενοι посланія къ Евреямъ обязаны дать отчетъ (λόγον ἀποδώσοντες) о каждой душѣ (13, 17). Это очевидно пастыри, которымъ ввѣрено стадо, и которые отвѣчаютъ за каждую овцу и получаютъ похвалу на небѣ въ зависимости оттого,

---

[1]) Евсевій называетъ Поликарпа τὸν Σμυρναίων ἐκκλησίας προηγούμενον (III, 36). Апостольскія постановленія также употребляютъ это слово въ значеніи епископа II, 26: ὁ ἐπίσκοπος... ἄρχων καὶ ἡγούμενος ὑμῶν.

[2]) Климентъ Александрійскій говоритъ: οἵ γε ποιμένες ἐσμέν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι κατ᾽ εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος (Paedag. I, 6, 37). Такъ какъ Климентъ былъ пресвитеромъ александрійскимъ, то подъ προηγούμενοι и ποιμένες онъ разумѣетъ очевидно не только епископовъ, но и пресвитеровъ. Ср. Апост Постановленія, II, 46; III, 5.

какъ пасли они стадо (1 Петр. 5, 4). Въ отношеніи къ этимъ руководителямъ посланіе внушаетъ вѣрующимъ повиновеніе (*πείθεσθε*) и покорность (*ὑπείκετε*—13, 17). Такое требованіе обычно характеризуетъ отношенія вѣрующихъ къ своимъ предстоятелямъ (1 Θес. 5, 12—13; 1 Кор. 16, 15—16), но не къ учителямъ и проповѣдникамъ. Подобно тому, какъ пресвитеры по 1 Петр. 5, 3 должны быть типами для стада, и *ἡγούμενοι* посланія къ Евреямъ должны служить вѣрующимъ образцомъ для подражанія (13, 7). Изъ всего этого ясно, что *ἡγούμενοι* посланія къ Евреямъ, вообще говоря, это тѣ же пастыри милетской рѣчи, пресвитеры перваго посланія Петра, *προϊστάμενοι* θессалоникійской общины и т. д. Сущность ихъ служенія въ пастырскомъ руководствѣ, въ душепопеченіи о вѣрующихъ [1]).

Во всемъ сказанномъ доселѣ посланіе не даетъ ничего

---

[1]) До сихъ поръ еще ученые не пришли къ согласію въ томъ, кого слѣдуетъ разумѣть подъ *ἡγούμενοι* въ посланіи къ Евреямъ. Большинство ихъ понимаютъ выраженіе въ смыслѣ предстоятелей. Ср. Weizsäcker, Apost. Zeitalter, S. 614. 620; Reville, Les origines de l'épiscopat, p. 388 и д.; Zahn, Einleitung, II, 125. 146; Löning, Gemeindeverfassung, S. 56. Зейерленъ въ ст. 17 и 27 видитъ предстоятелей, въ стихѣ же 7—умершихъ учителей (Entstehung des Episcopats S. 139). Кнопфъ (Nachapost. Zeitalter, S. 181—182) подъ *ἡγούμενοι* разумѣетъ и проповѣдниковъ слова, и предстоятелей. Но никакихъ дѣйствительныхъ основаній для этого онъ не приводитъ. Объединеніе въ одномъ терминѣ двухъ разнохарактерныхъ служеній въ древнѣйшихъ источникахъ нигдѣ не встрѣчается. Впрочемъ въ примѣчаніи на стр. 196 онъ самъ „вопреки сказанному“ ранѣе допускаетъ пониманіе *ἡγούμενοι* въ смыслѣ однихъ должностныхъ лицъ. Линдсэй (The Church. p. 72) считаетъ ихъ за проповѣдниковъ. Гарнакъ не одинъ разъ мѣнялъ свое пониманіе этого термина. Въ Analecten (Gesellschaftsverfassung, Hatch 1883, S. 230) онъ считаетъ *ἡγούμενοι* въ посланіи Климента и Пастырѣ Ерма пастырями. Въ Prolegomena (Die Lehre 12 Apost. 1884, S. 95—96) онъ относитъ этотъ терминъ исключительно къ проповѣдникамъ. Въ Theologische Literatur—Zeitung 1889 (S. 419) онъ пишетъ: „что *ἡγούμενοι* обозначаетъ только апостоловъ, пророковъ и учителей, я болѣе не утверждаю“. Въ Dogmengeschichte (3 Auflage 1894, S. 204) подъ *ἡγούμενοι* въ собственномъ смыслѣ разумѣются апостолы, пророки и учители. Наконецъ въ Mission und Ausbreitung des Christentums (1906, S. 280) Гарнакъ говоритъ: „выраженіе *ἡγούμενοι, προηγούμενοι* (см. посланіе къ Евреямъ 13, 17)—въ древнѣйшее время не было техническимъ, отсюда въ отдѣльныхъ случаяхъ часто невозможно съ увѣренностью установить, кого слѣдуетъ разумѣть подъ нимъ, учителей или епископовъ“.

новаго сверхъ того, что мы знали изъ другихъ апостольскихъ посланій. Но есть въ немъ и нѣкоторая особенность. Внушая вѣрующимъ поминать умершихъ предстоятелей (ἡγουμένοι), оно характеризуетъ ихъ, какъ проповѣдывавшихъ слово Божіе вѣрующимъ (οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ 13, 7). Такимъ образомъ въ функціи пастырей предстоятелей посланіе вводитъ и проповѣданіе слова Божія. Есть ли однако это совершенно новая функція? Уже изъ древнѣйшаго посланія ап. Павла (1 Θесс. 5, 12—13) мы видѣли, что одной изъ важнѣйшихъ обязанностей предстоятелей служитъ увѣщаніе, составляющее элементъ учительства. Правда проповѣдническая дѣятельность пастырей по самой природѣ пастырства должна была отличаться отъ учительской дѣятельности миссіонеровъ, апостоловъ, пророковъ и учителей. Въ то время какъ послѣдніе раскрывали истины вѣры и нравственности болѣе или менѣе теоретически и систематически, являясь такимъ образомъ катихизаторами, по преимуществу теоретиками, пастырь, имѣя попеченіе о спасеніи каждаго отдѣльнаго вѣрующаго, проповѣдуетъ съ ближайшей практической цѣлью воздѣйствовать или на отдѣльныхъ лицъ или на всю общину въ опредѣленномъ отношеніи, вызвать опредѣленные результаты. Ихъ проповѣдь исходитъ и подсказывается всегда нуждами и недочетами ихъ пасомыхъ. Они учатъ тому, что въ данную минуту необходимо паствѣ. Поэтому характеръ, содержаніе и такъ сказать размѣры ихъ проповѣднической дѣятельности стоятъ въ тѣсной связи съ состояніемъ общины и съ случайными обстоятельствами. Направляя главное вниманіе на практическую сторону въ жизни вѣрующихъ, пастырь, какъ скоро видитъ опасность, угрожающую совнѣ самымъ вѣрованіямъ своихъ пасомыхъ, естественно долженъ касаться и теоретической стороны вѣроученія. Апостолъ Павелъ въ милетской рѣчи внушаетъ предстоятелямъ ефесскимъ беречь паству отъ лжеучителей, что они могли сдѣлать лишь борясь съ лжеученіями. Да это разумѣлось само собой. Не могли же они въ такихъ случаяхъ оставлять на произволъ судьбы своихъ вѣрующихъ и ждать случайныхъ проповѣдниковъ и миссіонеровъ. Но такъ какъ опасности лжеученія существовали съ самаго начала образованія христіанскихъ общинъ, то надо полагать, что не только увѣ-

щаніе, но и теоретическое, публичное проповѣдываніе евангелія не могло быть чуждымъ предстоятелямъ. Если всѣ вѣрующіе могли свободно проповѣдывать слово Божіе, то неужели этого права лишены были ихъ руководители? Не въ томъ особенность первоначальной организаціи христіанскихъ общинъ, что предстоятели не имѣли учительскихъ функцій, но въ томъ, что послѣднія не были прикрѣплены къ предстоятельству, не были его исключительной принадлежностью, но были правомъ, а иногда и обязанностью каждаго вѣрующаго (ср. Евр. 3, 13; 10, 24—25). Однако вѣрно и то, что учительство предстоятелей выходило всегда изъ практической нужды общины и потому носило болѣе или менѣе практическій, приспособительный, назидательный характеръ. Такимъ образомъ если и есть что нибудь новое въ изображеніи предстоятелей въ посланіи къ Евреямъ, то только указаніе на то, что учительская дѣятельность ихъ выступаетъ въ болѣе широкомъ объемѣ и получаетъ болѣе общій характеръ проповѣданія слова Божія. Чѣмъ было это вызвано, нѣкоторое разъясненіе даетъ милетская рѣчь ап. Павла, который, предчувствуя свое скорое заключеніе и появленіе лжеучителей, убѣждаетъ пастырей ефесскихъ быть бдительными. Точно также и посланіе къ Евреямъ, внушая поминать ἡγουμένοι (13, 7), вмѣстѣ съ тѣмъ убѣждаетъ вѣрующихъ не увлекаться чуждыми ученіями, такъ какъ Іисусъ Христосъ одинъ и тотъ же вчера и сегодня, и во вѣки (13, 9). Очевидно и здѣсь опасность лжеученій и учительская дѣятельность предстоятелей ставятся въ прямую связь.

Итакъ на основаніи посланія къ Евреямъ слѣдуетъ признать, что уже въ концѣ апостольскаго времени, и во всякомъ случаѣ въ періодъ между 64—80 годами предстоятели были вмѣстѣ и проповѣдниками слова Божія.

Еще большую важность для пониманія исторіи развитія церковной власти имѣютъ теологическія представленія, раскрываемыя въ посланіи къ Евреямъ, именно ученіе объ Іисусѣ Христѣ, какъ Первосвященникѣ. Основная мысль посланія та, что Іисусъ Христосъ въ своей искупительной смерти явилъ Себя одновременно и первосвященникомъ и жертвой, искупившей человѣчество отъ грѣховъ и смерти. Принесши вѣчное искупленіе за всѣхъ, Онъ тѣмъ самымъ положилъ конецъ ветхозавѣтному священству и ветхоза-

вѣтнымъ жертвамъ. Теперь нѣтъ надобности въ первосвященникахъ и жертвахъ, такъ какъ Христосъ навсегда сдѣлалъ совершенными освящаемыхъ. Это ученіе повидимому должно было исключать изъ христіанскаго культа идею священства, исключать всякую мысль о священническомъ посредствѣ людей, перенести его на служеніе Одного Іисуса Христа, Вѣчнаго и Единаго Первосвященника. Но это лишь повидимому. Въ дѣйствительности ученіе о Христѣ, какъ Первосвященникѣ именно и переносило идею священства, хотя и въ новомъ преобразованномъ видѣ, въ христіанскую церковь. Если Христосъ есть первосвященникъ, Его служеніе—служеніе первосвященническое, Его жизнь и смерть—великая жертва, то вмѣстѣ съ этимъ и все дѣло спасенія получаетъ сакраментальный характеръ, и отношеніе вѣрующихъ ко Христу—характеръ таинственный, литургическій. У христіанъ есть свое святилище, совершеннѣйшая скинія (9, 11), созданная Христомъ; у нихъ есть свой Первосвященникъ, но вѣчный, жертва, но единая, свой Іерусалимъ, но не земной, а небесный (12, 12). Всѣ вѣрующіе участвуютъ въ священствѣ Христа и Его жертвѣ. И они являются священниками, приносящими жертвы чрезъ Іисуса Христа и въ Іисусѣ Христѣ, какъ въ богослуженіи, такъ и благотвореніи (13, 15—16). Они получили доступъ во святилище посредствомъ крови Іисуса Христа, куда должно приступать съ полною вѣрою, кропленіемъ очистивши сердца (10, 19—22). Однимъ словомъ жизнь церкви есть какъ бы продолжающееся жертвоприношеніе Христа Первосвященника.

Вмѣстѣ съ этимъ и всѣ учрежденія церкви, всѣ формы ея устройства запечатлѣваются характеромъ священства, жречества. Если пастыри исполняли служеніе Христа, если они были какъ бы посредниками между Христомъ и вѣрующими, обязанными дать отчетъ о пасомыхъ, то и они должны въ своемъ служеніи быть образами первосвященническаго служенія Христа, они должны быть священниками во Христѣ. Жертва Христа единая и вѣчная должна изображаться въ нихъ, чтобы вѣрующіе могли стать участниками ея. Это примѣненіе идеи священства къ церковному предстоятельству въ посланіи не сдѣлано, но оно скрывается уже въ ученіи о Христѣ, какъ Первосвященникѣ, точно такъ же, какъ въ ученіи ап. Петра о всеобщемъ

священствѣ. Нѣсколько лѣтъ спустя она довольно ясно была выражена въ посланіи Климента, вышедшемъ подобно посланію къ Евреямъ изъ Рима. Но она не была здѣсь новостью, а implicite дана уже въ посланіи къ Евреямъ и посланіи Петра и принадлежала такимъ образомъ апостольскому времени.

Если мы припомнимъ теперь, что говорили о положеніи Іакова въ іерусалимской церкви, то намъ сразу бросится въ глаза сходство въ пониманіи предстоятельства въ Іерусалимѣ и Римѣ, едва не на двухъ концахъ тогдашняго культурнаго міра. Правда есть довольно существенная разница между іерусалимскимъ и римскимъ пониманіемъ христіанскаго священства. Тамъ оно носило болѣе вещественный, здѣсь болѣе духовный характеръ. Тамъ оно близко примыкало къ іудейскому культу и совмѣщало одновременно и уваженіе къ храму, и вѣру въ новосозданную скинію; здѣсь оно порываетъ съ вещественнымъ іудейскимъ культомъ, оставляетъ лишь его идею и видитъ единственное истинное воплощеніе его въ христіанствѣ. Тамъ служеніе закону является хотя нисшимъ сравнительно со служеніемъ Христу, но реальнымъ, здѣсь же оно лишь тѣнь, образъ новозавѣтнаго служенія. Однако несомнѣнно, что въ Іерусалимѣ и Римѣ прежде всего было понято сродство новозавѣтнаго культа съ ветхозавѣтнымъ и яснѣе, чѣмъ гдѣ либо предстоятели выступали въ ореолѣ ветхозавѣтнаго первосвященства. Чѣмъ объяснить это совпаденіе между Іерусалимомъ и Римомъ? Было ли оно независимымъ?

Есть основаніе думать, что между римскимъ и іерусалимскимъ христіанствомъ съ самаго начала существовали живыя и глубокія связи. Римская община была основана не Павломъ, апостоломъ языковъ, а миссіонерами, ранѣе его пришедшими въ Римъ и вышедшими по крайней мѣрѣ отчасти изъ самаго Іерусалима, можетъ быть послѣ смерти Стефана [1]). Ап. Павелъ въ своемъ посланіи къ Римлянамъ привѣтствуетъ между прочимъ своихъ сродниковъ Андроника

---

[1]) Первые историческіе слѣды христіанства въ Римѣ мы находимъ въ сообщеніи Светонія, по которому императоръ Клавдій impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit (Claud. 25 ср. Дѣян. 18, 2). Ср. Weiss, Enleitung, S. 215.

и Юнію, увѣровавшихъ во Христа ранѣе Павла и прославившихся между апостолами (16, 7). Уже одно это обстоятельство могло быть причиной особеннаго сродства въ духѣ и формахъ іерусалимской и римской церкви. Но еще важнѣе то, что громадная часть ея состояла изъ іудеевъ и лишь меньшинство изъ язычниковъ. Это видно изъ всего содержанія посланія къ Римлянамъ, гдѣ за исключеніемъ нѣсколькихъ мѣстъ, обращенныхъ къ язычникамъ повсюду имѣются въ виду природные іудеи, чтители закона, знающіе Ветхій Завѣтъ, гдѣ о всѣхъ читателяхъ говорится, что они были подъ закономъ (7, 1—6; 8, 15; 6, 16) [1]. Особенныя историческія условія побуждали іудеевъ-христіанъ съ одной стороны по возможности ближе держаться къ іудеямъ и съ другой стороны обособляться отъ прозелитовъ и христіанъ изъ язычниковъ. Римское правительство вообще говоря благоволило къ іудейству, но неблагосклонно относилось ко всякимъ новымъ обществамъ. Отсюда христіане изъ іудеевъ, не желая лишиться своего превиллегированнаго положенія, не имѣли поводовъ порывать своихъ связей съ іудействомъ. Съ другой стороны въ виду императорскаго запрещенія принимать іудейство и начавшихся преслѣдованій христіанъ, іудеи-христіане не могли сочувствовать сближенію съ язычествомъ. Всѣ эти обстоятельства объясняютъ, почему римскіе христіане были проникнуты болѣе другихъ внѣпалестинскихъ христіанъ духомъ ветхозавѣтнаго іудейства. Объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ древнѣйшая христіанская литература, вышедшая изъ Рима, таковы: посланіе Климента и Пастырь Ерма, весьма богатые ветхозавѣтными идеями [2]. Эта близость римской церкви къ духу ветхозавѣтнаго іудейства объясняетъ намъ то, почему идея священства пастырей, скрытая въ апостольскомъ ученіи о Христѣ, какъ о Первосвященникѣ, и о всеобщемъ священствѣ христіанъ и потому

---

[1]) См. обстоятельное доказательство этого у Zahn'a, Einleitung, I, 299 и д. Иначе, но съ слабыми доказательствами Weiss. Einleitung, 1897, S. 216 и д.

[2]) „Климентъ и Ермъ вмѣстѣ доказываютъ, что община въ Римѣ, хотя и языческо-христіанскаго происхожденія, однако еще въ началѣ II-го вѣка въ своей большей части стояла на точкѣ зрѣнія, которая во многомъ напоминаетъ точку зрѣнія іудейскихъ прозелитовъ“ (Völter, Die Apostoliche Väter, 1 Th. 1904. Предисловіе).

составляющая достояніе всего первоначальнаго христіанства, однако со всею ясностью раскрыта была прежде всего въ римской церкви, и почему въ этомъ отношеніи сродство іерусалимской церкви съ римской выступаетъ болѣе ясно, чѣмъ съ церквами, основанными ап. Павломъ и состоявшими по преимуществу изъ язычниковъ.

Посланіе Климента Римскаго.

Такъ называемое посланіе Климента Римскаго въ надписаніи значится посланіемъ церкви римской къ церкви коринѳской. Древнія свидѣтельства даютъ возможность довольно точно датировать это посланіе и съ большой вѣроятностью назвать его редактора. Егезиппъ въ своихъ *Ὑπομνήματα* писалъ о посланіи Климента къ Коринѳянамъ [1]), и о томъ что во время Домиціана въ Коринѳѣ произошло возмущеніе [2]). Такъ какъ, говоря о посланіи, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ разсказываетъ о своемъ посѣщеніи Коринѳа по пути въ Римъ (около 150 года) и о своей бесѣдѣ съ коринѳянами [3]), то можно думать, что онъ получилъ или по крайней мѣрѣ провѣрилъ свои свѣдѣнія о посланіи Климента и времени его составленія у самихъ коринѳянъ. Нѣсколько позднѣе Діонисій Коринѳскій въ письмѣ своемъ къ римскому епископу Сотеру (около 170 года) упоминаетъ о посланіи Климента къ Коринѳянамъ и сообщаетъ, что оно по древнему

---

1) Евсевій (IV, 22) говоритъ объ Егезиппѣ: „поговоривъ о посланіи Климента къ Коринѳянамъ, онъ продолжаетъ такъ: „коринѳская церковь удержала правильное ученіе до Приска, бывшаго епископомъ въ Коринѳѣ“. Имя автора посланія (Климента) принадлежитъ здѣсь строго говоря самому Евсевію, а не Егезиппу. Возможно, что Егезиппъ говорилъ о посланіи, не называя его автора. Фёльтеръ однако находитъ это неправдоподобнымъ и не сомнѣвается, что Егезиппъ называлъ посланіе Климентовымъ (Apost. Väter I, S. 137—138). Иначе думаетъ Крюгеръ (Geschichte d. a. Literatur, S. 15).

2) Евсевій III, 16. При *κατὰ τὸν δηλούμενον* у Евсевія слѣдуетъ подразумѣвать не *Κλήμεντα*, но *Δομετιανόν*, такъ какъ иначе у Евсевія была бы странная тавтологія: возмущеніе, противъ котораго писалъ Климентъ, было во времена Климента. Ср. Harnack, Chronologie I, 9. Bardenhewer, Geschichte a. Litteratur, B. I, S. 102; Völter, Apost. Väter, I, S. 139 и др.

3) Евсевій, IV, 22.

обыкновенію читалось въ церкви: „сегодня мы провели, пишетъ онъ, святой воскресный день и прочитали ваше посланіе, которое для собственнаго назиданія всегда будемъ читать, какъ и написанное еще прежде Климентомъ“ [1]). Наконецъ Ириней въ спискѣ римскихъ епископовъ читалъ, что при Климентѣ *(ἐπὶ τοῦ Κλήμεντος)* въ коринѳской церкви было великое возмущеніе, и что тогда римская церковь отправила посланіе къ коринѳянамъ [2]). Упомянутый списокъ былъ снабженъ хронологическими указаніями. По нему Климентъ епископъ былъ третьимъ епископомъ въ теченіе 9 лѣтъ, именно 88—97 [3]). Что въ этотъ именно періодъ возникло посланіе Климента, рѣшительно свидѣтельствуетъ посланіе Поликарпа который очевидно пользуется имъ [4]). Съ приведенными внѣшними свидѣтельствами вполнѣ согласуются и внутренніе признаки посланія [5]). Тѣ и другіе указываютъ на 93—96, какъ на время составленія посланія Климента.

Хотя прямое усвоеніе посланія Клименту принадлежитъ собственно Діонисію Коринѳскому, писателю второй половины II вѣка, однако обстановка, при которой явилось посланіе и по свидѣтельству другихъ вышеуказанныхъ писателей, та увѣренность, съ какой Евсевій приписываетъ посланіе Клименту, можетъ быть основываясь на документахъ не дошедшихъ до насъ, все это говоритъ за весьма большую вѣроятность, что посланіе было дѣйствительно написано или редактировано Климентомъ. Это подтверждаетъ косвеннымъ образомъ и Пастырь Ерма, въ которомъ Кли-

---

[1]) Евсевій, IV, 23.

[2]) Противъ ересей, III, 3, 3. Ср. Евсевій, V, 6.

[3]) Harnack, Chronologie, I, S. 251, ср. 191. По Евсевію (III, 15. 34) епископатъ Климента падаетъ отъ 12 года Домиціана до 3 года Траяна (92—101).

[4]) См. Gebhardt-Harnack, Patr. Apost. op. I, p. XXIV и д.

[5]) За происхожденіе посланія не позднѣе царствованія Домиціана говорятъ слѣдующіе признаки: 1) Гл. 44, 3 предполагаетъ, что еще существуютъ пресвитеры, поставленые апостолами. 2) Авторъ не знаетъ гностическихъ движеній. 3) Писателю извѣстно только нероново преслѣдованіе. Домиціановское гоненіе повидимому не закончено. См. подробнѣе Harnack, Chronologie, I, S. 252—255. Lightfoot, The Ap. Fathers. P. I, Vol. I, p. 345—358. Bardenhewer, Geschichte altk. Litteratur, I, S. 102 и д. Krüger, Geschichte a. Litteratur, S. 16.

менту усвояетъ сношенія съ внѣшними [1]). Что это была за личность, вполнѣ достовѣрныхъ свѣдѣній объ этомъ мы не имѣемъ [2]). Несомнѣнно лишь, что онъ занималъ выдающееся положеніе въ римской церкви, если только не былъ ея епископомъ. О немъ Ириней сообщаетъ слѣдующее весьма важное извѣстіе. „Послѣ него (т. е. Анаклита) на третьемъ мѣстѣ отъ апостоловъ получаетъ епископство Климентъ (ἐωρακώς), видѣвшій блаженныхъ апостоловъ и обращавшійся (συμβεβληκφς) съ ними, и еще имѣвшій проповѣдь апостоловъ въ ушахъ своихъ и преданіе ихъ передъ глазами своими“ [3]). Извѣстіе это въ высшей степени правдоподобное и заслуживаетъ большой вѣры. Если Климентъ занималъ выдающееся положеніе въ римской церкви около 95 года, и если онъ имѣлъ къ этому времени 60 лѣтъ, то онъ уже 30-ти лѣтъ былъ современникомъ послѣднихъ дней апостола Павла и Петра. Это косвеннымъ образомъ подтверждается свидѣтельствомъ посланія о томъ, что нѣкоторые современники Климента были въ то же время современниками апостоловъ. Изъ 44 гл. („почитаемъ несправедливымъ лишить служенія тѣхъ, которые поставлены (καταστaθέντας) самими апостолами (ὑπ᾽ ἐκείνων) или послѣ нихъ другими достоуважаемыми мужами“) явствуетъ, что въ Коринѳѣ еще жили и проходили свое служеніе пресвитеры, поставленные апостолами. Въ 63 гл. Климентъ пишетъ: „посылаемъ вамъ мужей вѣрныхъ и разумныхъ, отъ юности до старости безпорочно жившихъ у насъ“ (ἀπο νεότητος ἀναστραφέντες ἕως γήρους ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν). Если посланные римской церковью мужи, бывшіе старцами около 95 года, приняли христіанство въ юности, то есть лѣтъ 30—40 тому назадъ, то они должны были быть христіанами еще при жизни Павла. Возможно, что оба посла римской церкви, Клавдій Ефебъ и Валерій Витонъ, принадлежали къ числу тѣхъ римскихъ христіанъ, которые нѣкогда чрезъ ап. Павла посылали привѣтствіе

---

[1]) Вид. II, 4. Ср. Völter, Apost. Väter, S. 139.

[2]) Противъ отожествленія его съ консуломъ Флавіемъ Климентомъ, казненнымъ Домиціаномъ въ 96 году, см. Harnack, Chronologie, I, S. 253. Reville, Les origines de l'épiscopat, p. 395—396. Funk, Abhandlungen, I, S. 308—329. Ehrhard, Altk. Litteratur, I, S. 71.

[3]) Ириней, III, 3, 3. Евсевій V, 6.

филиппійцамъ (Фил. 4, 22) [1]). Еще болѣе правдоподобно, что сопровождавшій ихъ въ Коринѳъ Фортунатъ былъ тотъ самый, который вмѣстѣ со Стефаномъ и Ахаикомъ въ 57 году прибылъ изъ Коринѳа въ Ефесъ къ ап. Павлу съ извѣстіями о церкви коринѳской, и съ которымъ апостолъ отправилъ туда свое первое посланіе (1 Кор. 16, 17) [2]). Если ему тогда было около 30 лѣтъ, то въ 95 году онъ имѣлъ 68 лѣтъ, возрастъ вполнѣ правдоподобный. Если Климентъ счелъ нужнымъ отмѣтить ихъ престарѣлость и продолжительную ихъ принадлежность къ христіанской церкви, то можно предполагать, что онъ самъ былъ ихъ современникомъ [3]). Его свидѣтельство объ установленіи церковнаго порядка апостолами было бы не столь убѣдительнымъ для коринѳянъ, если бы онъ не былъ свидѣтелемъ раннихъ временъ [4]). Здѣсь такимъ образомъ дается нѣкоторое подтвержденіе свидѣтельству Иринея о томъ, что Климентъ видѣлъ и слышалъ апостоловъ [5]).

---

[1]) Ляйтфутъ (The apostolic Fathers. 1890, p. I. Vol. I, 27 и д.), а за нимъ Гарнакъ (Mission, 1906, II, S. 35) на основаніи именъ *Клавдій* и *Валерій* предполагаютъ, что они принадлежали къ штату императорскаго дома и носили имя своихъ господъ, такъ какъ супруга *Клавдія* происходила изъ рода *Валерія*. Такимъ образомъ они были современниками ап. Павла и м. б. посылали привѣтствіе, когда ап. Павелъ писалъ посланіе Филиппійцамъ.

[2]) „Посланныхъ отъ насъ Клавдія Ефеба и Валерія Витона съ (σύν) Фортунатомъ немедленно отпустите къ намъ". Предлогъ σύν указываетъ, что Фортунатъ не былъ однимъ изъ легатовъ отъ римской церкви, а лишь сопровождалъ ихъ. Самъ онъ былъ по всей вѣроятности изъ Коринѳа, откуда и принесъ свѣдѣнія римской церкви. См. Zahn, Einleitung, I, S. 193; Geschichte Kanon I, S. 811. Bruders, Verfassung, S. 59. Гарнакъ (Patr. Apost. Op. I, p. 108) ранѣе считалъ Фортуната за посла не коринѳской, а римской церкви. Но въ Mission. II, 35 онъ говоритъ уже о двухъ посланныхъ римскою церковью.

[3]) Harnack, Chronologie, I, S. 253.

[4]) Ср. Bruders, Verfassung, S. 75

[5]) Въ древнихъ римскихъ спискахъ Климентъ является третьимъ епископомъ римскимъ послѣ Петра (Петръ, Линъ, Анаклетъ (или Клитъ), Климентъ). Такъ у Иринея. Но вслѣдствіе древняго преданія, что Климентъ былъ ученикомъ апостоловъ, можетъ быть основаннаго на Фил. 4, 3 и Клим. 5, стали пододвигать его къ Петру и такимъ образомъ онъ оказался вторымъ преемникомъ Петра (Ипполитъ, Постановленія Апостол.) или даже епископомъ, поставленнымъ чрезъ самого

Содержаніе посланія Климента вкратцѣ таково [1]).

Коринѳская церковь пользовалась почетной и заслуженнной славой. Она была исполнена твердой вѣры, кроткаго благочестія и

Петра (Клементины). Ср. Völter, Apost. Väter, S. 140; Bardenhewer, Geschiche alt. Litteratur, I, S. 99.

[1]) Въ недавнее время Фѣльтеромъ была высказана гипотеза, что теперешнее посланіе Климента представляетъ собою позднѣйшую переработку первоначальнаго посланія Климента, сдѣланную въ Коринѳѣ представителями церковной власти въ интересахъ своего вліянія (Die Apost. Väter, I, 1904, S. 164). Подлинное посланіе Климента носило іудаистическій характеръ. Христіанскій элементъ большею частію внесенъ въ него позднѣе. Фѣльтеръ даетъ и текстъ предполагаемаго первоначальнаго посланія, въ которомъ опущены: 12, 8; 16; 36; 42; 43, 1^{a}, 44, 1, 2; 46, 5—7^{a}, 49, 6 и нѣкоторыя незначительныя фразы въ другихъ главахъ, носящія специфически христіанскій характеръ (ibid. S. 49—84). Единственнымъ основаніемъ къ признанію позднѣйшей переработки посланія Климента служитъ у него отсутствіе твердой логической связи между выше приведенными отдѣлами и особенно между 42 главой и 40—41 главами. Къ этому приводитъ и то соображеніе, что въ 42 главѣ впервые рѣчь объ *ἐπίσκοποι*, тогда какъ первоначальный писатель постоянно употребляетъ *ἡγούμενοι* (ibid. S. 36—39). Эту гипотезу Фѣльтера нельзя признать серьезно обоснованною. Оба основанія, приводимыя имъ, слабы. Употребленіе терминовъ: епископы и діаконы, не встрѣчающихся въ предшествовавшихъ главахъ, гдѣ рѣчь идетъ о пресвитерахъ и *ἡγούμενοι*, ни въ какомъ случаѣ не можетъ говорить о разныхъ авторахъ. Подобная смѣна терминовъ для обозначенія предстоятелей христіанской общины составляетъ прямо обычное, хотя для насъ можетъ быть и не вполнѣ ясное, явленіе. Мы наблюдаемъ его не только здѣсь, но и въ 1 Тим. 3 и 5 гл.; Ерм. Вид. 3, 5. 9; Тит. 1, 5—7. Другой доводъ, отсутствіе логической связи между 42 главой и предшествующими, самостоятельное обоснованіе мысли въ 42 главѣ независимо отъ 40—41 главъ, также ничего не доказывало бы, если бы и дѣйствительно было такъ. Для самаго поверхностнаго читателя не можетъ ускользнуть давно отмѣченная учеными литературная особенность посланія Климента, состоящая въ томъ, что авторъ болѣе слѣдовалъ законамъ ассоціаціи, чѣмъ логическому развитію мыслей. Эта особенность посланій Климента давно уже обращала на себя вниманіе ученыхъ. Ее объясняли различными способами. Изъ новѣйшихъ болѣе основательныхъ попытокъ въ этомъ родѣ слѣдуетъ упомянуть объясненія Кнопфа и Вехофера. Кнопфъ (Der erste Clemensbrief, 1899. S. 176 и д.) объясняетъ эту литературную особенность посланія тѣмъ, что посланіе представляетъ собою не письмо, а гомилію въ формѣ письма. Оно не было вызвано какими либо историческими обстоятельствами, а было написано просто съ назидательной цѣлью, какъ гомилія. Что писатель зависѣлъ отъ гомилетическихъ традицій, это весьма правдоподобно.

великой щедрости. Всѣ ходили въ заповѣдяхъ Божіихъ, повинуясь своимъ предстоятелямъ (ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν), воз-

---

Но заключать отсюда объ отсутствіи историческаго повода къ посланію нѣтъ еще основаній, такъ какъ подобная особенность стиля свойственна и другимъ древнимъ христіанскимъ посланіямъ, напримѣръ посланію Іакова, 1 Петра, 2 посланію Климента, Евреямъ и Варнавы.

Иначе объясняетъ конструкцію посланія Климента Вехоферъ (Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie въ Sitzungsberichten der kais. Academie der wissensch. philos-histor. Classe. CXLIII Band XVII Abh. 1900). Онъ находитъ въ посланіи Климента пророческую композицію. Древнехристіанскіе писатели, какъ авторъ Пастыря Ерма, посланія Варнавы, обоихъ посланій Климента, по Вехоферу были пророки, которые какъ послѣдователи ветхозавѣтныхъ пророковъ усвоили и ихъ стилистическіе пріемы въ ихъ греческой рецензіи. Они перенесли такимъ образомъ семитическіе законы стиля на греческую прозу. Эти стилистическіе законы вмѣстѣ съ Мюллеромъ Вехоферъ находитъ въ вопросной формѣ, въ заключеніяхъ, въ concantenation. Семитическая художественная проза не слѣдуетъ строго силлогистическому развитію мыслей. Она движется въ строфахъ, то есть въ группахъ мыслей, изъ которыхъ двѣ или болѣе по закону респонсіи соединяются въ видѣ параллелизма или антитезиса. Связанныя респонсіей мысли посредствомъ заключенія отграничиваются отъ другихъ подобныхъ же группъ, а чрезъ конкантенацію вступаютъ въ связь и съ ними. По этому закону составлена и композиція посланія Климента, подобно посланію Варнавы и второму посланію Климента.

Оба эти объясненія въ сущности не противорѣчатъ другъ другу, а напротивъ взаимно дополняются. Гомилитическая форма древнихъ христіанскихъ писаній создалась главнымъ образомъ подъ вліяніемъ еврейской литературы. Вѣрны ли эти объясненія или нѣтъ, во всякомъ случаѣ остается несомнѣннымъ тотъ фактъ, что отсутствіе строгой логической связи и послѣдовательнаго однолинейнаго развитія мыслей составляетъ особенность нашего посланія. Отсюда изъ того, что 42 глава даетъ „самостоятельное обоснованіе“ мысли, а не выводъ изъ 40—41 главъ, съ такимъ же правомъ можно заключать о неподлинности ея, какъ и большей части главъ въ первой половинѣ посланія. При этомъ должно замѣтить, что между 40—41 и 42 главами связь болѣе тѣсная, чѣмъ въ другихъ частяхъ посланія. Вѣрный своему обычному пріему приводить сначала подтвержденіе своей мысли изъ Ветхаго Завѣта, а потомъ изъ Новаго Завѣта (Ср. 4 и 5 главу; 6 и 7; 12 и 13; 15 и 16; 35 и 36), авторъ въ 40—41 главахъ подтверждаетъ необходимость церковнаго порядка постановленіями Ветхаго Завѣта, въ 42 главѣ установленіями Новаго Завѣта. Самое содержаніе главы 42 свидѣтельствуетъ, что она была не случайнымъ добавленіемъ, а неразрывною частью цѣлаго. Многія частныя мысли этихъ главъ встрѣчаются и въ другихъ главахъ, особенно—въ 44. Это обстоятельство побудило Фёльтера безъ всякаго основанія вырвать изъ средины

давая должную честь своимъ пресвитерамъ (*τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις*), юношамъ (*νέοις*) внушая скромность, женамъ любовь, повиновеніе и цѣломудріе (1 гл.). Въ церкви царилъ глубокій миръ, и Духъ Святый въ изобиліи изливалъ на всѣхъ дары. Всѣ были чужды раздѣленій (2 гл.). Но подобно древнему израилю, разжирѣвшему, отолстѣвшему и сдѣлавшемуся непокорнымъ, коринѳяне нарушили свой миръ раздорами и возмущеніями. Люди безчестные возстали противъ почтенныхъ, безславные противъ славныхъ, глупые противъ разумныхъ, молодые (*οἱ νέοι*) противъ пресвитеровъ (*πρεσβυτέρους* 3 гл.). Зависть, честолюбіе и въ древнее время произвели множество зла; смиреніе и покаяніе напротивъ всегда спасали людей (гл. 4—19). Богъ создалъ гармонію въ мірѣ и любитъ миръ и согласіе (20 гл.). Поэтому надлежитъ повиноваться волѣ Божіей; лучше воспротивиться глупымъ и хвалящимся своимъ краснорѣчіемъ людямъ. Будемъ благоговѣть передъ Господомъ, бояться предстоятелей (*τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν*), почитать пресвитеровъ (*τοὺς πρεσβυτέρους τιμήσωμεν*), юношей (*νέους*) воспитывать въ страхѣ Божіемъ, женъ направлять къ добру (21 гл.). Въ надеждѣ на будущее воскресеніе будемъ смиренны, непорочны (22—29 гл.). Итакъ присоединимся къ тѣмъ, кому дана благодать отъ Бога (30 гл.). Вѣрой и добрыми дѣлами будемъ снискивать себѣ благословеніе Божіе (31—36). Будемъ соблюдать порядокъ въ церкви. Какъ въ войскѣ необходимы вожди (*τοῖς ἡγουμένοις*), какъ тамъ не всѣ эпархи, тысяченачальники, стоначальники и пятидесятиначальники, но каждый въ своемъ чинѣ исполняетъ приказанія царя и полководцевъ (37 гл.), такъ и въ церкви каждый пусть повинуется ближнему своему сообразно съ тѣмъ, какъ онъ поставленъ благодатію (*χαρίσματι*) Божіею (38). Человѣкъ не долженъ гордиться (39). Мы должны въ порядкѣ совершать все, что повелѣлъ Господь совершить. Онъ повелѣлъ, чтобы жертвы и священнодѣйствія совершались не случайно и не безъ порядка, но въ опредѣленные времена и часы и тѣми, чрезъ кого они должны совершаться. Первосвященнику (*ἀρχιερεῖ*) дано свое служеніе (*λειτουργίαι*), священникамъ (*ἱερεῦσιν*) назначено свое мѣсто (*τόπος*), левитамъ свои служенія (*διακονίαι*). Мірской человѣкъ связанъ постановленіями для мірянъ (*τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν*) (40 гл.). Каждый долженъ быть доволенъ своимъ положеніемъ и не переступать правилъ своего служенія (*τὸν τῆς λειτουργιάς κανόνα*). Не повсюду приносятся жертвы,

---

фразъ нѣсколько словъ и выраженій, именно въ одной фразѣ слово *ἐπισκοπή*, въ другой выраженія *ὑπ' ἐκείνων... ἀνδρῶν*, вслѣдствіе чего фразы получили странный, видимо незаконченный видъ. Впрочемъ самъ Фёльтеръ не увѣренъ еще въ томъ, не есть ли слово *ἐπισκοπή* первоначальное (онъ ставитъ подъ нимъ вопросъ S. 72). Но если такъ, если слово *ἐπισκοπή* могло стоять въ 44 главѣ, то почему въ 42 главѣ не могло быть слова *ἐπίσκοποι*?

но только въ Іерусалимѣ, и по извѣстному порядку. Жертва должна быть осмотрѣна первосвященникомъ и прочими служащими (41). Тоже и въ цэркви Христовой. Христосъ посланъ отъ Бога, а апостолы отъ Христа. То и другое было въ порядкѣ по волѣ Божіей. Апостолы, проповѣдуя по разнымъ странамъ и городамъ, первенцевъ (*τὰς ἀπαρχάς*) изъ вѣрующихъ по духовномъ испытаніи (*δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι*) поставили (*καθίστανον*) въ епископы и діаконы" (42 гл.). Понятно, что сами апостолы поставляли ихъ. Когда возникла распря у израильтянъ изъ-за священства, то Моисей чудеснымъ образомъ указалъ, кому должно было принадлежать священство (43) „И апостолы наши знали чрезъ Господа нашего Іисуса Христа, что будетъ раздоръ (*ἔρις*) о епископскомъ достоинствѣ (*ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς*). По этой самой причинѣ, получивши совершенное предвѣдѣніе, они поставили означенныхъ лицъ и потомъ присовокупили законъ (*ἐπινομήν*), чтобы когда они почіютъ, другіе испытанные (*δεδοκιμασμένοι*) мужи принимали на себя служеніе (*λειτουργίαν*) ихъ [1]). Итакъ считаемъ несправедливымъ ли-

---

[1]) Михіэльсъ (L'origine de l'épiscopat, 1900, p. 197, 222. 230) 44, 2 понимаетъ такимъ образомъ: По этой причинѣ они (т. е. апостолы), получивши совершенное предвѣдѣніе, поставили вышеозначенныхъ (т. е. епископовъ и діаконовъ) и потомъ присовокупили законъ, чтобы когда они (т. е. сами апостолы) почіютъ, другіе испытанные мужи принимали на себя ихъ (т. е. апостоловъ) служеніе. Смыслъ этихъ словъ по мнѣнію его тотъ, что апостолы, рукоположивъ епископовъ и діаконовъ, не дали имъ однако полномочія поставлять своею властью себѣ преемниковъ, другихъ епископовъ и діаконовъ, а оставили эту власть за собой, пока были живы, и передъ смерью передали это право (*λειτουργίαν*) другимъ испытаннымъ мужамъ, не вышеозначеннымъ епископамъ, а своимъ преемникамъ и намѣстникамъ Тимоѳею, Титу и другимъ. Эти именно испытанные мужи и суть по мнѣнію Михіэльса настоящіе епископы, а тѣ, которые названы въ посланіи Климента, какъ и во всѣхъ новозавѣтныхъ писаніяхъ, епископами, на самомъ дѣлѣ не епископы, а пресвитеры—священники, вторая степень іерархіи. Такъ разрѣшаетъ Михіэльсъ всю сложную проблему происхожденія епископата. Интерпретацію Михіельса слѣдуетъ признать весьма неудачной. Она насилуетъ текстъ и полна внутреннихъ противорѣчій. 1) Служеніе (*λειτουργία*) у Климента обычно означаетъ служеніе епископовъ и пресвитеровъ или ветхозавѣтныхъ священниковъ (40, 2. 5; 41, 1; 44, 3. 6), а не апостоловъ. Въ той же главѣ нѣсколькими строками ниже оно примѣняется къ епископамъ и пресвитерамъ. 2) Другіе испытанные (*δεδοκιμασμένοι*) мужи суть тѣ же епископы, о которыхъ въ 42 гл. говорилось, что ихъ по испытаніи (*δοκιμάσαντες*) поставили апостолы. 3) По объясненію Михіэльса испытанные мужи принимаютъ служеніе апостоловъ, т. е. власть ставить пресвитеровъ (что тоже епископовъ), лишь послѣ смерти апостоловъ (*ἐὰν κοιμηθῶσιν*). Слѣдовательно при своей жизни апостолы

шить служенія (*λειτουργίας*) тѣхъ, которые поставлены самими апостолами или послѣ нихъ другими достоуважаемыми (*ἐλλογίμων*) мужами съ согласія церкви, и которые служили стаду Христову неукоризненно, со смиреніемъ, кротко и безпорочно и притомъ въ теченіе долгаго времени отъ всѣхъ получили одобреніе. И не малый будетъ на насъ грѣхъ, если неукоризненно и свято приносящихъ святые дары (*τὰ δῶρα*) будемъ лишать епископства (*τῆς ἐπισκοπῆς*). Блаженны предшествовавшіе намъ пресвитеры, которые разрѣшились отъ тѣла послѣ многоплодной и совершенной жизни: имъ нечего опасаться, чтобы кто могъ свергнуть ихъ съ занимаемаго ими мѣста (*τόπου*). Ибо мы видимъ, что вы нѣкоторыхъ (*ἐνίους*), похвально провождающихъ жизнь, лишили служенія (*λειτουργίας*), безукоризненно ими проходимаго" (44). „Итакъ присоединимся къ невиннымъ и праведнымъ" (46). Постыдное дѣло: твердѣйшая и древняя церковь коринѳская изъ-за одного или двухъ человѣкъ возмутилась противъ пресвитеровъ (47). Должно прекратить это и покаяться (48—53). Кто изъ васъ благороденъ и добродушенъ, пусть скажетъ: если изъ-за меня мятежъ, раздоръ и раздѣленіе, я отхожу, иду, куда вамъ угодно, и исполню все, что велитъ народъ, только бы стадо Христово было въ мирѣ съ поставленными пресвитерами (*τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων* — 54). Итакъ вы, положившіе начало возмущенію, покоритесь пресвитерамъ (*τοῖς πρεσβυτέροις*). Лучше вамъ быть въ стадѣ малыми и достоуважаемыми, нежели казаться чрезмѣрно высокими и лишиться упованія (57).

Посланіе Климента отмѣчаетъ въ высшей степени важный моментъ въ исторіи церковной организаціи. Оно намъ рисуетъ тѣ условія, при которыхъ развивалась и крѣпла церковная власть, ту борьбу, которую пришлось ей выдер-

---

никому этой власти не передавали. Но мы знаемъ изъ пастырскихъ посланій, что ап. Павелъ при жизни своей поручалъ Титу и Тимоѳею ставить пресвитеровъ и епископовъ. Слѣдовательно въ словахъ *ἐὰν κοιμηθῶσιν* ни въ какомъ случаѣ не можетъ идти рѣчь о смерти апостоловъ. Они могутъ относиться лишь къ епископамъ, по смерти которыхъ (а не ранѣе) ихъ служеніе принимаютъ другіе подобно имъ испытанные мужи. 4) По взгляду Михіэльса выходитъ, что при жизни апостоловъ настоящихъ епископовъ, которые могли бы совершать ординацію, совсѣмъ не было. Слѣдовательно епископы всѣхъ церквей, не исключая и Климента Римскаго, если онъ былъ поставленъ апостолами, были въ сущности не епископы, а пресвитеры. 5) По мнѣнію Михіэльса и Ермъ подъ епископами разумѣетъ собственно пресвитеровъ (простыхъ священниковъ). Такимъ образомъ въ 140 г. римскій христіанинъ по нему еще не зналъ настоящаго титула епископа. Настоящіе епископы не носили этого имени; а тѣ, которые такъ назывались, были священниками!

жать съ противоположными теченіями, вышедшими изъ стремленія къ церковной свободѣ. Въ каждой фразѣ мы чувствуемъ, что времена уже перемѣнились, что церковная власть сравнительно съ временемъ ап. Павла пріобрѣтаетъ бо̀льшее значеніе и бо̀льшую твердость, что община чаще и настойчивѣе, чѣмъ прежде, призывается къ установленному порядку, къ подчиненію церковному авторитету. Церковный авторитетъ, такъ сказать разсѣянный въ прежнее время между носителями различныхъ служеній свободныхъ и должностныхъ, сосредоточивается теперь въ представителяхъ церковной власти.

Было бы въ высшей степени поучительно знать, по какимъ дѣйствительнымъ причинамъ произошло въ Коринѳѣ возмущеніе противъ пресвитеровъ. Къ сожалѣнію Климентъ мало уясняетъ намъ эту сторону дѣла. Онъ не историкъ. Онъ моралистъ-проповѣдникъ и не столько знакомитъ насъ съ историческими фактами, сколько съ нравственной оцѣнкой ихъ, съ тѣми нравственными побужденіями, которыя по его мнѣнію вызывали всегда, вызвали и теперь возмущеніе противъ власти и порядка. Однако нѣкоторыя черты указаны имъ. Бунтъ коринѳскихъ христіанъ выразился тѣмъ, что они повидимому лишили служенія нѣкоторыхъ должностныхъ лицъ, долгое время занимавшихъ свой постъ и по словамъ Климента безукоризненныхъ пресвитеровъ (44 гл.). Что же касается причинъ ихъ отставленія отъ должности, то о нихъ можно лишь догадываться. Повидимому коринѳскіе христіане не желали подчиняться тѣмъ порядкамъ, какіе поддерживались пресвитерами, не сочувствовали тѣмъ установленнымъ пресвитерами правиламъ, которыя опредѣляли время, мѣсто, порядокъ богослуженія (40--41), не хотѣли признавать исключительныхъ правъ пресвитеровъ въ этой, а можетъ быть и въ другихъ областяхъ и, не проникнувшись въ достаточной степени христіанскимъ смиреніемъ и скромностью, желали играть въ церковныхъ дѣлахъ болѣе активную роль. Они признавали за собой право какъ на избраніе должностныхъ лицъ церковныхъ, такъ и на ихъ отрѣшеніе. Повидимому было нѣсколько лицъ, которыя были во главѣ этого движенія и отвѣчали больше, чѣмъ отрѣшенные пресвитеры, желаніямъ коринѳскихъ христіанъ (47; 54). Кажется этимъ лицамъ предполагалось дать отвѣт-

ственное служеніе (57). Ихъ было не много: одинъ или два лица (47). Они славились, кажется, своею высшею мудростью, даромъ краснорѣчія и аскетизмомъ [1]). Цѣня эти дары ихъ, община хотѣла предоставить имъ церковныя обязанности, особенно участіе въ совершеніи евхаристіи (44 гл.). Такимъ образомъ коринѳяне противопоставляли авторитету своихъ предстоятелей даръ глубокаго познанія и аскетизма. Въ сущности у нихъ происходилъ тотъ же споръ о преимуществѣ даровъ, какой имѣлъ мѣсто въ Коринѳѣ при жизни Павла: съ одной стороны—даръ управленія, фиксированный въ постоянной должности, а съ другой стороны даръ воздержанія и гнозиса. Во всякомъ случаѣ ясно, что борьба коринѳянъ со своими пресвитерами разыгралась не на почвѣ доктринальной, уклоненія отъ ортодоксіи и увлеченія лжеученіемъ, а на почвѣ управленія. Это былъ споръ изъ-за *ἐπισκοπή* (44).

Но кто же были тѣ, противъ которыхъ было направлено возмущеніе коринѳянъ, и къ повиновенію которымъ Климентъ призывалъ бунтовщиковъ? Въ посланіи Климента лица, занимающія высшее положеніе въ церкви, носятъ, какъ мы видѣли, четыре названія: *ἡγούμενοι, πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι* и *πρεσβύτεροι καθεσταμένοι*. Кого означаютъ эти термины, однихъ и тѣхъ же должностныхъ лицъ или различныя степени церковнаго управленія? Повидимому представляется вполнѣ справедливымъ слѣдующее пониманіе указанныхъ терминовъ. Первыя два имени обозначаютъ два самостоятельныхъ класса лицъ, двѣ различныя степени церковныхъ руководителей. Климентъ восхваляетъ коринѳянъ за то, что въ прежнее время они повиновались *ἡγουμένοις* и воздавали должную честь *πρεσβυτέροις*. Очевидно, это были разныя лица, иначе въ словахъ Климента была бы странная тавтологія. Различію этихъ лицъ соотвѣтствовалъ ихъ различ-

[1]) Ср. 38: „Мудрый показывай мудрость свою не въ словахъ, но въ добрыхъ дѣлахъ. Смиренный не самъ о себѣ свидѣтельствуй, но предоставляй другому дать о тебѣ свидѣтельство. Чистый по плоти, не превозносись, зная, что есть другой, дарующій ему воздержаніе". 48: „Если кто твердъ въ вѣрѣ, или способенъ предлагать высшее вѣдѣніе, или мудръ въ обсужденіи рѣчей, или чистъ по своимъ дѣламъ; тѣмъ болѣе онъ долженъ смиряться, чѣмъ болѣе кажется великимъ, и долженъ искать общей пользы, а не своей. Ср. 57; 21.

ный авторитетъ, ихъ различное положеніе въ общинѣ, различное отношеніе къ нимъ коринѳянъ. Игуменамъ они повиновались, а пресвитерамъ лишь воздавали должную честь, уважали. Первымъ принадлежитъ власть, вторымъ нравственный авторитетъ. Тѣ были очевидно лицами, которыя въ собственномъ смыслѣ управляли общиной. Эти занимали почетное положеніе, но непосредственнаго участія въ управленіи не принимали и потому были предметомъ лишь почтенія. Что разграниченіе игуменовъ и пресвитеровъ не случайно у автора, не было игрою языка, а отвѣчало существу дѣла,— ясно изъ того, что Климентъ и въ 21-ой главѣ повторяетъ его съ тѣмъ же оттѣнкомъ въ различіи ихъ общественнаго положенія. Но имя пресвитеровъ не указываетъ ли въ данномъ случаѣ просто на возрастъ и не означаетъ ли стариковъ? Это предположеніе, говорятъ, мало правдоподобно. Неестественно, чтобы одинъ и тотъ же писатель въ одномъ своемъ произведеніи, направленномъ къ одной исключительной цѣли — подчинить коринѳянъ пресвитерамъ, слово „пресвитеръ“ употреблялъ въ совершенно разныхъ значеніяхъ, называя такъ и простыхъ стариковъ, и высшихъ предстоятелей церкви. Въ этой апологіи пресвитерства, какъ высшей церковной власти, установленной самими апостолами, употребленіе кардинальнаго термина въ совершенно иномъ значеніи, въ значеніи лишь извѣстнаго возраста, не вѣроятно [1]). Необходимо поэтому и въ первой половинѣ посланія подъ пресвитерами разумѣть классъ лицъ, занимающихъ особое положеніе въ церкви и пользующихся особеннымъ вліяніемъ въ церковномъ управленіи. Но они отличны отъ игуменовъ. Они составляютъ сравнительно съ нимъ другой, нисшій рангъ и потому могутъ претендовать не на повиновеніе, а на почетъ.

Представленное различеніе *ἡγούμενοι* и *πρεσβύτεροι* было бы вполнѣ убѣдительно, если бы при описаніи состоянія коринѳской церкви у Климента рѣчь шла исключительно объ этихъ двухъ классахъ людей. Но Климентъ хвалитъ коринѳянъ не только за повиновеніе *ἡγουμένοις*, почтеніе къ *πρεσβυτέροις*, но и за воспитаніе юношей *(νέοι)*, и на-

[1]) Ср. Weizsäcker, Apost. Zeitalter, S. 615. Knopf, Nachapost. Zeitalter, S. 163.

ставленіе женъ. Едва ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что подъ *νέοι* здѣсь разумѣются молодые члены общины, юноши. О какомъ либо должностномъ положеніи этихъ *νέοι*, которыхъ слѣдуетъ воспитывать въ страхѣ Божіемъ, конечно не можетъ быть и рѣчи. *Νέοι*, какъ и жены, относятся къ естественному дѣленію общины по возрасту и полу [1]). Но если такъ, то у насъ не остается твердыхъ основаній понимать и терминъ *πρεσβύτεροι* иначе, чѣмъ въ смыслѣ противоположномъ *νέοι*, въ смыслѣ естественной старости [2]). Но что дѣйствительно *πρεσβύτεροι* являются у Климента простою противоположностью *νέοι*, это ясно изъ 3 главы, гдѣ онъ дѣлитъ всю общину коринѳскую на двѣ половины: безчестныхъ и честныхъ, глупыхъ и разумныхъ, *νέοι* и *πρεσβύτεροι*. Едва ли Климентъ могъ подѣлить такъ всю общину, если бы онъ къ *πρεσβύτεροι* относилъ лишь нѣкоторыхъ, сравнительно немногихъ, старѣйшихъ членовъ общины. Куда же дѣлись бы въ такомъ случаѣ старцы? Что здѣсь *πρεσβύτεροι* имѣетъ значеніе старцевъ, видно уже изъ того, что это мѣсто служитъ цитатомъ изъ Исаіи 3, 5 [3]), гдѣ рѣчь несомнѣнно о дѣтяхъ и старикахъ. Выражаясь такимъ образомъ, Климентъ долженъ былъ бы наперед предвидѣть, какъ поймутъ его коринѳяне. На самомъ дѣлѣ уже одно упоминаніе о юношахъ и женахъ должно было направлять мысль читателей посланія на пониманіе *πρεσβύτεροι* въ буквальномъ смыслѣ, то есть въ смыслѣ — старцевъ. Сдѣлалъ ли что нибудь Климентъ, чтобы предупредить это естественное толкованіе, далъ ли онъ понять чѣмъ-нибудь, что здѣсь рѣчь не о простыхъ старикахъ, а объ особомъ церковномъ званіи? Это незамѣтно. Едва ли могло служить для этой цѣли указаніе на то, что пресвитерамъ воздавалась должная честь. Въ 21 главѣ это выраженіе замѣняется простымъ *τιμήσωμεν*, указывающимъ вообще на почитаніе. Какъ извѣ-

---

[1]) Поликарпъ (Фил, 4): *τὰ τέκνα πεδεύειν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ*. Климентъ 21: *τοὺς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδίαν τοῦ φόβου Θεοῦ*. Если Поликарпъ не прямо заимствовалъ это выраженіе изъ Климента, какъ это думаетъ Ляйтфутъ (The apost. Fathers, 1890, P. I, Vol. I, p. 77), то во всякомъ случаѣ здѣсь высказана та же мысль.

[2]) Ср. Lightfoot, The apost. Fathers. P. I, Vol. I. p. 11. 77.

[3]) Ис. 3, 5: *Προσκόψει τὸ παιδίον πρὸς τὸν πρεσβύτην, ὁ ἄτιμος πρὸς τὸν ἔντιμον*.

стно, въ древнихъ христіанскихъ общинахъ, какъ и повсюду въ тѣ времена, особенно же у іудеевъ, старцы были предметомъ особаго почтенія. Требованіе: „почти лице старца", повсюду было однимъ изъ наиболѣе обычныхъ. Почтеніе къ старцамъ внушаетъ ап. Павелъ даже Тимоѳею, когда говоритъ: „старца не укоряй, но увѣщевай, какъ отца" (Тим. 5, 1). Что здѣсь рѣчь о простыхъ старикахъ, очевидно изъ дальнѣйшихъ словъ: „старицъ увѣщевай какъ матерей" (5, 2). Что почитаніе вовсе не составляло привилегіи особаго церковнаго положенія, видно изъ требованія апостола: „вдовицъ почитай (*τίμα* —5, 3). Но можетъ быть на самомъ дѣлѣ неестественно, чтобы авторъ въ одномъ и томъ же произведеніи могъ употребить выраженіе *πρεσβύτεροι* въ столь различныхъ смыслахъ, въ смыслѣ простыхъ стариковъ и церковной должности? Но очевидно для слуха тогдашнихъ читателей въ такомъ употребленіи этого слова ничего не было неестественнаго, такъ какъ мы имѣемъ такой именно случай въ первомъ посланіи къ Тимоѳею, гдѣ имя *πρεσβύτερος* несомнѣнно означаетъ то старца (5, 1), то предстоятеля (5, 17). Если даже подъ *πρεσβύτεροι* въ 1 и 21 главахъ мы будемъ разумѣть лицъ особаго церковнаго положенія, то и въ такомъ случаѣ мы должны признать двоякое употребленіе этого выраженія у Климента. Во второй половинѣ своего посланія онъ говоритъ о *πρεσβύτεροι καθεσταμένοι*, въ отношеніи къ которымъ требуется подчиненіе отъ коринѳянъ. Здѣсь уже рѣчь не о простомъ почитаніи, но о повиновеніи (*ὑποτάγητε*—57), какъ и въ отношеніи къ *ἡγούμενοι*. И самое прибавленіе эпитета *καθεσταμένοι* къ пресвитерамъ (57) очевидно имѣетъ цѣлью отличить ихъ отъ пресвитеровъ вообще, отъ пресвитеровъ, не имѣвшихъ поставленія. Итакъ если эти поставленные пресвитеры отличаются отъ просто *πρεσβύτεροι*, которые были pendant къ *νέοι*, то не остается основаній понимать *πρεσβύτεροι* въ первой половинѣ посланія иначе, чѣмъ въ смыслѣ старцевъ.

Но въ какомъ отношеніи стоятъ другъ къ другу три остальныхъ термина? По весьма распространенному, почти общему взгляду, эти лица были одного класса и назывались безразлично *ἡγούμενοι*, *πρεσβύτεροι καθεσταμένοι* и *ἐπίσκοποι*. Этотъ взглядъ основывается главнымъ образомъ на 42—44 главахъ. Ходъ мыслей въ нихъ таковъ. Слѣдуетъ подчи-

няться носителямъ церковной власти, такъ какъ сами апостолы поставили первенцевъ вѣры въ епископы (и діаконы) и зная, что будетъ раздоръ о епископскомъ званіи, установили, чтобы по смерти первыхъ епископовъ были поставлены другіе. Поэтому несправедливо и грѣшно лишать епископства лицъ, поставленныхъ самими апостолами и другими достоуважаемыми мужами. Блаженны умершіе пресвитеры, такъ какъ ихъ не могутъ лишить занимаемаго ими мѣста. Но оставшіеся въ живыхъ пресвитеры оказались менѣе счастливы, такъ какъ нѣкоторые изъ нихъ лишены своего служенія. Если лишеніе пресвитеровъ присвоеннаго имъ служенія грѣшно потому, что нельзя лишать епископства тѣхъ, которые поставлены епископами чрезъ апостоловъ или другихъ уважаемыхъ мужей, то повидимому очевидно, что поставленные пресвитеры и епископы это—одни и тѣ же лица. Это подтверждается видимо и тѣмъ, что пресвитеры коринѳской церкви называются *καθεσταμένοι* (54), въ соотвѣтствіе епископамъ, которыхъ *καθίστανον* апостолы (42 глава; ср. 44 гл.). Съ другой стороны повидимому несомнѣнно тожество *ἡγούμενοι* съ поставленными пресвитерами и епископами. Въ первой половинѣ посланія Климентъ хвалитъ коринѳянъ за прежнее повиновеніе *ἡγουμένοις* (1 гл.) и призываетъ ихъ прекратить возмущеніе, подчиниться *προηγουμένοις* (21 гл.). Во второй половинѣ онъ считаетъ грѣхомъ то, что коринѳяне отставили отъ должности пресвитеровъ вопреки установленію апостоловъ, поставившихъ епископовъ и діаконовъ (42—44 гл.), и убѣждаетъ ихъ покориться поставленнымъ пресвитерамъ (54 и 57 гл.). Если коринѳяне прежде повиновались *ἡγουμένοις*, а теперь отставили отъ должности нѣкоторыхъ пресвитеровъ, если они призываются снова подчиниться *προηγουμένοις* и поставленнымъ пресвитерамъ, то ясно, что *ἡγούμενοι* и есть поставленные пресвитеры, пресвитеры имѣющіе *ἐπισκοπή* и слѣдовательно епископы.

При всей естественности этого вывода, мы однако не считаемъ его точнымъ и вполнѣ обоснованнымъ. Всѣ приведенныя основанія доказываютъ лишь то, что *ἡγούμενοι* и пресвитеры коринѳской церкви соотвѣтствовали постановленнымъ апостолами епископамъ, но не то, что они суть въ собственномъ и точномъ смыслѣ слова епископы. Въ посланіяхъ ап. Павла мы постоянно наблюдали это явленіе. Лишь

въ посланіи къ Филиппійцамъ упоминаетъ онъ о епископахъ (и діаконахъ), во всѣхъ другихъ посланіяхъ имъ названы *προϊστάμενοι, ποιμένες, κυβερνήσεις*. Несомнѣнно, что всѣ эти термины весьма сродны, что *προϊστάμενοι* ѳессалоникійской и римской церкви по существу то же, что и епископы у филиппійцевъ. Однако мы не имѣемъ основанія вполнѣ отожествлять эти термины. Дѣлать это намъ препятствуетъ то обстоятельство, что вмѣсто одного класса *προϊστάμενοι* и под. въ послѣднемъ случаѣ выступаютъ два: епископы и діаконы. Тамъ апостолъ имѣетъ въ виду вообще церковное предстоятельство, здѣсь спеціальную должность епископа, которая выдѣляется изъ общей группы предстоятелей той стороной, которой она сближается съ діаконатомъ. То же самое имѣетъ мѣсто и въ посланіи Климента. Говоря объ *ἡγούμενοι* и поставленныхъ пресвитерахъ, Климентъ никогда рядомъ съ ними не называетъ діаконовъ. Наоборотъ, говоря объ епископахъ, онъ рядомъ обозначаетъ и діаконовъ. То же явленіе мы наблюдаемъ и въ другихъ древнѣйшихъ источникахъ: въ первомъ посланіи къ Тимоѳею и въ Пастырѣ Ерма. Ермъ, упоминая о предстоятеляхъ своей церкви, называетъ ихъ *προηγούμενοι, πρεσβύτεροι προϊστάμενοι* (Вид. II, 2. 4; Вид. III, 9) и пастырями (Под. IX, 31), но ни разу не обозначилъ ихъ епископами и не упомянулъ при нихъ о діаконахъ. Говоря же о епископахъ, онъ рядомъ оба раза ставитъ и діаконовъ (Вид. III, 9; Под. IX, 26—27). Очевидно всѣ эти *προηγούμενοι, πρεσβύτεροι καθεσταμένοι* и *προϊστάμενοι* имѣютъ тотъ же объемъ понятія, что у ап. Павла—*προϊστάμενοι, ἡγούμενοι* (Евр.), *ποιμένες*, у ап. Петра *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες*, т. е. обозначаютъ предстоятелей вообще, а не епископовъ въ собственномъ смыслѣ, которые называются своимъ именемъ и соединяются съ діаконами. Ниже, говоря о Пастырѣ Ерма, мы представимъ для указаннаго различенія болѣе очевидныя доказательства. Теперь мы должны довольствоваться тѣмъ соображеніемъ, что въ одномъ и томъ же писаніи употребленные три термина не могутъ безъ рѣшительныхъ основаній толковаться въ одномъ смыслѣ, что общее сродство обозначаемыхъ ими понятій не говоритъ еще за ихъ тожество, и что напротивъ упоминаніе о діаконахъ при однихъ лишь епископахъ указываетъ на специфическія черты послѣднихъ.

Всѣ случаи употребленія *ἡγούμενοι* въ древнѣйшей христіанской литературѣ благопріятствуютъ его широкому пониманію. Дѣписатель, писавшій м. б. лишь на 15—20 лѣтъ ранѣе Климента, назвалъ *ἡγούμενοι* Іуду и Силу, которые, хотя и занимали въ іерусалимской церкви вліятельное положеніе, однако ни въ какомъ случаѣ не были ея епископами. Внуки Іуды, брата Господня, по словамъ Егезиппа, *προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας* (Евс. III, 32; по словамъ самого Евсевія [1]), III, 20: *ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν*), т. е. были предстоятелями всей (каждой?) [2]) церкви. Такъ какъ у палестинскихъ христіанъ существовалъ тогда монархическій епископатъ, то очевидно внуки Іуды не были епископами въ собственномъ смыслѣ. И дѣйствительно, именъ этихъ внуковъ, Цокера и Іакова, о которыхъ мы знаемъ изъ фрагмента Егезиппа, помѣщеннаго въ париж. кодексѣ 1555 [3]), мы не находимъ въ извѣстномъ спискѣ іерусалимскихъ епископовъ. Посланіе къ Евреямъ *ἡγούμενοι* называетъ вообще пастырей. Климентъ, пресвитеръ александрійскій, называетъ одинаково пресвитеровъ и епископовъ *προηγούμενοι* (Paedag I, 6, 37) [3]). Ермъ говоритъ о *προηγούμενοι* римской церкви (Вид. II, 2; Вид. III, 9), когда въ ней несомнѣнно уже существовалъ монархическій епископъ. Еще въ IV в. слово *ἡγούμενος* обозначало не только епископовъ (Евсевій, III, 36; Апост. Постановленія, II, 26), но и пресвитеровъ. Апост. Постановленія даютъ наставленіе для *ἡγούμενοι*, какъ вести себя при разборѣ тяжбъ между христіанами (II, 46), причемъ ясно говорятъ о присутствіи на судѣ епископа, пресвитеровъ и діаконовъ (II, 47). Въ другомъ мѣстѣ они предписываютъ вдовѣ отсылать желающихъ огласиться догматами благочестія къ *ἡγούμενοι* (III, 5), подъ которыми очевидно разумѣются не епископы, такъ какъ въ такомъ случаѣ стояло бы единств., а не множ. число.

Итакъ мы считаемъ недоказаннымъ, что *ἡγούμενοι* коринѳской церкви и отставленные коринѳянами поставленные пресвитеры суть въ собственномъ смыслѣ епископы. Это вообще предстоятели церкви, какъ *προϊστάμενοι* въ посланіяхъ ап. Павла. Они включаютъ въ себѣ епископовъ, но ими не исчерпываются. Кромѣ собственно епископовъ въ число *προϊστάμενοι* и *ἡγούμενοι* входятъ и другіе представители церкви, не носящіе имени епископовъ, хотя по своимъ функціямъ съ ними весьма сродные. Если мы внимательно присмотримся къ 44 главѣ, то увидимъ, что, какъ только авторъ отъ апостольскаго времени переходитъ къ своему, отъ по-

---

[1]) Zahn, Forschungen, VI, 240—241.
[2]) Ibid. S. 300.
[3]) Ibid. S. 240.
[4]) См. выше стр. 176.

ставленныхъ апостолами епископовъ и діаконовъ къ позднѣйшимъ предстоятелямъ коринѳской церкви, такъ имя епископовъ у него смѣняется именемъ пресвитеровъ, т. е. понятіе расширяется. Апостолы поставили *προειρημένους*, т. е. епископовъ и діаконовъ. Поэтому несправедливо лишать служенія (*λειτουργίας*) поставленныхъ апостолами и другими достоуважаемыми мужами, грѣхъ лишать *ἐπισκοπή* свято приносящихъ дары. Здѣсь мы имѣемъ общее разсужденіе. Далѣе, переходя къ дѣйствительности, Климентъ называетъ блаженными предшествовавшихъ пресвитеровъ, которые не могутъ быть лишены мѣста *(τόπου)*, и говоритъ, что коринѳяне именно и сдѣлали то, чего могутъ не бояться пресвитеры: они лишили нѣкоторыхъ служенія *(λειτουργίας)*. Онъ не называетъ отставленныхъ лицъ епископами и не говоритъ, что они лишены епископства, а выражается вообще, называя ихъ пресвитерами и говоря о *τόπος* и *λειτουργία*. Ни то, ни другое въ 40—41 гл. не является преимуществомъ одного класса служителей храма. Первосвященнику принадлежитъ *λειτουργίαι*, священникамъ—*τόποι*, левитамъ—*διακονίαι* (40 глава). Но въ широкомъ смыслѣ *λειτουργίαι* принадлежитъ не только первосвященнику, но и священникамъ и левитамъ (въ 41 главѣ говорится о первосвященникѣ и *προειρημένοι λειτουργοί*, т. е. о священникахъ и левитахъ). Такимъ образомъ лица, отставленные коринѳянами, соотвѣтствуютъ частью священникамъ іудейскимъ, частью вообще служителямъ храма, начиная съ первосвященника и кончая левитами. Что Климентъ, говоря о предстоятеляхъ коринѳской церкви, не выдѣлялъ изъ нихъ епископа (или епископовъ), это совершенно понятно. Онъ не имѣлъ въ томъ никакой нужды. Какъ мы знаемъ, цѣль его посланія была возстановить и укрѣпить не авторитетъ епископской власти въ Коринѳѣ противъ покушеній другихъ лицъ, занимающихъ въ церкви должностное положеніе, а авторитетъ церковной должности вообще противъ мірскихъ людей и свободныхъ служеній [1]). Вотъ почему онъ не дѣлитъ лицъ, противъ которыхъ возставали коринѳяне, на классы и степени, а говоритъ вообще о предстоятельствѣ, о церковной должности.

[1]) Еще Ричль (Entstehung a. Kirche 361—362) замѣтилъ, что цѣль посланія Климента—обосновать не различныя степени христіанской іерархіи, а различіе мірянъ и должностныхъ лицъ.

Въ чемъ же заключается право предстоятелей? Если мы сравнимъ посланіе Климента со всѣми предшествующими источниками въ отношеніи пониманія сущности предстоятельства, то мы увидимъ здѣсь большую разницу. Въ то время какъ новозавѣтныя посланія изображаютъ предстоятелей обыкновенно какъ пастырей, какъ религіозно-нравственныхъ руководителей вѣрующихъ, посланіе Климента главною особенностью предстоятельскаго служенія считаетъ совершеніе евхаристіи. „Не малый грѣхъ, говоритъ онъ, будетъ на насъ, если неукоризненно и свято приносящихъ дары *(προσενεγκόντας τὰ δῶρα)* будемъ лишать епископства“ *(τῆς ἐπισκοπῆς* 44) [1]). Отсюда ясно, что приношеніе евхаристіи является существенной частью епископскаго служенія. То же выражается и связью 44 главы съ предшествующими. Развитіе мыслей здѣсь таково. Христіане „должны совершать въ порядкѣ все, что повелѣлъ Господь. Онъ повелѣлъ, чтобы жертвы и священныя дѣйствія совершались не случайно и не безъ порядка, но въ опредѣленныя времена и часы“ (40). Не повсюду и не во всякое время приносятся жертвы, но лишь въ Іерусалимѣ и только первосвященникомъ съ прочими служащими (41). Поэтому и въ христіанской церкви апостолы поставили епископовъ и діаконовъ (42). Мало этого, подобно тому, какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ въ предупрежденіе распрей о священствѣ было установлено священство потомства Аарона (43), такъ и апостолы, предвидя споръ изъ-за епископства, ввели извѣстный порядокъ преемства епископовъ. Итакъ грѣхъ лишать епископства свято и непорочно приносящихъ дары (44). Изъ этого хода мыслей ясно, что совершеніе евхаристіи считается не только важною частью епископскаго служенія, но и главнѣйшею цѣлью учрежденія епископства [2]). Но не въ томъ только главная особенность посланія Климента, что праву епископа совершать евхаристію онъ даетъ центральное мѣсто въ числѣ прочихъ его преимуществъ, но и въ томъ особенно, какой характеръ сообщаетъ это право служенію

1) Ср. Апост. Постановленія, II, 25: *δῶρα προσφοραὶ αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προσφερόμεναι Κυρίῳ.*

2) Авторъ ученія 12 апостоловъ, сказавъ о совершеніи евхаристіи въ воскресный день, говоритъ затѣмъ: „посему *(οὖν)* избирайте себѣ епископовъ и діаконовъ“ (XV, 1). Та же связь и у Климента.

епископа. Замѣчательная черта посланія Климента въ томъ что онъ первый съ достаточною ясностью представилъ служеніе христіанскихъ предстоятелей, какъ служеніе священниковъ. Мы уже говорили, что это представленіе не было его собственнымъ; оно вытекало уже изъ ученія объ Іисусѣ Христѣ, какъ Первосвященникѣ. Въ связи съ этимъ ученіемъ оно стоитъ и у Климента. Подобно посланію къ Евреямъ и очевидно подъ его вліяніемъ, Климентъ изображаетъ служеніе Іисуса Христа прежде всего какъ служеніе первосвященника. Онъ называетъ Его *ἀρχιερεύς* и *προστάτης* (64), *ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν* (36). Если Господь былъ первосвященникомъ, и Его служеніе было жертвой за людей, то и совершаемая въ Его воспоминаніе евхаристія есть христіанская жертва, соотвѣтствующая жертвоприношеніямъ Ветхаго Завѣта, а вмѣстѣ съ тѣмъ и христіанскіе предстоятели, совершающіе евхаристію, соотвѣтствуютъ священникамъ и суть христіанскіе священники. Хотя Климентъ прямо и не называетъ христіанскихъ предстоятелей священниками *(ἱερεῖς)*, однако сродство ветхозавѣтнаго священства и новозавѣтнаго предстоятельства и священническій характеръ послѣдняго выражаются у него довольно ясно. Онъ не только употребляетъ тѣ же самыя выраженія *(λειτουργία, τόπος, προσφέρειν)* о священникахъ ветхозавѣтныхъ (40—41) и предстоятеляхъ новозавѣтныхъ (44), не только выводитъ необходимость подчиненія послѣднимъ изъ ветхозавѣтнаго учрежденія священства, но выражается иногда такъ, что трудно сказать, гдѣ у него кончается одно и начинается другое. Въ главахъ 40 и 41 ветхозавѣтныя и новозавѣтныя учрежденія какъ будто сливаются. Во всякомъ случаѣ христіанскіе предстоятели въ посланіи Климента являются какъ бы продолженіемъ ветхозавѣтнаго священства [1]).

Право совершенія евхаристіи, принадлежащее христіанскимъ предстоятелямъ и придающее имъ священническій

---

[1]) Ср. „Нынѣ же вы, епископы, священники народу вашему и левиты, служащіе скиніи Божіей, святой каѳолической церкви, предстоящіе передъ Господомъ Богомъ“ (Syrische Didascalia, Übers. Achelis, S. 40; Апост. Постановленія II, 25) „и приносящіе ему словесныя и безкровныя жервы“ (Апост. Пост. 11, 25). „Ибо они (т. е. епископы)—первосвященники ваши, а священники и левиты теперь — пресвитеры и діаконы“ (Achelis, Syr. Didascalia, S. 45. Ср. Апост. Постан. II, 25).

характеръ, ставитъ непроходимую грань между ними и прочими вѣрующими. Учить, назидать, увѣщевать другъ друга могутъ всѣ вѣрующіе, но совершеніе евхаристіи есть такое же неотъемлемое право предстоятелей, какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ жертвоприношеніе было дѣломъ священниковъ. Отсюда лишь предстоятели являются священниками, прочіе же вѣрующіе — „мірскіе“ люди, міряне *(οἱ λαϊκοὶ ἄνθρωποι* 40). Здѣсь мы въ первый разъ встрѣчаемъ выраженіе мірянинъ *(λαϊκός)*, т. е. человѣкъ, не принадлежащій къ священническому чину и не имѣющій права совершать священнодѣйствія [1]). Хотя оно ближе относится къ членамъ ветхозавѣтной церкви, но весь ходъ мыслей Климента направляется къ тому, чтобы въ томъ же видѣ представить и положеніе вѣрующихъ въ христіанской церкви. Итакъ, предстоятели— священники, вѣрующіе это міряне, связанные правилами для мірянъ (40). Между тѣми и другими глубокая грань. Тѣ особо приближены къ жертвеннику и составляютъ особое высшее и духовное положеніе. Простые вѣрующіе не могутъ имѣть притязаніе на него. Каждый долженъ благодарить *(εὐχαριστείτω)* въ собственномъ чинѣ *(ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι*—41) [2]), установленномъ Богомъ [3]).

Мы видимъ теперь, чѣмъ старался успокоить Климентъ бушующія волны коринѳской церкви, чѣмъ оправдывала

---

[1]) У еллинистовъ это слово обозначало тѣхъ, кто не принадлежалъ къ священству Аарона и левіину колѣну (Gebhardt-Harnack, Patr. Ap. Opera I, 66).

[2]) *Εὐχαριστείτω* обозначаетъ здѣсь общественное богослуженіе. Ср. Harnack, Gemeindegottesdienst, S. 185 и д.; Gebhardt-Harnack, Patr. Apost. Op. I, 66.

[3]) Ср. „Какъ принадлежащему къ иному роду, не бывшему отъ колѣна Левіина, не дозволялось приносить что-либо или приступать къ алтарю безъ священника: такъ и вы ничего не дѣлайте безъ епископа. Если же кто сдѣлаетъ что безъ епископа, то сдѣлаетъ это напрасно; ибо это не вмѣнится ему въ дѣло“ (Achelis, Syr. Didascalia, S. 45; Апост. Постановленія II, 27). „Какъ Саулъ, принесшій жертву безъ Самуила, услышалъ: *безуміе бысть тебѣ* (1 Цар., 13, 15), такъ и всякій мірянинъ, совершающій что-нибудь безъ священника, напрасно трудится. И какъ Озія царь, совершившій священническое, не будучи священникомъ, пораженъ былъ за беззаконіе проказою (2 Пар. 26, 16. 19): такъ не останется ненаказаннымъ и всякій мірянинъ, презрѣвшій Бога, возбѣсившійся противъ священниковъ Его, самъ похитившій себѣ честь“ (Апост. Постановленія, II, 27).

свой авторитетъ, на чемъ созидала свое особое положеніе церковная власть въ Римѣ и вѣроятно въ Коринѳѣ. Это прежде всего священническій характеръ предстоятельства, принадлежащее ему право служить при жертвенникѣ и приносить евхаристическую жертву.

Но былъ и другой устой, на который опиралась церковная власть въ борьбѣ съ враждебными ей тенденціями. Это—апостольское установленіе епископства. Власть епископа не человѣческаго происхожденія. Она является необходимымъ звеномъ божественной экономіи. Отъ Бога — Іисусъ Христосъ, отъ Христа — апостолы, отъ апостоловъ — епископы и діаконы (42). Апостолы не только поставили епископовъ, но, предвидя раздоры изъ-за епископства, заповѣдали, чтобы по смерти однихъ епископовъ ихъ мѣсто заступали другіе. Такимъ образомъ епископы въ непрерывной линіи преемства являются какъ бы продолжателями дѣла апостоловъ, послѣднимъ звеномъ въ божественномъ домостроительствѣ. Священническій характеръ предстоятельства и апостольское установленіе непрерывнаго епископства являются главнымъ фундаментомъ, на которомъ покоится авторитетъ церковной власти.

Есть ли мысль Климента объ апостольскомъ установленіи епископства историческій фактъ или позднѣйшая теорія, покоющаяся на догматическомъ основаніи, какъ думаютъ нѣкоторые [1]). Климентъ писалъ 30 лѣтъ послѣ смерти Петра и Павла въ Римѣ [2]). Преданія апостольскаго времени тогда были еще свѣжи. Среди римскихъ и коринѳскихъ христіанъ и даже предстоятелей оставались еще въ живыхъ современники апостоловъ, по словамъ Климента поставленные самими апостолами. Къ нимъ вѣроятно принадлежалъ и самъ Климентъ [3]). При такихъ условіяхъ могъ ли Климентъ говорить объ апостольскомъ поставленіи епископовъ, если бы его дѣйствительно не было. Могъ ли допустить онъ такую фальшь въ оффиціальномъ документѣ при жизни современниковъ ап. Петра и Павла? Могъ ли онъ писать такимъ образомъ коринѳянамъ объ ихъ предстоятеляхъ, когда ко-

[1]) Ср. Knopf, Nachapost. Zeitalter. S. 164.
[2]) Ср. Клим. 5 и 6 глав.; Игнатій, Рим. 4 гл.
[3]) См. выше стр. 186—187.

ринѳяне должны были еще хорошо помнить о происхожденіи своихъ предстоятелей, когда нѣкоторые изъ нихъ несомнѣнно сами были свидѣтелями поставленія своихъ пресвитеровъ? Мы считаемъ это неправдоподобнымъ. Свидѣтельство Климента, какъ мы видѣли, стоитъ въ полномъ согласіи не только съ Дѣяніями, въ которыхъ мы имѣемъ сообщеніе автора, жившаго не позднѣе 80 года, то есть не болѣе какъ черезъ 15 лѣтъ послѣ смерти ап. Павла и Петра, но и съ посланіями ап. Павла. Дѣписатель прямо говоритъ о поставленіи пресвитеровъ ап. Павломъ. Самъ Павелъ не разъ свидѣтельствуетъ о томъ, что установленіе церковнаго предстоятельства было отчасти его дѣломъ. Вполнѣ согласно съ ап. Павломъ (1 Кор. 16, 15) Климентъ сообщаетъ, что апостолы ставили епископами и діаконами первенцевъ вѣры (42). Точно также замѣчаніе Климента, что они поставлялись по духовномъ испытаніи и съ согласія всей церкви (42 и 44), вполнѣ согласуется съ тѣмъ, что мы знаемъ изъ посланій апостола о предварительномъ добровольномъ служеніи въ пользу общины—предстоятелей коринѳской церкви. Итакъ мы не имѣемъ никакихъ основаній недовѣрять въ этомъ случаѣ Клименту.

Такъ по отношенію къ исторической части аргумента Климента. Однако помимо исторіи въ аргументаціи Климента отчасти замѣтны слѣды и теоріи, окончательно сложившейся и развившейся позднѣе. Разумѣемъ теорію апостольскаго преемства епископовъ, т. е. теорію, по которой епископы являются въ полномъ смыслѣ преемниками апостоловъ, унаслѣдовавшими въ полной мѣрѣ ихъ полномочія. Теорію эту слѣдуетъ признать конечно неточной и даже невѣрной. Какъ справедливо замѣтилъ одинъ нашъ русскій ученый, научный авторитетъ котораго стоитъ внѣ сомнѣній [1]), изъ самого существа апостольскаго званія уже слѣдуетъ, что „служеніе сіе было безпреемственно; въ собственномъ смыслѣ апостолы преемниковъ себѣ не имѣли и имѣть не могли“. Тотъ фактъ, что апостолы установили епископство и поставляли епископовъ, не говоритъ еще объ апостольскомъ преемствѣ епископовъ, какъ не даетъ осно-

[1]) А. В. Горскій. Исторія евангельская и церкви апостольской. Академ. лекціи. Изд. 2-е 1902 г. стр. 420.

ваній къ подобному же заключенію фактъ поставленія діаконовъ [1]).

Мы были бы несправедливы къ Клименту, если бы стали усвоять ему эту теорію. Онъ нигдѣ не говоритъ объ апостольскомъ преемствѣ епископовъ. Хотя у него уже встрѣчается мысль о преемствѣ служенія (*διαδέξωνται τὴν λειτουργίαν αὐτῶν*—44), но здѣсь идетъ рѣчь о преемствѣ служенія не самихъ апостоловъ, а епископовъ *(αὐτῶν)*. Тѣмъ не менѣе первые признаки этой теоріи у него уже замѣтны. Они обнаруживаются въ томъ его представленіи божественнаго домостроительства, въ которомъ въ послѣдовательномъ рядѣ называется Богъ, Іисусъ Христосъ, апостолы и епископы. Какъ отъ Бога Христосъ и отъ Христа — апостолы, такъ отъ апостоловъ епископы. Климентъ послѣ апостоловъ и наряду съ епископами не даетъ никакого мѣста прочимъ служеніямъ церкви, о которыхъ часто говоритъ ап. Павелъ: онъ не упоминаетъ ни объ евангелистахъ, ни объ учителяхъ, ни о пророкахъ, которые въ его время продолжали еще существовать. Все служеніе церкви онъ сконцентрировалъ въ понятіи церковнаго предстоятельства, установленнаго апостолами. Такимъ образомъ онъ естественно пришелъ къ одностороннему и прямолинейному ряду: Богъ, Христосъ, апостолы и епископы.

Черезъ столѣтіе подъ вліяніемъ особенныхъ историческихъ обстоятельствъ на этой почвѣ развилась теорія апостольскаго преемства епископовъ. Но повторяемъ, было бы ошибкой усвоять ее Клименту. Она не могла имѣть мѣста у Климента уже потому, что онъ не говоритъ о единомъ

---

[1]) Священникъ Михаилъ Ѳивейскій (Духовныя дарованія въ первоначальной христіанской церкви, 1907 г., стр. 42) отвергаетъ мысль объ апостольскомъ преемствѣ епископовъ на слѣдующихъ основаніяхъ: 1) „преемники апостоловъ должны были бы называться также апостолами; 2) епископство въ лицѣ Іакова, брата Господня, какъ объ этомъ можно заключать изъ свидѣтельствъ Евсевія и Егезиппа, возникло при самихъ апостолахъ. Если же апостольство и епископство существовали одновременно, то, конечно, представители послѣдняго не могли считаться преемниками перваго; 3) апостолы, съ одной стороны и епископы и пресвитеры—съ другой, какъ мы видѣли, принадлежали къ двумъ классамъ служащихъ лицъ, существенно различнымъ между собою. Прямыми преемниками апостоловъ могли бы считаться только миссіонеры, обходящіе землю съ проповѣдью евангелія".

епископѣ каждой церкви, какъ хранителѣ апостольскихъ преданій, а имѣетъ въ виду вообще церковную власть во всемъ ея объемѣ, о предстоятельствѣ церкви вообще, не выдѣляя изъ него епископовъ.

Но зналъ ли Климентъ епископовъ, отличныхъ отъ другихъ предстоятелей церкви, и существовалъ ли въ его время монархическій епископатъ въ римской и коринѳской церквахъ? Едва ли не всѣ протестантскіе ученые отрицаютъ существованіе монархическаго епископа въ западныхъ церквахъ въ концѣ 1-го вѣка и многіе изъ нихъ признаютъ, что церковь римская и коринѳская управлялась въ это время лишь коллегіей пресвитеровъ безъ епископовъ. Справедливость требуетъ признать, что основанія для того и другого взгляда неубѣдительны. Совершенно вѣрно, что Климентъ говоритъ о предстоятеляхъ вообще (*ἡγούμενοι* и *πρεσβύτεροι καθεσταμένοι*). Упоминаемые имъ *πρεσβύτεροι*, стоящіе рядомъ съ *νεοι*, не составляютъ церковной степени и обозначаютъ вообще старцевъ. Но изъ общаго имени для предстоятелей, изъ неупоминанія о епископахъ коринѳской и римской церквей, столь же мало основаній заключать объ ихъ отсутствіи, какъ изъ неупоминанія о діаконахъ дѣлать выводъ, что ихъ не существовало во времена Климента. Какъ мы знаемъ, Климентъ сообразно со своими цѣлями не имѣлъ никакихъ поводовъ классифицировать носителей церковной власти, выдѣлять изъ нихъ епископовъ, такъ какъ рѣчь шла вообще объ авторитетѣ церковной власти. Точно также мы не имѣемъ права относить имя *ἡγούμενοι* и *πρεσβύτεροι καθεσταμένοι* спеціально къ епископамъ и думать, что ихъ существовало тогда нѣсколько. Эти названія не могутъ быть отожествляемы съ терминомъ „епископы“ и имѣютъ болѣе широкій смыслъ, обозначая всѣхъ предстоятелей, а не однихъ епископовъ. Въ этомъ смыслѣ они употребляются во всѣхъ источникахъ 1-го и 2 вѣка. Если же такъ, то мы не можемъ дѣлать отсюда выводовъ о томъ, существовалъ ли во времена Климента единоличный епископатъ въ Коринѳѣ и Римѣ.

Съ другой стороны есть нѣкоторые поводы, хотя и не вполнѣ рѣшительные, дѣлать обратное предположеніе. Мы видѣли, какъ настойчиво старался Климентъ выяснить параллель между христіанскимъ предстоятельствомъ и ветхо-

завѣтнымъ трехстепеннымъ священствомъ и не только простую аналогію, но и существенное сродство ихъ. Конечно, аналогія сама по себѣ ни къ чему не обязываетъ. Климентъ могъ сравнивать съ тремя степенями ветхозавѣтной іерархіи двѣ степени новозавѣтной іерархіи. Но не говоря уже о томъ, что въ такомъ случаѣ онъ едва ли бы сталъ обособлять первосвященника отъ священниковъ, въ характеристикѣ трехъ классовъ ветхозавѣтнаго священства Климентъ употребляетъ выраженія, носящія специфически христіанскій характеръ и примѣняемыя въ источникахъ древнѣйшаго времени къ различнымъ степенямъ христіанской іерархіи. Онъ говоритъ: „первосвященнику дано свое служеніе (*λειτουργίαι*), священникамъ назначено свое мѣсто (*τόπος*) и на левитовъ возложены свои діаконіи“ (*διακονίαι*— 40). Что, описывая службу левитовъ, Климентъ имѣлъ очевидно въ виду обязанности христіанскаго діакона, это очевидно [1]). Точно также выраженіе *τόπος* является характернымъ для христіанскихъ пресвитеровъ. Оно усвояется имъ у самого Климента (44), у Ерма (Вид. III, 1: *τοὺς πρεσβυτέρους πρῶτον καθίσαι* Ср. III, 9), въ Апокал. 4, 4. Іоаннъ Богословъ въ послѣднемъ мѣстѣ представляетъ пресвитеровъ сидящими вокругъ епископа во время воскреснаго богослуженія (*κυκλόθεν πρεσβυτέρους καθημένους*). Игнатій Антіохійскій называетъ ихъ *προκαθήμενοι* (Магн. 6) и вѣнцомъ епископа (Магн. 13), указывая на обычай, по которому пресвитеры сидѣли при совершеніи евхаристіи вокругъ епископа. Ясное описаніе этого обычая мы находимъ въ Церковныхъ Канонахъ (2 гл.). Что Климентъ, описывая права ветхозавѣтныхъ священниковъ, въ дѣйствительности примѣнялся къ положенію христіанскихъ пресвитеровъ, это видно изъ того, что выраженіе *τόπος*, характерное для послѣднихъ, не принимавшихъ при епископѣ активнаго участія въ совершеніи евхаристіи, было нехарактерно и даже неточно въ отношеніи къ ветхозавѣтнымъ священникамъ, которые по закону должны были приносить сами жертвы. Наконецъ *λειτουργίαι* первосвященника (40) видимо соотвѣтствуетъ *λειτουργία* поставленныхъ апостолами епископовъ (44, 1—3),

[1]) Замѣчательно, что въ открытой Де-Росси надписи римскій архидіаконъ называется primus levitarum. Hatch, Gesellschaftsverfassung, S. 45.

хотя въ широкомъ смыслѣ оно обозначаетъ служеніе всей іерархіи одинаково и въ Ветхомъ (Клим. 41) и въ Новомъ Завѣтѣ (44, 6 ср. 44, 5).

Если Климентъ не только ставитъ христіанскую іерархію въ аналогію съ ветхозавѣтной, но описываетъ степени послѣдней, пользуясь терминами и понятіями, характеризующими степени первой, то вѣроятно предположеніе, что онъ зналъ уже единоличнаго епископа, соотвѣтствовавшаго ветхозавѣтному первосвященнику. Нѣкоторымъ подтвержденіемъ этого предположенія является самая личность Климента, автора или редактора посланія церкви римской къ церкви коринѳской. Какъ авторъ посланія, что едва ли можно отрицать, Климентъ фактически выступаетъ въ качествѣ представителя римской церкви въ сношеніяхъ ея съ другими церквами. Это съ древнѣйшихъ временъ было отличительной чертою и исключительнымъ правомъ епископа. Что Климентъ былъ составителемъ посланія ex officio, объ этомъ мы имѣемъ древнѣйшее свидѣтельство Ерма, который, по всей вѣроятности имѣя въ виду этотъ именно фактъ, говоритъ: „Климентъ отошлетъ (книгу) во внѣшніе города, ибо ему это предоставлено“ [1]). Наконецъ при такомъ предположеніи находилъ бы себѣ самое удовлетворительное объясненіе фактъ существованія древнѣйшихъ списковъ епископовъ римской церкви [2]). По указаннымъ основаніямъ мы считаемъ вѣроятнымъ, что въ концѣ 1-го вѣка въ римской и можетъ быть коринѳской церкви существовалъ уже единоличный епископатъ.

До сихъ поръ мы говорили о правахъ и положеніи христіанской іерархіи, какъ представляетъ то и другое Климентъ. Каковы же были по нему церковныя права мірянъ? На этотъ вопросъ мы находимъ у него мало данныхъ, такъ какъ его задачей было выяснить не права, а обязанности ихъ. Однако нѣкоторыя, хотя немногія указанія на права общины въ церковныхъ дѣлахъ мы находимъ и у него. Такъ прежде всего поставленіе епископовъ совершается по словамъ Климента съ согласія всей общины *(συνεκδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης)*. Не ясно, что разумѣется здѣсь подъ согласіемъ

1) *Ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται*—Вид. II, 4.

2) См. объ этомъ ниже.

общины, имѣетъ ли она право лишь вотировать согласіе, соглашаться съ избраніемъ кандидатовъ, выставляемыхъ „достоуважаемыми мужами“, или болѣе значительное право избирать кандидатовъ по предложенію этихъ достоуважаемыхъ. Возможно [1]), что коринѳская община въ этомъ отношеніи была самостоятельнѣе римской. Она повидимому сама избирала ихъ по предложенію „достоуважаемыхъ“ [2]). Это слѣдуетъ изъ того, что коринѳскіе христіане считали себя въ правѣ отставлять предстоятелей, не отвѣчавшихъ ихъ желаніямъ, даже при отсутствіи объективныхъ къ тому основаній. Наоборотъ въ римской церкви право общины заключалось повидимому лишь въ вотумѣ согласія, и потому порядки коринѳской общины здѣсь осуждались. Однако несомнѣнно, что и самъ Климентъ не отрицаетъ прямо права общины отставлять пресвитеровъ. Онъ осуждаетъ ихъ поступокъ не въ принципѣ, а потому, что они отрѣшили отъ мѣста лицъ, похвально провождавшихъ жизнь и безукоризненно проходившихъ свое служеніе (44 гл.). Онъ нигдѣ не говоритъ, что отрѣшеніе отъ церковной должности вообще не принадлежитъ къ правамъ общины. Онъ считаетъ грѣхомъ лишь лишеніе епископства тѣхъ, кто свято и неукоризненно приносилъ дары, молчаливо допуская право общины на отрѣшеніе порочныхъ пресвитеровъ [3]). Другимъ правомъ общины былъ, какъ кажется, дисциплинарный судъ надъ своими членами. „Итакъ кто изъ васъ благороденъ, кто добродушенъ, кто исполненъ любви, говоритъ Климентъ, тотъ пусть

---

[1]) Knopf, Nachapost. Zeitalter, S. 165.

[2]) Какъ это дѣлалось по Ученію 12 апостоловъ, XV, 1.

[3]) Еще Кипріанъ признавалъ за общиной это право. По поводу епископовъ Василида и Марціала, участвовавшихъ въ языческихъ коллегіяхъ, онъ писалъ клиру и народу: „Народъ, повинующійся божественнымъ заповѣдямъ и боящійся Бога, долженъ отдѣлиться отъ грѣшника предстоятеля и не участвовать въ жертвоприношеніи святотатственнаго священника, тѣмъ болѣе, что онъ имѣетъ власть избирать священниковъ достойныхъ и низлагать недостойныхъ“ (potestas vel eligendi dignos sacerdotes, vel indignos recusandi—письм. 56). Контекстъ не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что выраженіе indignos recusandi указываетъ не на недопущеніе недостойныхъ кандидатовъ къ принятію священническаго сана, а на отрѣшеніе уже поставленныхъ, но недостойныхъ священниковъ

скажетъ: если изъ-за меня мятежъ, раздоръ и раздѣленіе, я отхожу, иду, куда вамъ угодно, и исполняю все, что велитъ народъ (*τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους*), только бы стадо Христово было въ мирѣ съ поставленными пресвитерами" (54 гл). Здѣсь такимъ образомъ сама община диктуетъ возмутителю то, что онъ долженъ сдѣлать. Правда, подчиненіе рѣшенію общины обусловливается добровольнымъ желаніемъ самихъ мятежниковъ. Но это объясняется тѣмъ, что на сторонѣ ихъ видимо была вся община или бо́льшая часть ея, и потому рѣшеніе общины въ этомъ случаѣ могло состояться лишь по иниціативѣ самихъ мятежниковъ. Въ нормальныхъ же случаяхъ община имѣла право удалять изъ своей среды недостойныхъ членовъ.

Что касается теперь участія вѣрующихъ въ богослуженіи, то и здѣсь коринѳяне пользовались повидимому бо́льшими правами, чѣмъ римляне. Въ главѣ 40—41 Климентъ весьма настойчиво проводитъ мысль, что какъ въ Ветхомъ, такъ и въ Новомъ Завѣтѣ богослуженіе должно совершаться опредѣленнымъ порядкомъ, установленными для сего лицами, въ опредѣленномъ мѣстѣ. „Тѣ, кто дѣлаетъ что-либо вопреки Его волѣ, наказываются смертью. Видите, братья, чѣмъ большаго сподобились мы вѣдѣнія, тѣмъ большей подлежимъ мы опасности" (41). Такимъ образомъ въ римской общинѣ „міряне" были повидимому уже лишены активнаго участія въ богослуженіи. Не то было въ коринѳской общинѣ. Судя по тѣмъ увѣщаніямъ, съ которыми обращается къ ней римская церковь, она послѣ отставленія пресвитеровъ продолжала повидимому составлять богослужебныя собранія, не соображаясь съ выставленными Климентомъ правилами о мѣстѣ и лицахъ, назначенныхъ для совершенія богослуженія. На основаніи 38 гл. можно предполагать, что наиболѣе активную роль играли при этомъ тѣ мудрые и чистые по плоти, которыхъ Климентъ призываетъ къ смиренію. Во всякомъ случаѣ въ практикѣ коринѳской общины мы видимъ отголоски прежняго времени, которое знаетъ еще Ученіе 12 апостоловъ, когда богослуженіе совершалось пророками и учителями [1]). Римская же община прошла уже эту стадію. Богослужебныя функціи въ ней были прерогативами исключительно іерархіи.

[1]) Ср. Дѣян. 13, 1—2.

Вообще мы видимъ въ римской общинѣ уже сильно развитою и достаточно окрѣпшею идею строгоопредѣленнаго и установленнаго порядка, который ставитъ опредѣленныя границы для каждаго члена, идею церковной *власти* твердой, устойчивой, которой должны подчиниться всѣ, какъ установленію въ послѣднемъ основаніи имѣющему божественное происхожденіе. Для созданія и утвержденія зданія строго организованнаго порядка здѣсь привлекаются не только преданія апостольскаго времени, ветхозавѣтный законъ съ его іерархическими установленіями, примѣры ветхозавѣтной исторіи, общая гармонія міра и природы, гдѣ всѣ вещи и животныя покорны установленіямъ Божіимъ (20 гл.), стройность человѣческаго тѣла, гдѣ голова и ноги со всѣми другими малѣйшими членами согласнымъ и стройнымъ подчиненіемъ служатъ для здравія всего организма (гл. 37), но даже военная римская дисциплина, по которой солдаты должны повиноваться своимъ вождямъ, и гдѣ каждый въ чинѣ своемъ исполняетъ велѣнія царя (гл. 37). Всѣ эти разнообразныя сферы принесли по камню для зданія церковной власти въ Римѣ. Естественно, что зданіе получилось крѣпкое, хотя и носящее не вездѣ вполнѣ церковный характеръ. Идея порядка и власти получила въ римской церкви замѣтно формальное, цивильное направленіе, которое является характернымъ для римской церкви и въ послѣдующее время. На первый планъ естественно выдвигается не существо дѣла, а формальный принципъ власти и субординаціи. Епископы являются здѣсь прежде всего начальниками. Климентъ видитъ предсказанія о нихъ въ словахъ Исаіи (60, 17), въ которыхъ рѣчь о свѣтскихъ начальникахъ: „поставлю епископовъ въ правдѣ и діаконовъ (вмѣсто архонтовъ) въ вѣрѣ“ (42 гл.). Одна изъ главнѣйшихъ добродѣтелей коринѳянъ въ прежнее время—повиновеніе ихъ своимъ игуменамъ и уваженіе къ пресвитерамъ. Обличая коринѳскихъ мятежниковъ, посланіе римской общины не подвергаетъ оцѣнкѣ сужденія и основанія ихъ поступка. Послѣдній для него есть возмущеніе, мятежъ; люди, принявшіе въ немъ участіе, это—безчестные, безславные, глупые (гл. 3). Вожди ихъ—дерзкіе и высокомѣрные люди (гл. 1), движимые надменностью, кичливостью и презрѣнной завистью (14 гл.), лицемѣры (15 гл.), возносящіеся надъ стадомъ Христа (16 гл.), глупые, несмы-

сленные (21 гл.). Такъ уже силенъ принципъ власти, что неповиновеніе ей само по себѣ объявляется дерзостью, глупостью, честолюбіемъ независимо отъ поводовъ и причинъ его! Принципъ власти въ римской церкви настолько силенъ, что его дѣйствіе сказывается и за предѣлами мѣстной церкви. Римская церковь считаетъ себя обязанною учить коринѳскую общину и учить не увѣщательнымъ, просящимъ, умоляющимъ тономъ, которымъ обыкновенно учили даже апостолы, а властнымъ, требовательнымъ, даже начальническимъ тономъ. Она признаетъ за своимъ словомъ наивысшій авторитетъ. Слушающій ея увѣщаній, слушается не ея, а воли Божіей (56 гл.).

Пастырскія Посланія.

Пастырскія посланія по обилію свѣдѣній о церковной организаціи представляютъ собою единственный въ своемъ родѣ источникъ среди новозавѣтныхъ писаній и вообще писаній 1-го вѣка. Упорядоченіе церковнаго строя входило въ прямую задачу ихъ автора, и потому весьма значительная часть ихъ спеціально посвящена изучаемому нами вопросу. И тѣмъ не менѣе изъ этого источника современная наука почерпнула такъ мало, что его значеніе для нея совершенно ничтожно. Можно сказать, что если бы и не было его, то современное состояніе вопроса о церковной организаціи въ древней церкви, особенно вопроса о происхожденіи епископата, существенно не измѣнилось бы. Это цѣнный кладъ, но такой, который по условіямъ нашего времени до сихъ поръ не удалось еще реализировать.

Причина указаннаго весьма печальнаго обстоятельства лежитъ въ неопредѣленности какъ содержанія, такъ и даты пастырскихъ посланій. Можетъ быть болѣе, чѣмъ другіе источники, пастырскія посланія въ вопросѣ объ отношеніяхъ пресвитеровъ и епископовъ представляютъ собою загадку, до сихъ поръ не поддающуюся согласному рѣшенію. По мнѣнію однихъ пресвитеры и епископы вполнѣ тожественны, по мнѣнію другихъ—совершенно различны. По мнѣнію однихъ мы имѣемъ здѣсь дѣло съ установившимся монархическимъ епископатомъ, по мнѣнію другихъ—съ коллегіальнымъ епископатомъ — пресвитеріатомъ. Но это еще не все. При

загадочности своихъ свѣдѣній пастырскія посланія не нашли еще болѣе или менѣе устойчиваго пункта въ общепризнанной хронологіи. Если такіе солидные ученые, какъ Цанъ и Вейссъ, относятъ ихъ къ 65—66 годамъ, считая ихъ подлинными писаніями Павла, то такой умѣренный и сдержанный критикъ, какъ Гарнакъ, за исключеніемъ нѣкоторой ихъ части, усвояемой ап. Павлу, помѣщаетъ посланія въ періодъ отъ 90 до 110-го года, а нѣкоторыя мѣста, именно: 1 Тим. 3, 1—13; Тит. 1, 7—9 и сродныя имъ части въ 1 Тим. 5 гл., въ пятый десятокъ II-го вѣка [1]). Разумѣется источникъ, которому не дано опредѣленнаго мѣста на пространствѣ 80 лѣтъ, едва ли можетъ быть особенно полезенъ наукѣ, тѣмъ болѣе, что уже около 110 года мы имѣемъ другой документъ, который къ сожалѣнію слишкомъ внезапно все дѣлаетъ яснымъ. Какую пользу могутъ принести поэтому загадочности 140 года? [2]).

Устранить это ненормальное положеніе вещей мы конечно не мечтаемъ. Но мы хотѣли бы установить нѣкоторые твердые опорные пункты, занять твердую позицію, насколько возможно, чуждую субъективныхъ впечатлѣній и обѣщающую хотя нѣкоторое научное соглашеніе. Такіе пункты существуютъ. Ихъ необходимо лишь использовать. Одинъ изъ нихъ, самый важный — это тотъ едва ли подлежащій сомнѣнію фактъ, что Поликарпъ Смирнскій зналъ пастырскія посланія и считалъ ихъ писаніями ап. Павла. Все его посланіе къ Филипп., написанное около 110 года и, какъ извѣстно, отличающееся большою несамостоятельностью, составлено подъ довольно сильнымъ вліяніемъ пастырскихъ посланій. Это можно видѣть изъ слѣдующаго. Въ 3 главѣ Поликарпъ, какъ бы оправдываясь въ своихъ наставленіяхъ филиппійцамъ, говоритъ, что ихъ учитель — ап. Павелъ, который устно и въ своихъ посланіяхъ преподавалъ имъ слово истины; вникая въ нихъ они могутъ получить назиданіе въ вѣрѣ. Вслѣдъ затѣмъ онъ приводитъ въ началѣ 4 главы сразу два цитата изъ 1 Тим. 6, 10 и 7.

---

[1]) Harnack, Chronologie, I, S. 480—482.

[2]) Гарнакъ говоритъ: „стоитъ рѣшиться только одинъ разъ не обращать вниманія на эти странныя произведенія, и проблема становится гораздо проще“ (Lit.-Zeitung, 1889, S. 424).

1 Тим.	Поликарпъ.
6, 10. *Ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία*	4. *Ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία. Εἰδότες οὖν ὅτι*
6, 7. *Οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα.*	*οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν.*

Какъ видно, Поликарпъ не только приводитъ двѣ выдержки изъ 1 Тим., но указываетъ ихъ источникъ въ извѣстныхъ филиппійцамъ и общепризнанныхъ писаніяхъ (*εἰδότες*). Такъ какъ такихъ словъ въ другихъ новозавѣтныхъ писаніяхъ не встрѣчается, и такъ какъ еще ранѣе Поликарпъ упомянулъ о посланіяхъ Павла, то очевидно онъ могъ разумѣть лишь первое посланіе къ Тимоѳею. Вслѣдъ затѣмъ преподавъ нѣсколько наставленій о женахъ и вдовахъ, очень сходныхъ, если не по формѣ, то по содержанію съ правилами, изложенными въ 1 Тим. 2, 9 и д.; 5, 3 и д., Поликарпъ въ слѣдующей (5) главѣ излагаетъ обязанности діакона въ выраженіяхъ, очень близкихъ къ 1 Тим. 3, 1—13.

1 Тим.	Поликарпъ.
3, 8. *Διακόνους ὡσαύτως σεμνούς, μὴ διλόγους...* 11. *μὴ διαβόλους πιστὰς ἐν πᾶσιν...*	*Ὁμοίως διάκονοι ἄμεμπτοι... μὴ διάβολοι, μὴ δίλογοι ἐγκρατεῖς περὶ πάντας*
3. *ἀφιλάργυρον...* 4. *ἐπιμελήσεται*	*ἀφιλάργυροι... ἐπιμελεῖς*

Непосредственно за описаніемъ свойствъ діаконовъ Поликарпъ опять выразительно цитируетъ мѣсто изъ 2 Тим. 2, 11—13.

2 Тим.	Поликарпъ 5.
2. 11, *Πιστὸς ὁ λόγος.. συνζήσομεν.* 12. *εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν...*	*Καθὼς ὑπέσχετο ἡμῖν ἐγεῖραι ἡμᾶς ἐκ νεκρῶν καὶ ὅτι, ἐὰν πολιτευσώμεθα ἀξίως αὐτοῦ, καὶ συμβασιλεύσομεν αὐτῷ, εἴγε πιστεύομεν.*
13. *εἰ ἀπιστοῦμεν...*	

Замѣчательна здѣсь конструкція у Поликарпа. Послѣ глагола *ὑπέσχετο* онъ ставитъ сокращенное *ἐγεῖραι ἡμᾶς* и затѣмъ послѣ *καί* вмѣсто того, чтобы продолжать тотъ же оборотъ, онъ ставитъ *ὅτι*. Здѣсь такимъ образомъ прямо цитируются слова пастырскаго посланія. Въ 9 главѣ снова упомянувъ объ ап. Павлѣ и прочихъ апостолахъ, Поли-

карпъ говоритъ о нихъ, что они возлюбили Господа, а не нынѣшній вѣкъ. Послѣднее выраженіе буквально взято изъ 2 Тим. 4, 10.

2 Тим.	Поликарпъ.
Ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα	*Οὐ γὰρ τὸν νῦν ἠγάπησαν αἰῶνα.*

Наконецъ въ 12 главѣ, внушая молиться за всѣхъ вѣрующихъ, за царей и власти, онъ выражается очень близко къ 1 Тим. 2, 1—2.

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

Признавая фактъ, что Поликарпъ пользовался пастырскими посланіями, какъ посланіями ап. Павла, Гарнакъ дѣлаетъ изъ него выводъ, что редакція этихъ посланій не могла произойти послѣ 110 года. Но можно ли допустить, чтобы Поликарпъ, епископъ церкви смирнской, находившейся въ сосѣдствѣ съ церквами, которыхъ касались пастырскія посланія (1 и 2 Тимоѳ.), другъ Игнатія Антіохійскаго, лично знавшій и бесѣдовавшій съ ап. Іоанномъ, родившійся въ 69 году, могъ признать за Павлово и цитировать какъ апостольское—писаніе, появившееся наканунѣ и не бывшее въ обращеніи многіе годы не только въ церкви смирнской, но и филиппійской? Это неправдоподобно. Въ 155 году Поликарпъ говорилъ о себѣ, что онъ 86 лѣтъ служитъ Богу [1]). Если это выраженіе понимать въ томъ смыслѣ, что онъ 86 лѣтъ тому назадъ, т. е. въ 69 году, родился, а не крестился, то все же необходимо предположить, что онъ принялъ христіанство уже съ дѣтскихъ лѣтъ. Если онъ уже съ 85 года былъ такимъ образомъ вполнѣ сознательнымъ христіаниномъ, знакомымъ съ общими преданіями церкви, то мало правдоподобно, чтобы явившаяся въ столь короткій промежутокъ отъ смерти Павла до 85 года поддѣлка подъ посланія Павла могла пріобрѣсти къ тому времени общее признаніе. Но уже совсѣмъ невѣроятно, чтобы Поликарпъ могъ приписать Павлу писанія, появившіяся на его глазахъ незадолго до его посланія. Даже отрицающіе подлинность пастырскихъ посланій должны при-

[1]) Martyrium Polyc. 9.

знать, что для такой ошибки необходимо, чтобы прошла по крайней мѣрѣ одна генерація, т. е. 25—30 лѣтъ. Такимъ образомъ пастырскія посланія въ такомъ видѣ, въ какомъ имѣлъ ихъ Поликарпъ, даже для отрицающихъ ихъ подлинность, ни въ какомъ случаѣ не могли появиться позднѣе 80 — 85 года. Что касается вопроса, были ли къ нимъ позднѣйшія прибавленія, то онъ не имѣетъ для насъ существеннаго значенія, такъ какъ серьезно можетъ быть поставленъ въ отношеніи къ частямъ для нашей цѣли безразличнымъ [1]). Предположеніе же о позднѣшемъ прибавленіи 1 Тим. 3, 1—13; 5; Тит. 1, 7, 9 покоится на чисто субъективныхъ основаніяхъ [2]) и опровергается уже тѣмъ фактомъ, что Поликарпъ зналъ и пользовался третьей главой изъ перваго посланія къ Тимоѳею.

---

[1]) „Въ настоящее время можетъ считаться признаннымъ, говоритъ Вейссъ, что принципіальные противники закона не могутъ быть названы *νομοδιδάσκαλοι* (1 Тим. 1, 7) и ихъ антитезы противъ закона— *μάχαι νομικαί* (Тим. 3, 9), что 1 Тим. 1, 8 не содержитъ никакого опроверженія противъ антиномизма, и что любители іудейскихъ миѳовъ и человѣческихъ постановленій (Тит. 1, 14), изъ которыхъ многіе обозначаются какъ *οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς* (1, 10), не могутъ быть маркіонистскими антиномистами“ (Briefe Pauli an Tim. u. Tit. 1894, S. 21). Цанъ также находитъ, что вызывающія недоумѣніе выраженія пастырскихъ посланій о лжеученіяхъ болѣе свидѣтельствуютъ о происхожденіи писаній въ апостольское время, чѣмъ во второмъ вѣкѣ (Einleitung, I, S. 470. 477).

[2]) Замѣтимъ кратко относительно доводовъ Гарнака (Chronologie, I, S. 480—482): 1) 1 Тим. 3, 1—13 стоитъ съ послѣдующимъ („сіе пишу... чтобы зналъ какъ поступать въ домѣ Божіемъ“—14) не въ худшей связи, чѣмъ глава вторая, говорящая о богослужебныхъ собраніяхъ, и тѣсно примыкаетъ къ предшествующей главѣ, поскольку епископы и діаконы въ древнѣйшихъ источникахъ обычно ставятся въ связь съ богослужебными собраніями; 2) одни постановленія о молитвѣ на общественныхъ собраніяхъ едва ли отвѣчаютъ на вопросъ, „какъ должно поступать въ домѣ Божіемъ, который есть церковь“ (1 Тим. 3, 14); 3) если опустить Тит. 1, 7—9, то между стихами 6 и 10—11 не будетъ связи слова: „ибо есть много и непокорныхъ, пустослововъ... каковымъ должно заграждать уста“, имѣютъ отношеніе не къ женамъ и дѣтямъ пресвитеровъ (ст. 6), а къ требованію: „чтобы онъ былъ силенъ и; наставлять въ здравомъ ученіи и противящихся обличать“ (ст. 9); 4) Тимоѳей и Титъ вовсе не представляются въ посланіяхъ епископами, а что пресвитеры подвергались суду и въ апостольское время, едва ли это такъ неправдоподобно.

а) Главная задача церковныхъ учрежденій.

Чтобы уяснить себѣ точку зрѣнія пастырскихъ посланій на церковныя учрежденія, необходимо обратить вниманіе на историческія обстоятельства, при которыхъ появились посланія.

Какъ ни темно первоначальное происхожденіе гнозиса, въ настоящее время можетъ считаться установленнымъ въ наукѣ, что гнозисъ не есть специфически христіанское явленіе, что онъ существовалъ независимо отъ христіанства и появился значительно ранѣе христіанства [1]). Его начало лежитъ въ томъ грандіозномъ смѣшеніи сначала религіозныхъ вѣрованій, мистерій, миѳовъ, астрологическихъ и космологическихъ представленій народовъ востока, а затѣмъ и сокровищъ еллинской мудрости, которое къ началу христіанской эры создало цѣлый міръ новыхъ религіознофилософскихъ вѣрованій, новую философскую религію, которая при всемъ своемъ чрезвычайномъ разнообразіи содержанія въ частностяхъ имѣла одну общую сущность. Характеристическими чертами послѣдней были признаніе дуализма между душой и тѣломъ, божествомъ и міромъ и, какъ естественное слѣдствіе этого, вѣра въ существа посредствующія между божествомъ и людьми и управляющія мірами, далѣе стремленіе къ глубокому познанію истинной, а не видимой сущности всего, къ очищенію отъ грѣховъ, къ аскетизму и вѣчной жизни, однимъ словомъ то, что составляло отличительныя свойства и послѣдующаго гностицизма [2]). Вполнѣ естественно, что и христіанство уже съ самаго начала должно было придти въ столкновеніе съ этимъ религіознымъ синкретизмомъ и чрезъ посредство іудейства, сроднаго имъ обоимъ, дать для него новый элементъ. Довольно ясные слѣды такого гнозиса, получившаго уже христіанскую окраску, мы находимъ въ писаніяхъ Іоанна Богослова. Упоминаемые въ Апокалипсисѣ 2, 6. 9. 14. 20—24, николаиты, валаамиты, послѣдователи пророчицы Іезавели, славившіеся

[1]) Ср. Pfleiderer, Urchristentum, II, 82—101. Dobschütz, Gemeinden, 176 и д. Knopf, Nachapost. Zeitalter, 336 и д. Harnack, Mission und Ausbreitung, I, 23—31.

[2]) Ср. Harnack, Mission und Ausbreitung, I, S. 27—29. Knopf, Nachapost. Zeitalter, S. 336.

такъ называемыми глубинами (*οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν*—2, 24) суть іудеохристіанскіе гностики. Но нѣтъ сомнѣнія, что сближеніе гнозиса съ христіанствомъ началось еще ранѣе, во времена самого апостола Павла. Это ясно изъ посланія къ Колоссянамъ, которое въ настоящее время по мнѣнію большинства ученыхъ, не исключая и тюбингенцевъ [1]), признается подлиннымъ. Въ этомъ посланіи апостолъ предостерегаетъ читателей отъ лжеучителей, которые, увлекаясь философіей (*διὰ τῆς φιλοσοφίας*) и пустымъ обольщеніемъ по стихіямъ міра (*τὰ στυχεῖα τοῦ κόσμου* 2, 8), проповѣдывали аскетическое воздержаніе въ пищѣ и питьѣ (2, 16. 21) съ цѣлью изнуренія тѣла (*ἀφειδεία σώματος*—23), считая это за мудрость (*σοφία*—23), и допускали своевольное богопочитаніе (*ἐθελοθρησκεῖα*—23), именно богопочитаніе или культъ ангеловъ (*θρησκεῖα τῶν ἀγγέλων*—18). Эти лжеучители, не отвергая христіанства, считали его лишь недостаточно полнымъ и стремились къ болѣе совершенному богопочтенію и къ болѣе глубокому познанію. Имѣя въ виду это фальшивое стремленіе къ *γνῶσις*'у, апостолъ постоянно подчеркиваетъ мысль, что христіане имѣютъ совершенное вѣдѣніе (*γνῶσις*) [2]), что во Христѣ обитаетъ вся полнота (*τὸ πλήρωμα*) Божества тѣлесно, и что Онъ есть глава всякаго начальства и власти (*ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*—9. 10). Мы видимъ такимъ образомъ, что уже во времена ап. Павла появились попытки привить къ христіанству форменный гнозисъ съ его дуализмомъ, аскетизмомъ и культомъ ангеловъ [3]). Что дѣйствительно гнозисъ возникъ еще ранѣе христіанства, которое вошло въ него какъ дальнѣйшій элементъ, это слѣдуетъ и изъ разсмотрѣнія древнѣйшихъ гностическихъ сектъ. Изъ описанія, даннаго объ офитахъ Иринеемъ [4]), видно, что этотъ гнозисъ представляетъ собою не философію, а искусственное смѣшеніе рефлексіи и сагъ, которыя взяты изъ разныхъ источниковъ. Онъ включаетъ

---

[1]) Ср. Julicher, Einleitung in das Neue Testament, 1906, S. 117—120.

[2]) 1, 6: *ἐπέγνωτε ἐν ἀληθείᾳ;* 1, 9; *ἐπίγνωσιν ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ;* 1, 10: *τῇ ἐπιγνώσει τοῦ Θεοῦ;* 1, 27: *γνωρίσαι τὶ τὸ πλοῦτος;* 1, 28: *ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον.*

[3]) Ср. Dobschütz, Gemeinden, S. 84—87. 177. Julicher, Einleiting, S. 116—117; Knopf, Nachapost. Zeitalter, S. 337.

[4]) Противъ ересей, I, 30.

въ себя именно три элемента: 1) теогоническіе и космогоническіе миѳы, заимствованные изъ вавилонской миѳологіи, 2) ветхозавѣтныя сказанія о первоисторіи человѣчества и 3) евангельскія преданія. Уже самый составъ элементовъ гнозиса офитовъ показываетъ какимъ путемъ шло его образованіе. Ясно, что сначала независимо отъ христіанства и до него возникли среди іудеевъ разсѣянія на востокѣ іудео-вавилонскія смѣшенія и лишь потомъ, придя въ соприкосновеніе съ христіанствомъ, усвоили и отъ него нѣкоторыя вѣрованія [1]). Это подтверждается и замѣчаніемъ Оригена [2]) и Ипполита [3]), что офиты и ператы относятъ свое происхожденіе къ извѣстному на Евфратѣ Peratikos. Точно также анализъ нѣкоторыхъ другихъ гностическихъ сектъ, каинитовъ и др., показываетъ, что „происхожденіе и этого гнозиса вышло изъ іудео-вавилонскаго синкретизма и затѣмъ уже восприняло въ себя христіанскіе элементы“ [4]).

Опасное распространеніе гностическихъ лжеученій среди христіанъ ставило для конца апостольскаго времени новыя задачи. Уже въ первые годы своей миссіонерской дѣятельности ап. Павелъ, какъ мы знаемъ [5]), былъ озабоченъ тѣмъ, чтобы вѣрующіе сохраняли въ неприкосновенности преподанное имъ ученіе. Теперь, предчувствуя конецъ своей жизни, видя усиливающееся распространеніе опасныхъ лжеученій, не надѣясь уже болѣе пресѣчь его своимъ авторитетнымъ словомъ, своей несокрушимой энергіей, апостолъ былъ особенно поглощенъ мыслію о сохраненіи вѣрнаго преданія и болѣе чѣмъ прежде чувствовалъ нужду въ реальныхъ и дѣйствительныхъ мѣрахъ къ обезпеченію чистоты христіанскихъ вѣрованій. Съ этой именно точки зрѣнія онъ смотритъ на всѣ церковныя учрежденія. Онъ убѣждаетъ Тимоѳея держаться вѣчной жизни и добраго исповѣданія, исповѣданнаго при многихъ свидѣтеляхъ (1 Т. 6, 12), пребыть въ томъ, чему онъ наученъ, и что ввѣрено ему (2 Т. 3, 14). То, что слышалъ Тимоѳей при многихъ свидѣтеляхъ, онъ долженъ передать вѣрнымъ (πιστοῖς) лю-

[1]) Pfleiderer, Urchristentum, B. II, S. 87—90.
[2]) C. Cels, VI, 28.
[3]) Philos. IV, 2; V, 13.
[4]) Pfleiderer, Urchristentum, S. 101.
[5]) См. выше стр. 98—99.

дямъ, которые были бы способны и другихъ научить тому же (2 Т. 2, 2. 15). Точно также и Титу вмѣняется въ обязанность во всемъ показывать образецъ добрыхъ дѣлъ и въ учительствѣ чистоту и неповрежденность (2, 7), проповѣдуя согласно съ здравымъ ученіемъ (2, 1). Равнымъ образомъ и поставляемые имъ епископы должны держаться истиннаго слова, согласнаго съ апостольскимъ ученіемъ, и быть способными наставлять другихъ въ здравомъ ученіи (1, 9). Все это направлено къ тому, чтобы обезпечить чистоту ученія, вѣрность преданія. Это конечно не означало того, что учительство становилось правомъ однихъ только предстоятелей. Апостолъ запрещаетъ учить лишь женщинамъ (1 Т. 2, 12), да и то не безусловно: онъ совѣтуетъ старицамъ учить добру (*καλοδιδάσκαλοι*) и словомъ и примѣромъ (Тит. 2, 3). Мужчины же предполагаются у него свободно учащими, хотя онъ и не одобряетъ нѣкоторыхъ изъ нихъ, именно тѣхъ, которые учили иному (*ἑτεροδιδασκαλοῦντες* 1 Т. 1, 3—7; 6, 3—5; 2 Т. 3, 6—9; Тит. 1, 10—14). Апостолъ далекъ и оттого, чтобы видѣть полную гарантію истинности ученія въ опредѣленной должности или опредѣленномъ лицѣ. Хранителями апостольскаго преданія у него является не одинъ Тимоѳей, но и многіе свидѣтели, о которыхъ онъ не разъ напоминаетъ ему, не одни предстоятели, но вообще вѣрные (*πιστοί*) люди. Тѣмъ не менѣе во всѣхъ посланіяхъ чувствуется желаніе апостола, чтобы ученіе имѣло своимъ центромъ руководителей общины, чтобы именно отъ нихъ исходили наиболѣе надежные источники его. Испытанные, наученные самимъ апостоломъ Тимоѳей и Титъ съ одной стороны и поставленные ими предстоятели церквей съ другой — должны быть прежде всего образцами здраваго ученія. На нихъ особенно возлагается обязанность охранять чистоту ученія и вѣрность преданію. Къ этой цѣли должна направляться ихъ не только проповѣдническая, но и организаторская, административная дѣятельность

б) Тимоѳей и Титъ.

Но что представляли собой Тимоѳей и Титъ? Миссіонеры ли они или предстоятели общинъ—епископы? Ни то, ни другое. Главную задачу Тимоѳея и Тита составляло благо-

вѣствованіе. Они должны были совершать дѣло евангелиста (2 Т. 4, 5) и проповѣдника (2 Т. 4, 2; Тит. 2, 6—15). Но вмѣстѣ съ тѣмъ имъ было поручено и управленіе общинами, Тимоѳею въ Ефесѣ, Титу въ Критѣ. Тимоѳей долженъ былъ руководить ученіемъ и богослуженіемъ въ общихъ собраніяхъ, имѣть подъ своимъ наблюденіемъ и можетъ быть ставить епископовъ и діаконовъ, рукополагать пресвитеровъ, награждать ихъ, производить надъ ними судъ, наблюдать за вдовами, однихъ зачислять, другихъ не принимать. Однимъ словомъ нѣтъ ни одной вѣтви церковной жизни, которая не подлежала бы его наблюденію. Подобнымъ образомъ и Титу поручается ставить по городамъ пресвитеровъ въ Критѣ и дается право отлучать отъ общенія лжеучителей. Такое положеніе Тимоѳея и Тита дало поводъ въ послѣдующее время считать ихъ за епископовъ Ефеса и Крита [1]). Но на самомъ дѣлѣ они не были епископами. Послѣдніе всегда были привязаны къ одному мѣсту, къ опредѣленной церкви [2]). Пребываніе же Тимоѳея и Тита въ общинахъ было временнымъ и случайнымъ. Они не переставали быть странствующими проповѣдниками. Лишь по особеннымъ причинамъ апостолъ проситъ Тимоѳея остаться въ Ефесѣ (1 Т. 1, 3), пока не придетъ туда самъ апостолъ (3, 15; 4, 13). Точно также и Титъ лишь на время оставленъ въ Критѣ, чтобы завершить недоконченное (1, 5). Онъ долженъ былъ поспѣшить къ Павлу въ Никополь, какъ скоро придетъ въ Критъ Артема и Тихикъ (3, 12). При этомъ обязанности того и другого не ограничиваются одной церковью. Каждый изъ нихъ долженъ былъ ставить пресвитеровъ въ нѣсколькихъ городахъ и общинахъ (Тит. 1, 5; ср. 1 Т. 3, 1—13; 5, 22), Тимоѳей въ церквахъ, примыкающихъ къ Ефесу, Титъ въ церквахъ Крита. Какъ бы мы ни понимали упоминаемыхъ въ посланіяхъ пресвитеровъ и епископовъ, во всякомъ случаѣ обязанности Тимоѳея и Тита выходятъ за предѣлы епископскихъ [3]). Итакъ Тимоѳей и Титъ не были

---

[1]) Евсевій, III, 4.

[2]) Іоаннъ Златоустъ называетъ епископовъ „сидѣвшими дома и имѣвшими занятіе въ одномъ мѣстѣ“ (11 бес. на посл. къ Ефес.).

[3]) „Посредствомъ лишь грубой ошибки противъ исторіи, говоритъ Цанъ, положеніе Тимоѳея въ Ефесѣ, какое ставитъ передъ нашими

ни простыми миссіонерами, ни въ собственномъ смыслѣ епископами. Это были миссіонеры съ особыми полномочіями, полученными отъ Павла, какъ его ближайшіе помощники и замѣстители [1]). Подобную миссію Тимоѳей и Титъ, какъ видно изъ посланій ап. Павла, выполняли и ранѣе въ Коринѳѣ, Ѳессалоникахъ и Филиппахъ [2]).

в) Пресвитеры.

Первое церковное учрежденіе, какое предписано апостоломъ Титу для вновь организуемыхъ общинъ, составляли пресвитеры. Нѣтъ сомнѣнія, что имя *πρεσβύτερος* имѣетъ въ пастырскихъ посланіяхъ двоякое значеніе. Разсматривая каждую общину въ отдѣльности, авторъ перваго посланія къ Тимоѳею дѣлитъ ее на *πρεσβύτεροι* и *νεώτεροι* (5, 1), т. е. старыхъ и молодыхъ. Что именно такой смыслъ имѣютъ здѣсь эти слова, видно изъ того, что точно такой же классификаціи подлежатъ и женщины, изъ которыхъ одни называются *πρεσβύτεραι*, другія — *νεώτεραι* (5, 2). Въ посланіи къ Титу эти названія замѣняются другими, еще яснѣе указывающими на возрастъ, именно *πρεσβύται* и *πρεσβυτίδες* (2, 2. 3), *νεώτεροι* и *νέαι* (2, 6. 4). За этими четырьмя классами лицъ далѣе слѣдуютъ рабы (2, 9), что также указываетъ на естественное дѣленіе членовъ общины. Почему отъ Тимоѳея требуется сыновнее отношеніе къ старцамъ и братское—къ молодымъ, объясняется тѣмъ, что самъ Тимоѳей по возрасту своему

глазами первое посланіе къ Тимоѳею, можно назвать епископскимъ“ (Einleitung, I, 422).

[1]) Ученые, отрицающіе подлинность пастырскихъ посланій, считаютъ Тимоѳея и Тита за литературную фикцію, въ которую облекъ авторъ свои идеи. Но до сихъ поръ не удалось удовлетворительно объяснить ея происхожденіе. Послѣапостольское время и особенно II вѣкъ, когда общины жили самостоятельною жизнью, и ихъ предстоятели были независимы отъ сторонняго авторитета, не могло дать никакого матеріала для подобныхъ фикцій. Что Тимоѳей и Титъ были прототипами митрополитовъ, появившихся въ дѣйствительности въ IV в., это предположеніе не нуждается и въ опроверженіи.

[2]) „Для сего я послалъ къ вамъ Тимоѳея..., который напомнитъ вамъ о путяхъ моихъ во Христѣ, какъ я учу вездѣ, во всякой церкви“ (I Кор. 4, 17; ср. 16, 10—11; Фил. 2, 19—23; 1 Ѳесс. 3, 2 и д.; 2 Кор. 7, 6—15.

(1 Т. 4, 12) болѣе подходилъ къ *νεώτεροι*, чѣмъ къ *πρεσβύτεροι*.

Но изъ среды старцевъ особо выдѣляются *προεστῶτες πρεσβύτεροι* (5, 17). Эти пресвитеры—предстоятели въ общемъ соотвѣтствуютъ тѣмъ *προϊστάμενοι καὶ κοπιῶντες* и *προϊστάμενος ἐν σπουδῇ* ѳессалоникійской и римской общинъ, которые главною своею обязанностью имѣли пастырское руководство вѣрующими; они такъ же какъ эти трудятся на пользу общины (5, 17: *οἱ κοπιῶντες*; ср. 5, 18: *ὁ ἐργάτης*), за что имѣютъ право на награду. Такіе пресвитеры *προεστῶτες* стоятъ во главѣ каждой общины. Безъ нихъ не можетъ быть завершено дѣло миссіи, не можетъ быть организована христіанская община. Но уже во времена автора пастырскихъ посланій пресвитеры различались по своимъ функціямъ. Одни изъ нихъ только предстоятельствовали, другіе же вмѣстѣ съ тѣмъ трудились и въ ученіи. При этомъ учительство вовсе не считалось необходимою обязанностью всѣхъ пресвитеровъ. Можно было быть хорошо предстоятельствующимъ *(καλῶς προεστῶτες)* и въ то же время не учащимъ. Вполнѣ естественно, что пресвитеры, которыхъ было въ общинѣ нѣсколько, дѣлили между собой трудъ: одни посвящали себя пастырскому попеченію, другіе — оффиціальному учительству [1]). Тѣ и другіе по мнѣнію апостола достойны двойной

[1]) Лучшимъ комментаріемъ къ нашему мѣсту пастырскихъ посланій служитъ историческое свидѣтельство о существованіи въ позднѣйшее время особыхъ пресвитеровъ учителей (presbyteri doctores), пресвитеровъ катехизаторовъ. О нихъ мы знаемъ прежде всего изъ Клементинъ. Мы читаемъ здѣсь: „почитайте пресвитеровъ катехизаторовъ *(πρεσβυτέρους κατηχητάς)*, діаконовъ полезныхъ, вдовъ, хорошо живущихъ“ (Hom. Clem. III, 71). Ср. 2 Clem. XVII, 3. 5. Такіе пресвитеры существовали въ карѳагенской церкви при Кипріанѣ, какъ и до него. Въ 29 письмѣ Кипріанъ пишетъ; „cum presbyteris doctoribus lectores diligenter probaremus, Optatum inter lectores doctorum audientium constituimus (когда мы тщательно испытали лекторовъ для пресвитеровъ учителей, то приняли Оптата въ число лекторовъ для оглашенныхъ). Такимъ образомъ нѣкоторые пресвитеры были учителями и прежде всего учителями оглашенныхъ. Пресвитеры—учителя существовали въ Карѳагенѣ и до Кипріана, какъ видно изъ мученическихъ актовъ Перпетуи (201 г.—Ruinart, Acta martyrum sincera. 1731. p. 85. Ср. Sohm, Kirchenrecht, S. 150), гдѣ названы Оптатъ епископъ и Аспазій „пресвитеръ учитель“. Что пресвитеры принимали участіе въ наставленіи оглашенныхъ и были катехизаторами съ древнѣйшихъ временъ, видно изъ примѣра Оригена,

чести (*διπλῆς τιμῆς*), т. е. двойной награды, удвоеннаго вознагражденія [1]). Но изъ нихъ особенно (*μάλιστα*) заслуживаютъ двойной награды тѣ, которые трудятся въ словѣ и ученіи (*οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ* — 5, 17). Такимъ образомъ апостолъ видимо предпочитаетъ пресвитеровъ — учителей и хочетъ связать съ пастырствомъ и учительство. Это вполнѣ отвѣчало какъ нуждамъ того времени, такъ и основной точкѣ зрѣнія апостола. Вмѣстѣ съ тѣмъ предстоятелямъ вмѣняется въ обязанность и въ жизни своей быть образцами для вѣрующихъ. Въ случаѣ какихъ либо нарушеній съ ихъ стороны Тимоѳею поручается производить надъ ними судъ. Во избѣжаніе ложнаго обвиненія, клеветы и интригъ онъ долженъ принимать жалобу на нихъ не иначе какъ при двухъ или трехъ свидѣтеляхъ (1 Тим. 5, 19). Въ случаѣ дѣйствительности обвиненія онъ долженъ публично („передъ всѣми“) обличать согрѣшившаго, чтобы и прочіе (*οἱ λοιποί*) имѣли страхъ (1 Тим. 5, 20). Если подъ „прочими“ естественнѣе всего разумѣть прочихъ пресвитеровъ, а не вѣрующихъ, такъ какъ обязанности, проступки и наказанія тѣхъ и другихъ болѣе или менѣе различны, то подъ „всѣми“ нѣтъ основаній подразумѣвать однихъ лишь

который за свои заслуги по наставленію оглашенныхъ былъ сдѣланъ пресвитеромъ и продолжалъ нести обязанности катехизатора въ званіи пресвитера (Евс. VI, 8). Даръ учительства давалъ право на принятіе въ пресвитерій и въ послѣдующее время (см. о посвященіи въ пресвитеры Геракла—Евс. VI, 19; Малхіона—Евс. VII, 29; Арія—Созом. Ц. И. I, 15).

[1]) Одинъ изъ лучшихъ комментаторовъ пастырскихъ посланій, Вейссъ, понимаетъ *τιμή* въ смыслѣ почета, а не награды, на томъ основаніи, что въ противномъ случаѣ не могло бы быть критерія для оцѣнки качествъ предстоятелей (Briefe P. an Tim. и T. S. 215—216). Но такимъ критеріемъ могло быть сужденіе самой общины. Извѣстно, что вознагражденіе и почетные дипломы должностнымъ лицамъ весьма распространенныхъ въ то время частныхъ обществъ выдавались по сужденію общаго собранія. Съ другой стороны едва ли кто либо нуждался въ наставленіи—почитать особенно достойныхъ предстоятелей. Это разумѣлось само собой. Приведенные же въ ст. 18 цитаты, доказывающіе право трудящагося на пропитаніе и награду, рѣшительно говорятъ за то, что слово *τιμή* въ данномъ случаѣ означаетъ матеріальное вознагражденіе, хотя конечно нисколько не исключается этимъ и духовная награда.

пресвитеровъ [1]). Такъ какъ скрытый судъ и тайное обличеніе были противны духу первыхъ христіанскихъ общинъ, то естественнѣе думать, что обличеніе согрѣшающихъ пресвитеровъ было публичнымъ, въ присутствіи всей общины. Въ подобномъ случаѣ ап. Іоаннъ рѣшаетъ придти лично въ общину и обличить публично ея предстоятеля (3 Іоанн. 10). Требованіе двухъ или трехъ свидѣтелей и публичное обличеніе пресвитера въ присутствіи вѣроятно всей общины ограничивало полномочіе Тимоѳея и ставило его въ нѣкоторую зависимость отъ пресвитеровъ и вѣрующихъ. Тѣ и другіе такъ или иначе уже своимъ присутствіемъ участвовали въ актѣ суда и несомнѣнно имѣли на него вліяніе. Тѣмъ не менѣе полномочіе, данное Тимоѳею, было такъ велико, такъ отвѣтственно, обязанность судить другихъ такъ тяжела для христіанской совѣсти, что писатель заклинаетъ Тимоѳея быть безпристрастнымъ и непредубѣжденнымъ при исполненіи своего долга (—21). Всего лучше однако предупреждать опасные для общины и тяжелые для совѣсти конфликты. Для этого необходимо быть особенно осторожнымъ въ поставленіи пресвитеровъ и не спѣшить возлагать на нихъ руки (—22) [2]). Возлагая поспѣшно руки на пресвитеровъ и чрезъ посвященіе сообщая имъ предстоятельскія полномочія, самъ Тимоѳей дѣлается участникомъ ихъ прегрѣшеній и несетъ за нихъ отвѣтственность (—22). Онъ долженъ хранить себя чистымъ (—22), не полагаться на собственное сужденіе, на субъективное чувство. Кандидатъ на предстоятельство долженъ подвергнуться объективной оцѣнкѣ, всестороннему испытанію, при которомъ онъ, Тимоѳей, могъ бы знать его вполнѣ [3]). Если авторъ не гово-

1) Ср. Kuhl, Gemeindeordnung, S. 38; Weiss, Einleitung, S. 294.

2) Holtzmann (Pastoralbriefe, S. 355) говоритъ, что въ 22 стихѣ рѣчь о принятіи lapsi; но это значитъ I вѣку усвоять дисциплину III вѣка. 22 стихъ говоритъ очевидно не о принятіи новообращенныхъ или кающихся, а о поставленіи въ должность предстоятелей (ср. Дѣян. 6, 6; 1 Тим. 4, 14; 2 Тим. 1, 6). Руковозложеніе есть обычное условіе поставленія въ духовную должность. Самъ Тимоѳей принимаетъ рукоположеніе отъ Павла съ участіемъ пресвитерства. Дѣписатель говоритъ о возложеніи рукъ при всякомъ назначеніи на особо важную миссію.

3) Прямая связь 22 стиха съ предшествующими съ очевидностью доказываетъ, что и въ предшествующихъ стихахъ рѣчь шла о пресви-

ритъ здѣсь о прямомъ участіи общины въ избраніи предстоятелей, то оно само собой предполагается въ приведенномъ предостереженіи Тимоѳею. Посвящаемые на предстоятельское служеніе пресвитеры тѣмъ самымъ получаютъ право участвовать въ посвященіи и другихъ на церковное служеніе. Самъ Тимоѳей былъ рукоположенъ апостоломъ при участіи пресвитерства [1]).

терахъ рукоположенныхъ, избранныхъ, поставленныхъ въ качествѣ предстоятелей церкви. Если во избѣжаніе прегрѣшеній и обвиненій пресвитеровъ Тимоѳей не долженъ поспѣшно возлагать руки, то ясно, что эти пресвитеры—рукоположенные предстоятели. Отсюда одинаково несправедливы какъ тѣ, которые считаютъ пресвитеровъ 17 стиха за предстоятелей, а пресвитеровъ 19—20 стиховъ за старцевъ (ср. Weizsäcker, Apost. Zeitalter, S. 616), такъ и тѣ, которые въ обоихъ случаяхъ видятъ не должностныхъ лицъ, а просто уважаемыхъ старцевъ (Sohm, Kirchenrecht, S. 99—100).

[1]) Писатель дважды говоритъ о рукоположеніи Тимоѳея, чрезъ которое онъ получилъ особенный даръ для служенія церкви (2 Тим. 1, 6 и 1 Тим. 4, 14). Въ первомъ случаѣ онъ говоритъ о рукоположеніи самимъ апостоломъ, во второмъ о рукоположеніи чрезъ пресвитеровъ (*τοῦ πρεσβυτερίου*). Здѣсь нѣтъ никакого противорѣчія. Въ обоихъ случаяхъ замѣтна существенная разница: рукоположеніе апостола является причиной (*διά*) сообщенной Тимоѳею харизмы (ср. Дѣян. 13, 2—3), рукоположеніе пресвитеровъ лишь содѣйствующимъ и сопровождающимъ условіемъ (*μετά*) ея. Гдѣ апостолъ говоритъ о Тимоѳеѣ, какъ о евангелистѣ, безъ отношенія его къ ефесскимъ общинамъ, какъ это во второмъ посланіи, тамъ рѣчь идетъ о рукоположеніи самого апостола. Въ первомъ же посланіи, гдѣ Тимоѳей представляется руководителемъ общинъ съ ихъ предстоятелями, тамъ апостолъ напоминаетъ ему о рукоположеніи пресвитеровъ. Участіе послѣднихъ при посвященіи Тимоѳея стоитъ въ полной гармоніи съ его идеей вѣрнаго преемства ученія, обезпечивающаго чистоту христіанской истины. Участвующіе въ рукоположеніи пресвитеры являлись какъ бы свидѣтелями преданнаго ему ученія, обязывавшими Тимоѳея къ неповрежденному его храненію (ср. 2 Тим. 2, 2). Слѣды участія пресвитеровъ въ ординаціи сохранились и въ послѣдующее время. Ср. прав. Ипполита 40: „при рукоположеніи во епископы избирается одинъ изъ епископовъ и пресвитеровъ, который и возлагаетъ руки на голову его (т. е. рукополагаемаго) и молится говоря“ (deinde eligatur unus ex episcopis et presbyteris, qui manum capiti ejus (episcopi) imponat, et oret dicens. См. случаи посвященія пресвитерами въ древней церкви у проф. А. П. Лебедева въ его „Духовенство древней вселенской церкви“, стр. 80—81.

г) Епископъ.

Рядомъ съ пресвитерами пастырскія посланія ставятъ епископа. Чтобы понять ихъ отношенія другъ къ другу, мы должны уяснить положеніе и функціи епископа. Однако въ этомъ отношеніи свѣдѣнія, заключающіяся въ пастырскихъ посланіяхъ, скудны. Они говорятъ не столько о правахъ и обязанностяхъ епископа, сколько объ его нравственныхъ свойствахъ (1 Тим. 3, 1—7; ср. Тит. 5 6,). Лишь путемъ анализа послѣднихъ можно до нѣкоторой степени возстановить правовое положеніе епископа пастырскихъ посланій. Но здѣсь приходится быть очень скромнымъ въ выводахъ. Большинство свойствъ, требуемыхъ отъ епископа, носитъ общій характеръ и не можетъ дать намъ матеріала для умозаключеній. Напримѣръ требованія, чтобы епископъ былъ трезвъ, цѣломудренъ, не пьяница [1]), не убійца, нисколько не указываютъ на особенности епископскаго служенія. Характернымъ представляется требованіе, чтобы епископъ былъ мужемъ одной жены (*μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*—1 Тим. 3, 2; ср. Тит., 1, 6 [2]). Да и оно указываетъ лишь на то, что

[1]) Впрочемъ относительно требованія трезвости вѣроятно предположеніе Гарнака, что эти увѣщанія нужны потому, что епископы и діаконы располагали большимъ количествомъ вина (Die Lehre, S. 57).

[2]) Нѣкоторые ученые отрицаютъ въ этомъ требованіи тотъ смыслъ, который усвоенъ ему церковнымъ преданіемъ. Они разсуждаютъ такимъ образомъ. Сомнительно, чтобы писатель пастырскаго посланія считалъ вторичный бракъ такимъ нравственнымъ преступленіемъ, которое лишаетъ человѣка права служить церкви. Въ 1 Кор. 7 гл. апостолъ выражаетъ свое личное мнѣніе (а не повелѣніе Господне), что по настоящей нуждѣ (*διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην*) лучше остаться христіанину въ дѣвствѣ (ст. 26). Поэтому онъ совѣтуетъ безбрачнымъ и вдовамъ остаться въ своемъ положеніи. Но если они не могутъ воздержаться, то пусть вступаютъ въ бракъ (ст. 8 и 9). Здѣсь такимъ образомъ апостолъ ставитъ на одну ступень безбрачныхъ и вдовыхъ съ одной и находящихся въ первомъ и второмъ бракѣ съ другой стороны. Онъ вопреки обычному взгляду не дѣлаетъ различія между первымъ и вторымъ бракомъ. Подобнымъ образомъ и въ первомъ посланіи къ Тим. авторъ не особенно благосклонно смотритъ на молодыхъ вдовъ. Онъ прямо рекомендуетъ имъ вступать въ бракъ и обзаводиться семьей. Вообще онъ ставитъ высоко семейную жизнь. По его словамъ женщина, впавшая въ преступленіе, спасается чрезъ чадородіе. Если второй бракъ не составляетъ зла въ женщинѣ, то онъ не предосудителенъ и въ мужчинѣ. Скорѣе всего выраженіе: „мужъ одной жены“, указы-

къ епископу прилагается болѣе высокая моральная мѣрка, чѣмъ къ простымъ вѣрующимъ.

ваетъ на вѣрность женѣ, непорочность, цѣломудріе. Оно стоитъ рядомъ съ словами: *ἀνέγκλητος* (1 Тим. 1, 6) и *ἀνεπίλημπτος* (1 Тим. 3, 2), т. е. безукоризненный, свободный отъ упрековъ, и служитъ къ поясненію ихъ. Что къ епископу предъявляется такое примитивное требованіе, какъ цѣломудріе и вѣрность женѣ, тому нѣтъ причинъ удивляться послѣ такихъ требованій какъ: не быть пьяницей и убійцей (Kuhl, Gemeindeordnung, S. 10—11; Zahn, Einleitung I, 465—466). Бо́льшая часть этихъ разсужденій была бы справедлива, если бы въ этомъ вопросѣ ап. Павелъ держался односторонней логики, послѣдовательно проводимыхъ абстрактныхъ принциповъ. Въ дѣйствительности же здѣсь, какъ и въ другихъ своихъ взглядахъ на соціальныя явленія, напримѣръ государство, рабство, апостолъ допускаетъ нѣкоторыя уклоненія отъ прямолинейныхъ выводовъ подъ вліяніемъ другихъ соображеній нравственнаго характера. Онъ признаетъ святость брака, его нравственное значеніе; но съ другой стороны по условіямъ времени онъ предпочитаетъ ему дѣвство, которое даетъ возможность человѣку всецѣло посвятить себя Богу. Онъ видитъ такимъ образомъ въ бракѣ нѣчто мірское и даже суетное. И бракъ разрѣшается и иногда даже рекомендуется не потому, что воздержаніе излишне, но потому, что—оно рѣдкій даръ. Если теперь уже первый бракъ является въ глазахъ апостола признакомъ отсутствія воздержанія, то тѣмъ болѣе былъ имъ второй бракъ. Что апостолъ Павелъ неблагосклонно смотрѣлъ на него, это ясно изъ 1 Тим. 5, 11—12. Онъ не позволяетъ принимать молодыхъ вдовъ потому, что возбуждаясь онѣ желаютъ вступать во второй бракъ и такимъ образомъ измѣняютъ Христу и отвергаютъ прежнюю вѣру. Очевидно недостатокъ воздержанія, побуждающій вступать во второй бракъ, особенно не одобряется апостоломъ по сравненію съ дѣвствомъ. Вполнѣ естественно отсюда, что отъ лица, которое должно быть образцомъ для другихъ, требуется однобрачіе. Это тѣмъ болѣе понятно, что по тогдашнимъ языческимъ и іудейскимъ понятіямъ второй бракъ считался неприличнымъ (см. у Weiss, Briefe Pauli an Tim. u. Tit. S. 135. Ср. Лук. 2, 36 и д.). Вотъ почему апостолъ ставитъ свое требованіе рядомъ съ *ἀνεπίλημπτος* (т. е. не дающій поводъ къ обвиненію, упреку). Что такой именно смыслъ имѣетъ требованіе, чтобы епископъ былъ мужемъ одной жены, это явствуетъ не только изъ точнаго смысла словъ (если бы была рѣчь о супружеской вѣрности, то прямо было бы запрещено прелюбодѣяніе), но и изъ параллельнаго мѣста 1 Тим. 5, 10: вдова бывшая женою одного мужа (*ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή*). Значитъ ли это выраженіе то, что вдова можетъ быть женою преемственно двухъ мужей, но не должна сообщаться съ мужчиной по смерти второго мужа? Смыслъ получается неестественный и неправдоподобный. Строго говоря, женою одного мужа въ такомъ случаѣ одинаковое право имѣла бы называться вдова, два раза состоявшая въ бракѣ, и вдова по смерти перваго мужа

Другія требованія, предъявляемыя къ епископу, хотя сами по себѣ и не исключительны для него, однако подчеркивая одни, а не другія его качества, даютъ основаніе предполагать и о тѣхъ обязанностяхъ епископа, которыя особенно требуютъ этихъ именно качествъ. Таково прежде всего требованіе безкорыстія и несребролюбія (ἀφιλάργυρος—1 Тим. 3, 3, αἰσχροκερδής Тит. 1, 7 и въ нѣкоторыхъ кодексахъ 1 Тим. 3, 3). Конечно это предостереженіе не случайно. Оно указываетъ на то, что епископская должность представляетъ для корыстолюбія не мало соблазновъ, что у епископа легче другихъ можетъ развиться этотъ порокъ. Оно свидѣтельствуетъ о томъ, что епископъ имѣлъ близкое отношеніе къ матеріальнымъ имуществамъ общины, что чрезъ его руки проходили и подъ его руководствомъ раздавались пожертвованія вѣрующихъ. Можно думать такимъ образомъ, что епископъ завѣдывалъ имуществомъ своей общины и отвѣчалъ за управленіе имъ. Но было бы грубой ошибкой не только считать исключительной, но и главною функціею епископа управленіе имуществомъ общины [1]). Образъ, рисуемый въ пастырскихъ посланіяхъ, показываетъ, что епископъ наблюдалъ и руководилъ не только имущественнымъ достояніемъ общины, но и самой общиной, самими вѣрующими. Онъ былъ епископомъ не надъ финансами только, но прежде всего надъ лицами. И этой послѣдней сторонѣ его функцій отводится въ пастырскихъ посланіяхъ гораздо болѣе значительное мѣсто. Уже требованія, чтобы епископъ былъ тихъ и миролюбивъ (1 Тим. 3, 3), не гнѣвливъ (Тит. 1, 7) и не гордъ (1 Тим. 3, 6), указываютъ на то, что его вѣдѣнію подлежало не только имущество, но и люди. Но особенно это ясно изъ требованія, чтобы онъ былъ учителенъ (διδακτικός ст. 3). Какъ объясняется это слово въ Тит. 1, 9, епископъ долженъ быть способнымъ наставлять вѣрующихъ въ здравомъ ученіи и обличать противниковъ. Онъ долженъ такимъ образомъ раскрывать не только положительныя истины вѣры, но и полемизировать съ лжеучителями. Мы видѣли, что уже въ своей милетской рѣчи, произнесенной въ 58 году, ап. Па-

---

жившая внѣ брака съ мужчиной, даже съ нѣсколькими, лишь въ послѣдовательномъ порядкѣ.

1) Какъ Hatch (Gesellschaftsverfassung, S. 34 и д.) и за нимъ другіе.

велъ убѣждаетъ пастырей блюсти паству отъ лжеучителей. Авторъ посланія къ Евреямъ прямо называетъ ихъ проповѣдующими слово Божіе. Подобнымъ образомъ и нашъ авторъ требуетъ, чтобы епископъ былъ учителенъ. Онъ смотритъ на него прежде всего какъ на пастыря. Если бы епископъ былъ экономомъ общины, то учительство было бы для него излишне.

Правда, епископъ называется *οἰκονόμος Θεοῦ* (Тит. 1, 7). Но это именно выраженіе и показываетъ, что онъ не былъ экономомъ общины въ нашемъ смыслѣ. Экономъ у грековъ не былъ тѣмъ, что называется экономомъ у насъ. Это былъ вообще управляющій домомъ, а не только приходами и расходами. Экономъ Божій означаетъ отсюда управляющаго домомъ Божіимъ, т. е. церковью (1 Тим. 3, 15), а не только имуществомъ общины. Въ 1 Тим. это выраженіе замѣняется описательнымъ оборотомъ. Епископъ долженъ пещись о церкви и управлять ею подобно тому, какъ управляетъ онъ домомъ и дѣтьми. Его отношенія къ церкви въ нѣкоторомъ смыслѣ подобны отношеніямъ его къ своей семьѣ и дому. То и другое одинаково обозначается понятіемъ *προΐστασθαι* и даже *καλῶς προΐστασθαι* (1 Тим. 3, 4; 5, 17; ср. Рим. 12, 8; 1 Θесс. 5, 12). Умѣнье содержать въ послушаніи своихъ дѣтей со всякою честностью и управлять своимъ домомъ ручается поэтому за то, что онъ сумѣетъ выполнить заботы по управленію церковью Божіей [1]). Вотъ почему отъ епископа требуется, чтобы онъ умѣлъ управлять домомъ и семьей. *Οἰκονόμος Θεοῦ*—есть такимъ образомъ управитель церкви Божіей, а не одного имущества. Какъ вообще далеко это слово, да еще въ такой конструкціи (*Θεοῦ*), отъ представленія о финансахъ въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, видно изъ 1 Петр. 4, 10, гдѣ всѣ вѣрующіе, одаренные дарами Духа Святаго, называются экономами многоразличной благодати Божіей, и изъ 1 Кор. 4, 1, гдѣ ап. Павелъ себя и другихъ проповѣдниковъ называетъ экономами тайнъ Божіихъ [2]).

Понятіе эконома Божія близко соприкасается такимъ образомъ съ понятіемъ пастыря стада, какъ характеризуются

[1]) *Ἐπιμελήσεται* (1 Тим. 3, 5) обозначаетъ въ данномъ случаѣ управлять общиной. Ср. Платонъ, Gorg. 520: *προϊστάναι τῆς πόλεος καὶ ἐπιμελεῖσθαι.*

[2]) „Апостолъ не былъ ни финансистомъ, ни экономомъ, ни контролеромъ“ (Michiels, L' origine de l'épiscopat, p. 181).

предстоятели въ милетской рѣчи ап. Павла и въ первомъ посланіи Петра (5, 1—5). И здѣсь на первый планъ выступаетъ руководство самими вѣрующими, какъ своими дѣтьми. Эта сторона въ функціяхъ епископа была конечно болѣе существенна, чѣмъ управленіе финансами. Напрасно нѣкоторые историки видятъ центръ тяжести епископскихъ правъ въ наблюденіи за имуществомъ общины и здѣсь находятъ источникъ роста епископской власти. Власть матеріальная не была еще такъ сильна въ первоначальной общинѣ, чтобы экономическій принципъ могъ играть такую важную роль. Гораздо важнѣе, отвѣтственнѣе, сложнѣе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и чреватѣе своими послѣдствіями была другая сторона епископскаго служенія, именно религіозно-нравственное руководство вѣрующими.

Христіанская доктрина еще не была записана. Каноническія писанія распространялись крайне медленно. Не было никакихъ опредѣленныхъ и твердо установленныхъ правилъ внѣшняго поведенія. Христіанскій ритуалъ былъ чрезвычайно простъ. А между тѣмъ повседневная жизнь постоянно ставила новые вопросы и требовала новыхъ примѣненій христіанскихъ принциповъ. Послѣдніе падали не на tabula rasa... И у язычниковъ, и у іудеевъ была масса воззрѣній, обычаевъ и привычекъ, отъ которыхъ они не могли отрѣшиться сразу и по принятіи христіанства, которые стремились найти себѣ мѣсто въ жизни церкви, привязываясь то къ одному, то къ другому христіанскому понятію. При крайней несложности первоначальнаго христіанскаго богослуженія вчерашніе іудеи и язычники старались восполнить въ немъ пробѣлъ своимъ прежнимъ ритуаломъ. Рядомъ съ этой вполнѣ естественной и неизбѣжной смѣсью христіанскихъ и нехристіанскихъ нравственныхъ понятій, правилъ и обрядовъ, чистотѣ христіанской вѣры постоянно угрожали новыя ученія, выдаваемыя за истиннохристіанскія и представлявшія такое же смѣшеніе языческихъ, іудейскихъ и христіанскихъ вѣрованій. Разобраться во всемъ этомъ разнообразіи идей, нравовъ и обрядовъ, указать, что согласно съ апостольскимъ ученіемъ и что нѣтъ, сумѣть примѣнить извѣстный христіанскій принципъ къ частнымъ случаямъ и повседневнымъ запросамъ, въ важныхъ и незначительныхъ вещахъ показать себя неусыпнымъ и твердымъ хранителемъ апостольскихъ

преданій:—это составляло столь трудную и важную задачу для первоначальныхъ предстоятелей, передъ которой совершенно должна была меркнуть роль финансоваго управителя. Послѣдняя уже потому не могла имѣть особеннаго значенія для роста епископской власти, что въ первоначальныхъ общинахъ она заключалась скорѣе въ руководствѣ взаимной помощью и призывѣ къ благотворенію, чѣмъ въ управленіи скопленными финансами въ собственномъ смыслѣ [1]).

Положеніе епископа какъ домоправителя Божія, какъ главнаго руководителя общины такъ высоко, что легко могло послужить къ развитію въ немъ высокомѣрія и гордости. Въ предупрежденіе этого писатель требуетъ, чтобы епископъ не былъ изъ новообращенныхъ (ст. 6) и такимъ образомъ недостаточно испытанныхъ христіанъ. Этого требованія мы не находимъ въ посланіи къ Титу. И это понятно. Во вновь организуемыхъ общинахъ Крита, очевидно недавно основанныхъ, могло и не быть лицъ долгое время принадлежавшихъ къ церкви. Иное дѣло въ старыхъ уже общинахъ ефесскихъ, насчитывавшихъ много лѣтъ своего существованія. Указанными свойствами не изчерпываются требованія, предъявляемыя къ епископу. Община христіанская должна стоять въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ другимъ общинамъ, будутъ ли то языческія или христіанскія. Если въ самомъ началѣ образованія христіанской общины, какъ напримѣръ въ Критѣ, было рано еще говорить объ условіяхъ лучшаго регулированія отношеній къ другимъ общинамъ, то въ Ефесѣ въ виду опредѣлившагося положенія ефесскихъ церквей этотъ вопросъ долженъ былъ имѣть очень важное значеніе. Особенно необходимо было поста-

---

[1]) Ревиль справедливо говоритъ: „епископъ получилъ перевѣсъ не потому только, что онъ съ самаго начала былъ финансовымъ администраторомъ, и что во всѣхъ обществахъ тотъ, кто держитъ шнуры кошелька, является могущественнымъ человѣкомъ; но особенно потому, что съ самаго начала онъ былъ хранителемъ дисциплины. Вотъ почему первый христіанскій документъ, гдѣ мы видимъ утверждающуюся ортодоксію, преданіе, которое надо уважать на практикѣ, какъ абсолютную истину, является первымъ документомъ, гдѣ роль епископа поставлена на первомъ планѣ. Онъ призванъ управлять церковью Божіей, какъ отецъ семейства управляетъ домомъ“ (Les origines de l'épiscopat, 309).

вить себя въ хорошія отношенія съ языческими обществами и властями, которыя могли при всякомъ случаѣ причинять громадный вредъ христіанской церкви. Забота объ этомъ естественно лежала на епископѣ, какъ главномъ управителѣ общины. Онъ былъ въ глазахъ языческихъ обществъ представителемъ христіанской общины, ея олицетвореніемъ. Необходимо поэтому, чтобы онъ самъ пользовался уваженіемъ и симпатіями среди языческаго населенія. Это избавило бы какъ его, такъ и общину отъ всевозможныхъ нареканій, интригъ и преслѣдованій. Вотъ почему писатель требуетъ, чтобы епископъ имѣлъ свидѣтельство (*μαρτυρίαν* ср. Тим. 1, 13) отъ внѣшнихъ (*τῶν ἔξωθεν*), чтобы не подвергнуться нареканію и сѣти діавольской (ст. 7). Авторъ не говоритъ, какимъ образомъ должно быть обнаружено одобреніе (*μαρτυρία καλή*) отъ внѣшнихъ. Но такъ какъ объ отношеніяхъ язычниковъ къ извѣстному лицу всего лучше можетъ знать сама община, то предполагается, что это одобреніе можетъ быть констатировано самими вѣрующими. Что община участвовала въ избраніи епископа, разумѣется само собой. Если для кандидата на епископство необходимо доброе мнѣніе о немъ язычниковъ, то тѣмъ необходимѣе для него конечно доброе свидѣтельство самой паствы. Оба требованія, чтобы епископъ былъ не изъ неофитовъ и имѣлъ одобреніе отъ нехристіанъ, тѣсно связаны въ текстѣ употребленіемъ въ обоихъ случаяхъ одного и того же глагола *ἐμπέσῃ* и повтореніемъ *δεῖ δὲ καί* въ ст. 7. Требованія эти очевидно параллельны. Одно указываетъ на репутацію епископа въ самой общинѣ, другое у нехристіанъ.

Каковы же отношенія епископа и пресвитера въ пастырскихъ посланіяхъ?

Уже въ первомъ посланіи къ Тимоѳею можно замѣтить, что епископы въ сущности такіе же предстоятели общины, какъ и *προεστῶτες πρεσβύτεροι*. И положеніе въ общинѣ и ихъ функціи выражаются здѣсь сродными понятіями: *ἐπιμελεῖσθαι* и *προΐστασθαι* (1 Тим. 3, 5; 5, 17). Но еще яснѣе и очевиднѣе ихъ существенное сродство въ посланіи къ Титу, гдѣ они прямо ставятся въ параллель. Апостолъ приказываетъ Титу поставить по городамъ пресвитеровъ — людей непорочныхъ, мужей одной жены и имѣющихъ дѣтей вѣрныхъ, и свое требованіе этихъ свойствъ мотивируетъ (*γάρ*) тѣмъ,

что епископъ долженъ быть непорочнымъ, какъ Божій домостроитель, не дерзокъ и т. д. (1, 5—7). Если для поставленныхъ пресвитеровъ необходимы извѣстныя свойства, такъ какъ епископъ обязательно долженъ имѣть тѣ или другія (а не тѣ же самыя) свойства, то очевидно поставленные пресвитеры являются въ глазахъ писателя однородными съ епископами. Въ этомъ отношеніи пастырскія посланія стоятъ близко къ употребленію этихъ терминовъ въ Дѣяніяхъ и первомъ посланіи Петра.

Однако въ пастырскихъ посланіяхъ есть весьма значительный шагъ впередъ сравнительно съ тѣмъ, что мы знаемъ изъ другихъ каноническихъ писаній.

Въ то время какъ до сихъ поръ мы почти всегда встрѣчали термины, которыми обозначаются предстоятели, во множественномъ числѣ, въ пастырскихъ посланіяхъ впервые имя епископа стоитъ въ числѣ единственномъ. Авторъ очень послѣдовательно держится этой системы какъ въ посланіи къ Тимоѳею, такъ и въ посланіи къ Титу. Поэтому относить это на счетъ простого случая никакъ нельзя. Съ другой стороны нельзя думать, что употребленный въ единственномъ числѣ терминъ ἐπίσκοπος означаетъ родовое понятіе или категорію и относится въ дѣйствительности ко многимъ совмѣстно управляющимъ епископамъ, нельзя потому, что стоящій рядомъ другой терминъ, обозначающій второй классъ служителей церкви, διάκονοι, стоитъ въ обоихъ случаяхъ (3, 8. 12) во множественномъ числѣ [1]).

Какъ бы ни объясняли единственное число ἐπίσκοπος, оно всегда и неотразимо будетъ говорить за то, что сознанію автора предносился образъ одного епископа. Этого впечатлѣнія не побѣдятъ никогда и никакія разъясненія, и потому лучше признать его. Что епископъ въ глазахъ автора пастырскихъ посланій становился уже опредѣленной величиной, выступающей изъ ряда предстоятелей церкви, какъ отдѣльный индивидуумъ, а не какъ классъ или коллегія, объ этомъ свидѣтельствуетъ и то, что терминъ ἐπίσκοπος всегда сопровождается у него членомъ (1 Тим. 3, 2 и Тит. 1, 7), тогда какъ διάκονοι (1 Тим. 3, 8. 12) и πρεσβύτεροι (Тит. 1, 5) стоятъ безъ члена. Но еще болѣе объ одномъ епископѣ въ каждой

[1]) Русскій переводъ стиха 12: „діаконъ долженъ быть"—невѣренъ.

общинѣ говоритъ самый образъ, начертанный въ 1 Тим. 3, 1—4 и Тит. 1, 7. Положеніе епископа въ отношеніи къ общинѣ въ нѣкоторомъ смыслѣ ассимилируется здѣсь съ его положеніемъ въ семьѣ и домѣ. Онъ является подобнымъ же центромъ въ христіанской общинѣ, какъ и въ собственномъ семейномъ очагѣ; онъ въ нѣкоторомъ родѣ хозяинъ общины, ея отецъ [1]). Не можетъ быть сомнѣнія, что такими чертами и въ такихъ образахъ можетъ быть представленъ безъ очевидной натяжки лишь единоличный предстоятель епископъ. Двухъ домовладыкъ въ домѣ, двухъ отцевъ и хозяевъ въ одной семьѣ не можетъ быть. Точно также требованіе, чтобы епископъ имѣлъ доброе свидѣтельство отъ язычниковъ, вполнѣ понятно лишь тогда, когда онъ единолично является представителемъ общины, ея олицетвореніемъ въ глазахъ язычниковъ, посредникомъ въ сношеніяхъ между представительствуемой имъ христіанской общиной и языческими обществами и властями. Трудно себѣ представить, какимъ образомъ цѣлая коллегія можетъ представительствовать общину во внѣшнихъ сношеніяхъ, и зачѣмъ нужно ея членамъ имѣть почетные отзывы отъ язычниковъ. Безъ очевидной натяжки и это требованіе не можетъ быть понято иначе, какъ въ отношеніи къ единоличному епископу, какъ представителю общины. Наконецъ и положеніе Тимоѳея и Тита косвеннымъ образомъ можетъ говорить въ пользу того, что въ пастырскихъ посланіяхъ предполагается единоличный епископъ.

Хотя Тимоѳей и Титъ не были епископами въ собственномъ смыслѣ, однако ихъ положеніе во многихъ отношеніяхъ напоминало положеніе епископа. Они не только учили, какъ евангелисты, но управляли церквами, поставляли на церковныя должности, производили судъ, руководили богослуженіемъ, отлучали отъ церкви, наблюдали за церковными вдовами, слѣдили за распространителями лжеученій и вообще вопросъ о томъ, какъ должно поступать

[1]) Ср. Weizsäcker, Apost. Zeitalter (S. 620—621): „руководственная точка зрѣнія (пастырскихъ посланій) выражена въ 3, 4 тѣмъ, что епископъ управляетъ общиной какъ домомъ Божіимъ и какъ дѣтьми, которыя должны повиноваться ему и любить“. Kuhl, Gemeindeordnung (S. 15): „какимъ онъ долженъ быть для семьи и для дома, такимъ долженъ быть по отношенію къ общинѣ“.

въ домѣ Божіемъ (1 Тим. 3, 15) былъ для нихъ самымъ существеннымъ. Каждый изъ нихъ былъ для своего круга церквей въ сущности тѣмъ, чѣмъ должны были быть по пастырскимъ посланіямъ епископы для своихъ церквей. Если теперь въ центрѣ цѣлой церковной области оказывается одно лицо, въ ефесскомъ округѣ Тимоѳей, въ критскомъ—Титъ, то совершенно въ духѣ пастырскихъ посланій по тѣмъ же основаніямъ поставить въ центрѣ каждой церкви одного епископа. Можно даже думать, что авторъ пастырскихъ посланій имѣлъ прямое намѣреніе дать въ лицѣ Тимоѳея и Тита образецъ для епископовъ: такъ существенно сродно положеніе тѣхъ и другихъ въ церкви. Но если такъ, то этимъ самымъ уже предполагается единоличный епископъ, а не епископская коллегія, которая едва ли могла бы воспользоваться данными ей образцами [1]).

Итакъ пастырскія посланія знаютъ уже одного епископа въ общинѣ, какъ ея главу и представителя. Каково же отношеніе епископа къ предстоятелямъ-пресвитерамъ? Если мы съ увѣренностью можемъ настаивать на томъ, что автору пастырскихъ посланій предносился единоличный епископъ, то въ отвѣтѣ на поставленный нами вопросъ мы не можемъ быть категоричны. Можетъ быть однако потому именно, что тогда отношенія ихъ и въ дѣйствительности были неопредѣленны [2]). Повидимому отношеніе епископа къ пресвитерамъ было нѣсколько различно въ Критѣ и Ефесѣ. Въ Критѣ только начинаютъ организоваться общины. Тамошніе христіане недавно обратились къ вѣрѣ. Авторъ на-

---

[1]) „Въ положеніи какое занимаютъ въ этихъ посланіяхъ Тимоѳей и Титъ, какъ замѣстители апостола при обозрѣніи общинъ и потомъ какъ носители постоянной дисциплинарной и учительской власти, обнаруживается тенденція къ образованію епископскаго приматства, которое естественно выросло изъ учительской и дисциплинарной власти подъ вліяніемъ тяжелыхъ условій времени“ (Pfleiderer, Urchristentum, II, S. 280).

[2]) Можно согласиться отчасти съ Ревилемъ, когда онъ говоритъ, что, если церковная организація въ пастырскихъ посланіяхъ представляется намъ *неясно*, то это происходитъ не только оттого, что мы на такомъ большомъ разстояніи не можемъ понять указанія, совершенно ясныя для современниковъ автора, но еще и отъ неопредѣленности, свойственной той организаціи, которая стоитъ еще на пути къ формаціи (Les Origines. p. 286—287).

зываетъ ихъ „нашими“ (Тит. 3, 14). Повидимому онъ не надѣется встрѣтить тамъ не неофитовъ и потому не требуетъ, чтобы епископъ не былъ изъ новообращенныхъ. Онъ считаетъ необходимымъ, чтобы дѣти епископа были вѣрными, т. е. принадлежали къ вѣрѣ Христовой (1, 6), такъ какъ не всѣ тамошніе христіане имѣютъ дѣтей христіанъ. Онъ совсѣмъ не упоминаетъ о діаконахъ, можетъ быть потому, что общины были еще такъ незначительны, и организація ихъ такъ примитивна, что нельзя было пока мечтать о діаконахъ. Самое положеніе епископа въ общинѣ рисуется уже не столь смѣлыми чертами. Хотя онъ и есть экономъ Божій, но его отношеніе къ вѣрующимъ еще неясно: о его представительствѣ предъ язычниками пока нѣтъ рѣчи. Въ этой примитивной организаціи епископъ еще какъ бы сливается съ пресвитеромъ, хотя и здѣсь мы не возьмемъ на себя смѣлость утверждать, что критскіе пресвитеры были тожественны съ епископами. И здѣсь можно замѣтить нѣкоторые признаки отличія епископа отъ пресвитеровъ. Прежде всего при множественномъ числѣ *πρεσβύτεροι*, не имѣющаго къ тому же члена, *ἐπίσκοπος* и здѣсь стоитъ въ единственномъ числѣ и съ членомъ. Далѣе, къ епископу предъявляется гораздо больше требованій, чѣмъ къ пресвитерамъ. Въ то время какъ отъ пресвитеровъ требуются лишь три свойства (непороченъ, мужъ одной жены, отецъ вѣрныхъ дѣтей), епископу усвояются кромѣ того еще 13 качествъ (непорочный, домостроитель, не дерзокъ, не гнѣвливъ, не пьяница, не убійца, не корыстолюбивъ, странно-любивъ, любящій добро, цѣломудренъ, справедливъ, благочестивъ, воздержанъ, вѣрный учитель). Точно также и въ первомъ посланіи къ Тимоѳею указывается всего 16 свойствъ епископа. Очевидно требованія отъ епископа гораздо сложнѣе, чѣмъ отъ пресвитера. То, что требуется отъ пресвитеровъ, составляетъ повидимому не столько характеристику епископа, сколько первое условіе къ полученію епископства. Подобную примитивность требованій первое посланіе къ Тимоѳею допускаетъ въ отношеніи къ діаконамъ. Предписывая, чтобы они были мужами одной жены, хорошо управляющими домомъ и дѣтьми, авторъ мотивируетъ (*γάρ*) это требованіе тѣмъ, что діаконы приготовляютъ себя къ высшей т. е. епископской степени (см. ниже). Подобнымъ обра-

зомъ и въ критскихъ церквахъ, гдѣ можетъ быть не было еще діаконовъ, апостолъ, приказывая Титу ставить пресвитеровъ съ опредѣленными свойствами, мотивируетъ (γάρ) это сложностью требованій отъ епископа. Отсюда на пресвитеровъ онъ смотритъ повидимому не столько какъ на епископовъ, сколько какъ на кандидатовъ къ епископству. Епископъ въ его глазахъ представляетъ собой, кажется, болѣе опредѣленную и болѣе важную величину, чѣмъ пресвитеры.

Еще болѣе замѣтно отличіе епископа отъ пресвитеровъ въ ефесскихъ общинахъ или по крайней мѣрѣ въ посланіи къ Тимоѳею. Епископъ выступаетъ здѣсь какъ самостоятельная единица, ясно выдѣляющаяся изъ ряда многихъ пресвитеровъ. Онъ относится къ нимъ, какъ единоличный предстоятель къ коллегіальному предстоятельству. Въ отличіе отъ него пресвитеры составляютъ не только множество, но что особенно важно, нераздѣльное, слитное множество. Они образуютъ собой *πρεσβυτέριον* (1 Тим. 4, 14), т. е. пресвитерій, который подобно іудейскому синедріону, носившему то же имя (Лук. 22, 66; Дѣян. 22, 5), и іерусалимскимъ пресвитерамъ, бывшимъ совѣтниками и помощниками Іакова, брата Господня, дѣйствуютъ по преимуществу сообща, коллективно и нераздѣльно. Мы конечно не имѣемъ права отожествлять положеніе епископа и пресвитеровъ по пастырскимъ посланіямъ съ положеніемъ Іакова и іерусалимскаго пресвитерія, однако въ общемъ они были, кажется, похожи. Единый епископъ, управляющій домомъ Божіимъ, подобно тому какъ онъ управляетъ своимъ домомъ и дѣтьми, представительствующій свою общину во внѣшнихъ сношеніяхъ,—съ одной стороны, и *πρεσβυτέριον*, пресвитерскій совѣтъ съ его сравнительно мало опредѣленнымъ положеніемъ, но несомнѣнно съ коллегіальнымъ строемъ—съ другой, въ общемъ напоминаютъ намъ организацію іерусалимской церкви [1]). При всей недостаточности свѣдѣній о функ-

[1]) Многіе новѣйшіе толкователи (ср. Weiss, Briefe P. an Tim. u. Tit. 1894. S. 191) полагаютъ, что въ 1 Тим. 4, 14 подъ *πρεσβυτέριον* разумѣются пресвитеры не ефесской церкви, а той общины, которая находилась въ отечественномъ городѣ Тимоѳея, именно въ Листрѣ (Ликаонія), гдѣ онъ былъ обращенъ ап. Павломъ. Если это и вѣрно, то дѣло мѣняется мало, такъ какъ община въ Листрѣ, основанная ап. Павломъ, состояла почти исключительно изъ рожденныхъ язычни-

ціяхъ епископа и пресвитеровъ въ пастырскихъ посланіяхъ, можно подмѣтить въ нихъ нѣкоторую разницу. Въ то время какъ лишь нѣкоторые пресвитеры трудятся въ ученіи и словѣ и, хотя авторъ косвенно выражаетъ имъ свое одобреніе, то все же не требуетъ, чтобы всѣ они учительствовали,—въ отношеніе къ епископу требованія учительности категоричны. Въ коллегіи пресвитеровъ возможно раздѣленіе труда, но единоличный епископъ долженъ совмѣщать въ себѣ всѣ обязанности необходимыя для предстоятеля общины. Далѣе, въ то время какъ епископъ является главнымъ руководителемъ общины не только въ духовномъ, но и въ матеріальномъ отношеніи, пресвитеры повидимому самостоятельно не завѣдуютъ церковнымъ имуществомъ. По крайней мѣрѣ вознагражденіе за трудъ опредѣляется имъ другими лицами (1 Тим. 5, 17).

Какъ видимъ, наши свѣдѣнія объ отношеніи епископа и пресвитеровъ очень неполны и далеко не ясны. Но это обстоятельство ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть обращено въ пользу отожествленія епископа и пресвитеровъ. Точный и естественный смыслъ текста въ пастырскихъ посланіяхъ сохраняется болѣе, если мы признаемъ въ нихъ отличіе епископа отъ пресвитеровъ.

Итакъ въ пастырскихъ посланіяхъ епископъ уже выдѣляется изъ ряда пресвитеровъ, какъ единоличный руководитель общины. Это большой шагъ впередъ сравнительно напримѣръ съ состояніемъ филиппійской общины въ 63 году. Но хотя пресвитеры уже замыкались повидимому въ самостоятельную коллегію (*πρεσβυτέριον* 1 Тим. 4, 14), однако они не составляли еще посредствующей ступени между епископомъ и діакономъ, чѣмъ они были въ началѣ II вѣка во всѣхъ малоазійскихъ церквахъ, какъ видно изъ посланій Игнатія. Мы не находимъ упоминанія о нихъ въ 3 главѣ, въ перечнѣ должностныхъ лицъ церкви. Очевидно они или примыкали къ епископу, или ихъ служеніе не считалось еще должностью. Эта особенность пастырскихъ посланій заставляетъ предполагать довольно значительное разстояніе между

ковъ (ср. Harnack, Mission, II, 187, Anm.). Возможно однако, что на ней, какъ ранѣе другихъ возникшей и стоявшей ближе къ Іерусалиму, вліяніе іерусалимской организаціи сказалось быстрѣе, чѣмъ на другихъ малоазійскихъ общинахъ.

ними и временемъ Игнатія Антіохійскаго. Она также подтверждаетъ то, что паст. посланія появились значительно ранѣе Игнатія.

д) Діаконы, діакониссы и вдовы.

Вслѣдъ за епископомъ въ 3 главѣ 1 Тим. апостолъ говоритъ о діаконахъ. Очевидно онъ зналъ лишь двѣ церковныя должности: епископатъ и діаконатъ. Какъ о епископѣ, такъ и о діаконахъ рѣчь автора касается лишь ихъ свойствъ. Въ чемъ заключалось служеніе діаконовъ, и въ данномъ случаѣ можно лишь догадываться. Многія требованія, предъявленныя къ діаконамъ, общи съ тѣми, которыя относятся и къ епископу, что несомнѣнно служитъ доказательствомъ сродности ихъ обязанностей. Однако между ними есть и существенная разница. Прежде всего большая часть епископскихъ свойствъ отсутствуетъ въ каталогѣ свойствъ діакона. Вмѣсто 16 качествъ, требуемыхъ отъ епископа, здѣсь указано ихъ лишь 8. Очевидно служеніе діаконовъ считается менѣе важнымъ и отвѣтственнымъ сравнительно съ епископскимъ. Отъ нихъ не требуется ни учительности, ни одобренія отъ внѣшнихъ. Слѣдовательно ни учительство, ни внѣшнее представительство не принадлежали къ обязанностямъ діаконовъ. Наоборотъ въ перечнѣ свойствъ діаконовъ есть новыя сравнительно съ епископскими. Такъ авторъ требуетъ, чтобъ діаконы не были двуязычны *(δίλογοι)*. Это требованіе очень характерно. Оно указываетъ на то, что по обязанностямъ своей службы діаконы постоянно должны были вращаться между вѣрующими и епископомъ. Они были посредниками между тѣми и другимъ. По выраженію одного ученаго [1]), діаконы были тѣмъ, чѣмъ являются въ живомъ организмѣ органы циркуляціи. Они помогали епископу выполнять свои обязанности въ отношеніи къ отдѣльнымъ вѣрующимъ, раздавали и разносили имъ приношенія, передавали епископскія наставленія и увѣщанія, завѣдывали содержаніемъ бѣдныхъ членовъ общины, особенно вдовъ и сиротъ, навѣщали отсутствующихъ въ собраніи вѣрующихъ. Эти посредническія обязанности между епископомъ и вѣрующими могли располагать

---

[1]) Reville, Les origines de l'épiscopat, p. 333.

діаконовъ къ двоедушію. Они могли говорить одно епископу и другое вѣрующимъ, епископу чернить вѣрующихъ, вѣрующимъ—епископа. Отсюда требованіе автора не быть двуязычнымъ, двоедушнымъ. Эти постоянныя интимныя сношенія діаконовъ съ вѣрующими имѣли и другую опасность. Они давали діаконамъ возможность пропагандировать собственныя идеи, несогласныя съ преданнымъ ученіемъ. Поэтому авторъ желаетъ (ст. 9), чтобы они хранили тайны вѣры (ср. ст. 16) въ чистой совѣсти, неповрежденно (ст. 9). Этотъ пунктъ представляется въ глазахъ автора столь важнымъ, что онъ не ограничивается однимъ указаніемъ на необходимость чистоты вѣры въ діаконахъ, но требуетъ, чтобы она была испытана и доказана. Діаконы должны быть допускаемы до служенія лишь послѣ предварительнаго испытанія *(δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον)*, если окажется, что они безукоризненны, свободны отъ упрековъ *(ἀνέγκλητοι)*. Авторъ не говоритъ, кѣмъ и какимъ образомъ должно быть производимо испытаніе. Однако тогдашнее употребленіе словъ *δοκιμασία* и *δοκιμάζεσθαι* въ смыслѣ техническихъ терминовъ для обозначенія оцѣнки, производимой членами греческихъ частныхъ обществъ новопоступающему члену, и слово *ἀνέγκλητος*, т. е. свободный отъ обвиненій, жалобъ, показываютъ повидимому, что это испытаніе происходило при участіи всѣхъ вѣрующихъ. Эта *δοκιμασία* кандидатовъ на діаконство напоминаетъ способъ избранія „семи“ въ Іерусалимѣ, когда сама община выбрала изъ своей среды извѣданныхъ *(μεμαρτυρουμένους)* и исполненныхъ Святаго Духа мужей (Дѣян. 6, 3). Послѣднее требованіе отъ діакона состоитъ въ томъ, чтобы онъ, подобно епископу, былъ мужемъ одной жены, хорошо управлялъ дѣтьми и домомъ. Но здѣсь мы уже не видимъ уподобленія положенія діаконовъ въ семьѣ и домѣ положенію ихъ въ церкви. При этомъ замѣчательно то, какъ мотивируется *(γάρ)* въ стихѣ 13 это требованіе мирнаго семейнаго очага для діаконовъ. Оно очевидно вызывается не обязанностями діакона непосредственно, но имѣетъ свое основаніе въ стороннемъ соображеніи. Послѣднее заключается въ томъ, что діаконы, проходившіе хорошо свое служеніе [1]),

[1]) *Οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες*—аористъ при настоящемъ *περιποιοῦνται* (приготовляютъ) указываетъ на то, что *περιποιεῖσθαι* не есть во вся

приготовляютъ себѣ прекрасную степень (*βαθμὸν καλόν*) [1] и большое дерзновеніе (*παρρησίαν*) въ вѣрѣ во Христа Іисуса (ст. 13). Едва ли въ этихъ словахъ авторъ указываетъ діаконамъ перспективу будущей блаженной жизни. Странно было бы сулить ее однимъ діаконамъ, умолчавъ о ней въ рѣчи о епископахъ, прочихъ церковныхъ состояніяхъ и вообще о вѣрующихъ. Подъ прекрасною степенью, согласно съ древнимъ преданіемъ, выраженнымъ въ Церковныхъ Канонахъ, слѣдуетъ разумѣть епископскую степень (ср. *καλὸν ἔργον* ст. 1) [2]. Достиженіе ея есть дѣйствительно большое дерзновеніе въ вѣрѣ, такъ какъ эта степень служитъ обыкновенно предметомъ страстнаго желанія для многихъ (*ὀρέγεται*—ст. 1) и способна довести человѣка до гордости и высокомѣрія (ст. 6). При такомъ пониманіи стиха 13 понятна и связь его съ предшествующимъ стихомъ, въ которомъ отъ діакона требуется добрая семейная жизнь. Послѣдняя необходима діаконамъ особенно въ виду того, что они современемъ могутъ стать епископами и управителями общины. Управлять же общиной по представленію автора можетъ лишь тотъ, кто хорошо управляетъ семьей и домомъ.

Въ той же третьей главѣ на ряду съ епископами и діаконами авторъ говоритъ о женщинахъ (*γυναῖκας*) и о свойствахъ, какими должны обладать онѣ. Что это за женщины? Жены ли діаконовъ или особыя должностныя лица при церкви? Положеніе, какое занимаютъ онѣ въ 3 главѣ, повидимому говоритъ болѣе за первое. Онѣ

комъ случаѣ непремѣнное слѣдствіе (въ такомъ случаѣ стояло бы настоящее время—*διακονοῦντες*) хорошаго прохожденія діаконской должности, но что это слѣдствіе можетъ имѣть мѣсто лишь послѣ того, какъ служеніе діакона представляется законченнымъ. (Ср. Weiss, Briefe Pauli an Tim. u. Tit. S. 156).

[1] Если бы здѣсь шла рѣчь о степени духовнаго развитія и блаженства то стояло бы *διακονοῦντες* (настоящее время). Но такой смыслъ совершенно исключается контекстомъ, по которому указаніе на достиженіе прекрасной ступени обосновываетъ требованіе, чтобы діаконъ былъ мужемъ одной жены и хорошо управлялъ своимъ домомъ (ст. 12). Такое обоснованіе было бы невозможно. Здѣсь разумѣется очевидно почетная ступень въ общинѣ, именно епископское достоинство, которое названо въ 3, 1 *καλὸν ἔργον*.

[2] „Достойно и безпорочно діаконствовавшіе (*διακονήσαντες*)... приготовляютъ себѣ пастырское мѣсто“ (*τόπον τὸν ποιμενικόν*) (Церк. Каноны 6 гл.).

упоминаются среди перечня свойствъ, требуемыхъ отъ діаконовъ, и потому являются какъ бы ихъ принадлежностью. Однако мѣсто, занимаемое этими женщинами въ нашей главѣ, остается страннымъ и при этомъ предположеніи. Авторъ въ 11 стихѣ говоритъ о свойствахъ женъ діаконовъ и лишь въ 12 стихѣ о томъ, что діаконы должны быть мужами одной жены, хорошо управляющими дѣтьми и домомъ. Съ другой стороны многое говоритъ противъ признанія упомянутыхъ *γυναῖκες* за женъ діаконскихъ. Прежде всего онѣ не называются женщинами или женами *ихъ* (при *γυναῖκας* нѣтъ *αὐτῶν*). Далѣе, совершенно непонятно, почему авторъ сдѣлалъ такое исключеніе для женъ діаконскихъ, совершенно умолчавъ о женѣ епископской. Если такъ важны свойства первыхъ, то еще важнѣе должны быть свойства послѣдней. Скорѣе всего здѣсь рѣчь идетъ не о женахъ діаконовъ, а о лицахъ, имѣющихъ церковныя функціи. На ихъ церковно-должностной характеръ указываетъ уже выраженіе *ὡσαύτως* (также, такимъ образомъ), которымъ онѣ въ нѣкоторомъ смыслѣ приравниваются къ епископу и діаконамъ, какъ еще ранѣе (8) этимъ выраженіемъ діаконы уподоблялись епископу. Если мы обратимъ вниманіе на перечень ихъ добродѣтелей, то увидимъ, что онъ близокъ къ требованіямъ, предъявленнымъ къ діаконамъ. Подобно діаконамъ женщины должны быть честны, трезвы, вѣрны во всемъ (*πιστὰς ἐν πᾶσιν*). Послѣднее качество указываетъ на болѣе широкую дѣятельность женщины, чѣмъ семейная, и притомъ на дѣятельность религіознаго, церковнаго характера (ср. *πιστοί* 2 Тим. 2, 2). Какъ отъ діаконовъ требуется, чтобы они не были двуязычны, такъ и женщинамъ ставится въ обязанность не быть клеветницами (*μὴ διαβόλους*). Это требованіе повидимому свидѣтельствуетъ о томъ, что подобно діаконамъ означенныя женщины были въ постоянныхъ сношеніяхъ съ вѣрующими, по обязанностямъ своей службы имѣли доступъ въ частные дома и потому легко могли пріобрѣсти привычку къ сплетнямъ, злорѣчію, клеветамъ, пересудамъ. Что касается страннаго положенія, какое занимаютъ названныя женщины въ 3 главѣ между требованіями, адресованными къ діакону, то оно можетъ быть объяснено тѣмъ, что авторъ сначала хотѣлъ указать требованія общія и для діаконовъ, и для женщинъ, исполнявшихъ подобныя діаконскимъ функціи, а затѣмъ требованіе спеціальное для діаконовъ мужчинъ, касающееся семейной ихъ жизни. По всѣмъ этимъ основаніямъ съ весьма большою вѣроятностью въ упомянутыхъ женщинахъ можно видѣть женщинъ-діаконовъ т. е. діакониссъ [1]). Исправленіе обязанностей діакона одними мужчинами въ нѣкоторыхъ случаяхъ было сопряжено съ неудобствами. Посѣщеніе вдовъ, дѣвственницъ, уходъ за больными и подобныя нужды вызывали необходимость поручать діаконскія обязанности женщинамъ. При томъ широкомъ участіи, какое женщины имѣли на первыхъ порахъ въ христіанскихъ общинахъ, являясь дѣятельными помощницами апостоловъ, пророчицами, миссіонерами (Дѣян. 18, 26), удов-

[1]) Ср. Zahn, Einleitung I, 465.

летвореніе этихъ нуждъ не могло встрѣчать никакихъ препятствій. Поэтому существованіе діаконисъ въ древнее время представляется вполнѣ естественнымъ. Прототипъ ихъ былъ данъ еще въ Θивѣ, которую ап. Павелъ называетъ діакономъ церкви кенхрейской (Рим. 16, 1), и которая оказала помощь многимъ въ томъ числѣ и самому апостолу (2). Но ко времени пастырскихъ посланій женскій діаконатъ, данный въ лицѣ Θивы лишь въ широкомъ и не техническомъ смыслѣ, получилъ уже болѣе формальный характеръ, ставши опредѣленною церковною должностью. Въ началѣ II вѣка мы имѣемъ ужъ вполнѣ ясныя свидѣтельства о существованіи діаконисъ въ виѳинскихъ общинахъ. Плиній Младшій въ 96 письмѣ къ Траяну (около 112 г.) говоритъ: „для большей увѣренности я рѣшилъ даже посредствомъ пытокъ вывѣдать отъ двухъ служанокъ (ancillae), которыя назывались ministrae, въ чемъ состоитъ истина“ [1]).

---

[1]) Едва ли справедливо мнѣніе Ахелиса, по которому женскій діаконатъ есть позднѣйшее явленіе, замѣнившее собою институтъ церковныхъ вдовъ. Вдовы съ ихъ широкою и свободною дѣятельностью, говоритъ онъ, становятся опасными въ глазахъ составителя Дидаскаліи, убѣжденнаго епископалиста, и потому онъ старается ввести ихъ въ клиръ и такимъ образомъ вполнѣ подчинить ихъ епископу. Писатель намѣревался совершенно вытѣснить этотъ рудиментъ прошлаго и потому создаетъ новый институтъ діаконисъ. Такъ всего лучше объясняется противорѣчивая композиція церковнаго порядка. Вдова и діаконисса едва ли могли существовать одна подлѣ другой; по крайней мѣрѣ непонятно, какимъ образомъ могла быть создана должность діакониссы, пока существовали вдовы. Если, какъ говорятъ, существовали дома, куда неудобно было посылать діаконовъ, то въ такихъ случаяхъ обязанности діакона могла исполнить и церковная вдова. Противорѣчіе уясняется, если сравнить различные корни обѣихъ женскихъ ordines. Институтъ вдовъ восходитъ къ древнѣшимъ временамъ христіанства, когда женщины наряду съ мужчинами имѣли духовные дары, учили, крестили, приносили евхаристію, прощали грѣшниковъ. Діаконисса же избирается епископомъ и такимъ образомъ поступаетъ въ его полное распоряженіе, становясь подчиненнымъ чиновникомъ церкви. Такъ вмѣсто харизматической вдовы возникла клерикальная діаконисса, вмѣсто духовнаго одаренія—должность. Дидаскалія есть первое писаніе, которое упоминаетъ о женскомъ діаконатѣ и бросаетъ намъ свѣтъ на его происхожденіе (Syrische Didackalia, S. 280—282). Одновременное существованіе церковныхъ вдовъ и діаконисъ не только не представляетъ собой противорѣчія, но является вполнѣ естественнымъ, если припомнить, что самыя молодыя церковныя вдовы по древнимъ правиламъ должны имѣть не менѣе 60 лѣтъ (1 Тим. 5, 9). Въ такомъ возрастѣ церковная вдова конечно могла быть плохой помощницей епископа и коллегой діакона. Для сложныхъ обязанностей діакониссы, требующихъ подвижности и физической крѣпости, необходимы были болѣе молодыя помощницы, какими всегда и

Всѣ перечисленныя церковныя должности епископа, діакона и діакониссы уже болѣе или менѣе установились ко времени пастырскихъ посланій, вслѣдствіе чего для нихъ даются лишь нѣкоторые коррелативы. Гораздо больше удѣляетъ апостолъ мѣста такъ называемымъ вдовамъ, которыя очевидно еще не заняли опредѣленнаго положенія въ церкви и потому нуждались въ болѣе обстоятельной регламентаціи. Онъ посвящаетъ имъ цѣлыхъ 14 стиховъ въ 5 главѣ. Что онѣ представляютъ изъ себя [1]). Принадлежатъ ли онѣ къ числу тѣхъ лицъ, которымъ церковь оказываетъ благотворительность или онѣ составляли особую церковную должность, аналогичную діакониссамъ? Первоначальное впечатлѣніе отъ чтенія 5 главы получается въ пользу перваго пониманія. Какъ видно изъ 16 стиха, главная цѣль автора состоитъ повидимому въ томъ, чтобы указать какія вдовы имѣютъ право на содержаніе церковное, и какія должны содержаться на счетъ своихъ родственниковъ. Такимъ образомъ правила о вдовахъ касаются повидимому условій ихъ содержанія на счетъ церковныхъ суммъ. Однако это не совсѣмъ такъ. Содержаніе вдовъ на церковный счетъ образуетъ для вдовъ особое положеніе въ церкви и налагаетъ на нихъ особенныя обязанности. Содержимая на церковное имущество вдова становится какъ бы принадлежностью церкви; она выдѣляется изъ общины, какъ бы уходитъ изъ обычныхъ условій мірской жизни. Она принадлежитъ церкви и Господу. Она прилѣпляется къ Самому Христу (ст. 11) и должна уклоняться отъ любви земной, отъ брака. Бракъ для нея становится измѣною Христу, отверженіемъ вѣры (ст. 11—12). Она должна проводить время въ моленіяхъ и молитвахъ день и ночь (ст. 5). Отсюда понятно, что далеко не всякая вдова можетъ вступить въ это состояніе. Для этого недостаточно, чтобы она была одинокая. Только та вдова можетъ зачисляться (*καταλεγέσθω*) въ этотъ классъ, которая имѣетъ не менѣе 60 лѣтъ отъ роду, была женою одного мужа, извѣстна своими добрыми дѣлами, воспитывала дѣтей, принимала странниковъ, умывала ноги святымъ и т. д. (ст. 9, 10). Молодымъ же вдовамъ надо отказывать, такъ какъ онѣ возбуждаясь вопреки Христу (*καταστρηνιάσωσιν τοῦ Χριστοῦ* ср. Апок. 18, 7. 9) желаютъ вступать въ бракъ (ст. 11). Онѣ подлежатъ осужденію, какъ отвергшія вѣру (ст. 12), какъ нарушившія свое призваніе, избранное ими. Такія вдовы должны вступать въ бракъ, рождать дѣтей и управлять домомъ. Ясно, что здѣсь рѣчь не объ одномъ вспомоществованіи вдовамъ и содержаніи ихъ на счетъ церкви,

---

являлись діакониссы. По Дидаскаліи церковныя вдовы должны имѣть не менѣе 50 лѣтъ. Для діакониссъ предполагается болѣе молодой возрастъ. (Ibid. S. 281). Что діакониссы дѣйствительно существовали гораздо древнѣе появленія Дидаскаліи, объ этомъ свидѣтельствуетъ Плиній, упоминающій о двухъ христіанскихъ служанкахъ (ancillae—діакониссы), которыя были вмѣстѣ съ тѣмъ и ministrae.

[1]) Ср. Zahn, Einleitung, I, 465.

такъ какъ сама по себѣ благотворительность церкви никогда не обусловливалась столь строгими и исключительными требованіями, но объ особомъ церковномъ состояніи, объ особомъ церковномъ званіи, требующемъ особыхъ высокихъ качествъ отъ вдовъ и налагающемъ на нихъ особо строгія требованія. Но церковныя вдовы не составляютъ должностныхъ лицъ. Ничто въ рѣчи писателя не указываетъ на ихъ должностныя функціи [1]). Да едва ли онѣ были и способны на нихъ въ томъ престарѣломъ возрастѣ, какой предписывается для нихъ пастырскими посланіями. Однако вполнѣ возможно что имъ поручались нѣкоторыя обязанности церковнаго и благотворительнаго характера, и что онѣ занимали въ церковныхъ собраніяхъ почетныя мѣста. Лукіанъ описывающій маленькую старушку, приходившую въ тюрьму къ Перегрину [2]), можетъ быть имѣетъ въ виду подобную церковную вдову.

Резюмэ. Итакъ пастырскія посланія рисуютъ намъ уже довольно развитую церковную организацію. Единоличный епископъ, какъ глава общины, предполагается уже болѣе или менѣе установившимся. Нигдѣ нѣтъ слѣдовъ, что онъ только что народился или нарождается. Нигдѣ авторъ не дѣлаетъ никакихъ стараній содѣйствовать его водворенію. Въ этомъ видимо уже не было нужды. Епископъ является уже авторитетнымъ учителемъ; по крайней мѣрѣ апостолъ требуетъ этого. Епископъ кромѣ того представитель общины во внѣшнихъ сношеніяхъ съ языческими обществами. Ниже его стоятъ его помощники діаконы очевидно съ настолько опредѣлившимися функціями, что авторъ не считаетъ нужнымъ упоминать о нихъ. Онъ говоритъ лишь о томъ, при какихъ свойствахъ діаконы могутъ выполнять наилучшимъ способомъ свои обязанности. Апостолъ по всей вѣроятности знаетъ опредѣленный институтъ діакониссъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ нарождается новое званіе церковныхъ вдовъ съ характерными особенностями. Однако во многихъ другихъ и притомъ важныхъ отношеніяхъ организація пастырскихъ посланій находится еще въ процессѣ развитія. Пресвитеры еще не заняли мѣста въ ряду должностей, какъ посредствующая ступень между епископами и діаконами. Они попрежнему составля-

---

[1]) Гольцманъ (Pastoralbriefe S. 241—242) думаетъ, что онѣ составляли *πρεσβύτεραι* параллельно пресвитерамъ и имѣли вліяніе на церковное управленіе. Но во всей христіанской литературѣ нѣтъ никакого слѣда женскаго пресвитерія, аналогичнаго мужскому (Ср. Reville, Les origines de l'épiscopat, p. 347—348).

[2]) De morte Peregrini c. 12.

ютъ болѣе почетное званіе съ пастырскими обязанностями, чѣмъ опредѣленную должность. Въ общинѣ еще незамѣтно рѣзкаго разграниченія между мірянами и клириками. Въ этомъ отношеніи между пастырскими посланіями и посланіями Игнатія еще большое разстояніе. Первые по справедливому выраженію Ревиля [1]) составляютъ предисловіе къ посланіямъ Игнатія [2]).

Таково было состояніе церковнаго устройства въ малоазійскихъ общинахъ въ концѣ апостольскаго времени.

Что монархическій епископатъ въ малоазійскихъ церквахъ существовалъ уже въ I вѣкѣ, это подтверждается двумя новозавѣтными писаніями послѣдней четверти I столѣтія, именно третьимъ посланіемъ Іоанна и Апокалипсисомъ.

Третье посланіе ап. Іоанна и Апокалипсисъ.

Датированіе Апокалипсиса не представляетъ особыхъ затрудненій. По весьма авторитетному свидѣтельству Иринея, откровеніе „было видѣно недавно, почти въ нашъ вѣкъ, въ концѣ царствованія Домиціанова“[3]). Съ этимъ внѣшнимъ свидѣтельствомъ вполнѣ согласуются внутренніе признаки Апокалипсиса. Весьма ясныя указанія на систематическія и тяжелыя преслѣдованія христіанъ (3, 10; 7, 14; 12, 17 — 13, 17; 14, 9—13; 20, 4 и др.), упоминаніе о мученикахъ прошлаго и наступающаго времени за исповѣданіе вѣры (6, 9—11; 20; 4; 18, 24; 2, 13), ссылка самого Іоанна на островъ Патмосъ за свидѣтельство объ Іисусѣ Христѣ (1, 9) [4]), все это лучше всего можетъ быть отнесено къ послѣднимъ годамъ Домиціана [5]). Но не такъ легко опредѣлить время происхожденія третьяго посланія Іоанна [6]). Оно не даетъ никакихъ

---

[1]) Les origines de l'épiscopat, p. 356.

[2]) Также смотритъ на нихъ Кнопфъ (Nachap. Zeitalter, S. 196—197).

[3]) Ириней V, 30, 3. Евсев. V, 8.

[4]) Извѣстно что Домиціанъ ссылалъ христіанъ за исповѣданіе вѣры (Евсев. III, 18).

[5]) См. подробнѣе Harnack, Chronologie 245—246; Zahn, Einleitung 601—608. Гарнакъ относитъ Апокалипсисъ къ 93—96 г. Цанъ приблизительно къ 95 г.

[6]) Второе посланіе Іоанна извѣстно Иринею (Противъ ересей I, 16, 3 ср. 2 Іоан. 11) и фрагменту Муратoрія (duas Ioannis). Но третье до

положительныхъ указаній въ этомъ отношеніи. Можно лишь приблизительно указать вѣроятныя границы для его происхожденія. Всѣ три посланія Іоанна (обращенныя къ тѣмъ же отчасти общинамъ, къ какимъ адресовано Откровеніе) не заключаютъ въ себѣ никакихъ слѣдовъ неспокойнаго состоянія въ церкви, никакихъ признаковъ обостренныхъ отношеній къ государству и язычеству, никакихъ указаній на николаитовъ. Отсюда можно заключать, что они появились до 93 года. Съ другой стороны всѣ три посланія показываютъ, что Іоаннъ уже довольно долгое время жилъ въ Малой Азіи. Онъ смотритъ на вѣрующихъ малоазійскихъ какъ на своихъ дѣтей и говоритъ имъ авторитетнымъ тономъ учителя и отца. Такъ какъ Іоаннъ могъ быть въ Малой Азіи уже послѣ 65 года, то его посланія едва ли появились ранѣе 80 года [1]). Такимъ образомъ какъ третье посланіе Іоанна, такъ и Апокалипсисъ явились позднѣе пастырскихъ посланій и, какъ увидимъ, констатируютъ дальнѣйшее развитіе церковной организаціи.

Третье посланіе Іоанна, несмотря на свой крайне незначительный объемъ, представляетъ собою весьма цѣнный документъ для исторіи церковной организаціи послѣдней четверти I вѣка. Оно очень живо рисуетъ картину переходнаго времени между апостольскимъ и послѣапостольскимъ. Оно вскрываетъ передъ нами въ высшей степени важный процессъ обособленія и самоутвержденія общинъ подъ властью монархическаго епископата въ концѣ апостольскаго времени, когда вліяніе апостолата оканчивалось и начиналась самостоятельная жизнь общинъ.

Содержаніе 3 Іоан. заключается въ слѣдующемъ. Странствующіе миссіонеры, проповѣдывавшіе у язычниковъ и лишенные всякихъ средствъ, должны были въ скоромъ вре-

---

такой степени сродно со вторымъ по стилю и нѣкоторымъ частностямъ (ср. 2 Іоан. 1. 4. 12 съ 3 Іо. 1. 3 и д.), что не можетъ быть сомнѣнія въ тожествѣ ихъ автора. Оно позднѣе получило признаніе въ церкви вслѣдствіе того, что было адресовано частному лицу.

1) Цанъ помѣщаетъ ихъ между 80 и 90 годомъ; Гарнакъ вмѣстѣ съ евангеліями между 80—110; въ Texte und Untersuchungen B. XV, 3 11, (1897) онъ склоненъ помѣщать 3 посланіе Іоанна на 15—20 лѣтъ ранѣе посланій Игнатія.

мени придти въ общину, въ которой живетъ уважаемый христіанинъ Гай. По древнему обычаю эта община должна была дать временный пріютъ миссіонерамъ. Но первенствующій въ этой общинѣ Діотрефъ не только самъ не хотѣлъ принять ихъ, но запретилъ принимать и всѣмъ членамъ общины. Ослушниковъ своего распоряженія онъ извергалъ изъ церкви. По этому поводу Іоаннъ уже писалъ общинѣ, но Діотрефъ не сообщалъ ей этого письма. Онъ не только не хотѣлъ признать авторитета Іоанна, но поносилъ его злыми словами. Большинство общины оказалось на сторонѣ Діотрефа. При такихъ обстоятельствахъ старецъ Іоаннъ пишетъ Гаю, занимавшему въ общинѣ повидимому видное мѣсто, и просить его оказать гостепріимство миссіонерамъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ обѣщаетъ лично явиться въ общину и напомнить о всѣхъ проступкахъ Діотрефа.

Разсказанный фактъ и всѣ мельчайшія детали посланія въ высшей степени характерны и потому мы подробнѣе остановимся на нихъ [1]).

Характеренъ прежде всего величественный образъ самого автора. Онъ называетъ себя просто старцемъ (*πρεσβύτερος*) и очевидно былъ извѣстенъ подъ этимъ именемъ въ христіанскихъ общинахъ (2 Іо. 1; 3 Іо. 1). Но тонъ его рѣчи совершенно апостольскій. Свое свидѣтельство онъ ставитъ выше всякихъ сомнѣній. „Вы знаете, пишетъ онъ, что наше свидѣтельство истинно“ (3 Іо. 1). Онъ призванъ судить о томъ, по истинѣ ли каждый ходитъ (2 Іо. 2. 3; 3 Іо. 12). Онъ какъ бы объединяетъ въ своемъ лицѣ другихъ подобныхъ ему лицъ и потому, когда хочетъ обнаружить сильнѣе свой авторитетъ, употребляетъ множественное число (2 Іо. 9. 10. 12: 2 Іо. 8). Живя въ одномъ мѣстѣ, онъ имѣлъ однако „дѣтей“ (3 Іо.) и въ другихъ мѣстахъ. Подобно ап. Павлу (1 Кор. 9, 1), онъ смотритъ на процвѣтаніе общины, какъ на свое дѣло, и обращается къ ней съ призывомъ: „наблюдайте за собой, чтобы не погубить то, что мы сдѣ-

---

[1]) Анализъ 3 посланія Іоанна превосходно сдѣланъ Гарнакомъ въ Texte und Untersuchungen XV, 3 (1897): Uber den dritten Iohannesbrief. Въ существенныхъ чертахъ онъ принятъ въ новое время Dobschütz'емъ (Urchristliche Gemeinden S. 156—157), Кнопфомъ (Nachapost. Zeitalter, S. 205—207).

лали (ἃ ἠργασάμεθα 2 Іо. 8). Онъ не перестаетъ руководить общиной и теперь. Отъ братьевъ, приходящихъ къ нему изъ далекихъ общинъ (3 Іо. 3), и отъ странствующихъ миссіонеровъ (—5) или какими либо другими способами (ср. 2 Іо. 4) онъ получаетъ свѣдѣнія о положеніи христіанскихъ общинъ и о поведеніи частныхъ лицъ (3 Іо. 3, 6. 10. 12; 2 Іо. 4). Сообразно съ этими свѣдѣніями онъ въ своихъ письмахъ даетъ общинамъ правила поведенія (2 Іо. 10. 11), высказываетъ сужденія о частныхъ лицахъ (3 Іо. 10. 12), хвалитъ, угрожаетъ, осуждаетъ. Онъ время отъ времени посѣщаетъ общины лично (2 Іо. 12; 3 Іо. 10, 14), осматриваетъ ихъ, доставляетъ имъ утѣшеніе своимъ словомъ (2 Іо. 12), обращаетъ вниманіе на безпорядки и предаетъ ихъ публичному осужденію (3 Іо. 10).

Въ этомъ образѣ мы безъ труда узнаемъ апостола Іоанна, который по согласному преданію древнѣйшихъ писателей жилъ въ концѣ I вѣка въ Ефесѣ и руководилъ малоазійскими общинами и ихъ епископами. Всѣ эти свидѣтельства согласно рисуютъ намъ то же положеніе Іоанна въ отношеніи къ общинамъ христіанскимъ и ихъ епископамъ, какое обнаруживается въ третьемъ его посланіи [1]). Оно въ суще-

---

1) Общее древнее преданіе считаетъ мѣстомъ позднѣйшей дѣятельности ап. Іоанна Малую Азію и особенно Ефесъ, куда онъ переселился вѣроятно послѣ мученической смерти ап. Павла. Это преданіе восходитъ до самого Поликарпа, ученика Іоанна Богослова. Въ письмѣ къ своему товарищу дѣтства Флорину Ириней, вспоминая о бесѣдахъ Поликарпа, пишетъ: „я могу наименовать даже мѣсто, гдѣ сидѣлъ и разговаривалъ Поликарпъ,... описать его обращеніе съ *Іоанномъ*, какъ онъ самъ разсказывалъ, *и съ прочими самовидцами Господа*“ (Евсевій, V, 20). Въ посланіи къ Виктору, епископу римскому, по поводу споровъ о празднованіи Пасхи Ириней пишетъ: „ни Аникита не могъ убѣдить Поликарпа—не соблюдать того, что онъ всегда соблюдалъ, живя *съ Іоанномъ, ученикомъ Господа Нашего*, ни Поликарпъ не убѣдилъ Аникиту“ (Евсевій, V, 24). Самъ Ириней прямо говоритъ, что Іоаннъ оставался въ церкви Ефесской до времени Траяна (Противъ ересей, III, 34; ср. III, 11) и ссылался на свидѣтельство пресвитеровъ, видѣвшихъ Іоанна (V, 33, 3). На Ефесъ, какъ мѣсто жизни ап. Іоанна, указываетъ и переданный Иринеемъ со словъ Поликарпа разсказъ о встрѣчѣ Іоанна съ Керинѳомъ, „врагомъ истины“, въ ефесской банѣ (III, 3, 4; Евсевій III, 28; V, 14). Іустинъ мученикъ, прямо усвояющій Апокалипсисъ *Іоанну, одному изъ апостоловъ Христа* (Діалогъ, 81), косвенно, но ясно подтверждаетъ преданіе, что Іоаннъ жилъ въ Малой

ственномъ аналогично тому, какое занималъ въ свое время ап. Павелъ въ отношеніи къ основаннымъ имъ общинамъ.

Азіи и потому направлялъ туда свое откровеніе. Свидѣтельство Іустина въ высшей степени важно. Происходя изъ Палестины, онъ путешествовалъ по александрійской, римской и малоазійскимъ церквамъ. Такимъ образомъ въ немъ отразилось общее преданіе средины II вѣка. Обращенный въ христіанство ок. 130 г., т. е. лѣтъ на 40 позднѣе написанія Апокалипсиса, въ Ефесѣ, гдѣ и жилъ потомъ нѣсколько лѣтъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ хорошо зналъ истинныя преданія церкви ефесской (ср. Zahn, Forschungen, VI, S. 192 и д.; Weiss, Einleitung, S. 243). Поликратъ, епископъ ефесскій, который былъ знакомъ съ Поликарпомъ и изъ родственниковъ своихъ имѣлъ семь епископовъ въ Малой Азіи, въ оффиціальномъ посланіи къ Виктору, еп. римскому, между столпами малоазійскихъ церквей называетъ ап. *Іоанна, „возлежавшаго на персяхъ Господа“* и погребеннаго въ Ефесѣ (Евсевій, V, 24). Не столь опредѣленно свидѣтельство Папія Іерапольскаго. Послѣдній пишетъ: „я не премину изложить тебѣ, что хорошо узналъ отъ старцевъ *(παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον)* и хорошо запомнилъ... Если мнѣ случалось встрѣчать кого либо обращавшагося со старцами *(παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις)*, то я заботливо распрашивалъ объ ученіи старцевъ, напримѣръ, что говорилъ Андрей, что Петръ, что Филиппъ, что Ѳома или Іаковъ, что Іоаннъ или Матѳей, либо кто другой изъ учениковъ Господа, что—Аристіонъ и пресвитеръ Іоаннъ, ученики Господни“ (Евсевій, III, 39). Приводя эти слова, Евсевій поправляетъ Иринея говоря, что Папій не былъ слушателемъ самовидцевъ Господа и апостоловъ. Онъ замѣчаетъ далѣе, что Папій зналъ двухъ Іоанновъ, одного—апостола, другого—пресвитера и высказываетъ предположеніе, что Апокалипсисъ принадлежитъ пресвитеру, а не апостолу Іоанну (III, 39). Для правильной оцѣнки комментарія Евсевія слѣдуетъ замѣтить слѣдующее. Поправка, какую дѣлаетъ Евсевій къ Иринею, не подтверждается первою половиною фрагмента Папія, гдѣ онъ говоритъ о своихъ личныхъ сношеніяхъ съ пресвитерами, т. е. учениками Господа. Большинство древнѣйшихъ писателей, знавшихъ сочиненія Папія, вопреки Евсевію, считали Папія ученикомъ ап. Іоанна (ср. Zahn, Forschungen, VI, S. 124 и д.). Замѣчательно, что Евсевій свое признаніе двухъ Іоанновъ ставитъ въ связь съ предположеніемъ, что Апокалипсисъ принадлежитъ не апостолу, а пресвитеру Іоанну. Подобнымъ образомъ ок. 260 г. Діонисій, еп. александрійскій, на основаніи хиліастическихъ выраженій откровенія, усвоялъ его „другому“ Іоанну, жившему въ Ефесѣ (Евсевій, VII, 25). Отрицая принадлежность ап. Іоанну Апокалипсиса, въ которомъ находится довольно ясное самосвидѣтельство апостола (I, 1—2), Евсевій безразлично относится къ вопросу, принадлежатъ ли апостолу два малыхъ посланія Іоанна (Евс. III, 24. 25), хотя въ этихъ посланіяхъ авторъ называется только *πρεσβύτερος*. Отсюда можно заключать, что комментарій, какой Евсевій даетъ Папію, тенденціозенъ. Какъ антихиліастъ, онъ хотѣлъ съ по-

Приблизительно то же положеніе, какъ мы видѣли, усвояется въ пастырскихъ посланіяхъ и сотрудникамъ ап. Павла Тимоѳею и Титу. Всѣ эти лица одни въ силу своего апостольскаго авторитета, другія въ силу особенныхъ полномочій, полученныхъ отъ апостола,—возвышались надъ цѣлымъ рядомъ общинъ и руководили ими въ ихъ внутренней и внѣшней жизни. Разница заключалась въ томъ, что въ первое время это руководство направлялось почти исключительно на самыя общины, въ послѣдующее же время, послѣ 63 года, когда общины успѣли уже сорганизоваться, оно было обращаемо прежде всего на ихъ предстоятелей. Но въ томъ и другомъ случаѣ одинаково христіанская община не являлась вполнѣ самостоятельной и обособленной единицей, управленіе которой исходило бы изъ ея собственной воли. Она должна была признать надъ собой высшій авторитетъ вдали живущаго апостола или его сотрудника, приспособляться къ его требованіямъ и совѣтамъ и подлежать его контролю. Правда этотъ авторитетъ былъ исключительно нравственнаго, духовнаго характера. Онъ покоился на тѣхъ особенныхъ отношеніяхъ, въ какихъ стояли апостолъ и основанная и воспитываемая имъ община, на отношеніяхъ отца и благодарныхъ дѣтей. Однако, какъ мы видѣли, онъ былъ очень великъ и давалъ право апостолу не только предлагать и просить, но иногда и требовать, повелѣвать. Онъ весьма реально ограничивалъ самостоятельность каждой общины. Отдѣльныя церкви были въ положеніи несовершеннолѣтнихъ дѣтей, обязанныхъ повиноваться одному общему отцу. Таково было положеніе общинъ, основанныхъ Павломъ, при

мощью признанія двухъ Іоанновъ отвергнуть подлинность Апокалипсиса (Zahn, Forschungen, VI, S. 115 и д.; Weiss, Einleitung, S. 343—344). Его аргументъ въ пользу признанія двухъ Іоанновъ—существованіе двухъ гробницъ съ именемъ Іоанна—доказываетъ мало, такъ какъ нерѣдко историческія реликвіи показываются въ нѣсколькихъ экземплярахъ. Есть ли догадка Евсевія о существованіи двухъ Іоанновъ въ Ефесѣ—простая фабула, основанная на неправильномъ пониманіи словъ Папія (ср. Zahn, Forschugen, VI, S. 176), или она имѣла историческія основанія, во всякомъ случаѣ свидѣтельство Іустина и самосвидѣтельство Апокалипсиса (1, 1—2. 4. 9) рѣшительно говорятъ за принадлежность Апокалипсиса ап. Іоанну, точно такъ же, какъ всѣ другія свидѣтельства о выдающемся положеніи ап. Іоанна въ малоазійскихъ церквахъ.

его жизни, таково оно оставалось для малоазійскихъ церквей и по смерти его, при жизни ап. Іоанна еще въ послѣдней четверти I вѣка. Но уже при жизни Іоанна положеніе вещей начинаетъ мѣняться. Мы видимъ теперь, какъ община во главѣ съ своимъ епископомъ хочетъ освободиться отъ авторитета апостола и начать жить вполнѣ самостоятельною жизнью. Поводомъ или предлогомъ къ разрыву прежнихъ отношеній между апостоломъ и общиной послужилъ вопросъ о странствующихъ миссіонерахъ. Дѣло именно заключалось въ слѣдующемъ. Эти миссіонеры, какъ видно изъ посланія, проповѣдуютъ евангеліе язычникамъ (3 Іо. 7). Вѣрные слову Господа, они ничего не берутъ отъ нихъ (—7) и, не имѣя собственныхъ средствъ, нуждаются въ помощи тѣхъ общинъ, чрезъ которыя они проходятъ. Обязанность каждой общины принимать ихъ достойно Бога (6), какъ вѣстниковъ Божіихъ, давать имъ ночлегъ и пропитаніе. Они уже были въ общинѣ Гая (5. 6) и теперь должны были проходить чрезъ нее. Возвращаясь въ Ефесъ, гдѣ живетъ старецъ Іоаннъ, они передъ общимъ собраніемъ по обычаю разсказываютъ о результатахъ своей миссіи и пріемѣ, какой они нашли на пути своемъ у братій (—6). Чрезъ нихъ старецъ Іоаннъ узнаетъ о состояніи христіанскихъ церквей, съ помощью ихъ руководитъ какъ общинами, такъ епископами. Они являются такимъ образомъ посредниками между апостоломъ и общинами. Ихъ миссія заключалась не только въ проповѣданіи евангелія среди язычниковъ, но въ поддержаніи связей между отдѣльными церквами и особенно связей между церквами и ап. Іоанномъ. Въ представленіи общины ихъ дѣло естественно должно было связываться съ высшимъ руководствомъ апостола, съ ея подчиненіемъ апостольскому авторитету. Оно было для нея не только напоминаніемъ, но можетъ быть и источникомъ ея несамостоятельности. Апостолъ Іоаннъ и эти миссіонеры воплощали въ себѣ зависимость и подчиненность общины. Отсюда они охотно принимаются до тѣхъ поръ, пока признается желательнымъ руководство апостола. При стремленіи же освободиться отъ апостольскаго руководства община естественно должна была закрыть свои двери и для этихъ посредниковъ. Такъ именно случилось въ общинѣ, къ которой принадлежалъ Гай, адресатъ третьяго посланія.

Любящій первенствовать въ этой общинѣ (*ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν*) Діотрефъ не признавалъ уже авторитета Іоанна и даже позволялъ себѣ отзываться о немъ въ злыхъ словахъ; онъ самъ не принималъ миссіонеровъ и другимъ запретилъ дѣлать это. Ослушниковъ своей воли онъ отлучалъ отъ церкви (*ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει*). Кто такое былъ Діотрефъ? Присвоенное ему право отлучать отъ церкви не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что это былъ не случайный узурпаторъ общины, а ея законный предстоятель, епископъ [1]). Чрезъ него, чрезъ его руки происходятъ письменныя сношенія пресвитера съ общиной. Противъ его воли пресвитеръ не можетъ письменно снестись съ ней. На немъ прежде всего лежитъ обязанность принятія членовъ другихъ общинъ и проповѣдниковъ слова. Все это характерныя черты епископскаго положенія. При этомъ здѣсь нѣтъ никакихъ указаній, что рядомъ съ Діотрефомъ стоятъ другія болѣе или менѣе равныя ему по положенію и вліянію лица, которыя дѣйствовали бы или за одно съ нимъ, или противъ него. Онъ былъ несомнѣнно первымъ человѣкомъ общины, и если Іоаннъ называетъ его любящимъ первенствовать [2]), то онъ хочетъ поставить въ упрекъ ему не фактически занятое имъ положеніе, а то честолюбивое настроеніе, которое руководило имъ въ его дѣятельности. Онъ не отрицаетъ его формальнаго права, но осуждаетъ въ немъ надменнаго и деспотическаго іерарха, который не слѣдовалъ заповѣди Іисуса (Мар. 10, 44) и примѣру и увѣщанію апостоловъ (2 Кор. 1, 24; 1 Петр. 5, 3). Однако на сторонѣ этого честолюбиваго епископа была и сама община. Въ бо̀льшей своей части она видимо подчинилась распоряженію Діотрефа. По крайней мѣрѣ Іоаннъ не надѣялся уже на гостепріимный пріемъ ею странствующихъ проповѣдни-

---

[1]) Ср. Zahn, Einleitung. II, S. 663; Weiss, Einleitung. S. 451. Knopf. Apost. Zeitalter, S. 203.

[2]) Справедливо замѣчаетъ Цанъ, что *ὁ φιλοπρωτεύων* вовсе не означаетъ того, что Діотрефъ въ дѣйствительности не занималъ перваго мѣста, какъ и слово *φυλαργύριος* не означаетъ непремѣнно бѣднаго, но корыстолюбиваго человѣка (Zahn, Einleitung II, S. 584). „*Φιλοπρωτεύων* т. е. не тотъ, который стремится къ первому мѣсту, но тотъ который имѣетъ первое мѣсто и въ сознаніи своего приматства гордится, злоупотребляетъ имъ (Knopf, Apost. Zeitalter, S. 206).

ковъ и просилъ потому Гая оказать имъ радушіе. Онъ привѣтствуетъ уже не всю общину, а лишь своихъ друзей поименно (*κατ' ὄνομα*), которыхъ видимо оставалось немного. Очевидно интересы Діотрефа и общины въ данномъ случаѣ болѣе или менѣе совпадали. Діотрефъ, не признавая авторитета пресвитера и не принимая миссіонеровъ, его посредниковъ, дѣйствовалъ несомнѣнно болѣе или менѣе въ духѣ общины. Чѣмъ оправдывали свой поступокъ Діотрефъ и община, мы въ точности не знаемъ; однако посланія Іоанна даютъ намъ возможность догадываться и объ этомъ. Во второмъ посланіи, весьма вѣроятно написанномъ къ той же самой общинѣ [1]), ап. Іоаннъ предостерегаетъ ее отъ странствующихъ лжеучителей. Онъ запрещаетъ принимать въ домъ и даже привѣтствовать тѣхъ, кто приходитъ къ нимъ и не приноситъ истиннаго ученія (—10). Привѣтствующій лжеучителя самъ участвуетъ въ злыхъ дѣлахъ его (—11). Кажется, эти опасные лжеучители выходили отчасти изъ собственныхъ учениковъ Іоанна. „Они вышли отъ насъ, но не были наши“ (1 Іоанн. 2, 19). Да и сама община уже знала конечно объ опасностяхъ и вредѣ, который приносятъ съ собой странствующіе проповѣдники, и можетъ быть имѣла нѣкоторые поводы подозрительно относиться даже къ ученикамъ самого апостола. Обязанность ограждать общину отъ вреднаго вліянія лжеучителей падаетъ прежде всего на ея епископа, что признавалъ и самъ ап. Іоаннъ, какъ это видно изъ его посланій къ семи малоазійскимъ церквамъ. Вотъ почему Діотрефъ счелъ себя въ правѣ ограничить свободный доступъ въ свою общину для странствующихъ миссіонеровъ. Но это было скорѣе предлогомъ, чѣмъ дѣйствительнымъ мотивомъ къ поведенію Діотрефа. Послѣдній не только не принималъ миссіонеровъ, но и не признавалъ авторитета

[1]) Цанъ думаетъ даже, что это было то самое письмо, о которомъ Іоаннъ самъ говоритъ въ своемъ третьемъ посланіи (9: „я писалъ церкви“). Это письмо было по словамъ Іоанна крайне мало (*ἔγραψά τι*), какимъ именно является второе посланіе. Одинаковость стиля, одинаковый размѣръ посланій, показывающій, что Іоаннъ писалъ на папирусахъ (*χάρται* 1 Io. 12) одинаковой величины (размѣръ 2 посланія по количеству буквъ относится къ размѣру третьяго посланія какъ 32 къ 31), выраженная въ обоихъ посланіяхъ надежда на скорое личное свиданіе показываютъ, что они явились приблизительно одновременно (Einleitung, II, S. 581. 584). Тоже и Вейссъ (Einleitung S. 451).

Іоанна. Онъ, а вмѣстѣ съ нимъ видимо и община стремились освободиться не только отъ сторонних наблюдателей въ лицѣ странствующихъ проповѣдниковъ, но и отъ апостольскаго руководства. Имъ казалась уже тяжелою прежняя патріархальная связь подъ наблюденіемъ апостола.

Итакъ мы видимъ, какъ порываются связи, соединявшія многія общины подъ однимъ апостольскимъ авторитетомъ, какъ освобождается отъ нихъ отдѣльная община, становясь полной хозяйкой себя самой. Какія же послѣдствія имѣлъ этотъ фактъ для организаціи христіанскихъ общинъ? По мнѣнію Гарнака результатомъ этого обособленія общинъ было созданіе монархическаго епископата. „Самоутверждающаяся община, говоритъ онъ, въ цѣляхъ своего самоутвержденія и строгаго обособленія отвнѣ выпустила изъ среды своей монархическій епископатъ“ [1]). „Епископатъ произошелъ какъ выраженіе суверенитета отдѣльной общины въ противодѣйствіе патріархальному управленію отвнѣ и въ противодѣйствіе странствующимъ виртуозамъ, которые ничего не оставляли въ покоѣ [2])“. Узы, связывавшія общину съ апостольскимъ руководствомъ, стали для общины стѣснительны. Она пожелала разрушить ихъ. Но для этого ей необходимо было сплотиться. А чтобы достичь этого, надо было имѣть суверенаго главу, который правилъ бы ею съ полнымъ достоинствомъ и вѣсомъ. Разъ отношенія зашли такъ далеко, то находится и мужъ, который пользуется ими и становится во главѣ общины [3]).

Нѣтъ сомнѣній, что съ разрывомъ патріархальной и провинціальной связи положеніе общины должно было стать самостоятельнѣй, и должно было увеличиться значеніе ея епископа. Прежде епископъ стоялъ подъ наблюденіемъ апостола-пресвитера и долженъ былъ видѣть въ немъ высшую инстанцію во всѣхъ важныхъ вопросахъ. Теперь изъ епископа - викарія онъ становится вполнѣ самостоятельнымъ, сверху ни отъ кого не зависящимъ епископомъ. Вмѣстѣ съ этимъ долженъ былъ вырости и авторитетъ епископа, какъ хранителя преданій. Странствующіе проповѣдники потеряли

---

[1]) Harnack, Texte und Untersuchungen XV, 3 (1897). S. 21.
[2]) Ibid. S. 22—23.
[3]) Ibid. S. 21.

прежній авторитетъ въ общинѣ. Они уже стали въ ея глазахъ подозрительны. Община стремилась теперь замкнуться около своего епископа и болѣе чѣмъ прежде видѣла въ немъ авторитетнаго учителя, хранителя апостольскаго преданія. Епископъ отчасти замѣнялъ теперь для общины то, что она потеряла въ апостолѣ и проповѣдникахъ.

Но это еще не значитъ, что уничтоженіе патріархальныхъ связей породило монархическій епископатъ. На это въ 3 посланіи Іоанна нѣтъ ни малѣйшихъ указаній. Напротивъ изъ него ясно, что епископатъ предшествовалъ уже обособленію общины. Обособляется не община, а прежде всего епископъ и за нимъ община. Онъ существовалъ слѣдовательно и въ періодъ, когда еще была въ силѣ „патріархальная“ организація. И это вполнѣ естественно. Лишь община съ болѣе или менѣе законченной организаціей, объединенная около одного центра, могла порвать связи, устанавливаемыя руководствомъ апостоловъ и ихъ сотрудниковъ и поддерживаемыя странствующими проповѣдниками.

Итакъ третье посланіе Іоанна знакомитъ насъ не съ началомъ, а дальнѣйшимъ развитіемъ власти монархическаго епископа, не съ первой, а со второй страницей его исторіи. Съ одной стороны оно даетъ нѣкоторую иллюстрацію къ свидѣтельству пастырскихъ посланій, что единоличный епископатъ существовалъ уже въ концѣ апостольскаго времени. Діотрефъ по своему положенію въ общинѣ напоминаетъ во многомъ епископа пастырскихъ посланій, который долженъ заботиться о церкви, какъ о своемъ домѣ, и оберегать свою общину отъ лжеучителей, заграждать имъ уста своими обличеніями. Но въ другихъ отношеніяхъ посланіе знаменуетъ собой дальнѣйшее развитіе церковной организаціи. Въ то время какъ епископъ пастырскихъ посланій стоитъ еще подъ наблюденіемъ апостольскихъ сотрудниковъ, Діотрефъ является самостоятельнымъ предстоятелемъ общины, успѣвшей уже выйдти изъ круга апостольскаго вліянія.

Въ третьемъ посланіи ап. Іоаннъ писалъ Гаю, что если онъ придетъ въ его общину, то предастъ проступки Діотрефа публичному осужденію. Мы не знаемъ, удалось ли апостолу выполнить свое обѣщаніе. Но что и позднѣе епископы малоазійскихъ церквей продолжали стоять подъ нрав-

ственнымъ руководствомъ пресвитера Іоанна, объ этомъ съ большою вѣроятностью свидѣтельствуетъ Апокалипсисъ, написанный имъ можетъ быть немногими годами позднѣе посланія, именно около 95 года.

Тайнозритель въ одинъ изъ воскресныхъ дней, можетъ быть во время богослужебнаго собранія (1, 10), видѣлъ Подобнаго Сыну Человѣческому, облеченнаго въ одежду первосвященника, стоявшаго посреди семи золотыхъ свѣтильниковъ и державшаго въ правой рукѣ семь звѣздъ. Подобный Сыну Человѣческому повелѣлъ ему записать въ книгу и послать семи азійскимъ церквамъ то, что онъ видѣлъ и что увидитъ, пояснивъ ему, что семь звѣздъ суть ангелы (*ἄγγελοι*), а семь свѣтильниковъ—семь церквей. Онъ повелѣлъ ему особо написать ангелу каждой церкви: ефесской, смирнской, пергамской, ѳіатирской, сардійской, филадельфійской и лаодикійской [1]). Что же такое *ἄγγελοι* церквей?

Трудно предположить, чтобы подъ этимъ именемъ Тайнозритель разумѣлъ дѣйствительныхъ ангеловъ, какъ хранителей отдѣльныхъ церквей. Невѣроятно, чтобы Господь объявлялъ свою волю существамъ духовнаго и невидимаго міра чрезъ человѣка, живущаго на землѣ, и посредствомъ книги, которая адресована въ малоазійскія общины и должна быть прочитана въ общихъ собраніяхъ (ср. 1, 3). Также странно было бы ставить въ похвалу и порицаніе добрымъ ангеламъ достоинства и недостатки церквей. Думать, что авторъ обозначилъ этимъ именемъ олицетворенный духъ общины или ея идеальный образъ, не даетъ основанія библейское употребленіе этого слова. Употребленіе такой абстракціи вмѣсто конкретнаго понятія въ библіи совершенно необычно и принадлежитъ къ языку не библейскихъ, а языческихъ представленій. Нельзя въ ангелахъ церквей видѣть лицъ, посланныхъ церквами къ Іоанну на островъ Патмосъ, такъ какъ въ такомъ случаѣ не могло быть сказано: „напиши ангелу“...

---

[1]) Пергамъ, Смирна, Сарды, Филадельфія и Ѳіатира не встрѣчаются ни въ Дѣяніяхъ, ни въ посланіяхъ ап. Павла. Относительно Смирны Поликарпъ прямо свидѣтельствуетъ, что при жизни Павла общины смирнской еще не существовало (nos autem nondum cognoveramus—Фил. гл. II). Изъ біографіи самого Поликарпа можно заключать, что община образована была впервые чрезъ ап. Іоанна и другихъ мужей близкихъ къ апостолу. (Ср. Zahn, Einleitung II, S. 603).

Писать можно только отсутствующимъ лицамъ, пребывающимъ очевидно не на Патмосѣ, а въ Ефесѣ, Смирнѣ и т. д. Кромѣ того послы общинъ не могли быть отвѣтственны за состояніе церквей. Авторъ обращается къ ангелу съ словомъ „ты". Но иногда это ты переходитъ въ „вы" (2, 10. 13. 24). Это значитъ, что ангелъ во всякомъ случаѣ принадлежитъ къ общинѣ, есть ея членъ. Но отсюда не слѣдуетъ, что ангелъ есть коллективная личность, т. е. сама община. Онъ отличается отъ общины. Община ефесская напримѣръ названа свѣтильникомъ ангела (2, 5 ср. 1, 20). Объ ангелѣ сказано, что онъ имѣетъ и достойныхъ и недостойныхъ людей (2, 14; 3, 4). Слѣдовательно ангелъ не есть сама община. Такимъ образомъ, хотя ангелъ принадлежитъ къ общинѣ, но онъ отличается отъ нея именно какъ лицо, которое несетъ за нея отвѣтственность. Онъ долженъ наблюдать за общиной, удалять изъ нея сомнительные элементы (2, 2. 6. 14) и укрѣплять слабыхъ вѣрою (3, 2). Онъ отвѣтственъ за то, что допускаетъ вредныхъ членовъ общины учить и вводить въ заблужденіе другихъ (2, 20). Въ такомъ смыслѣ отвѣтственный членъ общины не можетъ быть никѣмъ другимъ, какъ ея епископомъ [1]). Отсюда ангелы малоазійскихъ церквей скорѣе всего ихъ епископы. Въ 3, 1 можно видѣть указаніе на собственное имя сардійскаго епископа. „Ты носишь имя, будто ты живъ (*ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῇς*), но ты мертвъ". Самый естественный смыслъ выраженія тотъ, что имя, принадлежавшее сардійскому епископу, означало „живой" т. е. было или *Ζωτικός* или *Ζώσιμος* (скорѣе первое, такъ какъ оно весьма часто встрѣчается въ древнѣйшихъ надписяхъ [2]). Весьма возможно, что упоминаемая въ 2, 20 Іезавель была

---

[1]) Ср. Евр. 11, 17: „они (т. е. предстоятели) неусыпно пекутся о душахъ вашихъ, какъ обязанные дать отчетъ". 1 Петр. 5, 4: „когда явится Пастыреначальникъ, вы (пресвитеры-пастыри) получите неувядаемый вѣнецъ славы". Пастырь Ерма: „Если какая-нибудь изъ овецъ будетъ потеряна, то горе пастырямъ; если сами пастыри будутъ найдены дурными, что они будутъ отвѣчать ему? Ужели скажутъ, что они измучены стадомъ? Не повѣрятъ имъ. Ибо невѣроятное дѣло, чтобы пастырь могъ потерпѣть что отъ овецъ; и онъ еще болѣе будетъ наказанъ за ложь свою. И я—пастырь, и долженъ дать Всевышнему отчетъ за васъ" (Под. IX, 31).

[2]) Zahn, Einleitung, II, 613.

женою ѳіатирскаго епископа, такъ какъ нѣкоторые авторитетные кодексы [1]) читаютъ *γυναῖκα σοῦ* т. е. жену твою. Это чтеніе можно считать болѣе первоначальнымъ [2]). Странно было бы иначе при имени Іезавель ставить слово *γυναῖκα*, которое само собой разумѣется. Что епископу дано названіе ангела, въ этомъ ничего нѣтъ страннаго. Такое примѣненіе этого слова встрѣчается уже въ Ветхомъ Завѣтѣ: книга Малахіи (2, 7) называетъ ангеломъ священника (пророкъ Аггей также называется ангеломъ — Агг. 1, 13). Замѣчательно, что древній сирскій переводъ, не знавшій Апокалипсиса, по крайней мѣрѣ не имѣвшей его въ своемъ собраніи, подъ *ἄγγελοι* 1 Кор. 6, 3 и въ другихъ мѣстахъ разумѣетъ священниковъ, слѣдуя Малахіи 2, 7. Отсюда можно заключать, что употребленіе этого имени въ смыслѣ священниковъ, если не было тогда обычно, то во всякомъ случаѣ не составляло исключенія. Все это приводитъ насъ къ выводу, что подъ ангелами малоазійскихъ церквей Тайнозритель по всей вѣроятности разумѣлъ епископовъ, хотя конечно нельзя настаивать на этой интерпретаціи съ полной увѣренностью.

Такое пониманіе „ангеловъ“ малоазійскихъ церквей и вообще первыхъ трехъ главъ Апокалипсиса не вноситъ въ изучаемую нами исторію существенно новаго и неожиданнаго элемента. Оно вполнѣ гармонируетъ съ той картиной церковной организаціи въ Малой Азіи, какую даютъ намъ пастырскія посланія и 3 посланіе Іоанна. Изъ всѣхъ этихъ посланій явствуетъ, что ранѣе появленія Апокалипсиса въ малоазійскихъ общинахъ существовали уже единоличные епископы. Они стояли во главѣ какъ внутренняго, такъ и внѣшняго управленія и наиболѣе важную миссію по условіямъ того времени видѣли въ сохраненіи чистаго преданія и въ огражденіи общины отъ лжеучителей и странствующихъ проповѣдниковъ. Въ этихъ цѣляхъ они должны были изобличать заблужденія иначе учащихъ, заграждать имъ уста, чтобы они не развращали цѣлыхъ домовъ (Тит. 1, 9, 11), и могли даже совсѣмъ не допускать ихъ,

[1]) Между прочимъ александрійскій и ватиканскій. Опущеніе могло произойти вслѣдствіе того, что слово начали понимать въ смыслѣ ангела.

[2]) Zahn, Einleitung, II, S. 611.

какъ рекомендовалъ Іоаннъ во второмъ посланіи (—10), и какъ поступилъ, хотя неумѣстно, епископъ одной малоазійской общины Діотрефъ (3 Іо. 10). Подобными же епископами съ тѣми же самыми функціями являются и ангелы малоазійскихъ церквей въ Апокалипсисѣ. Апокалипсисъ рисуетъ ту же картину религіознаго броженія въ малоазійскихъ общинахъ, какая извѣстна намъ изъ пастырскихъ посланій и посланій Іоанна. Лжеученіе распространилось повсюду. Въ ефесской церкви появились лица, называвшіе себя апостолами и старавшіеся развратить ефесскихъ христіанъ (2, 2). Въ ней разставляли свои сѣти хотя и безъ успѣха николаиты (2, 6). Въ Смирнѣ учили іудействующіе — это „сборище сатанинское“ (2, 9). Въ пергамской церкви нѣкоторые вѣрующіе перешли уже на сторону николаитовъ (2, 14—15), въ Ѳіатирѣ Іезавель, вѣроятно жена епископа, называвшая себя пророчицей, распространяла лжеученіе, называемое „глубинами сатанинскими“ (2, 20. 24). Въ филадельфійской общинѣ дѣйствовали тѣ же іудействующіе, то же „сборище сатаны“, что и въ Смирнѣ (3, 9). То же повидимому происходило и въ общинахъ сардійской (ср. 3—4) и лаодикійской (ср. 3, 17—18). При такомъ положеніи вещей главная обязанность епископовъ должна была состоять въ самой энергичной, горячей борьбѣ съ распространившимися лжеученіями, въ огражденіи своихъ общинъ отъ развращающаго вліянія лжеучителей. Какъ пастыри, обязанные дать отчетъ Богу за каждую душу вѣрующаго (Евр. 13, 17), наставлять въ здравомъ ученіи и противящихся обличать (Тит. 1, 9), — они отвѣтственны за цѣлость своей паствы. Имъ вмѣняется въ особую заслугу, если они удерживаютъ свои общины отъ вліянія лжеучителей (2, 2. 6. 9—10; 3, 9—10), и наоборотъ они порицаются, если благодаря ихъ равнодушію и бездѣйствію общины заражаются лжеученіями (2, 14—15. 20; 3, 2—3).

Лѣтъ 15 спустя тремъ изъ малоазійскихъ церквей, именно ефесской, филадельфійской и смирнской, были написаны посланія Игнатія Антіохійскаго. Они были направлены не къ епископамъ церквей, а къ самимъ общинамъ, и содержали въ себѣ увѣщанія не къ предстоятелямъ, а къ вѣрующимъ. Однако при всемъ громадномъ различіи посланій Тайнозрителя и Игнатія Антіохійскаго, главная идея въ нихъ одна и та же, что епископъ есть тотъ центръ, въ которомъ об-

щина находитъ себѣ защиту отъ опасностей лжеученія. Эта идея одинаково составляетъ исходный пунктъ посланій Тайнозрителя и Игнатія Антіохійскаго. Разница между ними прежде всего въ томъ, что первый дѣлаетъ изъ нея практическій выводъ примѣнительно къ епископамъ, второй — примѣнительно къ вѣрующимъ. И само собою понятно, почему именно ап. Іоаннъ обращаетъ свои нравоученія къ епископамъ, а епископъ антіохійской церкви—къ простымъ вѣрующимъ.

Въ другомъ видѣніи, которое Тайнозритель созерцалъ на небѣ, онъ говоритъ о 24 пресвитерахъ (*πρεσβύτεροι*), возсѣдавшихъ на своихъ престолахъ вокругъ престола Сидящаго (4, 4). Ихъ число и положеніе показываетъ, что это не были простые старцы. Въ то время какъ великое множество людей всѣхъ племенъ, колѣнъ и народовъ стояло (*ἑστῶτες*) передъ тропомъ Сидящаго, 24 пресвитера сидѣли вокругъ Него на своихъ престолахъ. Они возносили молитвы святыхъ и пѣли священныя пѣсни (5, 8—9; 11, 17—18), разъясняли вѣрующимъ то, что было непонятнаго въ видѣніи, и утѣшали ихъ (5, 5; 7, 13 ид.). Они являются такимъ образомъ какъ бы представителями вѣрующихъ, наставляющими ихъ и возносящими ихъ молитвы Богу. Такъ какъ для символической картины небеснаго собранія Тайнозритель видимо пользовался образами изъ богослужебныхъ собраній земной церкви, то пресвитеры видѣнія ничто иное какъ пресвитеры—предстоятели церкви. Такъ понимали ихъ древнѣйшіе христіанскіе источники. Церковные Каноны, имѣя въ виду очевидно означенныя мѣста Апокалипсиса, говорятъ (2 гл.): „ибо суть 24 пресвитера, изъ нихъ 12 стоятъ по правую сторону и 12 по лѣвую; стоящіе по правую сторону принимаютъ отъ архангела фіалы и приносятъ ихъ владыкѣ, а стоящіе по лѣвую сторону обращены къ сонму ангеловъ. Поэтому пресвитеры должны быть“... Такъ какъ пресвитеры Апокалипсиса представительствовали собой 12 колѣнъ израилевыхъ (7, 4—9) и множнство языковъ (7, 9), то можно думать, что ихъ число—24 получилось изъ удвоенія числа колѣнъ: изъ нихъ 12 представительствовали колѣна израильскія, другіе 12—языки. Какъ видно изъ древнѣйшихъ источниковъ, 12 и 24 было довольно обычнымъ числомъ христіанскихъ пресвитеровъ. О первомъ свидѣтельствуютъ Кле-

ментины, когда говорятъ прямо о 12 пресвитерахъ (Recogn. VI, 15; Hom. XI, 36) и о 12 спутникахъ ап. Петра, изъ которыхъ онъ одного поставилъ въ епископа (Recogn. III, 68), и Testamentum Jesu Christi (I, 34. 40—ed. Rahmani). О 24 пресвитерахъ говорятъ Церковные Каноны и Климентъ Александрійскій (Strom. VI, 107).

Мы обозрѣли всѣ источники за періодъ отъ 63 до 100 года и должны сдѣлать теперь нѣсколько общихъ замѣчаній.

Самая главная особенность, какая прежде всего бросается въ глаза при изученіи источниковъ второго періода, состоитъ въ томъ, что въ нихъ гораздо меньше сравнительно съ прежнимъ временемъ выступаютъ свободныя служенія церкви, и напротивъ должностныя служенія все болѣе и болѣе получаютъ преобладаніе въ церковной жизни. Мы уже рѣдко слышимъ объ апостолахъ, пророкахъ и учителяхъ, преемникахъ первыхъ проповѣдниковъ евангелія. Намъ говорятъ болѣе объ „иначе учащихъ“ (1 Тим. 3 и др.), лжеапостолахъ (Апок. 2, 2), лжепророкахъ (2, 20). Это конечно не значитъ, что апостолы, пророки и учители прекратились. Всѣ источники напротивъ предполагаютъ свободное учительство среди вѣрующихъ и свободное проповѣданіе среди невѣрующихъ. Но несомнѣнно, что свободные проповѣдники, скомпрометированные распространеніемъ лжеученій, начали терять въ общинахъ свое прежнее вліяніе. Вмѣсто нихъ главнѣйшее руководство надъ общинами стали пріобрѣтать должностныя лица церкви, оффиціальные хранители преданія. По крайней мѣрѣ къ этой цѣли направлены увѣщанія и желанія всѣхъ писателей второго періода. Повсюду пастыри и епископы представляются въ центрѣ христіанскихъ общинъ и во главѣ ихъ. Они несутъ главную отвѣтственность за цѣлость паствы. Они должны и править общинами, и учить ихъ. Съ усиленіемъ авторитета должностного служенія естественно должно было уменьшиться вліяніе вѣрующихъ на церковную жизнь. По крайней мѣрѣ мы уже рѣже слышимъ призывы къ церковной самодѣятельности, обращенные ко всѣмъ христіанамъ. Это опять не значитъ, что самостоятельность христіанскихъ общинъ исчезла. Она была слишкомъ еще велика и потому не было

ни малѣйшей нужды въ напоминаніи вѣрующимъ объ ихъ правахъ; напротивъ по условіямъ времени было желательно сокращеніе церковной свободы и бо̀льшее уваженіе къ церковному авторитету. Даже пастырскія посланія, посвященныя регламентаціи церковныхъ учрежденій, и посланіе Климента, направленное къ возвышенію церковной власти, повсюду предполагаютъ участіе вѣрующихъ въ избраніи должностныхъ лицъ, въ судѣ надъ ними и прочими членами общины, свободное учительство и т. д. Указанная черта церковной организаціи за второй періодъ, именно возвышеніе должностнаго служенія, въ большей или меньшей степени отмѣчается всѣми источниками и такимъ образомъ одинаково присуща какъ малоазійскимъ, такъ и западнымъ церквамъ.

Однако между источниками римскаго происхожденія и источниками, направленными въ малоазійскія церкви, есть и существенная разница. Она состоитъ въ томъ, что первые всегда говорятъ вообще о предстоятеляхъ церкви, не выдѣляя изъ нихъ епископовъ, вторые же напротивъ или различаютъ епископа и пресвитеровъ, или говорятъ только объ одномъ епископѣ. Отчего происходитъ эта разница? Заключается ли причина ея въ различной точкѣ зрѣнія авторовъ или въ дѣйствительномъ состояніи тогдашней организаціи на Западѣ и Востокѣ? Нѣтъ сомнѣнія, что цѣли авторовъ тѣхъ и другихъ источниковъ были различны, и потому церковныя учрежденія могли быть разсматриваемы ими съ разныхъ сторонъ. Если посланіе Петра и посланіе къ Евреямъ смотрѣли на предстоятелей церкви только какъ на пастырей и потому не имѣли никакихъ поводовъ классифицировать ихъ, если Климентъ Римскій старался защитить авторитетъ вообще церковной власти противъ притязаній мірскихъ людей, то пастырскія посланія напротивъ ставили прямою своею задачею упорядочить церковныя учрежденія и потому должны были разсматривать ихъ порознь. Но едва ли только здѣсь мы должны искать причину указанной разницы между римскими и малоазійскими источниками. Въ такомъ случаѣ было бы не совсѣмъ понятно, почему ап. Іоаннъ, смотря на представителей церквей, какъ на пастырей, обязанныхъ нести отвѣтственность за паству, говоритъ лишь объ однихъ епископахъ, а два посланія римскаго происхо-

жденія (1 Петр., Евреямъ) въ подобныхъ же случаяхъ говорятъ вообще о предстоятеляхъ? Да и тотъ фактъ, что указанная нами разница наблюдается во всѣхъ трехъ римскихъ и трехъ малоазійскихъ источникахъ, говоритъ за то, что она объясняется не субъективными только, но и объективными причинами. Скорѣе всего мы здѣсь имѣемъ дѣло съ мѣстными различіями въ церковной организаціи на Востокѣ и Западѣ. Въ то время какъ въ Малой Азіи епископъ уже опредѣленно выдѣлился изъ ряда прочихъ предстоятелей и сталъ единымъ центромъ общины, на Западѣ въ церковномъ предстоятельствѣ не произошло еще столь опредѣленно выраженной централизаціи, между предстоятелями церкви сохранялось болѣе равенства правъ и однообразія въ функціяхъ, вслѣдствіе чего постороннему наблюдателю бросалось въ глаза больше ихъ сходство, чѣмъ различіе. Но значитъ ли это то, что въ западныхъ церквахъ епископы и пресвитеры были до конца I вѣка совершенно тожественны, и что тамъ не существовалъ монархическій епископатъ? Такого вывода мы не можемъ сдѣлать. Во-первыхъ, всѣ авторы римскихъ источниковъ никогда не называютъ предстоятелей епископами, но всегда пресвитерами или игуменами, а между тѣмъ по крайней мѣрѣ два изъ нихъ (ап. Петръ и Климентъ) знали и терминъ „епископъ“. Во-вторыхъ тѣ, же самыя описательныя названія *ἡγούμενοι*, *πρεσβύτεροι—μενοι* или—*οὔντες* мы встрѣчаемъ въ римской церкви въ 5-омъ десяткѣ II вѣка, когда по всѣмъ признакамъ въ ней существовалъ уже единоличный епископъ. Отсюда мы не имѣемъ основаній слишкомъ преувеличивать разницу въ организаціи между малоазійскими и западными церквами и отрицать въ послѣднихъ существованіе монархическаго епископата.

ГЛАВА IV.

Состояніе церковной организаціи въ первой половинѣ II вѣка.

Отмѣченная въ источникахъ второго періода (63—100 г.) разница наблюдается и въ памятникахъ первой половины II в. Въ то время какъ пастырь Ерма, написанный въ римской церкви, весьма близко примыкаетъ къ разсмотрѣннымъ нами римскимъ источникамъ, особенно къ посланію Климента, посланія Игнатія Антіохійскаго являются, можно сказать, прямымъ продолженіемъ писаній, направленныхъ въ малоазійскія церкви. Совершенно особнякомъ стоитъ третій источникъ „Ученіе 12 апостоловъ". По особенностямъ описываемаго имъ церковнаго строя онъ скорѣе приближается къ апостольскому періоду церковной организаціи. Съ него поэтому мы и начнемъ анализъ источниковъ третьяго періода.

Ученіе 12 апостоловъ.

(Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων).

Ученіе 12 апостоловъ или Дидахе (какъ будемъ называть этотъ памятникъ для краткости) рисуетъ намъ переходную эпоху, когда свободныя служенія, дойдя до полнаго своего развитія, начинаютъ склоняться къ упадку и уступать свое мѣсто и свое вліяніе въ церкви должностному служенію. Было бы крайне важно знать, на какое время падаетъ эта эпоха. Но къ сожалѣнію мы не имѣемъ вполнѣ надежныхъ основаній къ датированію нашего памятника. Внѣшнія свидѣтельства, заключающіяся въ параллеляхъ, находимыхъ въ

источникахъ II в., не даютъ очевидныхъ указаній. Внутренніе же признаки Дидахе или заставляютъ насъ вращаться отчасти въ логическомъ кругѣ, поскольку они касаются церковной организаціи, или намѣчаютъ слишкомъ широкіе хронологическіе термины.

Три параллели имѣетъ Дидахе (=Д.) съ другими памятниками II в., именно: 1) Д. I—VI и посланіе Варнавы (=В.) XVШ—XX; 2) Д. XVI, 2 и В. IV, 9; 3) Д. I, 5 и Ерм. Зап. II. Самая значительная и важная изъ нихъ первая. Она содержитъ въ себѣ ученіе о „двухъ путяхъ". Существенное различіе между текстами Д. и В. заключается въ чрезвычайной безпорядочности изложенія „двухъ путей" въ В. Въ то время какъ въ Д. ученіе о путяхъ построено по опредѣленному и послѣдовательному плану, въ В. наставленія разбросаны почти безъ всякой связи, съ частыми отступленіями и повтореніями. Въ настоящее время почти всеобще принято, что текстъ Д. своею связностью болѣе приближается къ первотексту, что хаотичность изложенія въ В. есть слѣдствіе воспроизведенія текста по памяти, и что такимъ образомъ В. ни въ какомъ случаѣ не могло быть источникомъ для Д. [1]). Этотъ результатъ мы счи-

[1]) Въ прежнее время многіе ученые (см. у Эргарда, Die a. Litteratur I, 1900, S. 49) и между ними Гарнакъ (Die Lehre, Proleg. 1884, S. 82—83), видѣли въ безпорядочности изложенія В. признакъ его пріоритета. Но уже въ 1886 г. вслѣдъ за Taylor'омъ Гарнакъ призналъ для Д. и В. общій источникъ, именно іудейское произведеніе о „двухъ путяхъ" (Die Apostellehre u. d. j. beiden Wegen) и реставрировалъ текстъ его. Въ новое время прежній взглядъ о зависимости Д. отъ В. почти оставленъ. Изъ новѣйшихъ ученыхъ мы находимъ его у Фёльтера, который никакихъ новыхъ аргументовъ однако не приводитъ (Die Apost. Väter, I, 1904, S. 393). Чтобы убѣдиться въ полной несостоятельности этого взгляда достаточно внимательно сравнить:

Д. IV, 2. 6. Ежедневно посѣщай святыхъ, дабы ты могъ укрѣпиться словами ихъ... Если ты имѣешь отъ труда рукъ своихъ, то дай выкупъ за грѣхи свои.	В. XIX, 10. Ежедневно посѣщай святыхъ, или словомъ трудясь... или употребляй руки въ выкупъ за грѣхи свои.
Д. IV, 7. 13. Не колеблись давать и давая не ропщи... Не оставляй заповѣдей Господнихъ, но сохраняй то, что получилъ, ни прибавляя и ни убавляя.	В. XIX, 11. Не колеблись давать и давая не ропщи, но знай, кто добрый воздаятель награды. Сохраняй то, что получилъ, ни прибавляя и ни убавляя.

Въ обоихъ случаяхъ текстъ В. вслѣдствіе сокращенія имѣетъ странный и безъ Д. непонятный смыслъ. Въ первомъ случаѣ непонятно, какъ могутъ служить руки выкупомъ за грѣхи, во второмъ случаѣ получается совсѣмъ превратный смыслъ, какъ будто рѣчь идетъ о сохраненіи того, что должно давать, т. е. имущества. Таковъ конечно не могъ быть оригинальный текстъ!

таемъ стоящимъ внѣ сомнѣній. Далѣе же наши сужденія не могутъ быть столь рѣшительны. Служитъ ли Д. источникомъ В. или оба памятника имѣютъ общій источникъ? Весьма значительное большинство современныхъ ученыхъ склоняется къ послѣднему мнѣнію. Оно дѣйствительно имѣетъ за собой очень серьезныя основанія. 1) Непонятно, какимъ образомъ авторъ В. могъ опустить изъ Д. отдѣлъ I, 3—6 съ евангельскими изреченіями. т. е. самую характерную часть христіанскаго нравоученія, если бы онъ имѣлъ его въ своемъ источникѣ. 2) Ученіе о двухъ путяхъ въ Д. по сравненіи съ прочимъ содержаніемъ имѣетъ характеръ іудейскій, дающій основаніе предполагать его іудейское происхожденіе. 3) Мы имѣемъ прямыя историческія свидѣтельства, что ученіе о двухъ путяхъ распространялось и безъ Д. VII—XVI (таковы Oratio Schnudi, латинскій переводъ первой часто Д., изданный въ 1901 г., сообщеніе Никифора патр. о 200 стихахъ Д., соотвѣтствующихъ первымъ 6 главамъ). Большинству ученыхъ эти основанія кажутся рѣшительными [1]). Однако нельзя сказать, что они вполнѣ исключаютъ возможность другого рѣшенія вопроса. Отдѣлъ съ евангельскими изреченіями отсутствуетъ не только въ В., но и почти во всѣхъ другихъ рецензіяхъ двухъ путей, сохранившихся въ древнихъ христіанскихъ памятникахъ [2]). А между тѣмъ текстъ ихъ близокъ къ тексту Д. Это обстоятельство даетъ основаніе предполагать, что отдѣлъ I, 3—6 составляетъ въ Д. позднѣйшую вставку. Это предположеніе вполнѣ подтверждается двоякимъ надписаніемъ заповѣди о любви къ ближнимъ (I, 3: ученіе сихъ словъ таково... II, 1: вторая заповѣдь ученія: не убій...). Если же въ Д. не было первоначально I, 3—6, то ничто не мѣшаетъ признать, что авторъ В. пользовался Д. Далѣе, во всѣхъ рецензіяхъ ученіе о двухъ путяхъ носитъ отчасти христіанскій характеръ [3]) и во всякомъ случаѣ не имѣетъ ничего специфически и узко іудейскаго. При этомъ іудейскій характеръ присущъ и нѣкоторымъ христіанскимъ произведеніямъ. Наконецъ, самостоятельное существованіе первой части Д. въ позднѣйшее время не доказываетъ еще, что она съ самаго начала составляла особое произведеніе. Возможно, что съ развитіемъ

---

[1]) Гарнакъ существованіе общаго источника для В. и Д. считаетъ не только гипотезой, но и фактомъ (ср. Chronologie, I, 437).

[2]) Таковы: 1) Церковные Каноны, 2) полный латинскій переводъ Д. изданный въ 1901 г. Шлехтомъ, 3) на арабскомъ яз. написанная Жизнь Шнуди (Oratio Schnudi), 4) извѣстная подъ именемъ Аѳанасія Syntagma doctrinae (Migne, P. G. 28), 5) такъ называемая Fides Nicaena или Didascalia 118 patrum (Migne, P. G. 28).

[3]) „Во всемъ имѣй общеніе съ братомъ и ничего не называй своею собственностью, ибо если вы соучастники въ безсмертномъ, то тѣмъ болѣе въ вещахъ тлѣнныхъ“ (Д. IV, 8; В. XIX, 8; Цер. Кан. XIII, 4). См. еще Д. IV, 2 (В. XIX, 10; Церк. Кан. XII, 2); Д. III, 7 (Церк. Кан. XII, 1). Вездѣ основныя заповѣди излагаются въ евангельской формѣ, какъ любовь къ Богу и любовь къ ближнему.

церковной организаціи вторая часть Д. потеряла свое практическое значеніе и была забыта. Главный вопросъ теперь въ томъ, вошелъ ли отдѣлъ I, 3—6 въ Д. одновременно съ VII—XVI главами. Если бы было доказано существованіе такой рецензіи Д., въ которой находились бы главы VII—XVI и отсутствовалъ отдѣлъ I, 3—6, то явилась бы возможность объяснить происхожденіе всѣхъ рецензій „двухъ путей“, не исключая и той, которая находится въ В., изъ Д. Если напротивъ оба прибавленія явились одновременно, то необходимо признать третій источникъ, хотя бы и неіудейскаго характера, содержащій ученіе о двухъ путяхъ. Повидимому есть основаніе думать, что составитель Церковныхъ Каноновъ зналъ вторую часть Д. [1]) и не зналъ отдѣла I, 3—6. Далѣе, если отдѣлъ I, 3—6 впервые встрѣчается не ранѣе половины III вѣка, а м. б. въ IV в. [2]), вторая часть Д. извѣстна была автору трактата De aleatoribus (с. IV ср. Д. XIV, 2 и XV, 3) и повидимому Клименту Алекс. (ср. Quis div. c. 29 и Д. IX, 2), т. е. въ концѣ II и началѣ III в. Но оба эти основанія не имѣютъ рѣшительнаго значенія. Совпаденіе съ Церк. Канонами могло быть случайнымъ. Второй фактъ доказываетъ мало. Отсюда зависимость В. отъ Д. проблематична. Окончательный выводъ изъ современнаго положенія вопроса о происхожденіи параллели между Д. и В. по нашему мнѣнію тотъ, что есть вѣсскія основанія предполагать существованія третьяго источника, однако не исключена еще возможность зависимости В. отъ Д. [3]).

Столь же мало даютъ для датированія Д. и двѣ другія параллели. Совпаденіе между В. IV, 9 и Д. XVI, 2 не даетъ никакихъ опредѣленныхъ указаній на зависимость одного текста отъ другого. Если для Гарнака [4]) очевиденъ пріоритетъ В., то для Функа [5]) напротивъ столь же очевидно первенство Д. со времени итальянскаго ученаго Сави (Savi), который 16 главу Д. считаетъ частью первоначальнаго ученія о двухъ путяхъ [6]), явилась возможность и эту параллель объяснять существованіемъ третьяго источника. И

---

[1]) Ср. Д. X, 3 („духовную пищу и питіе и жизнь вѣчную“) и XIII, 2 (дѣлатель достоинъ пропитанія) съ Цер. Кан. XII, 3.

[2]) Апост. Постан. VII, 2. По весьма вѣроятному предположенію Функа сирійская Дидаскалія пользуется изложеніемъ заповѣди о любви къ врагамъ въ формѣ Д. (Kirchl. Abhandlungen, II, S. 136; ср. Achelis, Syr. Didascalia, S. 3. 337).

[3]) Доводы Функа (Kirchl. Abhandl. II, 111 и д.; 121 и д.), на которыхъ онъ настаиваетъ и теперь (Apost. Väter, 1906, S. XI и д.) и съ которыми соглашается Bardenhewer (Geschichte a. Litteratur, 1902, I, 79—80) еще достаточно серьезны, чтобы считать мнѣніе большинства современныхъ ученыхъ о существованіи третьяго источника не вполнѣ доказаннымъ.

[4]) Chronologie, I, S. 436 и д. Ср. Völter, Apost. Väter, S. 402.

[5]) Kirch. Abhandlungen, II, S. 118 и д.; ср. Apost. Väter, 1906. S. XI.

[6]) См. Ehrhard, Die a. Litteratur, I, S. 51.

надо сознаться, что едва ли послѣдовательно—признавать зависимость Д. отъ В. въ одномъ мѣстѣ и допускать третій источникъ въ другомъ, какъ это дѣлаетъ Гарнакъ.

То же почти слѣдуетъ сказать и о третьей параллели между Д. I, 5 и Ерм. Зап. II. Функъ [1]) признаетъ зависимость Ерма отъ Д. Другіе [2]) до сихъ поръ защищаютъ первенство Ерма. Но большинство ученыхъ въ новое время [3]) и между ними Гарнакъ [4]) признаютъ общій источникъ для Д. и Ерма. Впрочемъ вопросъ о происхожденіи означенной параллели не имѣетъ особеннаго значенія для датированія Д., такъ какъ параллель находится въ отдѣлѣ I, 3—6, который м. б. составляетъ позднѣйшую вставку.

При отсутствіи твердыхъ внѣшнихъ указаній на время происхожденія Дидахе, мы должны обратиться къ внутреннимъ признакамъ этого памятника. Здѣсь мы находимъ явные слѣды древнѣйшаго времени, именно I вѣка, и напротивъ нѣтъ ни одного признака который необходимо указывалъ бы на второй вѣкъ. 1) Д. не даетъ ни малѣйшаго указанія на существованіе новозавѣтнаго канона. Кромѣ Ветхаго Завѣта и преданія 12 апостоловъ авторъ знаетъ лишь авторитетъ „евангелія Господа“, о которомъ говорится всегда въ единственномъ числѣ (VIII, 2; XI, 3; XV 3. 4). Всѣ его заимствованія изъ евангелія ограничиваются однимъ ев. Матѳеемъ. Но такъ какъ авторъ почти нигдѣ не передаетъ текста евангелія Матѳея буквально, то можно сомнѣваться, зналъ ли нашъ писатель евангеліе Матѳея или пользовался устнымъ преданіемъ и несомнѣнно существовавшими въ древнѣйшее время сборниками евангельскихъ изреченій. Посланія ап. Павла обойдены въ Д. полнѣйшимъ молчаніемъ. 2) Въ Д. не дается никакой догматической нормы, нѣтъ никакого слѣда символа вѣры. Предлагая читателямъ руководство истиннаго апостольскаго ученія, Д. подобно евангеліямъ ограничивается почти исключительно моральной стороной христіанства, не вдаваясь въ теоретическія и догматическія спекуляціи. Никакія еретическія движенія II вѣка автору неизвѣстны. При немъ еще не существуетъ организованной борьбы съ распространяющимися лжеученіями. Способъ борьбы съ ними самый упрощенный—не позволять стран-

[1]) Kirchl. Abhandlungen, II, S. 124 и д,
[2]) Pfleiderer, Urchristentum, II, S. 569.
[3]) См. Ehrhard, Die a. Litteratur, I, S. 45.
[4]) Chronologie, I, S. 438.

ствующимъ учителямъ оставаться болѣе двухъ или трехъ дней въ общинѣ. 3) Организація общины въ Д. довольно примитивнаго характера. Главное мѣсто и главный авторитетъ въ общинѣ принадлежитъ — проповѣдующимъ слово Божіе *(οἱ λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ)* и прежде всего пророкамъ и учителямъ. Д. извѣстны и апостолы, проповѣдующіе вѣру Христову иновѣрцамъ. Они составляютъ обычное явленіе въ жизни христіанской общины, такъ какъ относительно пріема ихъ даются подробныя правила. Авторъ знаетъ епископовъ и діаконовъ (о пресвитерахъ нѣтъ совсѣмъ рѣчи), но авторитетъ ихъ въ общинѣ еще не великъ. 4) Церковный ритуалъ общинъ Д. крайне несложенъ. Кромѣ „Отче нашъ", молитвы на вечери и воскресныхъ собраніяхъ, исповѣданія грѣховъ и братскаго примиренія предъ евхаристіей не существуетъ никакихъ опредѣленныхъ богослужебныхъ установленій. Евхаристійная молитва для пророковъ не обязательна. Они могутъ благодарить, „сколько хотятъ". Агапы отъ евхаристіи еще не отдѣлены. Нѣтъ никакихъ указаній на совершеніе крещенія предстоятелями (*наставленія обращены* къ самой общинѣ) и на символическія дѣйствія при крещеніи. Все это несомнѣнно признаки самой глубокой древности, черты времени, весьма близкаго къ апостольскому. И всѣ тѣ особенности Д., которыя говорятъ о позднѣйшемъ, сравнительно съ апостольскимъ, времени (упоминаніе о древнихъ *(ἀρχαῖοι)* пророкахъ, мысль о воскресеніи однихъ праведниковъ, порча въ институтѣ пророчества и под.), вполнѣ могутъ находить себѣ мѣсто въ произведеніи конца I и начала II вѣка [1]). На этомъ основаніи мы склоняемся къ мнѣ-

1) Правда Гарнакъ приводитъ восемь аргументовъ въ пользу того, что Д. явилась не ранѣе 130 года (Chronologie I, 432—435). Но какъ справедливо замѣтилъ Функъ, это аргументы „болѣе или менѣе субъективной природы" (Kirchengeschichtl. Abhandl. II, S. 114). По нашему мнѣнію Функъ въ своемъ разборѣ аргументовъ Гарнака основательно доказалъ, что внутренніе признаки Д. скорѣе говорятъ о происхожденіи памятника въ концѣ I вѣка, чѣмъ послѣ 130 года. Самъ Гарнакъ сознается, что то, что говорится объ апостолахъ, пророкахъ и учителяхъ сравнительно съ Климентомъ, Поликарпомъ, Ермомъ, Іустиномъ, древнѣе и скорѣе относится къ павлиническому времени (Chron. I, S. 432). По собственному признанію Гарнака внутренніе признаки указываютъ лишь на время не ранѣе 100 года (Chronol. I, S. 435); изъ нихъ „есть цѣлый рядъ, который лучше подходитъ ко времени 80—120 г., чѣмъ къ 120—160 г." (Chronologie, I, S. 432).

нію большинства ученыхъ, по которому Д. явилась въ концѣ I или въ началѣ II вѣка.

Для нашихъ цѣлей важно установить не только время, но и мѣсто происхожденія Дидахе. Въ этомъ отношеніи по общему признанію возможенъ выборъ лишь изъ двухъ странъ: Сиро-Палестины и Египта. Но многіе признаки довольно убѣдительно говорятъ за первую. Изъ всѣхъ новозавѣтныхъ писаній болѣе всего имѣютъ сродство съ Д. синоптическія евангелія. Подобно послѣднимъ Д. больше всего останавливается на нравственной сторонѣ ученія Христова. Она знаетъ болѣе земного, чѣмъ прославленнаго Христа [1]), болѣе отрока Іисуса, чѣмъ воскресшаго Господа. Въ ней не отразились ни павлово богословіе, ни александрійскій аллегоризмъ. Самый языкъ, стиль и методъ автора не имѣютъ въ себѣ ничего ни еллинистическаго, ни александрійскаго. Его обычная форма изложенія библейско-іудейская, именно гномическая. Онъ говоритъ афоризмами, отрывочными сужденіями, но не развиваетъ мысли послѣдовательно и методично. Самые образы, употребляемые имъ, ясно говорятъ о Палестинѣ—родинѣ Д. Въ замѣчательной евхаристійной молитвѣ мы читаемъ: „какъ сей преломляемый... хлѣбъ *(κλάσμα)* былъ разсѣянъ на холмахъ и, будучи собранъ, сталъ единымъ, такъ да будетъ соединена церковь Твоя отъ концевъ земли въ царство Твое“ (IX, 4). Указаніе на холмы *(ἐπάνω τῶν ὀρέων)* не можетъ очевидно относиться къ Египту, гдѣ хлѣбъ растетъ въ долинѣ Нила. Самая идея собранія церкви (IX, 4), собранія ея отъ четырехъ вѣтровъ (X, 5) легче всего могла возникнуть на іудейской почвѣ. Мы часто сталкиваемся въ Д. съ іудейскими обычаями, привычками и идеями. Д. предписываетъ общинамъ давать начатки изъ произведеній точила и гумна, воловъ и овецъ, начатокъ вина и елея—пророкамъ (XIII, 3. 6). Такое предписаніе могло быть дано лишь палестинцамъ, жившимъ скотоводствомъ и земледѣліемъ. Наконецъ уподобленіе пророковъ первосвященникамъ (XIII, 3), отвращеніе отъ идоложертвеннаго мяса (VI, 3), назначеніе двухъ дней поста изъ подражанія іудеямъ, хотя и въ другіе дни (VIII, 1), троекратное повтореніе молитвы Господней три раза въ день (VIII, 3)—всѣ эти черты

[1]) Reville, Les origines de l'épiscopat, p. 236.

всего естественнѣе могли возникнуть на палестинской почвѣ. По всѣмъ этимъ основаніямъ всего скорѣе родиной Д. слѣдуетъ признать Сиро-Палестину.

Итакъ въ Дидахе мы имѣемъ документъ, составленный въ концѣ I или въ началѣ II вѣка въ Сиро-Палестинѣ. Онъ знакомитъ насъ съ церковной организаціей въ этой странѣ и въ эту именно эпоху.

Раскрывая обязанности вѣрующаго въ отношеніи къ прочимъ членамъ общины (IV), Дидахе прежде всего внушаетъ ему днемъ и ночью поминать проповѣдующаго слово Божіе, почитать его, какъ Господа (IV, 1). Ни о какихъ другихъ церковныхъ служеніяхъ авторъ здѣсь не упоминаетъ. Главный авторитетъ высшихъ руководителей общины покоится такимъ образомъ на ихъ учительствѣ. „Гдѣ проповѣдуется господство (т. е. о Господѣ), тамъ есть Господь“ (IV, 1). Устами проповѣдниковъ слова Божія говоритъ самъ Господь, и потому ихъ надо почитать, какъ Самого Господа (IV, 1).

Кто же эти *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*? Прежде всего апостолы, пророки и учители. Имъ преимущественно принадлежитъ высшій авторитетъ въ общинѣ. Но ихъ положеніе въ ней далеко не одинаково. Апостолы это проповѣдники слова Божія невѣрующимъ іудеямъ и язычникамъ. Поэтому къ христіанской общинѣ они имѣютъ мало отношенія. Они лишь по пути заходятъ въ общины, главнымъ образомъ для ночлега и отдыха. Такъ какъ слѣдуя заповѣди евангелія, они ничего не берутъ отъ тѣхъ, среди которыхъ трудятся, то община должна давать имъ временный пріютъ [1]). Всякій апостолъ долженъ быть принятъ общиной, какъ Господь (XI, 4). Но такъ какъ апостолъ служитъ не просвѣщеннымъ уже христіанскимъ общинамъ, а невѣрующимъ, то онъ не долженъ оставаться въ общинѣ болѣе одного или, въ случаѣ нужды, двухъ дней (XI, 5) и, уходя, не долженъ брать ничего, кромѣ хлѣба достаточнаго до слѣдующей остановки (XI, 6). Если же апостолъ останется

---

[1]) О безкорыстіи древнихъ христіанскихъ миссіонеровъ-апостоловъ см. Оригенъ C. Celsum, III, 9; Евсевій III, 37; V, 10.

на три дня или потребуетъ передъ уходомъ денегъ, то онъ лжепророкъ (XI, 5. 6) [1]).

Эти столь строгія правила вызваны очевидно не однимъ желаніемъ предохранить общину отъ эксплуатаціи странствующими проповѣдниками. Здѣсь нѣтъ совсѣмъ указаній на тяжесть ихъ содержанія для общины. Авторъ прежде всего желаетъ дать христіанамъ средство отличать истинныхъ проповѣдниковъ отъ ложныхъ. „Всякій приходящій во имя Господне, говоритъ онъ, долженъ быть принятъ. Но потомъ испытавши, вы узнаете его, ибо вы должны различать правое и ложное“ (XII, 1). Средствъ для такого испытанія авторъ указываетъ два. Во-первыхъ каждый приходящій долженъ учить лишь тому, что предложено авторомъ въ первыхъ десяти главахъ (XI, 1). Того же, кто станетъ учить иначе и разрушать сказанное, не должно слушать. Но это средство испытанія требуетъ теологическихъ разсужденій, которыя авторъ вообще говоря не расположенъ рекомендовать. Поэтому онъ указываетъ другой критерій болѣе простой, практичный и ясный. Именно: истинный проповѣдникъ согласно съ евангельской заповѣдью долженъ быть чуждъ малѣйшихъ признаковъ корыстолюбія, желанія пользоваться чужимъ добромъ, стремленія къ матеріальному довольству. Отсюда апостолъ, имѣющій цѣлью обращеніе невѣрующихъ, долженъ оставаться въ христіанской общинѣ насколько возможно краткій срокъ. Болѣе же продолжительное пребываніе его въ общинѣ является признакомъ, что онъ не истинный апостолъ. Такъ какъ въ отношеніи къ просвѣщенной христіанской общинѣ апостолъ является собственно пророкомъ и учителемъ, то апостолъ, остающійся въ общинѣ болѣе двухъ дней и принимающій отъ нея деньги, есть лжепророкъ (XI, 5. 6) [2]). Онъ становится

---

[1]) Текстъ эѳіопскихъ рукописей Д., изданныхъ англійскимъ ученымъ Horner'омъ, вноситъ въ приведенныя правила видимое смягченіе. Такъ здѣсь совсѣмъ опущенъ XI, 6, запрещающій апостолу брать что либо кромѣ хлѣба, а XI, 5 читается такъ: „пусть не остается болѣе одного или другого дня, если будетъ нужда, то и третій день; но если останется болѣе“ и д. (см. Sitzungsberichte kön. preuss. Akademie d. Wissensch. 1906. V; mitget. v. Goltz, S. 13).

[2]) Мы думаемъ, что такъ слѣдуетъ объяснять названіе „лжепророкъ“ для неистинныхъ апостоловъ. Едва ли есть нужда прибѣгать къ слиш-

опаснымъ для общины, такъ какъ вмѣсто истиннаго ученія онъ можетъ преподать ложное.

Въ то время какъ апостолы трудятся преимущественно среди невѣрующихъ, пророки служатъ христіанскимъ общинамъ. Отсюда ихъ положеніе здѣсь совсѣмъ иное, чѣмъ апостоловъ. Апостолы случайные гости общины, имѣющіе въ ней лишь временный пріютъ въ своемъ тяжеломъ миссіонерскомъ подвигѣ. Пророки напротивъ ближайшіе дѣятели и руководители общинъ. Отсюда срокъ ихъ пребыванія не ограничивается опредѣленными днями. Они могутъ даже совершенно поселяться въ общинѣ (XIII, 1). Такъ какъ проповѣданіе слова Божія и слушаніе его составляетъ въ Дидахе главный нервъ церковной организаціи, то пророки какъ боговдохновенные проповѣдники естественно являются во всѣхъ отношеніяхъ самыми авторитетными руководителями общинъ. Имъ отводится въ Дидахе самое большое мѣсто. Въ то время какъ объ апостолахъ и учителяхъ говорится 3 раза, о пророкахъ упоминается до 15 разъ. Пророки прежде всего самые авторитетные учители общинъ. Такъ какъ они говорятъ въ духѣ [1]), то не могутъ подлежать никакой критикѣ, никакому суду, никакому испытанію. Всякій грѣхъ можетъ быть прощенъ, но этотъ грѣхъ не будетъ прощенъ (XI, 7), какъ хула на Духа Святого. Пророкъ не только проповѣдуетъ, но и руководитъ нравственно общественной жизнью вѣрующихъ. Онъ заботится о пропитаніи бѣдныхъ и можетъ назначать для нихъ общественную трапезу (XI, 8). Онъ наконецъ предстоятельствуетъ при совершеніи евхаристіи. Какъ вдохновленный свыше, онъ одинъ изъ всѣхъ, кому принадлежитъ право евхаристіи, не стѣсняется опредѣленными формулами евхаристійныхъ молитвъ, приведенными въ Дидахе. Община должна „дозволять пророкамъ благодарить, сколько они желаютъ“ (*ὅσα θέλουσιν*—X, 7) [2]). Эта сторона служенія пророковъ имѣетъ

комъ тонкому объясненію, какое даетъ Ревиль (Les origines de l'épiscopat. p. 246).

[1]) См. характеристику христіанскихъ пророковъ у Цельса (Оригенъ, c. Cels. VII, 9. 10).

[2]) Лукіанъ называетъ Перегрина пророкомъ, синагогевсомъ и ѳіасархомъ (то есть начальникомъ надъ собраніями и жертвоприношеніями) См. выше стр. 113—114, примѣчаніе.

большую важность. Евхаристія составляетъ по Дидахе одинъ изъ важнѣйшихъ моментовъ внутренней жизни вѣрующихъ. Ни объ одномъ актѣ не говорится такъ много и подробно въ ней, какъ объ евхаристіи. Авторъ посвящаетъ ей цѣлыхъ три главы (IX, X, XIV) [1]. По его представленію чѣмъ были для ветхозавѣтныхъ вѣрующихъ жертвы, тѣмъ является для христіанъ евхаристія. Это жертва *(θυσία)* Богу (XIV, 1. 2. 3). Отсюда пророкъ, приносящій евхаристію, есть первосвященникъ (XIII, 3) [2].

Но такому высокому положенію въ общинѣ пророка должны соотвѣтствовать его нравственныя черты. Дидахе совсѣмъ не знаетъ и не признаетъ учителей, которые сами не исполняли бы того, чему учили другихъ. Только тотъ

---

[1]) По вопросу о томъ, содержится ли въ гл. IX—X описаніе евхаристіи или агапъ, ученые не пришли еще къ согласному мнѣнію. Одни предметомъ этихъ главъ считаютъ евхаристію, другіе—агапы, третьи—то и другое вмѣстѣ (см. П. Соколовъ, Агапы или вечери любви въ древнехристіанскомъ мірѣ 1006, стр. 27 и д.). Мы думаемъ, что нельзя оспаривать прямого отношенія IX—X главъ къ евхаристіи. За это говоритъ во-первыхъ сходство выраженій съ XIV главой, которая по общему признанію содержитъ предписанія объ евхаристіи (ср.: XIV, 1: *κλάσετε ἄρτον* и IX, 3. 4: *τὸ κλάσμα;* XIV, 1: *εὐχαριστήσατε* и IX, 1 (X, 1): *οὕτως εὐχαριστήσατε),* и во-вторыхъ слѣдующія ясныя указанія на евхаристійное таинство въ глав. IX—X. „Да никто не вкушаетъ и не пьетъ отъ вашей евхаристіи *(ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν)* кромѣ крещенныхъ во имя Господне, ибо и относительно его сказалъ Господь: не давайте *святыни* псамъ... а намъ милостиво даруй духовную пищу и питіе и жизнь вѣчную чрезъ Отрока Твоего... Если кто святъ, пусть приступитъ, а если нѣтъ, пусть покается“ (ср. XIV, 1: „преломите хлѣбъ и благодарите, исповѣдавши прежде грѣхи свои, дабы чиста была ваша жертва“). Выраженіе *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* („послѣ насыщенія благодарите такъ“) указываетъ на то, что евхаристія соединялась съ агапами.

[2]) Цанъ (Forschungen, VI, S. 210, Anm. 1) говоритъ, что пророки называются здѣсь первосвященниками потому, что они подобно первосвященникамъ содержатся насчетъ общины. Но авторъ Д. самое право пророковъ на начатки обосновываетъ тѣмъ, что они первосвященники для вѣрующихъ. Очевидно онъ имѣлъ въ виду болѣе глубокую аналогію между пророками и первосвященниками. Скорѣе всего пророки называются первосвященниками потому, что имъ принадлежитъ преимущественное право совершенія евхаристіи, которая по представленію Дидахе есть жертва *(θυσία—XIV)*. Климентъ Римскій уподобляетъ первосвященнику и священнику христіанскихъ предстоятелей, приносящихъ дары (гл. 40—44).

истинный пророкъ, кто имѣетъ нравы Господа (*τοὺς τρόπους κυρίου*—XI, 8), кто въ своей жизни подражаетъ Христу. Подобно апостолу онъ долженъ быть чуждъ всякаго корыстолюбія, стремленія къ собственнымъ матеріальнымъ интересамъ. Онъ долженъ быть такимъ же подвижникомъ какъ и апостолъ по евангелію Господа (XI, 3). Если пророкъ, назначившій въ духѣ трапезу для бѣдныхъ, самъ вкушаетъ отъ нея, онъ лжепророкъ (XI, 9). Если говоря въ духѣ попроситъ серебра или чего другого, то его не должно слушать [1]). И вообще если онъ учитъ истинѣ, но не дѣлаетъ того, чему учитъ, онъ лжепророкъ (XI, 10). Напротивъ пророкъ не только исполняетъ то, что требуетъ отъ другихъ, но возлагаетъ на себя особенные, нравственные подвиги, не обязательные для другихъ. Авторъ предостерегаетъ поэтому своихъ читателей, чтобы они не судили того пророка, который поступая сообразно съ мірскою тайною церкви (*ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας*) [2]), не учитъ однако дѣлать все то, что дѣлаетъ самъ, ибо такимъ же образомъ прибавляетъ онъ, поступали и древніе пророки (XI, 11).

Пророкъ можетъ приходить въ общину на время, но можетъ и окончательно поселиться въ общинѣ. Отдавая свои силы и трудъ общинѣ, онъ тѣмъ самымъ получаетъ право на общественное пропитаніе (XIII, 1). Каждый вѣрующій долженъ доставлять пророку начатки изъ произведеній точила и гумна, воловъ и овецъ, изъ приготовленной пищи, сосуда вина и елея и даже серебра, одежды и всякаго имѣнія (XIII, 2—7) [3]). Какъ извѣстно, въ Ветхомъ Завѣтѣ на-

---

[1]) Ефіопскій текстъ вмѣсто „серебра“ читаетъ уже „золото“ и слова: „если о другихъ нуждающихся скажетъ, то дай“ замѣняетъ словами: „если о другомъ скажетъ, то дай“ (Sitzungsberichte, 1906, V, S. 13).

[2]) См. о толкованіи этого темнаго мѣста у Гарнака (Die Lehre, S. 44—47) и Карашева (О новооткрытомъ памятникѣ „Ученіе двѣнадцати Апостоловъ“, 1896, стр. XXXV—XXXVII). Египетскій текстъ перефразируетъ это мѣсто такимъ образомъ: „и всякій пророкъ... который, дѣлая собраніе людей, дѣлаетъ незаконно, пусть не судится“ (Sitzungsberichte, 1906, V, S. 13).

[3]) Евстаѳіане, у которыхъ сохранялось много древнихъ обычаевъ, начатки плодовъ приносили не предстоятелямъ церкви, а аскетамъ. Гангрскій соборъ осуждаетъ этотъ обычай и анаѳематствуетъ тѣхъ

чатки произведеній земли и скота назначались для первосвященника и священниковъ [1]). Нѣтъ сомнѣнія, что предписаніе Дидахе давать начатки пророкамъ покоится на этомъ ветхозавѣтномъ законѣ. Кажется самъ авторъ выразительно указываетъ на этотъ именно источникъ, не разъ говоря: „отдай по заповѣди“ *(κατὰ τὴν ἐντολήν*—XIII, 3. 7). Едва ли подъ „заповѣдью“ слѣдуетъ понимать повелѣніе Господа о пропитаніи трудящагося (Мат. 10, 10), такъ какъ указаніе на заповѣдь въ такомъ случаѣ стояло бы ранѣе, въ X, 1—2, послѣ словъ: „истинный пророкъ... достоинъ пропитанія“, а не при подробномъ перечнѣ начатковъ, близкомъ къ тексту Моисеева закона. Еще яснѣе сближеніе съ ветхозавѣтнымъ закономъ о начаткахъ выступаетъ въ обоснованіи права на нихъ пророковъ: „ибо они первосвященники ваши“. Пророки получаютъ начатки, опредѣленные для ветхозавѣтныхъ первосвященника и священниковъ—потому именно, что они замѣнили для христіанъ ветхозавѣтныхъ первосвященниковъ [2]). Мы видимъ такимъ образомъ, что сближеніе пророка съ ветхозавѣтнымъ первосвященникомъ получило у автора Дидахе настолько реальный характеръ, что отразилось и на внѣшнемъ положеніи пророка. Если каждый вѣрующій приглашается приносить пророку начатки всѣхъ плодовъ, скота, вина, елея, серебра, одежды и проч., то пророкъ долженъ былъ бы быть черезчуръ обезпеченъ. Какъ согласить это съ тою строгостью жизни, которая требуется въ Дидахе отъ пророка? [3]). Если послѣдній рѣшительно осуждается за одно вкушеніе на трапезѣ, назначенной имъ для бѣдныхъ, за выпрашиваніе денегъ, то надо думать, что сборы въ пользу пророка назначались вмѣстѣ съ тѣмъ и для бѣдныхъ. Косвенное указаніе на это находимъ въ предписаніи,

---

кто безъ вѣдома и воли епископа раздаетъ и принимаетъ приношенія плодовъ (прав. 7 и 8).

[1]) Ср. Второзаконіе 18, 3—4; Числ. 18, 8—15.

[2]) Въ Дѣян. 13, 2 о пророкахъ употреблено выраженіе *λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ*, характерное для ветхозавѣтныхъ священниковъ и первосвященниковъ. См. выше стр. 113.

[3]) Гарнакъ думаетъ, что только странствующій пророкъ обязывается къ аскетической жизни (Die Lehre, Proleg. S. 120). Едва ли могли быть столь различныя требованія къ пророку въ зависимости отъ его осѣдлаго и неосѣдлаго образа жизни.

чтобы при отсутствіи пророка собранное отдавалось бѣднымъ (XIII, 4) [1]).

Рядомъ съ пророками Дидахе ставитъ учителей. Она называетъ ихъ одинаково съ пророками *οἱ τετιμημένοι* (XV, 2) и признаетъ за ними подобно пророкамъ право на содержаніе общины (XIII, 2). Относительно пріема ихъ общиной не дается никакихъ правилъ. Въ то время какъ о пропитаніи пророковъ говорится въ случаѣ ихъ желанія остаться въ общинѣ (XIII, 1), въ рѣчи о содержаніи учителя (XIII, 2) такихъ условій не указывается. Повидимому Дидахе предполагаетъ осѣдлыхъ учителей общины какъ въ Ефес. 4, 11 [2]). Вообще же Д. мало и рѣдко говоритъ о нихъ. Очевидно они не играли въ общинѣ той роли, которая принадлежала пророкамъ. Какъ говорившіе не въ духѣ, а отъ собственнаго разума, они не пользовались такимъ авторитетомъ, какимъ были облечены пророки (см. выше стр. 115).

Апостолы, пророки и учители составляютъ собой первый рангъ служителей церкви. Второй рядъ руководителей общинъ по Дидахе составляютъ епископы и діаконы [3]). Ихъ главною обязанностью служитъ совершеніе евхаристіи. Въ XIV главѣ, преподавъ правила о воскресныхъ собраніяхъ, на которыхъ должно совершаться преломленіе хлѣба и приноситься жертва (1—3), авторъ непосредственно затѣмъ продолжаетъ: „посему *(οὖν)* избирайте себѣ епископовъ и діа-

---

[1]) Ефіопскій текстъ и въ XIII, 6 вмѣсто „пророкамъ“ читаетъ: „бѣднымъ“ (Sitzungsberichte, 1906, V, S. 14).

[2]) Ефіопскій текстъ совсѣмъ опускаетъ XIII, 2 (о пропитаніи учителей). Такъ какъ въ XIII, 1 и XIII, 3—7 рѣчь идетъ о пророкахъ, то возможно, какъ предполагаетъ Гольцъ (Sitzungsberichte, 1906, V, S. 14), что ефіопскій текстъ даетъ первоначальное чтеніе.

[3]) Множественное *ἐπισκόπους* въ XV, 1 („избирайте себѣ епископовъ и діаконовъ“) не говоритъ еще о множественности епископовъ въ одной церкви. Дидахе направлялась не къ одной, а ко многимъ христіанскимъ общинамъ и потому должна была говорить не о епископѣ, а о епископахъ. Въ Церковныхъ Канонахъ читаемъ: „пресвитеры по правую сторону пусть заботятся объ епископахъ у жертвеннаго алтаря“, а между тѣмъ въ концѣ II вѣка уже повсюду имѣлъ мѣсто монархическій епископатъ, и самъ авторъ вначалѣ говоритъ о единоличномъ епископѣ. Подобнымъ образомъ Игнатій пишетъ филадельфійцамъ: „ближайшія церкви послали уже епископовъ“ (*ἐπισκόπους*— 10 гл.). Тотъ же смыслъ можетъ имѣть множественное число и въ Д. XV, 1.

коновъ“ (XV, 1). Выраженіе *οὖν* ясно показываетъ, что совершеніе евхаристіи является ближайшей цѣлью поставленія епископовъ и діаконовъ [1]). При этомъ назначеніе епископовъ и діаконовъ заключается не въ полицейскомъ надзорѣ за богослужебными собраніями, не въ чисто дисциплинарной дѣятельности при евхаристійномъ торжествѣ, какъ думаютъ нѣкоторые [2]), а въ самомъ совершеніи евхаристіи,

---

[1]) Такое пониманіе *οὖν* стало теперь почти общепризнаннымъ. См. наприм. Sohm, Kirchenrecht, I. 1892, S. 83. Michiels, L'origine de l'episc. 1900, p. 200, Lindsay, The Church, 1903, p. 175. Knopf, Nachap. Zeitalter, 1905. S. 154—155. Оно подтверждается Климентомъ (44), Іустиномъ (Апол. I, 67) и посланіями Игнатія. Гарнакъ въ Die Lehre, S. 56 *οὖν* переводитъ ferner (дальше) и отрицаетъ связь 14 и 15 гл. Но въ Dogmengeschichte (3 Aufl. S. 205) онъ признаетъ, что связь 14 и 15 гл. указываетъ на культовыя функціи епископовъ и діаконовъ.

[2]) По мнѣнію Ревиля (Les origines de l'épiscopat, p. 255—256) епископы были поставляемы не для совершенія евхаристіи собственно, а для поддержанія „дисциплины“ на богослужебныхъ собраніяхъ. Роль епископа состояла въ надзорѣ за приношеніями и распредѣленіи ихъ, въ полицейскомъ наблюденіи за порядкомъ согласно традиціоннымъ правиламъ. Подобнымъ образомъ смотритъ на функцію епископовъ и діаконовъ Кнопфъ. Онъ говоритъ: „Не можетъ быть никакой рѣчи о томъ, что епископы и діаконы имѣли исключительное право на то, чтобы совершать торжество евхаристіи. Правила Дидахе относительно торжества евхаристіи (9 и д.) обращаются ко всей общинѣ; каждый уполномочивается ими произносить молитвы на вечери Господней, для чего дается образецъ. Выразительно при этомъ пророкамъ представляется право молиться, какъ они желаютъ (10, 6). Какимъ образомъ наконецъ могло быть дано увѣщаніе общинѣ не презирать епископовъ и діаконовъ, если бы имъ было предоставлено столь великое и очевидное право при богослуженіи общины? Такимъ образомъ рѣчь должна быть о другихъ правахъ избираемыхъ. При этомъ можно принимать въ соображеніе лишь принятіе и раздѣленіе жертвуемыхъ для евхаристіи даровъ и извѣстный надзоръ при самомъ богослужебномъ торжествѣ, чтобы въ собраніи господствовали порядокъ и пристойное поведеніе“ (Nachapost. Zeitalter, S. 155). Такое пониманіе связи XIV и XV гл. нисколько не оправдывается контекстомъ. Сказавъ, что въ воскресный день должна быть принесена чистая евхаристійная жертва съ покаяніемъ и братскимъ примиреніемъ, авторъ продолжаетъ: „ибо такое изреченіе Господа: на всякомъ мѣстѣ и во всякое время должно приносить Мнѣ жертву чистую; ибо Я—царь великій, говоритъ Господь, и Мое имя чудно у народовъ (XIV, 13). Поэтому избирайте епископовъ и діаконовъ, достойныхъ Господа, мужей кроткихъ, несребролюбивыхъ и истинныхъ, и испытанныхъ“ (XV, 1). Ясно, что поставленіе епископовъ и діаконовъ имѣетъ цѣлью не надзоръ

въ приношеніи христіанской жертвы. Вотъ почему они должны быть „достойными Господа“ (*ἀξίους τοῦ κυρίου*); вотъ почему отъ нихъ требуются кромѣ кротости и несребролюбія [1]) тѣ же самыя свойства, которыя отличаютъ истиннаго пророка. Они должны быть именно „истинными и испытанными“ (*ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένοι* XV, 1) подобно пророку (*δεδοκιμασμένος, ἀληθινός* XI, 11). Наконецъ, что епископы и діаконы Дидахе—не полицейскіе администраторы общины, самымъ очевиднымъ образомъ выражается въ словахъ: „и они исполняютъ для васъ служеніе пророковъ и апостоловъ“. Ясно, что во времена автора Дидахе епископы и діаконы по своимъ функціямъ были весьма близки къ пророкамъ и учителямъ, замѣняли тѣхъ и другихъ, т. е. учили и совершали евхаристію.

Однако при существенномъ сходствѣ служенія епископовъ и діаконовъ съ служеніемъ пророковъ и учителей, между ними было значительное различіе. Пророки и учители были свободные проповѣдники слова Божія, по своей или Божьей волѣ возлагавшіе на себя подвигъ учительства. Они не имѣли въ общинѣ никакихъ полномочій, въ силу которыхъ могли бы предъявлять тѣ или другія требованія. Источникомъ ихъ вліянія и авторитета было единственно вдохновеніе и нравственная сила ихъ проповѣди. Другое представляютъ епископы и діаконы. Они не имѣютъ сами по себѣ ни пророческаго дара, ни особеннаго чрезвычайнаго призванія отъ Бога. Они поставляются по выбору (*χειροτονήσατε* XV, 1) самой общины и чрезъ то получаютъ надъ нею извѣстныя формальныя права. Община обязана подчиняться имъ. Хотя духовный авторитетъ свободныхъ проповѣдниковъ, особенно пророковъ, говорившихъ въ духѣ, былъ выше авторитета поставленныхъ общиной епископовъ и діаконовъ, однако первый допускалъ со стороны общины болѣе свободное отношеніе къ нему, чѣмъ второй. При той широкой церковной свободѣ и самодѣятельности,

---

за порядкомъ, а самое жертвоприношеніе. Авторъ Дидахе ни однимъ словомъ не указываетъ на административно-полицейскія обязанности епископовъ и діаконовъ при совершеніи евхаристіи Увѣщаніе не презирать епископовъ имѣетъ, какъ увидимъ другое основаніе.

[1]) Ср. Петр. 5, 2—3 и Дѣян. 20, 35.

какая предоставляется вѣрующимъ въ Д., правовое положеніе церковныхъ должностей являлось въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ стѣснительнымъ для общины. По этимъ объективнымъ (вдохновеніе пророковъ) и субъективнымъ (совершенно свободный авторитетъ пророковъ и учителей) причинамъ пророки и учители въ глазахъ общины естественно стоятъ выше епископовъ и діаконовъ, хотя служенія ихъ сродны [1]). Въ общинахъ замѣтно даже нѣкоторое пренебреженіе (*μὴ ὑπερίδητε*—XV, 2) къ нимъ по сравненію съ пророками и учителями. Въ ея представленіи ординарное, систематически упорядоченное служеніе епископовъ и діаконовъ съ ихъ правовымъ положеніемъ стушевывается передъ вдохновеннымъ, подвижническимъ служеніемъ пророковъ и учителей.

Но авторъ Дидахе становится на сторону епископовъ и діаконовъ. Онъ желаетъ поднять ихъ авторитетъ въ глазахъ христіанскихъ общинъ. Онъ убѣждаетъ вѣрующихъ не презирать епископовъ и діаконовъ, а почитать ихъ такъ же, какъ почитаютъ они пророковъ и учителей (*οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων*—XV, 2) [2]). Онъ хочетъ придать имъ ореолъ пророковъ и учителей, поставить на одну съ ними высоту. На чемъ же строитъ онъ свою попытку, чѣмъ обосновываетъ авторитетъ епископовъ и діаконовъ? Вотъ какимъ образомъ: „и они (*καὶ αὐτοί*) исполняютъ для васъ служеніе пророковъ и учителей". Фраза эта очень многозначительна. Епископы и діаконы составляютъ второй (*καὶ αὐτοί*) разрядъ лицъ, служащихъ общинѣ, и ихъ служеніе не есть особое, спеціальное служеніе, но служеніе пророковъ и учителей. Они такъ сказать исправляютъ должность этихъ послѣднихъ. Они замѣняютъ собою для общины пророковъ и учителей. Очевидно то служеніе, о которомъ говоритъ авторъ Дидахе, и которое заключается у него преимущественно въ проповѣданіи слова Божія—

---

[1]) И ап. Павелъ ставилъ пророковъ послѣ апостоловъ выше всѣхъ остальныхъ служителей церкви (1 Кор. 12, 28—29; Еф. 2, 20; 3, 5; 4, 11).

[2]) Возможно, что словомъ *τετιμημένοι* авторъ приглашаетъ не только къ почитанію епископовъ и діаконовъ наравнѣ со пророками и учителями, но и къ вознагражденію первыхъ наравнѣ со вторыми. Ср. 1 Тим. 5, 17.

было сначала спеціальнымъ служеніемъ пророковъ и учителей и затѣмъ перешло къ епископамъ и діаконамъ. Какъ случилось это, косвеннымъ образомъ разъясняетъ самъ авторъ.

Изъ его предписаній относительно пророковъ видно, что современное автору пророчество обнаруживало уже признаки своего разложенія. Пророки съ учителями начинаютъ быть насколько полезными, настолько и вредными для общины. На ряду съ истинными и испытанными пророками появились ложные, эксплуатирующіе общину и разрушающіе истину. Въ отношеніи къ нимъ общинѣ приходится быть весьма осторожной. Она нуждается въ подробныхъ указаніяхъ для испытанія истинныхъ пророковъ и учителей. Этого мало. Истинные, испытанные пророки начинаютъ быть нечастымъ явленіемъ. Авторъ считаетъ обычными случаи, когда въ общинѣ совсѣмъ нѣтъ пророковъ (XIII, 4). Кто же долженъ исполнять обязанности пророка, именно проповѣдывать слово Божіе? Епископы и діаконы, поставленные для религіозно-нравственнаго наблюденія за отдѣльными вѣрующими. Личныя и частныя увѣщанія, обращаемыя ими къ частнымъ вѣрующимъ соотвѣтственно ихъ потребностямъ, теперь должны превратиться въ оффиціальное церковное учительство, бывшее преимущественно дѣломъ пророковъ и учителей. Такимъ образомъ функціи епископовъ и діаконовъ включили въ себя служеніе пророковъ и учителей [1]).

Если мы припомнимъ теперь кругъ дѣятельности пророковъ и учителей и вмѣстѣ съ тѣмъ епископовъ и діаконовъ, какъ онъ представляется въ Дидахе, то увидимъ, что онъ весьма неширокъ. Онъ ограничивается проповѣданіемъ слова Божія, совершеніемъ евхаристіи и назначеніемъ трапезъ для бѣдныхъ. О другихъ сторонахъ служенія выше-

[1]) Knopf (Nachapost. Zeitalter, 1905, S. 158): „если обратимъ вниманіе на то, что увѣщаніе и вразумленіе было очень древнимъ преимуществомъ носителей должности, то легко признать, что дальнѣйшее развитіе, какое предлагается въ Дидахе, матерьяльно не столь велико. Новое и выдающееся есть только то, что носители должности вслѣдствіе служенія слову выступили теперь подлѣ специфическихъ харизматиковъ и получили или должны были получить участіе въ ихъ уваженіи“.

означенныхъ лицъ мы здѣсь ничего не слышимъ. Это обстоятельство главнымъ образомъ объясняется тѣмъ, что большая часть общественныхъ интересовъ и вопросовъ церковной жизни въ тѣхъ общинахъ, которыхъ имѣетъ въ виду Дидахе, составляетъ дѣло не единичныхъ лицъ, пророковъ или епископовъ, а самихъ вѣрующихъ. Самоуправленіе общинъ по Дидахе весьма широко. Можно сказать, что нѣтъ ни одной области, которая совершенно была бы закрыта для вліянія самой общины.

Члены общины самостоятельно избираютъ себѣ епископовъ и діаконовъ (XV, 1) [1]), посѣщая собраніе святыхъ, укрѣпляютъ другъ друга словами (IV, 2), изслѣдуютъ, что потребно душамъ ихъ (XVI, 2). Они стараются поддержать нравственно слабыхъ, обличаютъ ошибки и прегрѣшенія ихъ (IV, 3; XV, 3), примиряютъ спорящихъ (IV, 3), судятъ проступки членовъ общины (IV, 3), налагаютъ на нихъ наказанія, лишая ихъ своего общенія, не говоря съ ними и не слушая ихъ (XV, 3). Община, а никто другой, наблюдаетъ за странствующими проповѣдниками, апостолами, пророками и учителями. Она сама на основаніи указаннаго въ Дидахе критерія должна рѣшать, истинно или ложно ученіе каждаго приходящаго къ ней, и сообразно съ этимъ поступать съ нимъ (XII, 1; XXI, 1—2). Сама община слѣдитъ за тѣмъ, чтобы апостолы не пользовались ея пріютомъ болѣе одного, а въ крайнемъ случаѣ двухъ дней (XI, 3—6). Не позволяя себѣ критически относиться къ вдохновеннымъ рѣчамъ пророковъ, она тѣмъ не менѣе должна отличать истинныхъ пророковъ отъ ложныхъ по ихъ образу жизни и въ однихъ случаяхъ исполнять волю пророка, въ другихъ—не слушать его (XI, 7—12). Сама община помогаетъ приходящимъ странникамъ, даетъ имъ пріютъ, обязываетъ ихъ заниматься извѣстнымъ имъ ремесломъ и даже по своему усмотрѣнію избираетъ для нихъ занятія (XII, 1—4). Вѣрующіе принимаютъ участіе даже въ священныхъ актахъ. Наставленія о крещеніи обращены къ каждому вѣрующему

---

[1]) Такъ какъ въ Дидахе XV, 1 субъектомъ при *χειροτονεῖν* является вся община, а не одно или нѣсколько лицъ, то это слово слѣдуетъ понимать въ смыслѣ „избирать“, а не „поставлять“. См. выше стр. 151—152.

(„если *ты* не имѣешь воды проточной, крести въ другой водѣ; если не можешь въ холодной и т. д. VII, 1—4) и не заключаютъ въ себѣ ни малѣйшихъ намековъ на то, что оно должно совершаться опредѣленными лицами. Хотя совершеніе евхаристіи есть дѣло пророковъ и епископовъ (X, 7; XIV, 1; XV, 1) [1]), однако самой общинѣ предоставляется наблюдать за правильностью ея, за правильнымъ произношеніемъ положенныхъ молитвъ (IX, 1; X, 1), за недопущеніемъ до причастія некрещенныхъ (IX, 5). Сама община дѣлаетъ исключеніе для пророковъ, дозволяя имъ возносить евхаристійныя молитвы не по установленной формулѣ (X, 7).

Какъ видимъ, состояніе христіанской общины по Д. весьма напоминаетъ времена ап. Павла, когда община большею частью сама управляла своими дѣлами, когда она подчинялась болѣе авторитету свободныхъ проповѣдниковъ, чѣмъ должностныхъ лицъ. Во главѣ общины и здѣсь мы встрѣчаемъ прежде всего апостоловъ, пророковъ и учителей, особенно же пророковъ. Послѣдніе не только проповѣдуютъ, но и управляютъ общинами. Они занимаютъ въ Д. центральное мѣсто. Такимъ образомъ черты апостольскаго времени сохранились въ церковной жизни по крайней мѣрѣ до конца I вѣка. Апостольство и пророчество со смертью первоапостоловъ и первыхъ христіанскихъ пророковъ не умерли, но продолжались въ церкви много десятковъ лѣтъ и, главное, *почти* съ тѣмъ же духовнымъ авторитетомъ. Однако эти данныя Дидахе не слѣдуетъ слишкомъ обобщать. Не надо забывать, что мы имѣемъ дѣло съ источникомъ, возникшимъ по всей вѣроятности на родинѣ пророчества въ Палестинѣ, гдѣ особенно была сильна склонность къ пророчеству и преклоненіе передъ нимъ. Другіе источ-

---

[1]) Если бы всякій вѣрующій могъ совершать евхаристію, то не было бы никакой нужды въ поставленіи епископовъ и діаконовъ, и связь XIV съ XV гл. была бы непонятна. Обращеніе „такъ благодарите“ указываетъ лишь на то, что всѣ вѣрующіе принимали живое участіе въ принесеніи евхаристіи. По древнѣйшему обычаю предстоятель испрашивалъ у вѣрующихъ позволеніе передъ произнесеніемъ евхаристійной молитвы (см. напр. Sitzungsberichte, 1906, V, S. 8—9) и послѣ нея народъ долженъ былъ выражать свое „согласіе“ словомъ—аминь (Іустинъ, Анол. I, 65 и 67).

ники конца I и второго вѣка, хотя и содержатъ указанія на существованіе пророковъ въ христіанскихъ общинахъ, однако представляютъ вліяніе ихъ вовсе не столь значительнымъ. Ни въ посланіи Климента, ни въ посланіяхъ Игнатія нѣтъ даже упоминанія о христіанскихъ пророкахъ. Правда, это молчаніе не говоритъ еще о томъ, что пророковъ и дѣйствительно не было. Но оно несомнѣно свидѣтельствуетъ, что вліяніе пророчества въ церковной жизни не было большимъ.

Епископовъ и діаконовъ Дидахе ставитъ во второмъ рангѣ, какъ это было и въ апостольскія времена. Но она застаетъ ихъ не въ первой стадіи развитія. Ко времени Дидахе они стали выполнять задачи, принадлежавшія ранѣе проповѣдникамъ, т. е. имѣли уже учительскія функціи. Такимъ образомъ сама собой естественно возникла коллизія между должностнымъ и свободнымъ служеніемъ. Община, жившая воспоминаніями о первоначальныхъ временахъ, отдавала предпочтеніе послѣднимъ. Но то положеніе вещей, какое рисуетъ Д., видимо клонилось къ тому, чтобы въ будущемъ преобладаніе получило должностное служеніе.

Мы видѣли, какъ старался авторъ Дидахе оградить пророческія рѣчи отъ критики слушателей. Едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что имъ руководило не одно желаніе поддержать авторитетъ пророковъ,—другія болѣе практическія средства испытанія онъ усиленно рекомендуетъ,—но боязнь къ самостоятельнымъ богословскимъ спекуляціямъ, та боязнь, которая уже въ послѣапостольское время, особенно въ концѣ I и во II вѣкѣ вслѣдствіе сильнаго распространенія лжеученій начинала становиться характерной особенностью ортодоксальнаго христіанства. Но очевидно при такомъ недовѣріи къ свободному и самостоятельному отношенію къ вопросамъ вѣры, при боязни передъ религіознымъ индивидуализмомъ, безконтрольный пророкъ не могъ быть явленіемъ желательнымъ, нормальнымъ и долговѣчнымъ [1]). Съ теченіемъ времени онъ долженъ былъ подчиниться кон-

---

[1]) Еѳіопскій текстъ Дидахе читаетъ XI, 7 такимъ образомъ: „всякій пророкъ, говорящій въ духѣ, да будетъ испытанъ и судимъ". Слова: „этотъ грѣхъ не будетъ прощенъ", въ немъ опущены (Sitzungsberichte, 1906, V, S. 13).

тролю оффиціальныхъ представителей церковнаго преданія. И это случилось довольно скоро. Около 140 года пророкъ Ермъ обязывается дать свою книгу для прочтенія предстоятелямъ церкви, прежде чѣмъ пустить ее въ обращеніе среди христіанъ. Этотъ процессъ еще быстрѣе долженъ былъ совершиться въ странахъ, особенно склонныхъ къ богословскимъ спекуляціямъ, къ свободному учительству и потому предрасположенныхъ къ распространенію всевозможныхъ лжеученій. Такова была Малая Азія. Здѣсь въ упорной борьбѣ церковной ортодоксіи съ чрезвычайно развитымъ религіознымъ индивидуализмомъ ранѣе всего должно было одержать верхъ должностное служеніе, оффиціально представительствовавшее церковное преданіе. Вотъ почему всѣ посланія, адресованныя послѣ 63 года въ малоазійскія церкви, очень мало говорятъ о свободномъ учительствѣ и еще менѣе о пророчествѣ, и напротивъ на первый планъ выдвигаютъ церковное предстоятельство. Еще болѣе замѣтно это въ памятникѣ начала II вѣка, именно въ посланіяхъ Игнатія, направленныхъ къ тѣмъ же малоазійскимъ церквамъ.

Посланія Игнатія Антіохійскаго.

Игнатію, епископу [1]) антіохійскому, принадлежитъ семь

[1]) Объ Игнатіи Антіохійскомъ намъ извѣстно немногое. Достовѣрно лишь то, что онъ былъ епископомъ антіохійской церкви и мученикомъ за вѣру. По древнему преданію онъ былъ вторымъ епископомъ Антіохіи (Евсев. III, 22; Оригенъ, Hom. 6 in Luc. и Іеронимъ De vir. ill. c. 16). Преданіе Апостольскихъ Постановленій (VII, 46), что Еводій Петромъ, а Игнатій Павломъ были поставлены въ епископы Антіохіи, не имѣетъ никакого достоинства. Время епископата Игнатія Евсевій въ своей хроникѣ ставитъ между годами 2085 и 2123, или между первымъ годомъ Веспасіана и 10 годомъ Траяна. Но точный годъ смерти Игнатія былъ повидимому неизвѣстенъ Евсевію. Іеронимъ годъ смерти Игнатія относитъ къ 11 году Траяна (De vir. ill. c. 16), Martyrium Colbertinum (c. 2) къ 9 году Траяна, вѣроятно основываясь на Хроникѣ Евсевія. Извѣстіе писавшаго въ VII вѣкѣ хрониста Іоанна Малалы изъ Антіохіи, что Игнатій былъ казненъ въ Антіохіи во время землетрясенія, случившагося 13 декабря 115 года (Migne, P. G. XCVII, 417), противорѣчитъ содержанію посланій. Древнѣйшій изъ мученическихъ актовъ (Martyrium Colbertinum) днемъ смерти Игнатія считаетъ 20 декабря 107 года. Но свидѣтельство этихъ актовъ, плохо согласуемое съ другими историческими извѣстіями и съ самими посланіями Игнатія, считается

посланій. Какъ видно изъ ихъ содержанія, они были написаны имъ по пути изъ Антіохіи въ Римъ, куда онъ направлялся для принятія мученическаго вѣнца, за свое исповѣданіе вѣры осужденный на растерзаніе звѣрями. Прибывъ въ Смирну, онъ былъ встрѣченъ здѣсь представителями многихъ малоазійскихъ церквей, во главѣ съ ихъ епископами. Познакомившись съ ними лично и узнавъ отъ нихъ о положеніи ихъ церквей, Игнатій написалъ четыре посланія: три къ малоазійскимъ церквамъ, именно ефесской, магнезійской, траллійской и одно христіанамъ Рима. Изъ Смирны онъ продолжалъ свой путь чрезъ Троаду (Александрію Трою), оттуда отправилъ письма къ церквамъ смирнской и филиппійской и особо Поликарпу Смирнскому. Всѣ эти посланія, исключая двухъ: къ Римлянамъ и Поликарпу, имѣютъ существенно тожественное содержаніе. Зная о великихъ опасностяхъ, которымъ подвергались малоазійскія церкви отъ распространившихся повсюду лжеученій, Игнатій въ послѣдніе часы своей жизни со всею горячностью призываетъ христіанъ къ единенію около ихъ достойныхъ епископовъ, къ повиновенію церковной власти. Хотя и другое содержаніе, но тотъ же духъ имѣетъ и посланіе къ Поликарпу. Давая ему отеческіе совѣты о томъ, какъ надо исполнять епископскія обязанности, Игнатій убѣждаетъ и Поликарпа держать въ послушаніи всю общину, не позволяя ей ничего дѣлать безъ его воли (гл. 4). Совершенно особо стоитъ посланіе къ Римлянамъ. Въ этомъ замѣчательномъ по своимъ литературнымъ достоинствамъ посланіи Игнатій ни единымъ словомъ не касается своей излюбленной идеи объединенія христіанъ около своихъ епископовъ. Полный жажды принять мученическій вѣнецъ, Игнатій страстнымъ тономъ умоляетъ въ немъ не препятствовать его мученическому подвигу во имя Христа.

Въ тѣсной связи съ посланіями Игнатія Антіохійскаго стоитъ посланіе Поликарпа, епископа смирнскаго. Въ своемъ посланіи къ Поликарпу Игнатій проситъ его написать

учеными очень сомнительнымъ (ср. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur. I B. 1902. S. 143. Battifol, Anciennes littératures chrétiennes 1897, p. 16) Вслѣдъ за Гарнакомъ большинство ученыхъ относитъ происхожденіе посланій къ 110—117 г.

къ ближайшимъ церквамъ, къ которымъ онъ самъ не успѣлъ написать, и дѣлаетъ распоряженіе, чтобы письма церквей въ Сирію были пересылаемы или съ нарочнымъ, или съ посланными Поликарпа (гл. 8). Исполняя это порученіе Игнатія, Поликарпъ пишетъ посланіе филиппійцамъ, въ которомъ между прочимъ говоритъ: „Писали мнѣ вы и Игнатій, чтобы, если кто (отъ насъ) отправится въ Сирію, доставилъ онъ туда и письма отъ васъ. Это я исполню, когда найду благопріятный случай,—или самъ, или чрезъ того, кого отправлю, чтобы онъ былъ посломъ вмѣстѣ и съ вашей стороны. Посланія Игнатія, присланныя имъ къ намъ, и другія, сколько есть ихъ у насъ, мы отправили къ вамъ, согласно вашему требованію; они приложены при этомъ самомъ посланіи. Вы можете получить отъ нихъ великую пользу. Ибо они содержатъ въ себѣ вѣру, терпѣніе и всякое назиданіе въ Господѣ Нашемъ“ (гл. 13). Въ приведенныхъ словахъ Поликарпа мы имѣемъ вполнѣ опредѣленное свидѣтельство о посланіяхъ Игнатія, свидѣтельство, почти современное самимъ посланіямъ и потому служащее лучшимъ доказательствомъ ихъ подлинности. Думать, что посланіе Поликарпа или составлено или интерполировано фальсификаторомъ посланій Игнатія нѣтъ ни малѣйшихъ основаній. Даже при самомъ поверхностномъ чтеніи посланіе Поликарпа обнаруживаетъ громадное отличіе отъ посланій Игнатія по содержанію и языку. Съ другой стороны выписанное нами мѣсто изъ посланій Поликарпа, содержащее свидѣтельство о посланіяхъ Игнатія, не заключаетъ въ себѣ никакихъ слѣдовъ позднѣйшей интерполяціи, будучи тѣсно связано съ остальнымъ содержаніемъ (ср. гл. 1. 9) и написано одинаковымъ съ нимъ стилемъ. Но въ свою очередь и посланіе Поликарпа было извѣстно уже его ученику и другу Иринею Ліонскому. „Есть весьма дѣльное посланіе Поликарпа, написанное къ филиппійцамъ *(ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη)*, пишетъ онъ, изъ котораго желающіе и заботящіеся о своемъ спасеніи могутъ узнать и характеръ вѣры его и проповѣдь истины“ [1]). Трудно себѣ представить лучшее историческое свидѣтельство подлинности посланія Поликарпа,

1) Противъ ересей III, 3, 4; Евс. IV, 14.

чѣмъ какое дано Иринеемъ [1]). Совершенно невѣроятно, чтобы Ириней, хорошо знавшій Поликарпа, могъ признать какое либо подложное посланіе, появившееся подъ именемъ Поликарпа, за его подлинное посланіе. При жизни самого Поликарпа, то есть до 155 года, оно не могло появиться. Появившись же послѣ смерти, оно не могло бы получить признанія отъ Иринея. Но и помимо Поликарпа нѣтъ недостатка во внѣшнихъ свидѣтельствахъ о посланіяхъ Игнатія. Уже Ириней [2]) приводитъ цитатъ изъ посланія Игнатія къ Римлянамъ (гл. 4) съ довольно опредѣленнымъ указаніемъ на Игнатія. Этотъ цитатъ изъ Игнатія настолько характеренъ и указаніе на мученика, какъ ея автора, настолько опредѣленно, что не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что Ириней зналъ посланіе Игнатія къ Римлянамъ. Оригенъ также несомнѣнно зналъ посланія Игнатія и пользовался ими [3]). Весьма вѣроятно, что сатирикъ Лукіанъ Самосатскій въ своемъ произведеніи De morte Peregrini (167 г.) нѣкоторыя черты для своего героя взялъ изъ преданій объ Игнатіи Антіохійскомъ [4]).

Согласно съ внѣшними свидѣтельствами и внутреннія особенности посланій вполнѣ благопріятствуютъ ихъ про-

---

[1]) „Борьба противъ подлинности посланія Поликарпа, говоритъ Барденхеверъ (Geschichte d. altkirck. Litter. I, S. 154), въ настоящее время кажется прекращается". „Подлинность его, говоритъ Функъ (Die Apost. Väter, 1906. S. XXVI), насколько я вижу, всеобще признана".

[2]) Противъ ересей V, 28, 4 (Евс. III, 36): „Нѣкто изъ нашихъ за свидѣтельство о Богѣ осужденный на съѣденіе звѣрями, сказалъ: я пшеница Христова и буду измолотъ зубами звѣрей, чтобы мнѣ оказаться чистымъ хлѣбомъ Божіимъ" (quidam de nostris dixit, propter martyrium in Deum adiudicatus ad bestias, quoniam „Frumentum sum Christi et per dentes bestiarum molor, ut mundus panis inveniar").

[3]) „Прекрасно въ одномъ изъ посланій нѣкоего мученика (*ἐν μιᾷ τῶν μάρτυρός τινος ἐπιστολῶν*) написано—разумѣю Игнатія, второго послѣ блаженнаго Петра епископа Антіохіи, сражавшагося въ Римѣ со звѣрями во время гоненія—„отъ князя этого вѣка было сокрыто дѣвство Маріи" (VI, Hom. in Lucam). Послѣднія слова буквально взяты изъ посланія къ Ефесянамъ (гл. 19). Въ Proleg. in Cantic. Cantic., сохранившемся въ переводѣ Руфина, онъ съ именемъ Игнатія приводитъ слова: „любовь моя распялась" (meus autem amor crucificus est), заимствованныя изъ посланія къ Римлянамъ (гл. 7).

[4]) См. подробнѣе у Функа, Die Echtheit d. Ignatianischen Briefe, 1883, S. 13—14. Ср. Bardenhewer, Geschichte d. altkirch. Litteratur, I B. S. 133.

исхожденію ранѣе второй половины II вѣка. Въ нихъ несмотря на то, что отводится большое мѣсто лжеученіямъ, нѣтъ никакихъ указаній на ересь Маркіона и на гностическое движеніе. „Послѣ 140 года никакой христіанинъ не сталъ бы такъ характеризовать заблужденія, какъ это дѣлаетъ Игнатій“ [1]). Тонъ письма Игнатія къ Поликарпу ясно указываетъ, что письмо это написано еще въ сравнительно молодые годы Поликарпа [2]). Такимъ тономъ не сталъ бы писать фальсификаторъ въ половинѣ II вѣка, когда Поликарпъ былъ уже престарѣлымъ почтеннымъ мужемъ. Самая концепція Игнатія, его идея единенія общины вокругъ своего епископа, какъ лучшей гарантіи цѣлости и неопровержимости вѣры, заключаетъ въ себѣ, какъ увидимъ, признаки, весьма характерные для первой половины II вѣка и плохо гармонирующіе съ церковными идеями второй половины этого столѣтія. Она носитъ на себѣ слѣды глубокой древности, будучи выраженіемъ можно сказать дѣтской вѣры въ непоколебимость отдѣльной церкви, которая (вѣра) скоро была разрушена безжалостными опытами послѣдующаго времени.

Главнымъ основаніемъ къ отрицанію подлинности посланій Игнатія служило немыслимое будто для начала II вѣка развитіе церковной организаціи, предполагаемое посланіями, и явная тенденціозность ихъ, направленная къ утвержденію монархическаго епископата. Но не говоря уже о томъ, что въ этомъ отрицаніи подлинности посланія Игнатія на основаніи искомаго иксъ, которымъ является въ данномъ случаѣ вопросъ о древней церковной организаціи, скрывается великій логическій кругъ, предположеніе о тенденціозности посланій совершенно не оправдывается ихъ содержаніемъ, не смотря на ихъ крайне однообразный характеръ. На са-

---

[1]) Harnack, Chronologie I, S. 388.

[2]) Игнатій пишетъ ему: „Проси большаго разумѣнія, нежели какое имѣешь, бодрствуй (гл. 1), „молись чтобы тебѣ было открыто и сокровенное, дабы не имѣть ни въ чемъ недостатка, напротивъ съ избыткомъ обладать всякимъ дарованіемъ... будь же бдителенъ, какъ подвижникъ Божій“ (гл. 2); люди, которые кажутся достойными довѣрія, а между тѣмъ учатъ иному, не должны смущать (*καταπλησσέτωσαν*) тебя. Стой твердо... Будь еще усерднѣе, нежели былъ, вникай въ обстоятельства времени“ (гл. 3); „избѣгай ухищреній“ (*τὰς κακοτεχνίας*—5 гл.).

момъ дѣлѣ авторъ нигдѣ ни однимъ словомъ не обмолвился о томъ, что въ каждой общинѣ долженъ быть лишь одинъ епископъ, что коллегія епископовъ есть ненормальное явленіе, что она должна уступить мѣсто единоличному епископу. Повсюду онъ призываетъ самихъ вѣрующихъ къ единенію и повиновенію епископу и даже не одному епископу, но и пресвитерству и діаконству. Онъ вообще защитникъ церковной власти. Моментъ выдѣленія монархическаго епископа изъ коллегіи церковныхъ пресвитеровъ имъ совершенно обойденъ. Онъ предполагается уже давно совершившимся. Монархическій епископъ во всѣхъ малоазійскихъ церквахъ, куда пишетъ Игнатій, является уже вполнѣ установившимся фактомъ. Если бы фальсификаторъ составилъ свои посланія съ цѣлью пропагандировать монархическій епископатъ, то онъ долженъ былъ бы писать совершенно въ другомъ духѣ.

По всѣмъ указаннымъ основаніямъ подлинность посланій Игнатія послѣ долгихъ споровъ, длившихся три столѣтія, благодаря солиднымъ трудамъ Цана, Ляйтфута, Ревиля, Функа, Гарнака и др. получила въ настоящее время почти общее признаніе, по крайней мѣрѣ признаніе громаднаго большинства ученыхъ [1]).

Однако надо сознаться, что занявъ свое законное мѣсто въ исторіи церковной литературы, именно въ началѣ I вѣка, посланія Игнатія, не смотря на всю ясность и опредѣленность своихъ основныхъ положеній, скорѣе же благодаря этимъ своимъ особенностямъ, представляютъ собою загадочное явленіе. Они стоятъ совершенно особнякомъ отъ источниковъ не только I, но и первой половины II вѣка. Основная мысль шести посланій Игнатія—повиновеніе епископу,

1) Ср. Ehrhardt, Die altkirchliche Litteratur, 1900, I, S. 91—92; ср. Funk, Die apost. Väter, 1906, S. XXIV—XXV. Правда и въ новое время еще продолжаются попытки отвергать ихъ подлинность. Фёльтеръ (Die Ignatian. Briefe, 1892) приписываетъ шесть посланій Игнатія Протею Перегрину. Хильгенфельдъ (Ignatii Ant. et Polycarpi Smyrn. Epistolae et martyria, 1902) считаетъ посланія Игнатія за продуктъ средины II вѣка. Но эти попытки теперь рѣдки и не пользуются признаніемъ ученыхъ. Гипотезу Фёльтера Гарнакъ считаетъ совершенно неправдоподобной (Liter.—Zeitung, 1894, S. 73). Онъ говоритъ: „подлинность и существенная цѣлость 8 (1+7) посланій для меня послѣ вторичнаго тщательнаго изученія несомнѣнна“ (Die Chronologie, I, S. 382).

какъ Богу. Ничего нельзя дѣлать безъ воли епископа. Кто дѣлаетъ что либо безъ вѣдома епископа, тотъ служитъ діаволу. Только тѣ съ Богомъ и Христомъ, кто съ епископомъ. Повиновеніе епископу есть повиновеніе Самому Богу и Іисусу Христу. Эта центральная идея является мало понятною для начала II в., когда, какъ это видно изъ другихъ источниковъ, всѣ вѣрующіе еще сохраняли большую самостоятельность въ церковной жизни и церковномъ управленіи, когда авторитетъ епископа былъ еще такъ не великъ въ общинахъ, что было основаніе говорить о томъ, чтобы „не презирали“ *(μὴ ὑπερίδητε)* епископовъ (Ученіе 12 апост. XV, 2). Какимъ образомъ Игнатій могъ безъ всякихъ ограниченій и оговорокъ признавать повиновеніе епископу безусловнымъ ручательствомъ чистоты вѣры и вмѣстѣ съ тѣмъ единственнымъ принципомъ церковнаго устройства? Какъ возникла эта смѣлая и оригинальная концепція? Какова ея истинная сущность? Представляетъ ли она собой принципъ, по которому строились тогдашнія церковно-правовыя отношенія, или она родилась изъ другихъ источниковъ и имѣетъ иной смыслъ? Вотъ вопросы, которые для изслѣдователя посланій Игнатія имѣютъ первостепенную важность.

Чтобы понять происхожденіе основной идеи посланій Игнатія, идеи повиновенія епископу, слѣдуетъ прежде всего обратить вниманіе на то доминирующее въ его настроеніи чувство, подъ дѣйствіемъ котораго писалъ онъ малоазійскимъ церквамъ. Это чувство — страхъ за цѣлость церквей. Можно сказать, какъ въ посланіи къ Римлянамъ онъ стоялъ подъ впечатлѣніемъ ожиданія предстоящаго ему великаго подвига, такъ въ посланіи къ церквамъ Малой Азіи онъ находился подъ впечатлѣніемъ опасенія за судьбы церквей, осаждаемыхъ отовсюду развратителями истинной вѣры. Если въ Римѣ его мысль останавливалась невольно на звѣряхъ въ собственномъ смыслѣ, то думая о малоазійскихъ церквахъ, онъ постоянно представлялъ себѣ „звѣрей въ человѣческомъ образѣ“ (Смир. 4). И это сравненіе было повидимому не въ пользу послѣднихъ. Эти бѣшенные псы, исподтишка кусающіе (Еф. 7), предлагаютъ вѣрующимъ ядъ, смертоносную отраву въ подслащенномъ винѣ (Тралл. 6). Они повсюду строятъ козни діавольскія (Тралл. 8). Это безбожники и невѣрующіе, хотя и говорятъ о Христѣ (—10). Это

столпы и гробы мертвыхъ съ именами человѣческими (Филад. 6). Этихъ звѣрей въ человѣческомъ образѣ не только не должно принимать, но съ ними опасно и встрѣчаться (Смир. 4). А между тѣмъ эти звѣри въ человѣческомъ образѣ угрожаютъ всѣмъ церквамъ. Они явились въ ефесскую церковь съ своимъ злымъ ученіемъ (Еф. 7 и 9). И магнезійскую общину нѣкоторые обольщаютъ чуждыми ученіями и старыми безполезными баснями. Они проповѣдывали необходимость исполненія закона (Магн. 8), призывали Іисуса Христа, но жили по іудейски (—10). Траллійской общинѣ тоже угрожаютъ безбожники, говорившіе, что Господь страдалъ только призрачно (гл. 10). Филадельфійцевъ Игнатій предостерегаетъ отъ проповѣдующихъ іудейство (гл. 6). Смирнянамъ онъ внушаетъ избѣгать лжеучителей, не признающихъ страданій и воскресенія Христа (гл. 4 и 7). Однимъ словомъ всѣ церкви въ опасности. Однимъ грозятъ іудействующіе, ставящіе рядомъ съ евангеліемъ законъ, рядомъ съ Христомъ древнихъ пророковъ, живущіе по іудейски (Магнез. гл. 8—10; Филад. 6), другимъ еще болѣе опасные еретики, докеты, отрицающіе во Христѣ вмѣстѣ съ Его человѣческимъ естествомъ дѣйствительность Его воплощенія, страданій и воскресенія (Тралл. 10; Смир. 4—7; ср. Еф. 7; 18; Магн. 11) [1]. Заблужденія этихъ еретиковъ Игнатій имѣетъ въ виду постоянно и пользуется каждымъ случаемъ, чтобы въ противовѣсъ имъ выразить истинное ученіе о Христѣ, какъ тѣлесномъ и духовномъ, рожденномъ и нерожденномъ, какъ о Богѣ во плоти, сперва подверженномъ, потомъ неподверженномъ страданію (Еф. 7); о Его истинномъ и несомнѣнномъ рожденіи, страданіи и воскресеніи, бывшемъ во время игемонства Понтія Пилата (Магн. 11); о томъ, что Онъ вопреки ученію еретиковъ произошелъ изъ рода Давидова отъ Маріи, истинно родился, ѣлъ и пилъ, истинно былъ осужденъ при Понтіи Пилатѣ, истинно былъ распятъ и умеръ, истинно воскресъ

[1]) Изъ того, что и іудействующіе отрицали смерть Христа (Магн. 9), и что опровергая ихъ, Игнатій говоритъ объ истинности страданій, смерти и воскресенія Господа (Маг. 11; Филад. 8—9), слѣдуетъ заключать, что въ сущности это была одна и та же ересь. Ср. Bardenehwer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur. I B. 1902. S. 134. Funk, Die Echtheit d. ignatianichen Briefe, 1883, S. 65 и д. Knopf, Nachapost. Zeitaller, 1905, S. 311 и д.

изъ мертвыхъ чрезъ Бога Отца, Который подобнымъ образомъ воскреситъ и насъ (Трал. 9), что Онъ истинно страдалъ и истинно воскресилъ себя, а не такъ, какъ говорятъ нѣкоторые невѣрующіе, будто Онъ пострадалъ призрачно (τὸ δοκεῖν) (Смир. 2). „Если Господь нашъ совершилъ это призрачно, то и я ношу узы призрачно. И для чего же я самъ себя предалъ на смерть, въ огнь, на мечъ, на растерзаніе звѣрямъ?.. Чтобы участвовать въ Его страданіяхъ я терплю все, и Онъ укрѣпляетъ меня, потому что содѣлался человѣкомъ совершеннымъ“ (—4).

И такъ главный врагъ, угрожавшій церквамъ, былъ докетизмъ, отрицавшій страданія и воскресеніе Христа, ниспровергавшій все ученіе о спасеніи, подрывавшій надежду на будущее воскресеніе и вѣчную жизнь. Это великое заблужденіе особенно болѣзненно отзывалось въ душѣ Игнатія, такъ какъ отрицало страданія Христа, ради участія въ которыхъ Игнатій шелъ на мученическую смерть, и воскресеніе Христа, на которомъ покоилась его вѣра въ собственное воскресеніе.

Гдѣ же средство спасенія отъ грознаго врага? Гдѣ искать убѣжища отъ его козней діавольскихъ? Конечно въ церковномъ единеніи. Только тогда вѣрующіе будутъ обезопашены отъ яда лжеученій, когда они будутъ согласны между собой, будутъ имѣть одну вѣру, одни молитвы, одни собранія. Чѣмъ больше опасности отвнѣ, тѣмъ больше должно быть сплоченности внутри общины. „Избѣгайте коварствъ и ухищреній князя вѣка сего, чтобы вы, будучи подавлены его мыслями, не ослабѣли въ любви. Будьте всѣ заодно нераздѣльнымъ сердцемъ“ (Филад. 6). „Составляйте же изъ себя вы всѣ до одного хоръ, чтобы согласно настроенные въ единомысліи, дружно начавши пѣснь Богу, вы единогласно пѣли ее Отцу чрезъ Іисуса Христа... Итакъ полезно вамъ быть въ невозмутимомъ единеніи между собою, чтобы всегда быть и въ союзѣ съ Богомъ“ (Ефес. 4).

Но для объединенія необходимы опредѣленные принципы, долженъ быть какой нибудь критерій. На почвѣ какихъ вѣрованій должно созидаться единеніе христіанъ? Гдѣ они должны искать истиннаго ученія, какимъ образомъ они могутъ разобраться среди множества самыхъ разнообразныхъ религіозныхъ вѣрованій, преданій, обычаевъ, одинаково пре-

тендующихъ на древность, на божественное происхожденіе и также настойчиво призывающихъ къ единенію? Этотъ вопросъ вставалъ предъ апостоломъ Павломъ уже въ первыхъ его посланіяхъ. Признавая дѣйствіе божественной благодати, руководящей вѣрующими и церковью въ дѣлахъ вѣры и любви и охраняющей чистоту вѣры, апостолъ указывалъ въ то же время опредѣленный критерій для отличія истиннаго ученія отъ ложнаго, именно вѣрность ученію, преданному самимъ апостоломъ, вѣрность апостольскому преданію [1]). Еще опредѣленнѣе и яснѣе этотъ критерій выставленъ имъ въ пастырскихъ посланіяхъ. Всѣ должны держаться здраваго ученія. А здравое ученіе то, которое предано апостоломъ при вѣрныхъ свидѣтеляхъ Тимоѳею и Титу и чрезъ ихъ посредство и другимъ вѣрнымъ людямъ и въ числѣ ихъ предстоятелямъ церкви. Вѣрность апостольскому преданію — вотъ критерій истинной вѣры. Но этотъ критерій могъ быть довольно опредѣленнымъ во времена апостольскія при жизни самихъ апостоловъ и во времена непосредственно послѣапостольскія, когда были еще живы ученики апостоловъ, въ частности сотрудники Павла, напримѣръ Тимоѳей и Титъ. Къ началу же II вѣка, когда смѣнилось уже не одно поколѣніе со времени апостольской проповѣди, этотъ критерій не имѣлъ полной опредѣленности и ясности. На самомъ дѣлѣ, гдѣ тѣ „многіе свидѣтели“ (1 Тим. 6, 12) и „вѣрные люди“ (2 Тим. 2, 2), которые по апостолу должны научить другихъ истинному преданію? Прежде ясный, теперь этотъ критерій скрывалъ въ себѣ даже источникъ индивидуализаціи апостольскаго ученія. Онъ давалъ право каждому вѣрующему самостоятельно доискиваться до сущности здраваго ученія, изслѣдовать и провѣрять вѣрность преданія и правильность преемства ученія. При этомъ каждому, къ какимъ бы выводамъ онъ ни пришелъ, естественно казалось, что именно его то ученіе и есть истинно апостольское. Извѣстно, что многіе еретики считали себя за истинныхъ выразителей апостольскаго ученія. Для слишкомъ яснаго, рѣшительнаго, не останавливающагося на полдорогѣ ума Игнатія этотъ критерій оказался недостаточнымъ и потому не-

[1]) 1 Кор. 4, 15—17; 11, 1—2; Фил. 4, 9; Рим. 16, 17; 2 Ѳес. 2, 15; 3, 6. 14; Гал. 1, 8—9.

пріемлемымъ. Онъ замѣняетъ его другимъ, вполнѣ опредѣленнымъ, совершенно яснымъ, не допускающимъ никакой двусмысленности критеріемъ. Этотъ критерій — повиновеніе епископу и единеніе съ епископомъ. Конечно къ тому же критерію можно было бы придти и исходя изъ принципа пастырскихъ посланій. Для этого стоило лишь указать, что правильное преемство апостольскаго ученія сохраняется не вообще въ вѣрныхъ людяхъ и вѣрныхъ свидѣтеляхъ, а именно въ епископахъ. Однако Игнатій ничего не говоритъ ни объ апостольскомъ установленіи епископской власти, ни о правильномъ преемствѣ епископства, ни о вѣрномъ преемствѣ апостольскаго преданія, какъ ручательствѣ истинной вѣры. Для него епископъ, какъ и вообще церковная власть, самъ по себѣ, какъ очевидный и не нуждающійся ни въ какомъ обоснованіи фактъ, является вполнѣ надежнымъ и даже единственнымъ оплотомъ истинной вѣры, локализирующимъ въ себѣ истинное, не подлежащее никакому сомнѣнію христіанство. Единственное спасеніе для вѣрующихъ отъ всякихъ заблужденій это быть въ единеніи съ епископомъ. Кто находится въ единеніи съ епископомъ, въ повиновеніи ему, тотъ въ единеніи съ Іисусомъ Христомъ и Божій. Внѣ единенія съ епископомъ нѣтъ спасенія для вѣрующихъ. Вотъ его основныя положенія, которыя онъ повторяетъ почти постоянно. Можно сказать, что всѣ его посланія, за исключеніемъ посланія къ Римлянамъ, служатъ варіаціей этой темы.

„Прекрасное дѣло—знать Бога и епископа. Почитающій епископа почтенъ Богомъ; дѣлающій что нибудь безъ вѣдома епископа служитъ діаволу“ (Смир. 9). „Кто суть Божіи и Іисусъ Христовы, тѣ съ епископомъ“ (Филад. 3). „Пребывайте чрезъ Него (то есть Іисуса Христа) въ единеніи съ Богомъ и епископствомъ“ (*ἐπισκοπῇ* Пол. 8). „Внимайте епископу, дабы и Богъ (внималъ) вамъ“ (Пол. 6). „Поэтому берегитесь такихъ (лжеучителей). А это удастся вамъ, если не будете надмеваться и отдѣляться отъ Бога Іисуса Христа и епископа и апостольскихъ заповѣдей“ (Трал. 7). „Постараемся же не противиться епископу, чтобы намъ быть покорными Богу“ (Еф. 5). „Если кто станетъ тщеславиться, то погибъ,—а если будетъ почитать себя больше епископа, пропалъ совершенно“ (Пол. 5). Единеніе съ епи-

скопомъ и повиновеніе ему должно выражаться въ томъ, чтобы никто ничего въ церковныхъ дѣлахъ не предпринималъ безъ епископа. „Безъ епископа ничего не дѣлайте“ (Филад. 7). „Безъ епископа никто не дѣлай ничего, относящагося до церкви... Не позволительно безъ епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви, напротивъ, что одобритъ онъ, то и Богу пріятно, чтобы всякое дѣло было твердо и несомнѣнно“ (Смир. 8). „Ничего не должно быть безъ твоей (т. е. епископа Поликарпа) воли“ *(ἄνευ γνώμης)* (Пол. 4). „Тѣ, которые женятся или выходятъ замужъ, должны вступать въ союзъ съ согласія епископа, чтобы бракъ былъ о Господѣ, а не по похоти“ (Пол. 5).

Однако не одинъ епископъ составляетъ по Игнатію тотъ центръ въ церкви, около котораго должна объединяться вся община, тотъ надежный оплотъ истинной вѣры, къ которому должны прибѣгать всѣ вѣрующіе. Такимъ центромъ является скорѣе весь сонмъ служителей алтаря, епископъ, пресвитеры и діаконы, всѣ представители церковной власти, можно сказать вся церковная власть in corpore. Подобно епископу и пресвитеры съ діаконами должны быть предметомъ почитанія и повиновенія. „Ничего не дѣлайте безъ епископа и пресвитеровъ“, пишетъ Игнатій магнезійцамъ (7). „Будьте покорны епископу, какъ заповѣди, равно и пресвитерству“, пишетъ онъ траллійцамъ (7). Въ посланіи къ Ефесянамъ (2 и 20) онъ желаетъ, чтобы они повиновались епископу и пресвитерству (ср. Трал. 2). Онъ требуетъ почитанія и повиновенія даже въ отношеніи къ діаконамъ. „Всѣ почитайте діаконовъ, какъ Іисуса Христа *(ὡς Ἰησοῦν Χριστόν)*, епископа, какъ образъ Отца *(τύπον τοῦ πατρός)*, пресвитеровъ же, какъ собраніе Божіе *(συνέδριον Θεοῦ)*, какъ сонмъ апостоловъ. Безъ нихъ нѣтъ церкви“ (Трал. 3). „Всѣ послѣдуйте епископу, какъ Іисусъ Христосъ—Отцу, а пресвитерству, какъ апостоламъ. Діаконовъ же почитайте какъ заповѣдь Божію“ (Смир. 8). „Кто дѣлаетъ что либо безъ епископа, пресвитера и діакона, тотъ нечистъ совѣстью“ (Трал. 7). „Я жертва за тѣхъ, которые повинуются епископу, пресвитерамъ и діаконамъ“ (Полик. 6).

Но какимъ образомъ эта множественность церковной власти можетъ служить выраженіемъ единства? Не вносятся ли въ принципъ Игнатія элементы, нарушающіе его ясность,

опредѣленность и устойчивость? Развѣ всѣ эти представители власти не могутъ быть въ несогласіи между собой, и развѣ въ такомъ случаѣ призывъ къ единенію со всѣмъ ея комплектомъ не остается пустымъ звукомъ? Эти вопросы разрѣшаются у Игнатія въ томъ опять смыслѣ, что единство самой церковной власти есть естественное слѣдствіе взаимнаго отношенія ея представителей, покоющагося на принципѣ субординаціи. Въ собраніи носителей духовной власти доминирующее значеніе всегда имѣетъ воля епископа. Игнатій убѣждаетъ Поликарпа блюсти свое мѣсто со всякимъ тщаніемъ—плотскимъ и духовнымъ. Внушая ему болѣе всего цѣнить единеніе, прекраснѣе чего ничего нѣтъ (1 гл.), онъ въ то же время рѣшительно требуетъ: „ничего не должно быть безъ твоей воли“ (4 гл.). Самому же Поликарпу онъ внушаетъ сообразоваться лишь съ волей Божіей (4 гл.). Какъ видно изъ посланія къ Поликарпу, фактически всѣ важнѣйшія вѣтви управленія церковью принадлежатъ именно епископу. На немъ лежитъ обязанность учить и наставлять вѣрующихъ (5 гл.), какъ въ общихъ собраніяхъ, такъ и каждаго въ отдѣльности (1 гл.), имѣть попеченіе о вдовахъ, наблюдать за выкупомъ рабовъ и рабынь на церковный счетъ, созывать и предсѣдательствовать на общихъ собраніяхъ, наблюдать, чтобы на собранія были приглашаемы всѣ до единаго (4 гл.); лишь ему принадлежитъ право освящать христіанскіе браки (5 гл.), крестить и совершать вечерю любви (Смир. 8). Лишь та евхаристія должна почитаться истинною, которая совершается епископомъ или тѣмъ, кому онъ предоставитъ *(ἐπιτρέψῃ)* это (Смир. 8). Однимъ словомъ епископъ есть тотъ, который посланъ Домовладыкою Господомъ для управленія домомъ Его *(εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν*—Еф. 6).

Какое мѣсто въ церковномъ управленіи занимаютъ пресвитеры, и какъ велики ихъ права, Игнатій говоритъ обо всемъ этомъ неопредѣленно. Во всякомъ случаѣ они являются у него лишь помощниками и совѣтниками епископа. Онъ сравниваетъ ихъ съ синедріономъ *(συνέδριον)* апостоловъ (Магн. 6), давая тѣмъ понять, что они составляли при епископѣ совѣтъ или соборъ, сообща съ нимъ рѣшавшій церковныя дѣла. Эпитетъ *προκαθήμενοι* (Магн. 6) указываетъ на то, что пресвитеры занимали на богослужебныхъ и дѣловыхъ собраніяхъ почетныя мѣста. Если можно заключать

что либо изъ сравненія епископа съ благодатію Божіею, а пресвитерства съ закономъ І. Христа (Магн. 2), пресвитерская коллегія повидимому вѣдала преимущественно дисциплинарныя и судебныя функціи. Впрочемъ на это довольно ясно указывается въ словахъ: „всѣмъ кающимся Господь прощаетъ, если они возвращаются къ единенію Божію и къ собору (*συνέδριον*) епископа“ (Филад. 8). Такимъ образомъ пресвитеры несомнѣнно занимаютъ второстепенное положеніе сравнительно съ епископомъ. Епископъ предсѣдательствуетъ на мѣсто Бога, а пресвитеры, окружающіе его, занимаютъ мѣсто апостоловъ (Магн. 6; Тралл. 2—3; Филад. 5; Смир. 8). Они повидимому не могутъ совершать самостоятельно, безъ воли епископа, никакихъ богослужебныхъ актовъ и собраній. Даже вечеря любви совершается ими съ разрѣшенія епископа (Смир. 8).

Съ чувствомъ особенной симпатіи относится Игнатій къ діаконамъ. Онъ называетъ ихъ именами, которыя помимо личнаго чувства Игнатія къ нимъ указываютъ на особенную близость діаконовъ къ епископу. Онъ часто называетъ ихъ *συνδοῦλος*—соработниками своими въ служеніи Господу (Ефес. 2; Магн. 2; Филад. 4; Смирн. 12), тогда какъ къ пресвитерамъ онъ никогда не примѣняетъ этого слова. Онъ сравниваетъ епископа съ Богомъ Отцемъ, пресвитеровъ съ апостолами и діаконовъ съ Іисусомъ Христомъ (Тралл. 3) [1]). Игнатій особенно подчеркиваетъ, что діаконы не только исполнители внѣшняго мірскаго служенія, служители яствъ и питей, но служители тайнъ Христовыхъ (Трал. 2) [2]). Но съ тѣмъ особеннымъ уваженіемъ, съ какимъ Игнатій говоритъ о служеніи діаконовъ, повидимому предпочтительно передъ пресвитерами, у него связывается однако незначительное положеніе ихъ въ церковной іерархіи. Если въ от-

---

[1]) Древній латинскій переводъ вмѣсто *ὡς Ἰησοῦν Χριστόν* читаетъ mandatum Iesu Chr. Слово mandatum вставлено очевидно на основаніи Смирн. 9: *ὡς Θεοῦ ἐντολήν*. Апостольскія Постановленія удержали правильное чтеніе (II, 26. 30).

[2]) Лёнингъ (Gemeindeverfassung d. Urchristenthums. S. 123) на основаніи Филад. 11 къ обязанностямъ діакона относитъ сослуженіе епископу въ словѣ Божіемъ. Но выраженіе *ἐν λόγῳ Θεοῦ* надо понимать вѣроятно какъ—*εἰς λόγον Θεοῦ* (Смирн. 10), *εἰς Θεοῦ τιμήν* (Еф. 21; Магн. 3; Тралл.—12; Пол. 5), то есть ради Бога.

ношеніи епископа и пресвитеровъ предписывается повиновеніе, то въ отношеніи діаконовъ Игнатій требуетъ собственно лишь почтенія (Смирн. 8). И вообще Игнатій рѣже говоритъ объ обязанностяхъ вѣрующихъ къ діаконамъ, чѣмъ къ пресвитерамъ. Въ посланіи къ Траллійцамъ, сказавъ о повиновеніи епископу и пресвитерству, Игнатій прибавляетъ: „и діаконы—служители тайнъ Іисуса Христа—всячески должны удовлетворять всѣмъ“ (*πᾶσιν ἀρέσκειν*—2). Отчего происходитъ это несоотвѣтствіе между дѣйствительнымъ положеніемъ діаконовъ и высокимъ уваженіемъ, какое Игнатій обнаруживаетъ въ отношеніи ихъ, мы увидимъ ниже.

Всѣ эти представители церковной власти уже въ силу самого положенія въ церковной іерархіи составляютъ въ глазахъ Игнатія одно нераздѣльное цѣлое. Будучи сотрудниками и помощниками епископа, пресвитеры и діаконы не могутъ нарушать единства церковной власти, осуществляемой главнымъ образомъ епископомъ. Это единство достигается ихъ подчиненіемъ епископу. Игнатій не говоритъ о повиновеніи пресвитеровъ епископу, но даетъ понять, что пресвитеры должны соглашаться (*συγχωροῦντας*) съ епископомъ и оказывать ему всякое уваженіе (*ἐντροπή*—Магн. 3). Всѣ и особенно пресвитеры должны успокоивать (*ἀναψύχειν*) епископа (Трал. 12). Діаконы въ свою очередь должны повиноваться (*ὑποτάσσεται*) не только епископу, но и пресвитерію (Магн. 2). Но вообще Игнатій весьма рѣдко какъ бы вскользь говоритъ объ обязанности пресвитеровъ и діаконовъ подчиняться епископу. Для него согласіе сотрудниковъ епископа съ самимъ епископомъ являлось само собой разумѣющимся фактомъ. Онъ повидимому не можетъ и представить себѣ другого положенія вещей. Гармонія всѣхъ представителей церковной власти представляется ему чѣмъ то совершенно естественнымъ. „Ваше знаменитое, достойное Бога пресвитерство, пишетъ Игнатій ефесянамъ, такъ согласно съ епископомъ, какъ струны въ цитрѣ“ (4). Какъ для Игнатія не возникало вопроса о вѣрности самого епископа, такъ его еще не безпокоила мысль о возможности разлада между епископомъ съ одной стороны и пресвитерами и діаконами съ другой. Очевидно церковный опытъ былъ еще не великъ, и грозныя проблемы будущаго не тревожили ясной души Игнатія.

Итакъ церковная власть по представленію Игнатія состав-

ляла нѣчто нераздѣльное, цѣлое, вслѣдствіе того доминирующаго значенія, какое имѣетъ воля епископа. Повиноваться церковной власти, т. е. епископу, пресвитерству и діакону значитъ у него въ сущности повиноваться епископу. Вотъ почему онъ весьма часто говоритъ о повиновеніи одному епископу.

Но на чемъ въ послѣднемъ своемъ основаніи покоится у Игнатія авторитетъ епископа? Почему онъ именно составляетъ тотъ надежный, непоколебимый фундаментъ въ каждой церкви, къ которому должны приспособляться всѣ прочіе вѣрующіе? Почему повиновеніе епископу есть гарантія чистоты вѣры и единственное средство спасенія?

Игнатій разсматриваетъ каждую отдѣльную церковь внѣ ея исторической связи съ первоначальнымъ насажденіемъ вѣры Христовой и въ то же время внѣ ея фактической связи съ другими существующими церквами. Его церковь (онъ почти всегда говоритъ о частной церкви, а не церкви вообще) является совершенно обособленною отъ своего историческаго начала и отъ сосуществующихъ церквей. Скажемъ яснѣе.

Какъ мы уже замѣтили, ап. Павелъ въ пастырскихъ посланіяхъ видѣлъ ручательство чистоты вѣры въ вѣрности апостолькому преданію, въ правильной передачѣ преданія. Съ его точки зрѣнія епископъ и прочія должностныя лица церкви являются наиболѣе, хотя и не абсолютно надежными хранителями этого преданія, такъ какъ они получили его отъ Тимоѳея и Тита, непосредственныхъ учениковъ и намѣстниковъ ап. Павла. Климентъ Римскій уже прямо обосновываетъ авторитетъ епископовъ на ихъ апостольскомъ поставленіи и правильномъ преемствѣ епископовъ. Ничего подобнаго мы не видимъ у Игнанія. Для него какъ бы не существуетъ той исторической связи и слѣдовательно преемства, которая прикрѣпляла бы церковь къ своему первоначальному источнику историческими нитями, обусловливающими чистоту преданія. Онъ ничего не говоритъ объ учрежденіи епископской власти апостолами, о томъ, что они болѣе чѣмъ кто либо благодаря правильному преемству могли бы сохранить истинное апостольское преданіе.

Равнымъ образомъ для него не существуетъ обязательной органической связи частной церкви съ прочими цер-

квами,—связи, которая только одна въ единствѣ ученія всѣхъ церквей давала бы ручательство истинности этого ученія. Его церковь существуетъ сама по себѣ, совершенно самостоятельно и независимо отъ другихъ церквей. Она такъ сказать довлѣетъ себѣ. Она сама въ себѣ имѣетъ источникъ своей незыблемости. И этотъ источникъ кроется въ церковной власти. Послѣдняя не обязана провѣрять свое credo чрезъ credo всей христіанской церкви, чрезъ credo всѣхъ прочихъ историческихъ частныхъ церквей. И это понятно, такъ какъ для Игнатія еще не существовало конкретной единой церкви на землѣ, выражающей свои вѣрованія въ опредѣленныхъ символахъ и управляемой высшимъ органомъ, объединяющимъ частныя церкви. Во время, когда жилъ Игнатій, не было правильной и постоянной связи между всѣми церквами. Тогда не существовало ни церковныхъ соборовъ, ни объединяющихъ митрополичьихъ округовъ. Общины жили обособленно и самостоятельно, съ равнымъ авторитетомъ епископовъ. Такимъ образомъ авторитетъ епископской власти не могъ опереться у Игнатія на конкретную историческую связь всѣхъ церквей христіанства, на общую единую вѣру.

Итакъ церковь понимается Игнатіемъ обособленно отъ ея историческаго прошлаго и отъ ея историческаго настоящаго. Онъ разсматриваетъ ее чисто догматически и ставитъ въ связь не съ историческими фактами, а съ самою догматическою сущностью ея, съ ея непосредственнымъ божественнымъ источникомъ, прямо съ фактомъ божественнаго домостроительства. Церковь у него не есть христіанская община, основанная извѣстнымъ апостоломъ или миссіонеромъ и сохраняющая ученіе, преданное отъ этого апостола или миссіонера. Она есть дѣло Христа въ самой себѣ воспроизводящая такъ сказать все домостроительство Божіе. Она есть образъ царства Божія на землѣ, отображеніе небесной церкви, всего дѣла Христова. Ея епископъ есть образъ Бога Отца (*τύπος τοῦ πατρός* Трал. 3). Онъ предсѣдательствуетъ въ церкви во образъ Бога (*εἰς τύπον Θεοῦ*), пресвитеры въ образъ собранія апостоловъ (*εἰς τύπον συνεδρίου ἀποστόλων*), въ то время какъ діаконамъ ввѣрено служеніе самого Іисуса Христа (Магн. 6). Чѣмъ является Христосъ для всей каѳолической

церкви (*ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* [1]), тѣмъ долженъ быть епископъ для своего народа (*τὸ πλῆθος*—Смирн. 8). Какъ Іисусъ Христосъ есть мысль Отца, такъ епископы находятся въ мысли (*ἐν γνώμῃ*) Іисуса Христа (Еф. 3). Поэтому должно повиноваться епископу, какъ Іисусу Христу (Тралл. 2). Кто повинуется епископу, тотъ повинуется не ему, но Отцу Іисуса Христа, Епископу всѣхъ; кто обманываетъ епископа, тотъ обманываетъ не. этого видимаго епископа, но невидимаго (*τὸν ἀόρατον*). Такой поступокъ относится не къ плоти, а къ Богу (Магн. 3). Епископъ есть епископъ во плоти (*ἐν σαρκί* Еф. 1) то есть образъ невидимаго епископа. „Всякаго, кого посылаетъ домовладыка для управленія своимъ домомъ, намъ должно принимать такъ же, какъ самого пославшаго. Поэтому ясно, что и на епископа должно смотрѣть, какъ на Самого Господа“ (Еф. 6). Итакъ церковь есть отображеніе небесной церкви, епископъ есть образъ Самого Бога или Іисуса Христа. Повиновеніе епископу есть отсюда повиновеніе Богу и Христу. Такова концепція Игнатія. Такова основа епископскаго авторитета.

Повидимому чѣмъ больше мы углубляемся въ концепцію Игнатія, тѣмъ дальше заходимъ въ какой то тупикъ, гдѣ она становится все догматичнѣе, если такъ можно выразиться, все дерзновеннѣе и вмѣстѣ съ тѣмъ все непонятнѣе. Игнатій не считаетъ нужнымъ оправдывать авторитетъ епископа апостольскимъ установленіемъ. Онъ прямо ставитъ

---

[1]) Терминъ *καθολικός* имѣетъ здѣсь очевидно еще первоначальный смыслъ, обозначая всю, универсальную церковь въ отличіе отъ частной церкви. Въ смыслѣ „универсальный“ онъ нерѣдко употребляется въ классической и позднѣйшей свѣтской греческой литературѣ (см. цитаты у Ляйтфута, The apost. Fathers, p. II, vol. II, p. 310). Такой же смыслъ онъ имѣетъ и въ Martyrium Polycarpi (inscr.; 8; 19). Но въ 16 гл. этихъ актовъ, написанныхъ вскорѣ послѣ 155 года, Поликарпъ называется епископомъ каѳолической церкви (*καθολικῆς ἐκκλησίας*). Думаютъ, что чтеніе московскаго манускрипта *ἁγίας* (и лат. sancti) правильнѣе (ср. Lightfoot, p. 311). Однако едва ли есть нужда въ такой коньектурѣ. Слово *καθολικός* въ своемъ техническомъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ православной церкви, основанной на апостольскомъ преданіи, въ противоположность къ еретикамъ, встрѣчается уже въ фрагментѣ Муратoрія (in catholicam ecclesiam recipi non potest—рѣчь о еретическихъ произведеніяхъ) и вѣроятно у Климента Алекс. (Strom. VII, 17), См. о дальнѣйшемъ употребленіи слова Lightfoot, The ap. Fathers, p. II. vol. II, p. 311—312.

его вмѣсто авторитета Самого Бога и Іисуса Христа. Что значитъ это? Какъ онъ могъ придти къ своимъ столь смѣлымъ представленіямъ? Мы думаемъ, что все станетъ для насъ ясно, если мы обратимъ вниманіе на одно весьма важное обстоятельство.

При самомъ поверхностномъ чтеніи посланій Игнатія бросается въ глаза тѣсная связь между увѣщаніемъ повиноваться епископу и его призывомъ къ участію въ евхаристіи, совершаемой епископомъ. То и другое у Игнатія постоянно переплетается. Нѣтъ ни одного посланія къ малоазійскимъ церквамъ, въ которомъ не наблюдалось бы это взаимное проникновеніе идей. Оно настолько велико у Игнатія, что собираться для евхаристіи на его языкѣ означаетъ—быть въ единеніи съ епископомъ. Не участвовать въ евхаристіи значитъ отдѣлиться отъ епископа. Какъ внѣ единенія съ епископомъ, такъ и безъ евхаристіи нѣтъ спасенія. „Никто да не обольщается! Кто не внутри жертвенника (τοῦ θυσιαστηρίου), тотъ *лишаетъ себя хлѣба Божія*. Если молитва двоихъ имѣетъ великую силу: то сколько сильнѣе молитва епископа и цѣлой церкви? Поэтому кто не ходитъ въ общее собраніе, тотъ уже возгордился и самъ осудилъ себя; ибо написано: Богъ гордымъ противится. Постараемся же *не противиться епископу*, чтобы намъ быть покорными Богу“ (Еф. 5). Мы видимъ здѣсь, какъ сливаются у Игнатія идея о спасительности евхаристіи и идея единенія съ епископомъ. Онѣ у него неразрывны. Противящійся епископу удаляется отъ жертвенника и лишаетъ себя хлѣба Божія. Игнатій даетъ ефесянамъ обѣщаніе раскрыть имъ подробнѣе дѣло домостроительства Божія въ другомъ посланіи, если они будутъ *„повиноваться епископу и пресвитерству* въ совершеномъ единомысліи, *преломляя одинъ хлѣбъ*, это врачество безсмертія, не только предохраняющее отъ смерти, но и дарующее *вѣчную жизнь во Іисусѣ Христѣ*“ (*Еф. 20*). Здѣсь такимъ образомъ преломленіе одного хлѣба есть главное выраженіе повиновенія епископу и пресвитерству. Подобнымъ образомъ и магнезійцамъ онъ внушаетъ ничего не дѣлать безъ епископа и пресвитеровъ, но „составлять какъ бы одинъ храмъ Божій, какъ бы одинъ жертвенникъ, какъ бы одного Іисуса Христа (7). „Кто *внутри алтаря* пишетъ Игнатій траллійцамъ, тотъ чистъ, а кто внѣ его,

тотъ не чистъ, то есть кто *дѣлаетъ что-нибудь безъ епископа, пресвитера и діакона*, тотъ нечистъ совѣстью" (7). „Которые суть Божіи и Іисусъ Христовы, *тѣ съ епископомъ*. И тѣ, которые покаявшись придутъ въ единеніе церкви, также будутъ Божіи, дабы жить сообразно Іисусу Христу. Не обольщайтесь, братья мои! Кто слѣдуетъ за вводящимъ въ расколъ, тотъ не наслѣдуетъ царства Божія. Кто держится чуждаго ученія, тотъ не сочувствуетъ страданію (Христову). *Итакъ* (οὖν) *старайтесь имѣть одну евхаристію*. Ибо *одна плоть* Господа Нашего Іисуса Христа и *одна чаша* въ единеніи крови Его, *одинъ жертвенникъ какъ и одинъ епископъ*, съ пресвитерами и діаконами, сослужителями моими, дабы все, что дѣлаете, вы дѣлали о Богѣ" (Филад. 3 и 4). Яснѣе, чѣмъ здѣсь, поставить въ связь участіе въ евхаристіи и единеніе съ епископомъ невозможно. Получается впечатлѣніе, что участіе въ евхаристіи является самымъ важнымъ, самымъ существеннымъ актомъ единенія съ епископомъ, повиновенія ему. Епископъ съ пресвитерами и діаконами прежде всего являются совершителями евхаристіи, и повиновеніе къ нимъ требуется прежде всего какъ къ совершителямъ таинства причащенія и выражается поэтому ближе всего чрезъ участіе въ евхаристіи. Какъ возникло у Игнатія такое представленіе? Почему въ епископскомъ служеніи имъ болѣе всего подчеркивается его литургическая сторона, и почему она послужила исходнымъ пунктомъ всей его концепціи?

Мы возвращаемся къ пункту, изъ котораго вышли. Мы думаемъ что это обстоятельство находитъ полное объясненіе въ историческихъ поводахъ для посланій Игнатія, именно въ борьбѣ съ докетическими заблужденіями. Какъ мы уже видѣли, самымъ опаснымъ врагомъ истинной вѣры и церкви Игнатій считаетъ докетизмъ, отрицающій въ Іисусѣ Христѣ человѣческую природу, отвергающій дѣйствительность страданій и воскресенія Христа. Признавая страданія и смерть Христа призрачными (Смирн. 2), они отрицали вмѣстѣ съ тѣмъ таинство евхаристіи, отрицали истинность тѣла и крови въ евхаристіи и потому не принимали участія въ евхаристіи, совершаемой епископомъ. „Что мнѣ пользы, пишетъ Игнатій смирнянамъ, если кто и хвалитъ меня, а Господа моего хулитъ, *не исповѣдуя Его носящимъ плоть?*

Кто не исповѣдуетъ этого, тотъ совершенно отвергся Его, и самъ носитъ въ себѣ смерть. Впрочемъ именъ ихъ какъ невѣрныхъ, мнѣ не *разсудилось написать*. *Да и не дай Богъ* вспоминать ихъ, пока не раскаются они и не (признаютъ) страданія (Христа), которое есть наше воскресеніе. Никто не обольщайся! И небесныя (существа) и слава ангеловъ и власти видимыя и невидимыя—и тѣ подлежатъ суду, если *не будутъ вѣровать въ кровь Христову*... Посмотрите же на тѣхъ, которые иначе учатъ о пришедшей къ намъ благодати Іисуса Христа... *Они удаляются отъ евхаристіи* и молитвы, потому что не признаютъ, что евхаристія есть плоть Спасителя Нашего Іисуса Христа, которая пострадала за наши грѣхи, но которую Отецъ воскресилъ по Своей благодати. Посему надо удаляться такихъ людей... Бѣгайте же раздѣленій, какъ начала золъ. *Всѣ послѣдуйте епископу*, какъ Іисусъ Христосъ Отцу, а пресвитерству, какъ апостоламъ. Діаконовъ же почитайте, какъ заповѣдь Христову. *Безъ епископа никто не дѣлай ничего*, относящагося до церкви. *Только та евхаристія должна почитаться истинной*, которая совершается *епископомъ* или тѣмъ, кому онъ предоставитъ это" (Смирн. гл. 5—8). Изъ этихъ словъ ясно, что участіе въ евхаристіи, совершаемой епископомъ, было во времена Игнатія признакомъ православія христіанъ. Кто участвовалъ въ евхаристіи, тотъ принадлежалъ къ церкви; кто не участвовалъ въ ней, тотъ былъ послѣдователемъ докетизма. Отсюда горячее и постоянное увѣщаніе Игнатія собираться для евхаристіи. Здѣсь онъ видѣлъ лучшую гарантію *противъ опасностей лжеученія*. „*Старайтесь чаще* собираться для евхаристіи и славословія Бога", писалъ Игнатій ефесянамъ. Ибо если вы часто собираетесь вмѣстѣ, то низлагаются силы сатаны и единомыслiемъ вашей вѣры разрушаются гибельныя его дѣла" (13). Въ посланіи къ Траллійцамъ Игнатій давъ совѣтъ остерегаться людей, предлагающихъ смертоносную отраву въ подслащенномъ винѣ (т. е. докетовъ), говоритъ: „а это удастся вамъ, если не будете надмеваться и *отдѣляться отъ* Бога Іисуса Христа и *епископа*, и заповѣдей. Кто внутри алтаря, тотъ чистъ... а кто внѣ его, тотъ нечистъ... Посему стяжавши кротость, утвердите себя взаимно въ вѣрѣ, которая есть *плоть* Господа, и въ любви, которая есть *кровь* Іисуса Христа (гл. 7—8).

Концепція Игнатія представляется теперь вполнѣ ясно. Всѣ малоазійскія церкви находятся въ опасности отъ безбожниковъ, носящихъ имя Христа. Они отрицаютъ во Христѣ человѣческую плоть, отрицаютъ Его страданія, смерть и воскресеніе. Они не признаютъ въ евхаристіи таинства, въ которомъ вѣрующіе вкушаютъ истинное тѣло и истинную кровь Господа и потому удаляются отъ евхаристіи, не посѣщаютъ собраній и отдѣлились отъ епископа. Они повсюду распространяютъ ядъ своего ученія, разставляютъ діавольскія сѣти. Но вѣрующіе должны всячески отметаться отъ этихъ звѣрей въ человѣческомъ образѣ. Они должны чаще собираться для евхаристіи, вкушать тѣло и кровь Господа, участвовать въ Его страданіяхъ и черезъ то принимать врачество безсмертія. Только здѣсь внутри жертвенника ихъ спасеніе. Только до тѣхъ поръ они остаются истинными христіанами и наслѣдниками царства Божія, пока они вѣруютъ въ плоть и кровь Христову и участвуютъ въ евхаристіи. Но не всякая евхаристія истинна, а только та, которая совершается епископомъ или тѣмъ, кому онъ предоставитъ. Только здѣсь совершается истинная тайна Христова, только въ такой евхаристіи преподается истинный хлѣбъ Христовъ. Слѣдовательно только тотъ остается христіаниномъ и наслѣдникомъ Христа, кто собирается для евхаристіи, совершаемой епископомъ, кто остается внутри жертвенника, кто находится въ единеніи съ епископомъ, пресвитерами и діаконами, совершающими евхаристію. Только того не отвергаетъ Богъ, только тотъ остается вѣренъ Христу, кто, преломляя хлѣбъ, повинуется епископу съ пресвитерствомъ и діаконами. Кто отдѣляется отъ епископа и слѣдовательно отъ евхаристіи, тотъ отдѣляется отъ Самого Бога, отъ Самого Христа. Кто съ епископомъ, тотъ съ Богомъ и Христомъ. На жертвенникѣ, гдѣ приносится евхаристія, воспроизводится и все дѣло домостроительства Божія — воля Бога Отца и подвигъ Бога Сына. Совершая тайну евхаристіи и преподавая вѣрующимъ источникъ безсмертія, епископъ является образомъ Самого Бога и Самого Христа. Онъ замѣняетъ для вѣрующихъ Бога и Христа. На него надо смотрѣть, какъ на Самого Господа. Ему должно повиноваться какъ Богу или Христу. Но не одинъ епископъ совершаетъ евхаристію. Ему помогаютъ пресвитеры и діаконы.

И эти какъ участники въ совершеніи евхаристіи и раздаяніи даровъ должны почитаться какъ апостолы, какъ заповѣдь Божія, какъ Самъ Христосъ.

Для насъ теперь понятно, почему Игнатій разсматриваетъ общину внѣ связи съ ея историческимъ прошлымъ и цѣлымъ христіанствомъ, какъ самодовлѣющую церковь, видитъ въ ней типъ небесной церкви, отображеніе всего домостроительства Божія, почему епископъ является образомъ Бога и Христа, почему единеніе съ епископомъ считается необходимымъ для спасенія. Понятны теперь и нѣкоторыя детали, на первый взглядъ не совсѣмъ ясныя. Понятно, почему Игнатій не допускаетъ и мысли какъ объ отступничествѣ епископа, такъ и о несогласіи между епископомъ, пресвитерствомъ и діаконами. Пока они совершаютъ евхаристію, они составляютъ нераздѣльное цѣлое и должны быть согласны между собой, какъ струны цитры. Понятно и особенно возвышенное представленіе о служеніи діакона. Онъ оказываетъ епископу болѣе дѣятельную помощь при евхаристіи, чѣмъ пресвитеры и потому является *συνδοῦλος* епископа, и въ то время какъ епископъ изображаетъ Бога Отца, діаконъ есть образъ Христа [1]). Напротивъ пресвитеры болѣе пассивно присутствуютъ при евхаристіи. Они сидятъ (при богослуженіи) на почетныхъ мѣстахъ (*πρωκαθήμενοι*—Магн. 6) около епископа, окружая его кольцомъ и образуя какъ бы вѣнецъ (*στέφανος*) епископа (Магн. 13), подобно пресвитерамъ Апокалипсиса, которые сидѣли на своихъ тронахъ вокругъ (*κυκλόθεν*) трона

---

[1]) Такъ по нашему мнѣнію слѣдуетъ объяснять то нѣкоторое предпочтеніе, которое Игнатій отдаетъ діаконамъ предъ пресвитерами. Ревиль (Les origines de l'épiscopat, p. 507) предполагаетъ, что Игнатій съ особой любовью относится къ діаконамъ за тѣ личныя услуги, которыя они оказывали вѣроятно Игнатію во время его пути. Но текстъ не оправдываетъ этого предположенія. Игнатій и отсутствующихъ діаконовъ называетъ *συνδοῦλοι* (Филад. 4) и сравниваетъ со Христомъ (Трал. 3). Лёнингъ (Gemeindeverfassung, S. 123) думаетъ, что діаконы какъ ближайшіе помощники епископовъ были ихъ опорой въ той борьбѣ, которую пришлось выдержать епископамъ съ коллегіей пресвитеровъ, хранившей воспоминаніе о своемъ первоначальномъ положеніи. Тоже и Кнопфъ (Nachapost. Zeitalter, S. 218). Но основаній для этого предположенія въ посланіяхъ Игнатія отыскать нельзя. Здѣсь нѣтъ ни малѣйшихъ слѣдовъ борьбы епископа съ пресвитеріемъ. Наше объясненіе гармонируетъ съ исходной точкой зрѣнія Игнатія.

Сидящаго (Апок. 4, 4) [1]). Если епископъ, совершая евхаристію, изображаетъ Бога Отца и Іисуса Христа, то пресвитеры, окружающіе его, представляютъ собой апостоловъ (Магн. 6; Трал. 2; Смир. 8).

Что совершеніе евхаристіи занимало центральное мѣсто въ ряду епископскихъ правъ и обязанностей, что оно окружало особеннымъ ореоломъ епископа, пресвитеровъ и діаконовъ и въ извѣстной степени опредѣляло ихъ взаимныя правовыя отношенія, это не составляетъ въ посланіяхъ Игнатія новости. Подобнымъ образомъ Климентъ Римскій видѣлъ главную сущность епископскаго служенія въ совершеніи евхаристіи. „Не малый грѣхъ будетъ на насъ, писалъ онъ коринѳянамъ, если неукоризненно и свято приносящихъ дары будемъ лишать епископства“ (*τῆς ἐπισκοπῆς* — гл. 44). Какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ для принесенія жертвъ было установлено священство, такъ и въ Новомъ Завѣтѣ апостолы поставили епископовъ и діаконовъ и установили порядокъ ихъ преемства (гл. 40—44). Ученіе 12 апостоловъ, сказавъ о порядкѣ совершенія евхаристіи въ воскресный день (гл. XIV), продолжаетъ: „поэтому (*οὖν*) избирайте себѣ епископовъ и діаконовъ“ (XV, 1) [2]). Крайнюю оригинальность посланій Игнатія составляетъ то, что епископское право совершенія евхаристіи получаетъ у него столь всеобъемлющее значеніе, что дѣлаетъ епископа безусловнымъ критеріемъ въ области какъ вѣры, такъ и церковной практики. Если вообще значеніе евхаристіи для развитія епископскаго авторитета выяснялось не разъ и довольно обстоятельно [3]), то послѣдній пунктъ, составляющій чрезвычайно важную особенность посланій Игнатія, до сихъ поръ, насколько намъ извѣстно, не былъ достаточно выясненъ. Его разъясненіе скрывается въ исторической обстановкѣ, при которой явились посланія Игнатія.

Мы теперь знаемъ, откуда возникла у Игнатія идея повиновенія епископу. Она вышла не столько изъ разсмотрѣнія правового положенія епископа и другихъ клириковъ съ одной стороны и правъ общины съ другой, сколько изъ чисто

---

[1]) Ср. Церковные каноны, гл. 18; Клим. 40; Ерм. Вид. III, 1. 9.

[2]) Ср. Іустинъ, Апологія I, 65. 67.

[3]) См. особенно Sohm, Kirchenrecht, S. 66 и д. Lowrie, The Church and its organisation in primit. und catholic times. 1904. p. 266—310.

теологическихъ соображеній. Это идея природы не правовой и не канонической въ собственномъ смыслѣ, а догматической. Она означаетъ собой главнымъ образомъ призывъ къ участію въ евхаристіи, совершаемой епископомъ и отвергаемой докетами. Главная и существенная цѣль Игнатія состояла не въ томъ, чтобы представить нормальную систему правовыхъ отношеній клира и общины, но въ томъ, чтобы привлеченіемъ вѣрующихъ къ участію въ евхаристіи и слѣдовательно къ единенію съ епископомъ обезопасить ихъ отъ вліянія докетизма. Единеніе и повиновеніе епископу было для Игнатія лишь практическимъ средствомъ для удержанія вѣрующихъ отъ измѣны православію, а не конечною цѣлью его посланій. Отсюда мы не имѣемъ никакихъ основаній идеямъ Игнатія придавать полную церковно-юридическую силу. Что самъ Игнатій не имѣлъ въ виду дать картину нормальныхъ правовыхъ отношеній членовъ церкви, что идею повиновенія епископа онъ не возводилъ въ общій и безусловный принципъ, распространяющій свое дѣйствіе какъ на догматическую, такъ и на церковно-юридическую область, это видно еще изъ слѣдующихъ ея особенностей.

1) Она выходила у него изъ основаній, имѣющихъ частный и даже личный характеръ. Мысль Игнатія, что повиновеніе епископу есть ручательство чистоты вѣры, вовсе не такъ была наивна, какъ это кажется на первый взглядъ. Какъ мы видѣли, главнымъ признакомъ истинной вѣры по обстоятельствамъ своего времени онъ считалъ признаніе во Христѣ дѣйствительности Его страданій, смерти и воскресенія, а вмѣстѣ съ тѣмъ вѣру въ истинность плоти и крови Христа, преподаваемыхъ въ евхаристіи. А такъ какъ совершающій евхаристію епископъ предполагается конечно признающимъ ея дѣйствительность, то онъ долженъ былъ стоять въ глазахъ Игнатія внѣ всякихъ подозрѣній относительно чистоты своей вѣры. Было и другое основаніе для полнаго довѣрія Игнатія къ ортодоксіи епископовъ. Оно заключалось въ томъ, что онъ всегда писалъ о епископахъ, лично ему извѣстныхъ. Со всѣми ими онъ бесѣдовалъ въ Смирнѣ и можетъ быть въ другихъ городахъ. Въ своихъ посланіяхъ онъ обыкновенно хвалитъ епископовъ за ихъ благочестіе и любовь и этими добродѣтелями онъ мотиви-

руетъ свои наставленія о повиновеніи епископу (Еф. 1; Магн. 2—3; Филад. 1; Трал. 1). Такимъ образомъ увѣщанія Игнатія имѣютъ отчасти личный характеръ. Если бы ему кто сдѣлалъ упрекъ за то, что онъ такъ много довѣряетъ епископу, онъ могъ бы сказать на это: я знаю тѣхъ, кому довѣряю.

2) Въ самыхъ увѣщаніяхъ Игнатія замѣтна неопредѣленность юридическаго принципа. Онъ требуетъ повиновенія то одному епископу, то епископу и пресвитерію, то епископу, пресвитерію и діаконамъ. А въ одномъ мѣстѣ онъ пишетъ даже: „повинуйтесь епископу и другъ другу (*καὶ ἀλλήλοις*), какъ Христосъ Отцу по плоти“ (Магн. 13). Очевидно самъ Игнатій не думалъ выставлять какихъ либо опредѣленныхъ и безусловныхъ юридическихъ принциповъ. Онъ призывалъ не столько къ повиновенію епископу, сколько къ единенію около епископа.

3) Что самъ Игнатій былъ далекъ оттого, чтобы свой теологически-полемическій принципъ возводить въ канонический, видно изъ того, что, хотя по его идеѣ всѣ должны соединяться съ епископомъ и повиноваться ему, однако съ другой стороны и отъ епископовъ онъ требуетъ, чтобы они заботились объ единеніи, лучше котораго ничего нѣтъ (Полик. 1), и для обсужденія церковныхъ дѣлъ созывали общія собранія и совѣты (Полик. 7). Онъ предлагаетъ самимъ церквамъ избрать (*τὴν ἐκκλησίαν χειροτονῆσαι*) достойнѣйшихъ мужей для принесенія привѣтствій церкви антіохійской по случаю наступившаго въ ней мира (Смир. 11; Филад. 10; Полик. 7). Для избранія особенно любезнаго общинѣ и усерднаго человѣка онъ обязываетъ Поликарпа созвать совѣтъ (*συμβούλιον*—гл. 7). Такимъ образомъ даже внѣшнія сношенія съ церквами подлежали разсмотрѣнію всей общины, а не одного ея епископа. Хотя Игнатій не имѣлъ поводовъ говорить о церковныхъ правахъ вѣрующихъ, однако они нерѣдко предполагаются имъ. Уже самое обращеніе къ цѣлымъ общинамъ, адресованныя ей наставленія о томъ, каковъ долженъ быть порядокъ въ богослуженіи и таинствахъ, показываютъ, что община считала разсужденіе о такихъ предметахъ своимъ дѣломъ. Игнатій хвалитъ смирнянъ за то что они приняли Филона и Рея Агаѳопода, спутниковъ его, какъ діаконовъ Христовыхъ (Смир. 10).

На епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, пришедшихъ привѣтствовать Игнатія, онъ смотритъ какъ на представителей общинъ, какъ на ихъ пословъ. Онъ благодаритъ ефесянъ за то, что они исполнили въ отношеніи къ нему родственное дѣло, прославъ епископа Онисима и другихъ лицъ (Еф. 1). Въ прибытіи епископа Поливія онъ видитъ благорасположеніе къ себѣ траллійцевъ (Трал. 1). Діаконъ Вурръ, по словамъ Игнатія, былъ данъ въ распоряженіе его ефесянами и смирнянами (Филад. 11; Смир. 12). Такимъ образомъ всѣ эти лица явились не по собственной иниціативѣ, а были посланы общинами. Такъ именно смотрѣлъ на нихъ и самъ Игнатій. Изъ этихъ указаній ясно, что принципъ: ничего не должно совершать безъ воли епископа, у Игнатія отнюдь не означалъ: все должно быть по волѣ *только* епископа. Епископъ у него не автократъ, сообразующійся лишь съ собственной волей, но руководитель общины, правящій ею въ единеніи съ пресвитерствомъ и народомъ.

4) Правда, полемическо-теологическія идеи Игнатія уже у него стремятся воплотиться во внѣшнихъ формахъ. Исходя главнымъ образомъ изъ идеи единенія съ епископомъ въ евхаристіи, онъ начертываетъ затѣмъ цѣлую картину практическихъ отношеній общины къ епископу, картину, въ которой слишкомъ много говорится о правахъ епископа и слишкомъ мало о правахъ мірянъ. Однако мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ признать ее за отраженіе дѣйствительно существовавшихъ тогда правовыхъ отношеній въ церкви. Его совѣты и увѣщанія далеко еще не стали дѣйствительностью и не могли стать ею сразу. Ихъ осуществленіе составляло задачу, программу будущаго. Должно было пройти много времени, чтобы они превратились въ дѣйствительные правовые принципы [1]). Для времени же Игнатія они были лишь

[1]) Оторванныя отъ своей исторической почвы полемическо-теологическія идеи Игнатія съ теченіемъ времени получили церковно-правовое значеніе. Мысль Игнатія о повиновеніи епископу, какъ Богу, служитъ исходнымъ пунктомъ въ опредѣленіи епископской власти для сирійской Дидаскаліи (ок. средины III в.) и Апост. Постановленій (IV в.). „Онъ (т. е. епископъ) вашъ глава и вождь, и могущественный царь для васъ; онъ управляетъ на мѣсто Всемогущаго, онъ долженъ быть почитаемъ вами какъ Богъ; ибо епископъ предсѣдательствуетъ у васъ на мѣсто Бога“ (Achelis, Syriche Didascalia, 1904, IX, S. 45).

идеалами. Постоянныя настойчивыя увѣщанія Игнатія, направленныя къ поддержанію епископскаго авторитета, показываютъ, какъ далека была отъ нихъ дѣйствительность. „Не стучатъ такъ сильно, чтобы открыть уже отворенныя двери“ [1]). Каково было дѣйствительное положеніе епископа въ тогдашнихъ христіанскихъ общинахъ, мы точнѣе можемъ узнать изъ другихъ источниковъ II в., которые знакомятъ насъ не съ идеалами, а съ историческою дѣйствительностью. Понятыя въ ихъ историческомъ освѣщеніи посланія Игнатія не представляются въ рѣзкой противоположности къ другимъ памятникамъ II в.

Но если то исключительное положеніе въ общинѣ, какое занимаетъ епископъ по посланіямъ Игнатія, есть лишь его идеалъ, то стоитъ выше всякихъ сомнѣній то, что ко времени Игнатія не только окончательно сложился въ сирійской и малоазійскихъ церквахъ монархическій епископатъ, но что онъ уже существовалъ довольно продолжительное время. Игнатій знаетъ Поликарпа, епископа смирнскаго, Онисима, епископа ефесскаго, Дамаса, епископа магнезійскаго, Поливія траллійскаго и неизвѣстнаго намъ по имени епископа филадельфійскаго. Самъ онъ называетъ себя епископомъ Сиріи (Рим. 2), пастыремъ и епископомъ церкви сирійской (ср. Рим. 9). Игнатій говоритъ даже, что епископы поставлены по концамъ земли (*οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες*) [2]).

„Онъ (епископъ) послѣ Бога вашъ земной богъ (*ἐπίγειος θεός*), которому вы обязаны воздавать честь, ибо о немъ и о подобныхъ Самъ Богъ сказалъ: *Азъ рѣхъ: бози есте, и сынове Вышняго вси* (Пс. 81, 6) и: *боговъ да не злословиши* (Исх. 22, 28). Итакъ епископъ да предсѣдательствуетъ у васъ, какъ почтенный достоинствомъ (*ἀξίᾳ*) Бога, по которому онъ властвуетъ надъ клиромъ и начальствуетъ надъ народомъ“ (Апост. Постан. II, 26). „Если Моисея Господь назвалъ богомъ (фараона), то и епископъ долженъ почитаться вами какъ богъ“ (Syr. Didascalia, IX, S. 47;—*εἰς θεόν* Апост. Постан. II, 29). Отношенія вѣрующихъ къ епископу по Апост. Постан. (II, 32) должны носить характеръ обожанія (*σέβου τοῦτον*).

[1]) Reville, Les origines de l' épiscopat, p. 519.

[2]) Коньектуры слова *τὰ πέρατα*, предложенныя учеными, напр. *τὴν χάριτα, τὰ ποίμνια, τὸν πατέρα* (ср. Zahn, Patr. Apost. Op. II, 8) не имѣютъ для себя никакихъ основаній. Текстъ повсюду имѣетъ *τὰ πέρατα* (лат. (in) omni orbe). Это выраженіе встрѣчается у самого же Игнатія въ посланіи къ Римлянамъ (*τὰ πέρατα τοῦ κόσμων*—6 гл.) и вообще было довольно употребительнымъ въ іудейской, свѣтской греческой и древне-

Конечно мы не имѣемъ права придавать этимъ словамъ Игнатія абсолютное значеніе. Онъ могъ даже не знать устройства отдаленнѣйшихъ церквей. Тѣмъ не менѣе эти слова имѣютъ большую важность. Они во всякомъ случаѣ свидѣтельствуютъ о томъ, что самому Игнатію всѣ извѣстныя ему церкви представлялись управляемыми чрезъ епископовъ. Сомнительно, чтобы одну область Малой Азіи съ смежной ей Сиріей онъ назвалъ *τὰ πέρατα*. Монархическій епископъ въ христіанской церкви былъ уже извѣстенъ и язычеству, какъ видно изъ того, что Игнатій по всѣмъ признакамъ былъ осужденъ и отправленъ въ Римъ, какъ главный представитель и начальникъ сирійской общины. Что особенно замѣчательно, во всѣхъ посланіяхъ Игнатія нѣтъ ни малѣйшихъ слѣдовъ того, что монархическій епископатъ есть новое явленіе, что онъ учрежденъ недавно и нуждается въ поддержаніи и оправданіи. Онъ не только не говоритъ о существованіи множественности епископовъ въ одной общинѣ, о какой либо борьбѣ единоличнаго епископа съ коллегіей или епископовъ или пресвитеровъ, о преимуществѣ единоличнаго епископата предъ коллегіальнымъ; наоборотъ фактъ существованія единоличнаго епископата для него настолько стоящее внѣ всякихъ сомнѣній, обычное явленіе, что имъ какъ и указаніемъ на единство плоти Іисуса Христа онъ доказываетъ необходимость единой евхаристіи (Филад. 4). Однимъ словомъ у Игнатія не сохранилось никакихъ слѣдовъ даже воспоминанія о множественномъ епископатѣ. Самое богословіе Игнатія не только предполагаетъ, но прямо требуетъ единоличнаго епископата. Съ точки зрѣнія своей теологической идеи онъ не можетъ себѣ и представить, чтобы въ малоазійскихъ церквахъ было иначе. Въ высшей степени достойно примѣчанія, что въ началѣ II вѣка въ Сиріи и Малой Азіи не было даже и вопроса о томъ, одинъ или нѣсколько должно быть епископовъ, и даже не сохранилось воспоминаній о коллегіальномъ епископатѣ. Едва

христіанской литературѣ. Оно встрѣчается въ пс. 65 (64), 9, у Филона (Leg. ad Cai. 3: *ὁι μέχρι περάτων*), Цельса (c. Cels. VIII, 72: *ἄχρι περάτων νενεμημένους*), въ древнѣйшихъ христіанскихъ литургіяхъ. См. Lightfoot, The ap. Fathers, p. II, vol. II, p. 40. Ср. Harnack, Mission und Ausbreitung d. Christentums in d. ersten Iahrhundert. 1906. II B. S. 6. 75.

ли можно сомнѣваться въ томъ, что столь прочная установленность монархическаго епископата по крайней мѣрѣ по всей Малой Азіи и Сиріи не могла быть дѣломъ немногихъ лѣтъ. Если преобразованіе изъ коллегіальнаго епископата монархическаго епископата въ одной общинѣ и можетъ еще произойти въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ, то въ этотъ короткій періодъ оно конечно не могло возникнуть сразу во всѣхъ церквахъ Малой Азіи и Антіохіи и настолько упрочиться въ нихъ, чтобы не оставалось уже никакихъ слѣдовъ ни прежней организаціи, ни борьбы, сопровождающей ея паденіе. Во всякомъ случаѣ для этого необходимъ не одинъ десятокъ лѣтъ. Такимъ образомъ въ посланіяхъ Игнатія мы находимъ хотя косвенное, но очень сильное подтвержденіе для признанія, что монархическій епископатъ существовалъ въ Малой Азіи уже въ I вѣкѣ.

Все сказанное нами до сихъ поръ относится къ малоазійскимъ церквамъ. Что касается римской церкви, то посланіе къ ней не даетъ никакихъ указаній на существовавшее тамъ церковное устройство. Страстный защитникъ епископской власти, Игнатій въ посланіи къ Римлянамъ ни разу не упомянулъ о римскомъ епископѣ. Отсюда обыкновенно дѣлаютъ тотъ выводъ, что въ Римѣ во времена Игнатія не было еще монархическаго епископа. Иначе, говорятъ, было бы невѣроятно, чтобы Игнатій промолчалъ о немъ, тѣмъ болѣе, что самого себя онъ называетъ въ этомъ посланіи епископомъ [1]).

Мы думаемъ однако, что это заключеніе рѣшительно неосновательное. Къ отрицанію монархическаго епископата въ Римѣ было бы основаніе, если бы Игнатій, говоря о предстоятеляхъ церковной власти въ Римѣ, умолчалъ о епископѣ. Но онъ совершенно не касается вопроса о церковной организаціи въ Римѣ. Все его письмо, какъ мы уже

---

[1]) Reville, Les origines de l'épiscopat, p. 510; Harnack, Chronologie, I, S. 396; Zahn, Der Hirt des Hermas (1868) S. 98 и д.; Holtzmann, Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt, 1880, S. 211; Ritschl, Die Entstehung d. altk. Kirche 2 Aufl. 1857. S. 402; Lindsay, The Church und the ministry in the early centuries, 2 ed. 1903. p. 195; Pfleiderer, Das Urchristentum. 2 Aufl. 1902. B. II, S. 249. Knopf, Das nachapost. Zeitalter. 1905, S. 220—221 и мн. др.

говорили, посвящено выраженію его страстнаго желанія безпрепятственно принять мученическій вѣнецъ. Объ обязанностяхъ вѣрующихъ въ отношеніи къ своимъ предстоятелямъ онъ не говоритъ ни слова. Если уже дѣлать отсюда заключеніе, то только то, что въ римской общинѣ не было никакой церковной власти, никакихъ предстоятелей. Онъ такъ же мало говоритъ о пресвитерахъ и діаконахъ, какъ о епископахъ. Если бы Игнатій захотѣлъ дать римлянамъ наставленіе о повиновеніи представителямъ церковной власти, то ему никакимъ образомъ не помѣшало бы отсутствіе въ Римѣ единоличнаго епископа. Вѣдь даже тамъ, гдѣ существовалъ послѣдній, Игнатій говорилъ о повиновеніи не одному епископу, но и пресвитерамъ и діаконамъ. Почему же онъ не могъ говорить о повиновеніи епископамъ? [1])

---

[1]) Странное противорѣчіе находимъ мы у Ревиля. Съ одной стороны онъ совершенно справедливо пишетъ: „Требованіе Игнатія въ пользу епископской власти являются скорѣе требованіями въ пользу церковной власти и самаго авторитаризма, чѣмъ въ пользу собственно епископа въ ущербъ другимъ должностнымъ лицамъ христіанскихъ общинъ. Если бы онъ написалъ церквамъ, гдѣ не было епископа, какъ въ Филиппахъ, или общинамъ, гдѣ еще царилъ множественный епископатъ, какъ въ Коринѳѣ въ то время, когда Климентъ Римскій писалъ свое письмо къ коринѳянамъ, онъ держалъ бы подобную рѣчь въ пользу episcopoi во множественномъ числѣ или просто пресвитеровъ и діаконовъ или другого какого нибудь названія, которымъ обозначали обладателей административной и духовной власти. Онъ бы развилъ и преувеличилъ съ обычной своей несдержанностью въ выраженіяхъ наставленіе, которое Поликарпъ обращаетъ къ христіанамъ Филиппъ: „Повинуйтесь пресвитерамъ и діаконамъ“ (къ Фил. V) или бы разукрасилъ какими-нибудь пестрыми метафорами тему о покорности епископамъ и пресвитерамъ, которую Климентъ Римскій рекомендуетъ мятежнымъ христіанамъ Коринѳа, пользуясь аналогіями, которыя ему доставляла римская военная дисциплина“ (Les origines de l'épiscopat, p. 497—498). Съ другой стороны онъ говоритъ: „Посланіе къ Римлянамъ ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что не было монархическаго епископата какъ въ Римѣ, такъ и въ Филиппахъ. Дѣйствительно, крайне знаменателенъ тотъ фактъ, что въ этомъ письмѣ совершенно нѣтъ рѣчи о римскомъ епископѣ, тогда какъ во всѣхъ другихъ постоянно говорится о мѣстномъ епископѣ, должномъ ему повиновеніи и о преобладаніи, которое принадлежитъ ему по праву“ (Ibid. p. 510). Хочетъ ли сказать Ревиль, что въ римской церкви времени Игнатія не было ни епископовъ, ни пресвитеровъ, ни діаконовъ?

Такимъ образомъ аргументъ e silentio менѣе всего пригоденъ къ данному случаю [1]).

Мы не знаемъ навѣрное, почему Игнатій въ посланіи къ Римлянамъ не касается своей излюбленной темы о повиновеніи епископу, пресвитерамъ и діаконамъ. Во всякомъ случаѣ слѣдуетъ отмѣтить тотъ фактъ, что онъ не даетъ въ немъ наставленія и относительно лжеученій. Весьма вѣроятно поэтому предположеніе [2]), что Игнатій вообще считалъ неудобнымъ обращаться съ поученіями къ римской церкви. Все посланіе къ ней показываетъ, что она занимала въ его глазахъ особенное, преимущественное положеніе среди другихъ церквей. Римскую церковь учили сами апостолы Петръ и Павелъ. „Молитесь о мнѣ Господу... не какъ Петръ и Павелъ заповѣдую вамъ“, пишетъ онъ римлянамъ (гл. 4). Она владѣла уже такимъ духовнымъ авторитетомъ, что „другихъ учила“ (*ἄλλους ἐδιδάξατε* — гл. 3). Адресъ къ ней Игнатія изобилуетъ эпитетами, которые не встрѣчаются въ адресахъ къ другимъ церквамъ. Онъ пишетъ: „Игнатій Богоносецъ— церкви... предсѣдательствующей въ столицѣ римской области (*ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων*), богодостойной, достославной... предсѣдательствующей въ любви“ (*προκαθημένη τῆς ἀγαπῆς*). Какъ бы ни понимали выраженіе *ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων*, обозначаетъ ли оно предсѣдательство только въ дѣятельности любви (благотвореніи), какъ и второе выраженіе, или указываетъ на преимущественное положеніе римской церкви вообще, и притомъ среди ли церквей Италіи, или Запада или наконецъ всего римскаго государства [3]), во всякомъ случаѣ Игнатій признаетъ за римскою церковью извѣстное преимущество предъ прочими церквами. Другое весьма знаменательное вы-

---

[1]) Совершенно справедливо замѣтилъ Loofs (Theol. Studien und Kritiken, 1890, S. 657): представители историческаго метода „часто работаютъ съ толпою совершенно сомнительныхъ аргументовъ e silentio. Кто поручится напримѣръ за то, что справедливо заключеніе, что ко времени посланія Игнатія къ Римлянамъ въ Римѣ еще не существовалъ монархическій епископатъ, разъ Игнатій не упоминаетъ ни о какомъ епископѣ“?

[2]) Sohm, Kirchenrecht, S. 169.

[3]) См. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, I B., 1897, S. 2—12.

раженіе: „одинъ Іисусъ Христосъ будетъ епископствовать (ἐπισκοπήσει) въ ней (т. е. въ сирской церкви) и любовь ваша“ (ἡ ἡμῶν ἀγαπή — гл. 9), кажется, говоритъ о томъ, что предсѣдательство римской церкви мыслилось Игнатіемъ не въ одной сферѣ благотворительности. Но разъ такъ смотрѣлъ Игнатій на римскую церковь, то вполнѣ понятно, почему онъ счелъ неудобнымъ выступать передъ ней въ роли учителя. Если справедливо предположеніе [1]), что стремленіе Игнатія учить другія церкви возникало не только изъ его личныхъ свойствъ, какъ исповѣдника, но и изъ церковнаго положенія города Антіохіи, въ которой онъ былъ епископомъ, и которая замѣняла для Востока прежній Іерусалимъ,— это предположеніе подтверждается требованіемъ Игнатія, чтобы всѣ малоазійскія церкви прислали пословъ въ Антіохію для принесенія привѣтствій,—то ставя римскую церковь въ центрѣ всѣхъ церквей, онъ тѣмъ болѣе не считалъ себя въ правѣ дѣлать ей наставленія.

Приведенныя нами разъясненія не только дѣлаютъ совершенно излишнимъ почти общепринятый среди протестантскихъ ученыхъ выводъ объ отсутствіи монархическаго епископата въ римской церкви, но даютъ основанія скорѣе къ обратному заключенію. На самомъ дѣлѣ, могъ ли говорить Игнатій о епископахъ „поставленныхъ по концамъ“ земли, если бы въ главномъ городѣ тогдашняго государства и въ церкви, стоявшей въ извѣстномъ смыслѣ на вершинѣ всѣхъ церквей, не было единоличнаго епископа, какой только и признавалъ Игнатій, а существовала лишь пресвитерская или епископская коллегія? Далѣе, говоря римлянамъ, что послѣ него у сирской церкви епископомъ будутъ І. Христосъ и любовь ихъ, развѣ не обращался бы онъ въ пустое пространство, если бы въ глазахъ римлянъ въ епископѣ не было нужды, если бы они считали епископальное устройство церкви не обязательнымъ?

Посланіе Поликарпа Смирнскаго.

Посланіе Поликарпа [2]) было написано вскорѣ послѣ смерти Игнатія (гл. 1 и 12) по поводу просьбы филиппійцевъ при-

[1]) Harnack, Mission und Ausbr. Christentums. 1906. II, S. 103.

[2]) По Тертулліану (De praescript. haer. c. 32) Поликарпъ поставленъ

слать имъ посланія св. мученика. Будучи въ высшей степени неоригинальнымъ, составленное большею частію изъ чужихъ цитатъ, оно тѣмъ не менѣе отличается разнообразіемъ своего содержанія. Въ немъ Поликарпъ даетъ наставленія всей филиппійской общинѣ и въ частности юношамъ, дѣвамъ, супругамъ, вдовамъ, діаконамъ и пресвитерамъ. Самое замѣчательное въ этомъ посланіи составляетъ то, что Поликарпъ совершенно не упоминаетъ въ немъ ни о епископѣ, ни о епископахъ филиппійской церкви. Клирики, обязанности которыхъ онъ разъясняетъ, исчерпываются у него исключительно діаконами и пресвитерами. Можно было бы подумать, что Поликарпъ счелъ излишнимъ и неудобнымъ для себя преподавать уроки благочестія епископу филиппійскому, который быть можетъ былъ старше его годами. Но дѣло въ томъ, что онъ не упоминаетъ о епископѣ не только тогда, когда говоритъ объ обязанностяхъ, но и въ тѣхъ случаяхъ, когда долженъ былъ бы сказать о его правахъ. Онъ внушаетъ филиппійцамъ „покоряться пресвитерамъ и діаконамъ (*ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις*), какъ Богу и Христу“ (гл. 5). Повидимому невозможно допустить, чтобы Поликарпъ и въ этомъ случаѣ умолчалъ о епископѣ филиппійскомъ, если бы онъ существовалъ тогда. Думать, что какъ разъ въ это время въ филиппійской церкви случился перерывъ послѣ смерти епископа, значитъ построять исторію на случайностяхъ. Да если бы дѣйствительно у филиппійцевъ почему либо не было въ это время епископа, Поликарпъ, подробно говоря о всѣхъ классахъ вѣрующихъ, сказалъ бы навѣрное и объ епископѣ, такъ какъ онъ высказывалъ свои наставленія не для нѣсколькихъ дней.—Однимъ сло-

---

въ епископа смирнскаго ап. Іоанномъ, тогда какъ Ириней (Противъ ересей III, 3, 4) говоритъ вообще о поставленіи Поликарпа апостолами (*ὑπὸ ἀποστόλων*). Евсевій примыкаетъ къ Иринею (III, 36), Іеронимъ къ Тертулліану (De vir. ill. c. 17). Мученическая смерть Поликарпа падаетъ на 23 февраля 155 года. Такъ какъ въ окружномъ посланіи церкви смирнской (Martyrium Polyc. 9) по поводу мученичества Поликарпа приводятся его слова: „Я служу Ему (Богу) 86 лѣтъ“, то годомъ рожденія Поликарпа слѣдуетъ считать 69 годъ. Цанъ впрочемъ думаетъ, что указанное выраженіе обозначаетъ время принадлежности Поликарпа къ церкви христіанской, т. е. что въ 69 году Поликарпъ не родился, а крестился (Forschungen, VI (1900), S. 95 и д.).

вомъ мы не имѣемъ повидимому никакихъ основаній предполагать, что въ филиппійской общинѣ были должностныя лица кромѣ тѣхъ, которыя поименованы Поликарпомъ, т. е. кромѣ діаконовъ и пресвитеровъ.

Но что такое пресвитеры филиппійской общины?

Изъ шестой главы посланія Поликарпа видно, что имъ принадлежали едва ли не всѣ отрасли церковнаго управленія. Они должны были быть благосердны, ко всѣмъ милостивы, обращать къ истинѣ заблуждающихся *(τὰ ἀποπεπλανημένα)*, имѣть наблюденіе *(ἐπισκεπτόμενοι)* за всѣми немощными, заботиться о вдовахъ, сиротахъ и бѣдныхъ, воздерживаться отъ всякаго сребролюбія и несправедливости на судѣ, не придавать большой вѣры обвиненіямъ и наговорамъ. Мы находимъ здѣсь повидимому совершенно тѣ же функціи, какія обыкновенно усвояются епископамъ. Если мы сравнимъ обязанности епископовъ у Игнатія съ обязанностями филиппійскихъ пресвитеровъ, то увидимъ едва ли не полную аналогію. Какъ тѣ, такъ и другіе одинаково являются пастырями (Филад. 2; Рим. 9; ср. Пол. къ Фил. 6: *ἀποπεπλανημένα* т. е. *πρόβατα*), попечителями слабыхъ и вдовъ (Игн. къ Пол. 1; 3; 4; ср. Пол. къ Фил. 6), судьями согрѣшающихъ и кающихся (Филад. 8; Магн. 3; ср. Пол. къ Фил. 6), учителями и наставниками вѣрующихъ (Игн. къ Пол. 5; ср. Пол. къ Фил. 4). Подобно епископамъ пресвитеры филиппійскіе завѣдуютъ также имуществомъ церкви, какъ это видно изъ требованія несребролюбія и изъ случая съ пресвитеромъ Валентомъ (гл. 11). Поликарпъ называетъ ихъ *ἐπισκεπτόμενοι (πάσας ἀσθενείας)*, что прямо указываетъ повидимому на ихъ епископскія функціи. Подобнымъ образомъ Игнатій въ посланіи къ Поликарпу пишетъ: „Игнатій Богоносецъ Поликарпу епископу церкви смирнской, лучше же состоящему подъ епископствомъ Бога — *(ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ Θεοῦ*—inscr). Изъ всего этого повидимому слѣдуетъ одно изъ двухъ: или пресвитеры, стоявшіе во главѣ филиппійской общины, были собственно епископами, или вообще пресвитеры и епископы въ ней не различались. Такое пониманіе повидимому подтверждается и совершенно необычнымъ въ древней христіанской литературѣ сочетаніемъ терминовъ „пресвитеры и діаконы“ для обозначенія клира. И самое уподобленіе пресвитеровъ и діаконовъ Богу и Христу въ

выраженіи, явно носящемъ характеръ игнатьевой концепціи („покоряться пресвитерамъ и діаконамъ, какъ Богу и Христу"), показываетъ, что пресвитеры занимаютъ здѣсь мѣсто епископовъ. Наконецъ, если ап. Павелъ въ посланіи къ Филиппійцамъ говоритъ о многихъ епископахъ, а Поликарпъ о многихъ пресвитерахъ, то всего естественнѣе думать, что „епископы" Павла суть „пресвитеры" Поликарпа. Что Поликарпъ назвалъ епископовъ пресвитерами, это вполнѣ понятно. Житель Азіи „въ началѣ II вѣка коллегію должностныхъ лицъ общины не могъ уже называть епископами. Для него *ἐπίσκοπος* означаетъ *одного* предстоятеля, стоящаго на вершинѣ общины, *ἐπίσκοποι* же въ одной и той же общинѣ болѣе уже не существуетъ. Гдѣ, какъ въ Филиппахъ, управленіе общиной находится еще въ рукахъ коллегіи, смирнянинъ могъ говорить лишь о пресвитерахъ" [1]).

Однако всѣ представленные доводы въ пользу толкованія *πρεσβύτεροι* филиппійцевъ въ смыслѣ епископовъ или въ смыслѣ пресвитеровъ тожественныхъ съ епископами въ сущности мало убѣдительны. Свойства и функціи, приписываемыя имъ Поликарпомъ, хотя и сходны съ епископскими, однако, какъ мы знаемъ, усвоялись и вообще предстоятелямъ церкви (*προϊστάμενοι*, *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες*, *ἡγούμενοι* и т. д.), таковы несребролюбіе, пастырское попеченіе, обращеніе къ истинѣ заблуждающихся. Слово *ἐπισκέπτεσθαι* въ источникахъ II вѣка прилагается ко всѣмъ вѣрующимъ (Ерм. Вид. III, 9) и къ діаконамъ (Clem. Hom. III, 67), а потому не можетъ указывать на епископскія функціи. Да и самая конструкція *ἐπισκεπτόμενοι πάντας ἀσθενεῖς* показываетъ, что выраженіе имѣетъ общій смыслъ и можетъ означать просто посѣщеніе немощныхъ. Сочетаніе названій пресвитеры и діаконы мы встрѣчаемъ и у другихъ древнѣйшихъ писателей, напримѣръ у Климента Александрійскаго, который подъ пресвитерами разумѣетъ не пресвитеровъ — епископовъ, а пресвитеровъ и епископа [2]). Сравненіе пресвитеровъ и діа-

---

[1]) Knopf, Nachapost. Zeitalter, S. 180.

[2]) Говоря о клирѣ, Климентъ Александрійскій обыкновенно называетъ пресвитеровъ и діаконовъ, хотя конечно зналъ объ единоличномъ епископѣ. Такъ въ Strom. VII, 1 онъ говоритъ лишь о двухъ служені-

коновъ съ Богомъ и Іисусомъ Христомъ могло бы имѣть мѣсто и въ томъ случаѣ, если бы Поликарпъ, не отожествляя пресвитеровъ съ епископами, объединялъ ихъ въ одномъ имени, какъ это было нерѣдко и ранѣе, и позднѣе.

Если нѣтъ твердыхъ основаній понимать терминъ „пресвитеры“ въ смыслѣ собственно епископовъ или пресвитеровъ-епископовъ, то съ другой стороны нѣкоторыя соображенія прямо говорятъ противъ такого пониманія. Прежде всего замѣчательно то обстоятельство, что въ подробномъ перечнѣ обязанностей пресвитеровъ мы не находимъ самой характерной для епископовъ функціи — совершенія евхаристіи. Напротивъ ни на одной обязанности пресвитеровъ Поликарпъ не останавливается столь подробно, какъ на судебныхъ, которыя составляютъ специфическія функція пресвитеровъ. Онъ предостерегаетъ ихъ отъ лицепріятія и несправедливости въ судѣ, отъ довѣрчивости къ наговорамъ и жестокости въ приговорахъ, зная, что „всѣ мы должники грѣха“ (гл. 6). Далѣе, почти вся рѣчь Поликарпа о пресвитерахъ состоитъ изъ призыва ихъ къ доброму исполненію своихъ обязанностей. Трудно себѣ представить, чтобы Поликарпъ счелъ себя въ правѣ обращаться съ назиданіями къ епископамъ. Это тѣмъ менѣе вѣроятно, что Поликарпъ былъ тогда еще сравнительно молодымъ человѣкомъ (ок. 40 лѣтъ), и между епископами филиппійскими нѣкоторые должны были бы быть старше его. Все это говоритъ за то, что Поликарпъ употребилъ имя „пресвитеры“ или въ собственномъ смыслѣ *(πρεσβυτέριον)* или въ смыслѣ вообще предстоятелей церкви, не выдѣляя изъ нихъ епископа и характеризуя ихъ со стороны функцій, общихъ какъ пресвитерамъ такъ и епископамъ.

Но почему же Поликарпъ не упоминаетъ въ своемъ посланіи о епископѣ?

Это объясняютъ различно. По мнѣнію однихъ [1]), Поликарпъ говоритъ о повиновеніи только пресвитерамъ и діаконамъ потому, что его рѣчь была обращена не ко всей

яхъ въ церкви—пресвитеровъ и діаконовъ; въ VI, 13 онъ называетъ гностика—истиннымъ пресвитеромъ и діакономъ, хотя и безъ посвященія.

[1]) Funk, Die Echtheit d. ignat. Briefe, S. 47.

филиппійской общинѣ, а спеціально къ молодежи, какъ это видно изъ содержанія 5 главы, гдѣ онъ призываетъ къ повиновенію лишь юношей (*νεώτεροι* въ параллель дѣвамъ). Но едва ли и въ такомъ случаѣ Поликарпъ исключилъ бы епископа изъ числа лицъ, которымъ должно повиноваться. Противъ этого объясненія говоритъ отчасти и сравненіе пресвитеровъ съ Богомъ, а діаконовъ со Христомъ. Другіе думаютъ [1]), что въ моментъ составленія посланія, у филиппійцевъ не было епископа, и что такимъ епископомъ былъ отставленный отъ должности пресвитеръ Валентъ. Дошедшій до насъ въ латинскомъ переводѣ текстъ 11 главы повидимому даетъ нѣкоторыя основанія для такого предположенія. Поликарпъ пишетъ: „я сильно опечалился изъ-за Валента, который нѣкогда былъ сдѣланъ у васъ (factus est aliquando apud eos) пресвитеромъ, что онъ такъ забылъ данное ему мѣсто (locum, qui datus est ei). Поэтому умоляю васъ, берегитесь любостяжанія и будьте чисты и правдивы. Воздерживайтесь отъ всякаго порока. Кто самъ не можетъ воздержаться отъ этого, какъ онъ будетъ проповѣдывать (pronunciat) о томъ другимъ? Кто предается любостяжанію, тотъ оскверняется идолослуженіемъ и достоинъ считаться въ ряду язычниковъ". Какъ видно отсюда, Валентъ имѣлъ санъ (locus-*τόπος* въ посланіи Игнатія къ Поликарпу (1 гл.) означаетъ епископскій санъ), былъ проповѣдникомъ, завѣдывалъ имуществомъ, м. б. находился въ сношеніяхъ съ язычниками. Все это однако слабо говоритъ о епископствѣ Валента. Онъ ничѣмъ особеннымъ не выдѣляется изъ пресвитеровъ 6 главы. Но если бы онъ и былъ епископомъ, то почему Поликарпъ умолчалъ о необходимости повиновенія будущему преемнику Валента? Мы думаемъ, что молчаніе Поликарпа имѣетъ скорѣе другую причину.

Собственно говоря, терминологія Поликарпа кажется намъ странною лишь послѣ чтенія посланій Игнатія, съ ихъ твердо установившимися обозначеніями для трехъ степеней церковной іерархіи. Но мы не должны забывать того, что Поликарпъ писалъ одной изъ западныхъ церквей и естественно долженъ былъ считаться съ особенностями ихъ организаціи и терминологіи. Изученіе источниковъ I вѣка

[1]) Sohm, Kirchenrecht, S. 150.

показало намъ, что на Западѣ не было той централизаціи церковнаго предстоятельства, какое мы наблюдали въ Малой Азіи. Тамъ епископы болѣе сохраняли равенства съ пресвитерами и потому обычно объединялись подъ общими названіями *ἡγούμενοι* и *πρεσβύτεροι*. Эта особенность западныхъ церквей сохранилась и во II вѣкѣ. Мы встрѣчаемъ ее у римскаго писателя почти средины II в., Ерма, который подобно Клименту всѣхъ предстоятелей церкви, включая сюда и епископа, называетъ *πρεσβύτεροι* и *προηγούμενοι*. И вообще почти до конца II в. въ западныхъ церквахъ епископовъ-современниковъ избѣгали называть епископами. Еще Иринеи [1]) и даже Тертулліанъ [2]) продолжали именовать епископовъ пресвитерами. Нѣтъ сомнѣнія, что та же особенность была присуща церкви македонскаго города Филиппъ. Если такъ, то вполнѣ понятно, почему и Поликарпъ, обращаясь къ филиппійской общинѣ, говоритъ о всѣхъ предстоятеляхъ церкви подъ общимъ именемъ пресвитеровъ.

Что мы не имѣемъ права отрицать существованіе монархическаго епископа въ филиппійской церкви, на основаніи молчанія о немъ Поликарпа, это ясно изъ одной любопытной особенности посланія. Поликарпъ ни разу не называетъ епископомъ и себя самого. Въ надписаніи своего посланія онъ ставитъ: *Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι*. Въ этой формулѣ онъ отчасти выдѣляетъ себя изъ ряда пресвитеровъ. Иначе онъ написалъ бы: „Поликарпъ и прочіе пресвитеры“. Тѣмъ не менѣе онъ не назвалъ себя епископомъ. Какъ бы ни объясняли этого обстоятельства [3]), несомнѣнно, что Поликарпъ не хотѣлъ проводить рѣзкой грани между собой и пресвитерами своей церкви, подчеркивать свое исключительное положеніе передъ пресвитерами. Указанная особенность получаетъ еще бо́льшее значеніе въ

---

[1]) Противъ ересей, III, 2, 2; IV, 26, 2; Евсевій, V, 20; V, 24.

[2]) Apol. 39: praesident probati quique seniores. Здѣсь между пресвитерами разумѣется и епископъ.

[3]) Ревиль объясняетъ это такимъ образомъ: „епископское достоинство не сообщаетъ Поликарпу никакой власти за предѣлами его смирнской церкви.. И онъ не думаетъ хвалиться своимъ титуломъ епископа“ (Les origines de l' épiscopat, p. 502). Но и пресвитеры смирнскіе за предѣлами своей церкви не имѣли власти, однако они обозначаются въ посланіи своимъ обычнымъ титуломъ.

виду того, что Ириней, ученикъ и другъ Поликарпа, называлъ его пресвитеромъ [1]). Можно думать, что и самъ Поликарпъ называлъ себя такимъ образомъ. Возможно, что не только по терминологіи, но и по своимъ дѣйствительнымъ отношеніямъ къ пресвитерамъ онъ отчасти приближался къ порядкамъ западныхъ церквей. По крайней мѣрѣ посланіе къ нему Игнатія производитъ впечатлѣніе, что Поликарпъ подалъ Игнатію поводъ напомнить ему о важности епископскаго сана. Игнатій внушаетъ ему блюсти свое мѣсто со всякимъ тщаніемъ плотскимъ и духовнымъ (гл. 1), не позволять дѣлать что либо безъ своего вѣдома, стоять твердо (гл. 4). Такъ это или нѣтъ, во всякомъ случаѣ Поликарпъ не назвалъ себя епископомъ, посылая привѣтствіе отъ себя и пресвитеровъ, и потому мы не въ правѣ ожидать, что, говоря о пресвитерахъ филиппійской церкви, онъ назоветъ ея епископа [2]).

---

[1]) Евсевій, V, 20.

[2]) Замѣчательную параллель посланію Поликарпа въ употребленіи терминовъ „пресвитеры“ и „діаконы“ мы находимъ въ фрагментѣ одной еѳіопской рукописи, который изданъ Horner'омъ и по содержанію почти буквально соотвѣтствуетъ 12 главѣ сирійской Дидаскаліи. Отличіе фрагмента отъ Дидаскаліи заключается въ томъ, что въ немъ совсѣмъ нѣтъ упоминанія о епископѣ, и тамъ, гдѣ въ Дидаскаліи рѣчь идетъ о епископѣ, въ нашемъ фрагментѣ (отд. 8 и 11) говорится о пресвитерѣ. Такъ авторъ говоритъ между прочимъ: „Вы пресвитеры и діаконы, въ вашихъ церквахъ при каждомъ наученіи общины въ субботу распредѣляйте мѣста для братій... 7. Пресвитеры должны сидѣть на своихъ особыхъ мѣстахъ. И если придетъ изъ округа другой пресвитеръ, то они должны принять его въ то мѣсто, какое ему подобаетъ. 8. И если другой мужчина или женщина въ мірской одеждѣ придетъ... ты, пресвитеръ, когда говоришь слово о Богѣ, или когда слушаешь, или читаешь, не обращай вниманія на лицо, не оставляй своего служенія, чтобы предоставить ему мѣсто, но оставайся совершенно покойнымъ... 11. И если бѣдный мужчина или женщина придетъ... ты, пресвитеръ, отъ всего сердца дай имъ мѣсто, но сиди на своемъ основаніи, чтобы взирать не на лицо человѣка, а на Бога“ (Sitzungsberichte, mitget. Goltz, 1906. V, S. 14—17). Что это значитъ? Знаетъ ли авторъ одно лишь пресвитеріанское устройство церкви? Едва ли. Нельзя не обратить вниманіе на одно обстоятельство. Въ 7 отдѣлѣ авторъ говоритъ о многихъ пресвитерахъ одной общины, а въ 8 и 11 объ одномъ (сирійская Дидаскалія о епископѣ), причемъ этотъ одинъ пресвитеръ оба раза представляется главнымъ руководителемъ общины и богослужебныхъ собраній. Едва ли авторъ могъ бы

Посланіе Поликарпа служитъ такимъ образомъ нѣкоторымъ переходомъ къ римскому источнику нашего періода, къ Пастырю Ерма. Но прежде чѣмъ обратиться къ его изученію, мы должны отмѣтить двѣ важныя для насъ черты изъ посланія Поликарпа, во-первыхъ формальное поставленіе пресвитеровъ (ординація), на которое прямо указываетъ выраженіе: presbyter factus est (11 гл.), и во-вторыхъ участіе всей общины въ судѣ надъ своими провинившимися пресвитерами. Поликарпъ пишетъ филиппійцамъ: „итакъ я весьма скорблю о немъ (Валентѣ) и женѣ его; дай Богъ имъ истинно покаяться! А вы будьте благоразумны и въ этомъ; и *не почитайте ихъ за враговъ* (2 Θесс. 3, 15), но старайтесь исправить ихъ какъ члены страждущіе и заблудшіе, чтобы здраво было все тѣло ваше“ (11 гл.). Съ своими совѣтами, какъ слѣдуетъ поступать съ согрѣшающими пресвитерами, Поликарпъ обращается не къ предстоятелямъ, а ко всѣмъ вѣрующимъ, и напоминаетъ послѣднимъ слова ап. Павла, сказанныя солунянамъ по поводу лицъ, подвергнутыхъ церковью замѣчанію и лишенію общенія. Такъ какъ главное церковное наказаніе заключается въ лишеніи общенія съ вѣрующими, то вполнѣ естественно, что въ судѣ надъ виновнымъ принимаетъ участіе вся община.

Пастырь Ерма.

Пастырь Ерма, какъ видно изъ его содержанія, написанъ христіаниномъ, принадлежавшимъ къ римской церкви. Всѣ описанныя въ немъ сцены и событія происходятъ въ Римѣ или его окрестностяхъ, на рѣкѣ Тибрѣ, въ Кумахъ, по дорогѣ кампанской и т. д. Ермъ ясно говоритъ о церкви Рима, отличая ее отъ церквей другихъ „внѣшнихъ“ городовъ. Что касается времени составленія Пастыря, то мы имѣемъ относительно этого древнее и въ высшей

выдѣлить одного пресвитера, если бы его общины управлялись коллегіей пресвитеровъ. Мы думаемъ, что этотъ одинъ пресвитеръ никто иной какъ епископъ. Фрагментъ, судя по краткости и примитивности своего содержанія сравнительно съ Дидаскаліей, по всей вѣроятности древнѣе ея и принадлежитъ II вѣку (ср. Sitzungsberichte, S. 17), когда епископы нерѣдко назывались пресвитерами.

степени авторитетное извѣстіе въ фрагментѣ Муратoрія [1]). Здѣсь анонимный авторъ говоритъ: „книгу Пастырь очень недавно въ наши времена написалъ въ городѣ Римѣ Ермъ, когда каѳедру церкви города Рима занималъ братъ его епископъ Пій (Herma conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus). Съ этимъ сообщеніемъ находится въ полномъ согласіи свидѣтельство Catalogus Liberianus (папскій каталогъ 354 года, основанный на хроникѣ Ипполита), которое гласитъ: Pius... sub huius episcopatu frater ejus Ermes librum scripsit, in quo mandatur contineturque (по другимъ кодексамъ: mandatum continetur) quod ei precepit angelus, cum venit ad illum in haditu pastoris [2]). Въ приведенныхъ извѣстіяхъ мы имѣемъ древнѣйшее и оффиціальное свидѣтельство римской церкви о появившейся въ ея средѣ книгѣ и потому не имѣемъ права не довѣрять ему. Такъ какъ епископство Пія падаетъ на годы 140—155, то въ это именно время и должна была появиться книга Ерма. Однако молчаніе автора о гностическихъ лжеученіяхъ Валентина и Маркіона говоритъ за то, что книга написана скорѣе всего въ началѣ епископства Пія, т. е. въ 140—145 годы.

Въ настоящее время извѣстіе Муратoріева фрагмента признается почти всѣми учеными. Вопросъ, который до сихъ поръ еще дебатируется въ наукѣ, состоитъ въ томъ, одновременно или съ значительными промежутками была написана книга Ерма. Имѣя въ виду собственныя указанія автора на постепенное составленіе книги [3]) и упоминаніе о Климентѣ (Вид. II, 4), многіе ученые предполагаютъ, что она писалась въ теченіе многихъ лѣтъ [4]). Этотъ взглядъ раздѣ-

---

[1]) Онъ изданъ между прочимъ Цаномъ въ его Geschichte n. Kanons. II B. 1890. S. 5—8. Извѣстіе о Пастырѣ Ерма читается въ стихахъ 73—80.

[2]) Gebhardt-Harnack, P. Ap. Op. III, LXII.

[3]) Под. IX, 1: *μετὰ τὸ γράψαι με τὰς ἐντολὰς καὶ παραβολὰς . ἦλθε πρός με.* Под. X, 1: postquam perscripseram librum hunc, venit nuntius ille...

[4]) По мнѣнію Спитты (Geschichte u. Litteratur d. Urchristentums, 1896, II, 241—431) въ основѣ книги Ерма лежитъ іудейское произведеніе, написанное іудеемъ разсѣянія во времена Клавдія и около половины II в. переработанное въ христіанскомъ духѣ Ермомъ, братомъ епископа Пія. Фёльтеръ также признаетъ постепенное происхожденіе книги (Die Apost. Väter, S. 175). 4 Видѣнія и потомъ вся книга до Sim. VIII вышла по нему изъ прозелитской общины. Конецъ же, какъ и вся христіанская обработка книги произошла позднѣе, послѣ того

ляетъ и Гарнакъ. По его мнѣнію, вся книга Ерма написана съ 115 по 140 г.; а зерно второго видѣнія въ виду упоминанія о Климентѣ должно быть отнесено къ еще болѣе раннему времени, по крайней мѣрѣ къ 110 году [1]). Взглядъ Гарнака и примыкающихъ къ нему ученыхъ едва ли можетъ получить признаніе въ наукѣ. Прежде всего мало правдоподобно, чтобы одинъ авторъ писалъ свою книгу въ теченіе цѣлыхъ 30 лѣтъ (110—140 [2]). Невѣроятно, чтобы написанныя въ первые годы части не были опубликованы авторомъ до 140 года. Съ другой стороны мы не видимъ ни малѣйшихъ слѣдовъ постепеннаго опубликованія Ермомъ своего произведенія. Далѣе, главная цѣль гипотезы—сохранить въ силѣ указаніе Ерма на Климента, какъ его современника, не достигается и при такомъ растягиваніи даты Пастыря. По древнѣйшимъ свидѣтельствамъ жизнь Климента Римскаго пріурочивается къ царствованію Домиціана и м. б. лишь къ началу царствованія Траяна. Да и нѣтъ никакой нужды возводить начало происхожденія Пастыря ко времени Климента Римскаго, чтобы объяснить упоминаніе о немъ. Будучи произведеніемъ не историческимъ, а нравоучительнымъ и при томъ облеченнымъ въ форму апокалипсическую, Пастырь Ерма могъ ввести въ кругъ дѣйствующихъ лицъ и людей прошедшей эпохи. Замѣчаніе: „ибо ему это предоставлено“, показываетъ, что Климентъ является у автора просто типичнымъ лицомъ для сношеній римской церкви съ сосѣдними церквами [3]). Очень возможно,

---

какъ авторъ обратился въ христіанство, именно въ епископство Пія (S. 320—321). Тѣ мѣста, гдѣ говорится о пресвитерахъ Фёльтеръ относитъ къ болѣе древнимъ частямъ, напротивъ мѣста съ именемъ „епископы“,—къ позднѣйшей переработкѣ (S. 211 и д.). О другихъ гипотезахъ см. Völter, Die Apost. Väter, 173 и д.; Bardenhewer, Gechichte d. a. Litteratur, I, S. 574; Ehrhard, Die a. Litteratur, I, S. 105.

[1]) Chronologie, I, 259—264.

[2]) Неправдоподобнымъ считаетъ это Bardenhewer (Geschichte d. a. Litteratur, I, 571) и Batiffol (Anciennes Littératures Chrétiennes, p. 64).

[3]) Пфлейдереръ (Urchristentum, 1902, II, S. 522) допускаетъ, что упоминаемый Ермомъ Климентъ былъ просто римскимъ міряниномъ. Но противъ этого рѣшительно говоритъ выраженіе: *ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται*, указывающее на оффиціальныя полномочія Климента по сношенію съ прочими церквами. Ср. Апост. Постан. II, 36: *τοῖς ἱερεῦσι ἐπετράπη κρίνειν μόνοις... ὑμῖν δὲ οὐκ ἐπιτέτραπται.*

что книга была написана не сразу. Но у насъ нѣтъ никакихъ твердыхъ данныхъ для опредѣленія промежутковъ времени между составными ея частями. Во всякомъ случаѣ отсутствіе внѣшнихъ свидѣтельствъ о существованіи отдѣльныхъ частей Пастыря и единство тенденціи всего произведенія не позволяютъ намъ слишкомъ далеко отодвигать начало книги отъ ея конца [1]).

Книга Ерма не даетъ намъ хоть сколько нибудь ясной картины современной ему церковной организаціи. Его свѣдѣнія о ней ограничиваются большею частію простымъ обозначеніемъ лицъ, стоящихъ во главѣ римской церкви. Если иногда и дается имъ характеристика, то настолько общая, что по ней трудно судить объ ихъ положеніи въ церкви.

Вотъ всѣ мѣста, которыя такъ или иначе касаются лицъ, находящихся во главѣ церкви.

Въ книгѣ, чудеснымъ образомъ сообщенной Ерму, среди призыва къ покаянію, обращеннаго къ Ерму и его дѣтямъ, между прочимъ стояли слѣдующія слова: „скажи вождямъ церкви (*τοῖς προηγουμένης τῆς ἐκκλησίας*), чтобы они исправили пути свои въ правдѣ, чтобы могли вполнѣ получить обѣтованія со многою славой“ (Вид. II, 2). Въ концѣ того же второго видѣнія старица спрашиваетъ, отдалъ ли Ермъ книжицу *пресвитерамъ (τοῖς πρεσβυτέροις)*. Когда Ермъ отвѣтилъ: „нѣтъ еще“, старица сказала ему: „хорошо сдѣлалъ, потому что я имѣю прибавить тебѣ нѣсколько словъ. Когда же окончу всѣ слова мои, тогда пусть они чрезъ тебя обнародуются всѣмъ избраннымъ. Для этого ты напишешь 2 книги и одну отдашь Клименту, а другую Граптѣ. Климентъ отошлетъ во внѣшніе города, ибо это ему предоставлено; Грапта же будетъ назидать вдовъ и сиротъ [2]). А ты прочтешь ее въ этомъ городѣ вмѣстѣ съ *пресвитерами, предстоятелями* церкви (*μετὰ τῶν πρε-*

---

[1]) Ср. Ehrhard, Die a. Litteratur, I, S. 105—106; Funk, Die Apost. Väter, 1906, S. XXXIII; Bardenhewer, Geschichte d. a. Litteratur, I, 574; Batiffol, Anciennes Littératures, p. 64.

[2]) Почти всѣ переводчики подъ *Γραπτή* разумѣютъ діакониссу (ср. Gebhardt-Harnack, P. A. Op. III, 28—29). Это очень рѣдкое имя встрѣчается у Іосифа Фл. (De bell. iud. IV, 9, 11) въ примѣненіи къ женщинѣ. Усвоеніе Граптѣ обязанности наставлять вдовъ и сиротъ не говоритъ противъ ея званія діакониссы. По Клементинамъ (Hom. III, 67; Rec. III, 66; Ep. Clem. 12) діаконы обязаны надзирать надъ тѣлами и душами вѣрующихъ, слѣдить за дисциплиной и доносить епископу о нравственномъ состояніи пасомыхъ.

σβυτέρων, τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας II, 4). Въ 3 видѣніи на предложеніе старицы сѣсть на приготовленную скамью, Ермъ скромно замѣчаетъ: „госпожа, пусть прежде сядутъ *пресвитеры*“ (ἄφες τοὺς πρεσβυτέρους πρῶτον καθίσαι). „Я говорю тебѣ, садись“, сказала она. Когда Ермъ хотѣлъ занять мѣсто по правую сторону, она не позволила, но рукой показала ему, чтобы онъ сѣлъ по лѣвую сторону. Опечалившемуся Ерму она сказала, что правая сторона принадлежитъ пострадавшимъ за имя Господа (Вид. III, 1). Затѣмъ Ермъ видитъ на водахъ великую башню, которая строится изъ блестящихъ квадратныхъ камней. Одни камни доставались изъ глубины воды, другіе изъ земли. Камни, извлекаемые изъ глубины воды, прямо клали въ зданіе, потому что они были гладки и спайками своими хорошо приходились къ другимъ камнямъ. Такимъ образомъ зданіе башни казалось построеннымъ изъ одного камня. Изъ прочихъ камней, приносимыхъ изъ земли, одни были откладываемы, другіе полагались въ зданіе, а нѣкоторые были разсѣкаемы и отбрасываемы далеко отъ башни (III, 2). На вопросъ Ерма: что значитъ это строеніе, старица даетъ такое объясненіе. Строющаяся башня, это церковь. Камни квадратные и бѣлые, прилаживающіеся своими спайками, это суть апостолы, *епископы*, учители и *діаконы* (οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι), которые ходили въ святости Божіей, надзирали (ἐπισκοπήσαντες), учили свято и непорочно служили (διακονήσαντες) избраннымъ Божіимъ, какъ почившіе, такъ и живущіе еще доселѣ, которые были всегда согласны другъ съ другомъ, имѣли миръ между собой и слушали взаимно другъ друга; поэтому-то и въ зданіи башни они хорошо приходятся своими спайками (III, 5). Давъ другія объясненія видѣнія, старица поручаетъ Ерму передать святымъ особое наставленіе, гдѣ между прочимъ говоритъ: „вамъ теперь говорю — *вождямъ церкви* (τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας) и *занимающимъ первыя мѣста* (τοῖς πρωτοκαθεδρίταις): не будьте подобны злодѣямъ. Злодѣи по крайней мѣрѣ ядъ свой носятъ въ сосудахъ, а вы отраву свою и ядъ держите въ сердцѣ: не хотите очистить сердецъ вашихъ и чистымъ сердцемъ сойтись въ единомысліи, чтобы имѣть милость отъ великаго царя. Смотрите дѣти, чтобы такія раздѣленія ваши не лишили васъ жизни. Какъ хотите вы воспитывать (παιδεύειν) избранныхъ Божіихъ, когда сами не имѣете наученія (παιδίαν). Поэтому воспитывайте себя взаимно и будьте въ мирѣ между собою, чтобы и я, радостно предстоя предъ Отцомъ Вашимъ, могла отдать отчетъ за васъ Господу (III, 9).

Въ 9 подобіи ангелъ покаянія ведетъ Ерма на гору въ Аркадіи и съ вершины ея, показавъ ему двѣнадцать горъ, объясняетъ ему значеніе каждой изъ нихъ. Гора восьмая означаетъ апостоловъ и учителей. Гора девятая и десятая означаетъ по его объясненію діаконовъ и епископовъ. „Отъ девятой горы камни съ пятнами означаютъ *діаконовъ*, которые худо проходили служеніе (διακονήσαντες), расхищая блага вдовъ и сиротъ и сами наживаясь отъ своего служенія (ἐκ τῆς διακονίας—IX, 26)... Отъ горы девятой,

на которой деревья служили кровомъ для скота,—вѣрующіе таковы. *Епископы* (*ἐπίσκοποι*) и странноюбцы (*φιλόξενοι*), которые непритворно и равнодушно всегда принимали въ домы свои рабовъ Божіихъ безъ лицемѣрія; епископы (которые) въ служеніи своемъ всегда и непрерывно покровительствовали (*ἐσκέπασαν*) бѣднымъ и вдовамъ и жили непорочно. Эти всѣ покровительствуются всегда Господомъ. Дѣлающіе это почтены отъ Бога и имѣютъ мѣсто среди ангеловъ, если пребудутъ до конца въ служеніи Господу" (*λειτουργοῦντες τῷ κυρίῳ*—IX, 27). Если которая нибудь изъ овецъ будетъ потеряна, то горе пастырямъ (pastoribus). Если сами пастыри будутъ найдены дурными, что будутъ они отвѣчать за овецъ? Ужели скажутъ, что они измучены стадомъ? Не повѣрятъ имъ. Ибо невѣроятное дѣло, чтобы пастырь могъ потерпѣть что отъ овецъ; и онъ еще болѣе будетъ наказанъ за свою ложь. И я—пастырь, и долженъ дать Всевышнему отчетъ за васъ (Под. IX, 31).

Какъ видимъ, Ермъ обозначаетъ предстоятелей церкви почти тѣми же терминами, что и Климентъ Римскій.

Климентъ.	Ермъ.
ἡγούμενοι (προηγούμενοι).	*προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας.*
πρεσβύτεροι καθεσταμένοι.	*πρεσβύτεροι, οἱ προϊστάμενοι τ. ἐκκλ.*
ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι.	*ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι.*
ср. 54, 2.	*πρωτοκαθεδρῖται*
	pastores.

Сходство двухъ римскихъ писателей, хотя и отдѣленныхъ полустолѣтіемъ, не ограничивается одной терминологіей. Подобно Клименту, говоря о должностныхъ лицахъ церкви на ряду съ апостолами и учителями, т. е. какъ о предстоятеляхъ, поставленныхъ апостолами, Ермъ называетъ ихъ епископами и ставитъ вмѣстѣ съ ними діаконовъ. Это повторяется у него два раза въ совершенно различныхъ частяхъ книги (Вид. III, 5; Под. IX, 26—27). Напротивъ, когда онъ имѣетъ въ виду предстоятелей своей церкви, своихъ современниковъ, онъ называетъ ихъ пресвитерами, пастырями, *προηγούμενοι*. Вмѣстѣ съ тѣмъ и функціи епископовъ и современныхъ автору предстоятелей церкви представляются у Ерма нѣсколько различно. Епископамъ и діаконамъ ставится въ заслугу или недостатокъ то или иное отношеніе ихъ къ бѣднымъ, сиротамъ и вдовамъ (Под. IX, 26—27), что несомнѣнно указываетъ на ихъ право совершать евхаристію и распоряжаться приношеніями вѣрующихъ [1]). Напротивъ,

[1]) Эта связь ясно выражается у Іустина, по свидѣтельству котораго (Апол. I, 67) предстоятель, совершающій евхаристію, хранитъ у себя

другими терминами обозначенные предстоятели церкви повсюду являются лишь съ пастырскими обязанностями. Какъ *ἡγούμενοι* Климента, несомнѣнно тожественные съ *πρεσβύτεροι καθεσταμένοι*, въ лицѣ вѣрующихъ имѣютъ свое стадо (54, 2), такъ пресвитеры и *προηγούμενοι* Ерма ничто иное какъ pastores. *Προηγούμενοι* воспитываютъ *(πεδεύειν)* вѣрующихъ (Вид. III, 9) и обязаны дать отчетъ за нихъ Богу (ср. Вид. III, 9; Под. IX, 31). Пресвитеры должны прочесть книгу Ерма, прежде чѣмъ передать ее для назиданія христіанамъ. Наконецъ, различнымъ представляется у Ерма и самое положеніе епископовъ, поставленныхъ апостолами, и предстоятелей римской церкви. Въ третьемъ видѣніи, объясняя значеніе башни, строющейся на водахъ, старица говорила Ерму, что камни бѣлые и квадратные обозначаютъ апостоловъ, епископовъ, учителей и діаконовъ, другіе камни, извлекаемые изъ глубины и плотно прилегающіе къ первымъ камнямъ, означаютъ мучениковъ. Здѣсь такимъ образомъ мученики занимаютъ нисшее мѣсто сравнительно съ епископами. Но въ томъ же видѣніи, когда Ермъ хотѣлъ оставить мѣсто для пресвитеровъ, старица приказала ему (какъ пророку) сѣсть на скамьѣ, оставивъ правыя мѣста для мучениковъ. Ясно, что пресвитеры занимаютъ у Ерма менѣе почетное положеніе, чѣмъ мученики.

Итакъ *πρεσβύτεροι* и *προηγούμενοι* у Ерма не тожественны съ епископами и обозначаютъ всѣхъ вообще предстоятелей римской церкви. Одно лишь обстоятельство можетъ наводить на мысль, что слово *προηγούμενοι* служитъ именемъ высшихъ предстоятелей, епископовъ, въ отличіе отъ пресвитеровъ. Это—одновременное употребленіе у Ерма двухъ терминовъ *προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας καὶ οἱ πρωτοκαθεδρῖται* (Вид. III, 9). Но и это основаніе лишь кажущееся. Хотя означенныя выраженія и различны по своему этимологическому значенію,—изъ нихъ одно указываетъ на власть, другое на почетъ, — однако въ дѣйствительномъ употребленіи они часто совпадаютъ. Какъ терминъ *προηγούμενοι (ἡγούμενοι)* примѣняется къ предстоятелямъ вообще, включая и пресвитеровъ (см. выше стр. 200), такъ и слово *πρωτοκαθεδ-*

приношенія вѣрующихъ и снабжаетъ ими вдовъ, сиротъ и всѣхъ нуждающихся.

ῖται прилагается къ пресвитерамъ въ узкомъ и широкомъ смыслѣ [1]). Поэтому два названія еще не обязываютъ насъ видѣть въ нихъ обозначенія двухъ разныхъ классовъ лицъ. Не даетъ къ тому никакихъ основаній и самый текстъ. Обязанности тѣхъ и другихъ одинаково выражаются въ немъ понятіемъ *πεδεύειν*, т. е. заключаются въ пастырскомъ руководствѣ.

Впрочемъ мы допускаемъ, что понятіе *πρωτοκαθεδρῖται* шире, чѣмъ *προηγούμενοι*. Очень возможно, что Ермъ разумѣлъ подъ первыми и такихъ лицъ, которые не были предстоятелями церкви. Такъ онъ самъ, какъ пророкъ, получившій откровеніе, по предложенію старицы занимаетъ почетное мѣсто. Еще болѣе почетныя мѣста оставляются ею для мучениковъ (Вид. III, 1. 2). Признакъ ложнаго пророка Ермъ указываетъ въ томъ, что „онъ желаетъ имѣть первое мѣсто“ (*πρωτοκαθεδρίαν* Зап. XI, 12). Отсюда онъ могъ причислять къ *πρωτοκαθεδρῖται* вообще всѣхъ людей, пользующихся въ церкви особымъ почетомъ и занимающихъ въ церковныхъ собраніяхъ первыя мѣста [2]). Но во всякомъ случаѣ нѣтъ ни малѣйшихъ основаній различать оба термина въ томъ смыслѣ, что одинъ изъ нихъ означаетъ епископовъ римской церкви, другой — пресвитеровъ этой же

---

[1]) По словамъ Климента Алекс. (Strom. VI. 13), гностикъ истинный пресвитеръ и истинный діаконъ, хотя и не людьми рукоположенъ и не почтенъ здѣсь на землѣ предсѣдательствомъ (*πρωτοκαθεδρίᾳ μὴ τιμηθῇ*). Такъ какъ Климентъ различаетъ здѣсь лишь два служенія въ церкви—пресвитеровъ и діаконовъ (ср. Strom. VII, 1), то очевидно *πρωτοκαθεδρία* онъ усвояетъ и епископу, который разумѣется у него въ числѣ пресвитеровъ. Иринеи, сказавъ о томъ, что должно слѣдовать пресвитерамъ, которые вмѣстѣ съ преемствомъ епископства получили дарованіе истины, говоритъ далѣе: „а тѣ, которые почитаются многими за пресвитеровъ, но служатъ своимъ удовольствіямъ... ведутъ себя съ презрѣніемъ къ прочимъ и гордятся своимъ предсѣдательствомъ (*πρωτοκαθεδρίᾳ*)... будутъ обличены словомъ“ (Противъ ересей, IV, 26, 2. 3).

[2]) Къ числу ихъ принадлежали даже женщины, напр. церковныя вдовы. Тертулліанъ говоритъ (Ad uxorem I, c. 7): „двубрачнымъ (апостолъ) не позволяетъ занимать первыя мѣста (praesidere), когда не позволяетъ избирать въ клиръ вдовицу, какъ только одномужнюю“. Лаодикійскій соборъ (пр. 11) уже запрещаетъ „поставлять въ церкви пресвитидъ (*πρεσβυτίδας*) или предсѣдящихъ (*προκαθημένας*)“. Ср. Апост. Постан. II, 57.

церкви. Такое толкованіе терминовъ рѣшительно исключается тѣмъ, что во времена Ерма въ римской церкви существовалъ уже единоличный епископатъ, и что Ермъ слѣдовательно не могъ говорить о многихъ епископахъ своей церкви.

Существованіе единоличнаго епископата въ Римѣ въ 40 годахъ II в. можно считать вполнѣ установленнымъ историческимъ фактомъ. Оно засвидѣтельствовано слѣдующими авторитетнѣйшими источниками. Прежде всего Іустинъ, описывая богослужебныя собранія христіанъ, не разъ говоритъ о *προεστώς*, разумѣя подъ нимъ очевидно единоличнаго епископа. Это признается едва ли не всѣми учеными. Но Іустинъ писалъ свою апологію въ Римѣ, гдѣ жилъ довольно продолжительное время, около 150 г. (ср. Апол., 46), во всякомъ случаѣ вскорѣ послѣ этого года, т. е. въ 151—153 г. Такъ какъ онъ имѣлъ въ виду конечно прежде всего порядки римской церкви, то упоминаемый имъ *προεστώς* былъ никто иной, какъ Пій, епископъ римскій, занимавшій каѳедру въ годы 140—155. Такимъ образомъ Пій, при которомъ были написана книга Ерма, былъ не однимъ изъ пресвитеровъ римской церкви, а ея епископомъ. Что этотъ Пій сдѣлался единоличнымъ епископомъ уже послѣ написанія Пастыря Ерма, въ моментъ же составленія книги римская церковь управлялась коллегіей пресвитеровъ, это предположеніе исключается яснымъ свидѣтельствомъ фрагмента Муратория, который прямо говоритъ, что Ермъ писалъ въ епископство своего брата Пія (sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus). Наконецъ не менѣе авторитетно и свидѣтельство Иринея. Въ письмѣ къ Виктору, еп. римскому, онъ говоритъ о предшественникахъ Сотера, пресвитерахъ (=епископахъ) Аникитѣ, Піѣ, Игинѣ, Телесфорѣ и Ксистѣ, и о томъ, что они посылали евхаристію тѣмъ, которые въ отношеніи празднованія пасхи держались иныхъ обычаевъ [1]). Какъ извѣстно, Ириней около 180 года, т. е. лѣтъ чрезъ 25 послѣ Пія, былъ въ Римѣ и конечно долженъ былъ хорошо знать послѣднихъ епископовъ римской церкви. Съ другой стороны въ своемъ письмѣ онъ не руководился никакой догматической теоріей, которая иногда вдохновляла

[1]) Евсевій, V, 24.

его въ другихъ его сочиненіяхъ, а имѣлъ намѣреніе возстановить лишь историческіе факты. У насъ нѣтъ поэтому никакихъ основаній не довѣрять ему [1]).

На ряду съ предстоятелями церкви руководителями вѣрующихъ у Ерма являются и пророки. Хотя онъ не упоминаетъ о нихъ въ общемъ перечнѣ служителей церкви (апостолы, епископы, учители и діаконы), м. б. потому именно, что самъ считалъ себя пророкомъ [2]), однако пророческое служеніе цѣнится имъ очень высоко. „Ангелъ пророческаго духа, приставленный къ пророку, говоритъ онъ, исполняетъ его духомъ святымъ и пророкъ начинаетъ говорить собранію то, что угодно Богу. Такъ проявляется божественный духъ и познается сила его". Должно вѣрить этому духу, приходящему отъ Бога. Въ этомъ духѣ, приходящемъ свыше, великая сила (Зап. XI). Такимъ именно пророкомъ является и самъ Ермъ. Въ чрезвычайномъ видѣніи ему поручено призвать къ покаянію всѣхъ вѣрующихъ и

---

[1]) Мы не пользуемся здѣсь сообщеніемъ Егезиппа о томъ, что будучи въ Римѣ онъ сдѣлалъ *(ἐποιησάμην) διαδοχήν* до Аникиты (Евсевій, IV, 22). До сихъ поръ это выраженіе не получило еще вполнѣ удовлетворительнаго толкованія. Коньектуры, предлагаемыя учеными для того и другого греческаго слова, болѣе или менѣе произвольны, такъ какъ эти слова читаются во всѣхъ греческихъ рукописяхъ. Съ другой стороны при *διαδοχήν* нѣтъ слова *ἐπισκόπων* и потому нельзя съ полною увѣренностью утверждать, что здѣсь идетъ рѣчь о преемствѣ епископовъ и о составленіи Егезиппомъ каталога римскихъ епископовъ. Ляйтфутъ утверждаетъ (The apost. Fathers, p. I, S. Clement, 1890, p. 327—333), что въ *Ὑπομνήματα* Егезиппа находился тотъ самый каталогъ епископовъ, который приводится у Епифанія (Haer. 27, 6) со ссылкою на *τισὶν ὑπομνηματισμοῖς*. Но Функъ (Kirchl. Abhandlungen, I, S. 373—390) отвергаетъ мысль, что Епифаній пользовался каталогомъ Егезиппа, хотя и признаетъ, что въ сочиненіи Егезиппа стоялъ каталогъ епископовъ. Гарнакъ отрицаетъ и это, основываясь главнымъ образомъ на томъ, что Евсевій ничего не говоритъ о такомъ спискѣ у Егезиппа, онъ думаетъ, что Егезиппъ вообще не составлялъ никакого каталога, а тѣмъ болѣе не вносилъ его въ свои *Ὑπομνήματα* (Chronologie, I, S. 180—188). Цанъ рѣшительно отрицаетъ всякій смыслъ въ выраженіи *ἐποιησάμην διαδοχήν* и предлагаетъ коньектировать послѣднее слово чрезъ *διατριβήν* или *δίαιταν* (Forschungen, VI, S. 243—246). Въ настоящее время даже нѣкоторые католическіе ученые (см. напр. Ehrhard, Die a. Litteratur, I, S. 256—257) перестаютъ понимать спорное выраженіе въ смыслѣ составленія списка епископовъ.

[2]) Harnack, Mission, 1906, I, 285.

даже ихъ предстоятелей (Вид. II, 2; III, 9). Его откровенія должны быть не только прочитаны римскою церковью, но и отосланы въ прочія церкви для назиданія (Вид. II, 4). Какъ истинный пророкъ онъ стоитъ выше пресвитеровъ. По приказанію старицы онъ занимаетъ мѣсто ранѣе ихъ. Онъ является въ нѣкоторомъ смыслѣ ихъ наставникомъ. Во всемъ этомъ мы слышимъ отголоски апостольскаго и непосредственно послѣ-апостольскаго времени, когда пророки занимали въ церкви положеніе болѣе высокое, чѣмъ предстоятели, когда ихъ вліяніе распространялось на многія общины. Но это только отголоски. Фактическое положеніе пророковъ во времена Ерма было совсѣмъ иное.

Уже у самого Ерма видно глубокое недовѣріе къ пророкамъ. Лжепророкъ, какъ видно изъ Зап. XI, былъ типичнымъ явленіемъ для его времени. Онъ говоритъ о лжепророкахъ съ негодованіемъ и презрѣніемъ. Очевидно злоупотребленія пророчествомъ были слишкомъ часты и слишкомъ возмутительны. Пророчество стало теперь искусствомъ эксплуатировать человѣческую наивность, легковѣріе и глупость. Пророки избѣгали выступать съ своимъ даромъ въ общихъ собраніяхъ, но изрекали свои прорицанія наединѣ, въ потаенныхъ мѣстахъ, приноравливаясь къ желаніямъ своихъ слушателей и требуя вознагражденія. Вмѣстѣ съ тѣмъ они съ наглостью домогались предсѣдательства (*πρωτοκαθεδρία*) въ церкви [1]). Одновременно съ внутреннимъ разложеніемъ пророчества шло и паденіе его авторитета въ церкви. Пророки не только не были главными руководителями общинъ, но и сами были подчинены предстоятелямъ. Говоря о служеніяхъ въ церкви, Ермъ называетъ апостоловъ, епископовъ, учителей и діаконовъ. Такъ какъ въ его время не было апостоловъ, то въ первомъ ряду служителей церкви оказываются такимъ образомъ епископы. Ермъ занимаетъ мѣсто ранѣе пресвитеровъ. Но прежде чѣмъ обнародовать свои видѣнія, онъ долженъ былъ прочесть свою книгу съ этими самыми пресвитерами. Онъ можетъ послать ее въ другія церкви лишь чрезъ Климента, такъ какъ только ему ввѣрено сношеніе съ церквами. Такимъ образомъ пророкъ фактически стоялъ уже подъ контролемъ предстояте-

[1]) Ср. Іустинъ, Діалогъ, 82.

лей церкви. Онъ не выполнялъ уже предстоятельскихъ обязанностей въ церковныхъ собраніяхъ. Даже самое желаніе имѣть *πρωτοκαθεδρία* въ церкви считается у Ерма признакомъ ложныхъ пророковъ. Мы видимъ, слѣдовательно, что хотя пророки въ идеѣ продолжали быть предметомъ высокаго почтенія, однако фактически они были уже подчинены авторитету предстоятелей церкви и не имѣли предстоятельскихъ функцій.

Въ то время какъ институтъ христіанскаго пророчества, выполнивъ свою историческую миссію, падалъ, рядомъ съ нимъ возвышалось особое церковное состояніе, особый классъ вѣрующихъ, именно исповѣдники. Приказывая Ерму оставить незанятыми правыя мѣста, старица говорила ему: „мѣста по правую сторону принадлежатъ тѣмъ, которые угодили Богу и пострадали за Его имя. У тебя много недостатковъ, чтобы сидѣть съ ними... Они потерпѣли лютыхъ звѣрей, бичеванія, темницы, кресты ради имени Его [1]). За это принадлежитъ имъ правая сторона святыни *(τοῦ ἁγιάσματος)*, и всякому, кто пострадаетъ за имя Божіе, а остальнымъ лѣвая сторона... Ты желаешь сидѣть по правую сторону съ тѣми, но у тебя много слабостей“ (Вид. III, 1. 2). Мы видимъ такимъ образомъ, что исповѣдники становятся въ уровень съ пророками и пріобрѣтаютъ сравнительно съ ними даже высшій авторитетъ въ церкви. Во времена Ерма возникаетъ уже вопросъ, кому принадлежитъ наиболѣе почетное положеніе въ церкви, пресвитерамъ или исповѣдникамъ. Съ теченіемъ времени авторитетъ исповѣдниковъ еще болѣе возросъ: они причислялись къ пресвитерамъ и становились ими безъ особаго посвященія [2]).

---

[1]) Ср. Іустинъ, Діалогъ, 110.

[2]) Ліонскіе мученики называютъ пресвитера Иринея своимъ братомъ и сообщникомъ *(κοινωνός*—Евсевій V, 4). Въ канонахъ Ипполита читаемъ (VI, 43): „когда кто либо достойный, кто стоитъ передъ судилищемъ за вѣру и несетъ наказаніе за Христа, по снисходительности сдѣлается свободнымъ, таковый послѣ этого заслуживаетъ степени пресвитера передъ Богомъ (meretur gradum presbyteralem coram Deo), не по посвященію отъ епископа, наоборотъ исповѣданіе есть его посвященіе (confessio est ordinatio ejus). Однако если онъ дѣлается епископомъ, то пусть посвящается“. Но по Постан. Апост. (VIII, 23) исповѣдникъ, хотя и достоинъ стать епископомъ, пресвитеромъ и діакономъ, однако во всѣхъ случаяхъ нуждается въ посвященіи.

Изученіе источниковъ первой половины II в. дало намъ довольно значительные результаты по отношенію къ восточнымъ церквамъ и менѣе значительные по отношенію къ церквамъ западнымъ. Посланія Игнатія констатируютъ вполнѣ сложившійся церковный строй съ трехстепенной іерархіей и единоличнымъ епископатомъ. Если пастырскія посланія ставили служеніе пресвитеровъ съ одной стороны и служеніе епископовъ и діаконовъ съ другой—въ различномъ полѣ зрѣнія, такъ сказать въ разныхъ плоскостяхъ, отдѣльно говоря то объ одномъ, то о другомъ, то у Игнатія они образуютъ уже одинъ общій рядъ однороднаго должностного служенія. Мы впервые встрѣчаемъ здѣсь полную тріаду лицъ церковной іерархіи: епископа, пресвитеровъ и діаконовъ. Не то мы видимъ въ источникѣ римской церкви. Здѣсь по прежнему подъ равными наименованіями рѣчь идетъ главнымъ образомъ о предстоятеляхъ церкви вообще; епископы и діаконы, хотя упоминаются, однако всегда стоятъ особнякомъ, вслѣдствіе чего для читателя остается темнымъ, въ какомъ отношеніи стоятъ предстоятели къ епископамъ. Изъ того факта, что Ермъ писалъ свою книгу во времена Пія, единоличнаго епископа римской церкви, и слѣдовательно не могъ говорить о многихъ епископахъ своей церкви, мы убѣдились, что упоминаемые имъ предстоятели были не епископами, а пресвитерами (включая и епископа, поскольку онъ несъ пастырскія обязанности). Однако состояніе церковнаго устройства по Пастырю Ерма представляетъ еще много неясностей. Ихъ окончательное разъясненіе мы находимъ въ источникахъ второй половины II вѣка.

ГЛАВА V.

Состояніе церковной организаціи во второй половинѣ II вѣка.

Отличительная особенность источниковъ второй половины II вѣка — ясность и опредѣленность заключающагося въ нихъ церковно-юридическаго матеріала. Если въ большей части предшествующихъ источниковъ важнѣйшіе моменты церковно-правовой жизни покрыты то болѣе, то менѣе густымъ туманомъ историческихъ пережитковъ, если даже по такимъ элементарнымъ вопросамъ, какъ напр., существовали ли пресвитеры, отличные отъ епископовъ, стоялъ ли во главѣ каждой церкви единоличный епископъ или цѣлая коллегія епископовъ, въ какомъ отношеніи находились тѣ и другіе, изслѣдователю приходится строить сложныя умозаключенія и иногда просто догадываться, то источники послѣдняго періода сразу разсѣиваютъ туманъ, и передъ нами предстаетъ совершенно ясная картина, къ нашему удивленію, въ существенномъ сохранившаяся во всѣ послѣдующіе вѣка, вплоть до нашихъ дней. Конечно, было бы совершенно непозволительно восполнять недостатокъ нашихъ свѣдѣній о первомъ вѣкѣ на основаніи источниковъ второй половины II вѣка. Болѣе чѣмъ полустолѣтній періодъ могъ принести въ исторію церковно-правовыхъ отношеній много новыхъ элементовъ. Но не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что данныя послѣдняго періода являются лучшей пробой для научныхъ попытокъ воспроизведенія первоначальнаго церковнаго строя. Только то пониманіе фактовъ древнѣйшей церковной организаціи можно признать правильнымъ, которое въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи приводитъ къ

даннымъ второй половины II вѣка, которое не вынуждаетъ насъ предполагать въ исторіи рѣзкіе скачки и даже цѣлую революцію въ правовомъ строѣ церкви. Изучая памятники послѣдняго періода мы скоро убѣдимся, что положенные нами въ основу изслѣдованія принципы находятъ въ нихъ дѣйствительное оправданіе. Здѣсь на нашихъ глазахъ всѣ неясности предшествующихъ источниковъ разъясняются именно тѣмъ способомъ, который на основаніи нѣкоторыхъ признаковъ мы примѣняли съ самаго начала. Но значеніе источниковъ второй половины II в. не исчерпывается конечно этимъ. Они рисуютъ намъ въ то же время дальнѣйшее развитіе какъ принциповъ, такъ и формъ церковно-правовой жизни. Они обнаруживаютъ почти окончательное паденіе свободныхъ служеній и параллельно съ этимъ возвышеніе авторитета епископа, какъ хранителя церковнаго преданія. Вмѣстѣ съ тѣмъ они отмѣчаютъ бо́льшую сложность въ составѣ клира и бо́льшую опредѣленность и упорядоченность въ обязанностяхъ и отношеніяхъ его членовъ.

Іустинъ и т. н. второе посланіе Климента къ Коринѳянамъ.

Два источника, наиболѣе близкіе къ срединѣ II в., именно первая апологія Іустина и псевдоклиментово посланіе [1]), въ сущности не даютъ намъ новыхъ свѣдѣній о церковной организаціи, но за то являются хорошей иллюстраціей къ

[1]) Въ настоящее время всеобще признано, что произведеніе, извѣстное подъ именемъ второго посланія Климента къ Коринѳянамъ, въ дѣйствительности не принадлежитъ Клименту Римскому, а явилось близи средины II в. До сихъ поръ однако ученые не пришли къ полному соглашенію относительно времени и мѣста происхожденія посланія. По мнѣнію однихъ оно явилось въ Коринѳѣ и ранѣе половины II в. (Lightfoot, Clement of Rome 2, 1890; Funk, Die apost. Väter. 1906, S. XXI—XXII), по мнѣнію другихъ—въ Римѣ при епископѣ Сотерѣ (166—174) и даже принадлежитъ послѣднему (Harnack, Chronologie, I, 436—450). Третьи (Ehrhard, Die a. Litteratur, 1900, I, S. 79—80), признавая шансы того и другого взгляда приблизительно равными, отказываются примкнуть къ одному изъ нихъ. Это разногласіе ученыхъ не имѣетъ для насъ особеннаго значенія, такъ какъ около средины II в. не могло быть существеннаго различія между римской и коринѳской церковной организаціей.

не всегда яснымъ, а иногда и прямо непонятнымъ указаніямъ предшествующихъ источниковъ. Изъ нихъ апологія Іустина даетъ намъ прекрасный комментарій ко всѣмъ древнѣйшимъ свидѣтельствамъ о епископахъ и діаконахъ, посланіе Климента, напротивъ, уясняетъ мѣста, относящіяся къ пресвитерамъ.

Описывая богослужебное собраніе христіанъ въ воскресный день, Іустинъ говоритъ слѣдующее. „Въ такъ-называемый день солнца бываетъ у насъ собраніе въ одно мѣсто всѣхъ живущихъ по городамъ или селамъ; и читаются сколько позволяетъ время, сказанія апостоловъ или писанія пророковъ. Потомъ, когда чтецъ перестанетъ, предстоятель *(ὁ προεστὼς)* посредствомъ слова дѣлаетъ наставленіе и увѣщаніе подражать тѣмъ прекраснымъ вещамъ. Затѣмъ всѣ вообще встаемъ и возсылаемъ молитвы. Когда же окончимъ молитву, тогда, какъ я выше сказалъ, приносится хлѣбъ и вино и вода; и предстоятель *(ὁ προεστὼς)* также возсылаетъ молитвы и благодаренія, сколько онъ можетъ. Народъ выражаетъ свое согласіе словомъ *аминь,* и бываетъ раздаяніе каждому и пріобщеніе даровъ, надъ коими совершено благодареніе, а къ небывшимъ они посылаются чрезъ діаконовъ. Достаточные же и желающіе, каждый по своему произволенію, даютъ, что хотятъ, и собранное хранится у предстоятеля *(παρὰ τῷ προεστῶτι)*; а онъ имѣетъ попеченіе о сиротахъ и вдовахъ, о всѣхъ нуждающихся по болѣзни или по другой причинѣ, о находящихся въ узахъ, о странникахъ издалека, вообще печется о всѣхъ находящихся въ нуждѣ“ (67) [1]).

Эти слова Іустина сразу дѣлаютъ ясными всѣ иногда очень темныя выраженія древнѣйшихъ источниковъ о епископахъ и діаконахъ. Для насъ теперь понятно, почему рядомъ съ епископами обычно упоминаются и діаконы, и почему при этомъ почти всегда отсутствуютъ пресвитеры. Для насъ понятно, почему первое посланіе къ Тимоѳею говоритъ о епископѣ и діаконахъ вслѣдъ за наставленіями, касающимися богослужебныхъ собраній (гл. 2), почему Дидахе и Климентъ римскій главное назначеніе епископа видятъ въ совершеніи евхаристіи, почему отъ епископа и

[1]) Ср. гл. 65.

діаконовъ требуется честность и безкорыстіе, заботливость о вдовахъ и сиротахъ, почему онъ долженъ быть учительнымъ. Все, что прежде приходилось устанавливать путемъ умозаключеній и тщательнаго анализа текста, теперь сразу превращается въ яркую картину. Мы ясно видимъ теперь, что первая и ближайшая обязанность епископа, которая выдѣляла его изъ ряда другихъ предстоятелей, заключалась въ совершеніи евхаристіи и въ раздачѣ приношеній нуждающимся, и что его необходимыми помощниками при этомъ были діаконы. Вотъ почему они составляютъ нераздѣльную пару должностныхъ лицъ церкви, связанныхъ общностью своего дѣла.

Не менѣе ясно представляются и обязанности пресвитеровъ въ т. н. посланіи Климента. Оно обращается къ вѣрующимъ съ слѣдующимъ увѣщаніемъ: „и не только теперь покажемъ, что мы вѣримъ и внимательны къ тому, въ чемъ мы наставлены пресвитерами, но и тогда, когда отойдемъ въ домъ, будемъ помнить заповѣди Господа“ (17, 3) [1]). Немного ниже авторъ говоритъ отъ лица невѣрующихъ: „горе намъ, что это Ты (I. Христосъ), и мы не знали, и не вѣрили и не повиновались пресвитерамъ, которые возвѣщали намъ о нашемъ спасеніи“ (17, 5) [2]). Изъ приведенныхъ словъ видно, что главная обязанность пресвитеровъ заключалась въ увѣщаніи *(νουθετεῖν)*, что послѣднее происходило не только на дому *(εἰς οἶκον)*, но и на общихъ собраніяхъ, то есть было публичнымъ, и имѣло своимъ предметомъ не только нравственныя, но и теоретическія истины вѣры [3]). Съ такими же обязанностями пастырскаго руководства пресвитеры являются во всѣхъ древнѣйшихъ источникахъ, выступая подъ самыми разнообразными наименованіями: *προϊστάμενοι, πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες — καθεσταμένοι — προϊστάμενοι, ἡγούμενοι (προηγούμενοι)*. Подобныя же пастырскія обязан-

---

1) *Καὶ μὴ μόνον ἄρτι δοκῶμεν πιστεύειν καὶ προσέχειν ἐν τῷ νουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπο τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ καὶ ὅταν εἰς οἶκον ἀπαλλαγῶμεν, μνημονεύωμεν τῶν τοῦ κυρίου ἐνταλμάτων.*

2) *Οὐκ ἐπιστεύομεν καὶ οὐκ ἐπειθόμεθα τοῖς πρεσβυτέροις τοῖς ἀναγγέλλουσιν ἡμῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν.*

3) Ср. Апост. Постан. II, 57: „затѣмъ (послѣ чтенія евангелія) пресвитеры по одиночкѣ, а не всѣ вдругъ, пусть увѣщеваютъ народъ, а послѣ всѣхъ ихъ епископъ“.

ности несъ и епископъ, какъ это видно уже изъ апологіи Іустина. Въ этомъ отношеніи онъ не отличался отъ пресвитеровъ. Отсюда, когда древніе источники говорятъ о пастырствѣ предстоятелей, то они одинаково имѣютъ въ виду и епископа и пресвитеровъ, объединяя ихъ въ одномъ общемъ названіи. Но у епископа есть специфическія обязанности, изъ всѣхъ предстоятелей ему одному свойственныя; изъ нихъ главная—совершеніе евхаристіи и завѣдываніе приношеніями вѣрующихъ. Эту обязанность онъ выполняетъ съ помощью діаконовъ и потому почти всегда называется вмѣстѣ съ ними. Въ нашихъ источникахъ замѣчательно то, что даже во второй половинѣ II вѣка епископъ и діаконы съ одной стороны, пресвитеры съ другой—продолжаютъ еще стоять въ разныхъ плоскостяхъ, разсматриваться подъ различными углами зрѣнія. Хотя несомнѣнно, что въ это время клиръ состоялъ изъ трехъ степеней іерархіи, епископа, пресвитеровъ и діаконовъ, тѣмъ не менѣе источники называютъ или только епископа и діаконовъ, или однихъ пресвитеровъ. Мы наблюдаемъ здѣсь то же самое явленіе, свидѣтелями котораго были, изучая почти всѣ древнѣйшіе источники. Ясно, что причину этого явленія слѣдуетъ искать не въ тожествѣ епископовъ и пресвитеровъ, а въ разнохарактерности ихъ служенія.

Клементины.

Не смотря на громадное количество изслѣдованій объ этомъ памятникѣ древне-христіанской литературы, результаты ихъ, болѣе или менѣе установленные въ наукѣ, весьма невелики. Въ конечныхъ выводахъ по вопросамъ о взаимномъ отношеніи рекогниціи и гомилій, о характерѣ и историческомъ значеніи ихъ, до сихъ поръ царствуетъ такое разнообразіе пониманій, которое, по выраженію одного изъ новѣйшихъ изслѣдователей Клементинъ [1]), чѣмъ дальше, тѣмъ больше угрожаетъ превратить Клементины въ noli me tangere для научной обработки исторіи христіанства древняго времени. Подобное затрудненіе въ пользованіи этимъ

[1]) Waitz, Pseudoklementinen, Homilien und Recognitionen, 1904, Vorwort (Texte und Untersuchungen, XXV, 4).

источникомъ приходится испытывать и намъ, но въ гораздо меньшей степени, поскольку вообще положительныя свѣдѣнія о церковной организаціи имѣютъ безотносительное значеніе независимо отъ того или иного (іудеохристіанскаго или каѳолическаго) характера первоисточниковъ. Наше затрудненіе заключается главнымъ образомъ въ неустановленности мѣста и отчасти времени происхожденія тѣхъ писаній, которыя лежатъ въ основѣ рекогниціи и гомилій. Болѣе или менѣе установлено, что если Клементины въ своей основной редакціи (Grundschrift) появились уже въ III вѣкѣ [1]), то ихъ первоисточники принадлежатъ по всей вѣроятности II вѣку [2]). Точно также можно считать болѣе или менѣе установленнымъ, что отечествомъ Клементинъ былъ Римъ, за что говоритъ тенденція памятника, направленная къ возвышенію римскаго епископа, какъ намѣстника Петра, перваго среди апостоловъ, собственныя имена, взятыя изъ исторіи Рима, теологическая точка зрѣнія и стиль автора [3]). Но съ меньшею увѣренностью можно говорить о мѣстѣ происхожденія первоисточниковъ [4]). Мы не знаемъ точно, съ устройствомъ какихъ именно церквей мы имѣемъ дѣло въ древнемъ первоисточникѣ Клементинъ. Однако и этотъ пунктъ не играетъ большой роли въ нашемъ вопросѣ. Какія бы церкви ни разумѣлись въ первоисточникѣ, основная редакція Клементинъ во всякомъ случаѣ имѣла въ виду строй римской церкви. И если она явилась позднѣе первоисточниковъ, то и свѣдѣнія ея о церковномъ устройствѣ, какъ увидимъ, отмѣчаютъ извѣстный прогрессъ по сравненію съ первоисточникомъ. Отсюда можно заключать, что въ концѣ II вѣка между западными и восточными церквами существенной разницы въ организаціи не было.

---

[1]) По Вайтцу (Pseudoklementinen, S. 61—75) основная редакція Клементинъ, включая письмо Климента къ Іакову, появилась между 220—230 г.

[2]) По Вайтцу, главными первоисточниками Клементинъ были *Κηρύγματα Πέτρου*, появившійся вскорѣ послѣ 135 года (Pseudoklem., S. 152—162), и *Πράξεις Πέτρου*, составленный во второй половинѣ II вѣка, вѣроятнѣе въ исходѣ II или началѣ III в.

[3]) Ср. Waitz, Pseudoklementinen, S. 60—61.

[4]) По Вайтцу источникъ *Κηρύγματα Πέτρου* появился въ Кесаріи (Pseudoklem. S. 151), *Πράξεις Πέτρου*—въ Антіохіи (ibid. S. 244).

Свѣдѣнія Клементинъ о церковномъ устройствѣ заключаются главнымъ образомъ въ трехъ различныхъ частяхъ: Hom. III, 58—73; Recogn. III, 63—66; Ep. Clem. 7—14. Первыя двѣ содержатъ повѣствованіе о посвященіи во епископа Закхея ап. Петромъ, третья—говоритъ о рукоположеніи Петромъ Климента. Въ существенномъ всѣ эти свѣдѣнія сходны. Они одинаково называютъ епископа, пресвитеровъ и діаконовъ и почти одинаково излагаютъ ихъ обязанности. Наибольшею подробностью при этомъ отличаются гомиліи. По представленію ихъ, епископъ есть архонтъ (*ὡς ἄρχων*) церкви (III, 67). Чрезъ него, какъ чрезъ орудіе (*δι ὀργάνου*), Богъ охраняетъ церковь Христову, какъ прекрасную нимфу (—72). Епископа должно поэтому не только слушать (—67), но и почитать всяческими приношеніями, которыя подъ видомъ епископа приносятся ко Христу, а отъ Христа къ Богу (—70). Пресвитеры должны заботиться о томъ, чтобы совершалось то, что приказано (*κελεύομενα* — 67), и наставлять вновь обращающихся въ христіанство (*κατηχηται*) [1]). Къ нимъ должны обращаться братья, если желаютъ судиться. Пресвитеры примиряютъ ихъ и доносятъ о примиреніи епископу (—67). Обязанность діаконовъ состоитъ въ томъ, чтобы „обходя вѣрующихъ надзирать (*ἐπισκεπτέσθωσαν*) надъ тѣлами и душами братьевъ и доносить епископу“ (—67). Въ томъ же родѣ, лишь короче, описываются функціи членовъ клира и въ рекогниціяхъ. Главная задача епископа по нимъ состоитъ въ сообщеніи и охранѣ чистаго ученія (doctrina fidei), пресвитеры вѣдаютъ душепопеченіе (monita vitae), діаконы—дисциплину (ordo disciplinae—III, 66) [2]). Характеръ приведенныхъ свѣдѣній показываетъ, что гомиліи и рекогниціи въ описаніи церковнаго устройства имѣли одинъ общій источникъ, который древнѣе окончательной редакціи Клемен-

---

[1]) Если Ep. Clem. отличаетъ *κατηχητάς* отъ пресвитеровъ (14), то въ Hom. III, 71 катехетами называются по всей вѣроятности пресвитеры (ср. 1 Тим. 5, 17; 2 Clem. 17, 3. 5), какъ можно заключать изъ контекста: „почитайте пресвитеровъ катехетовъ (*πρεσβυτέρους κατηχητάς*), діаконовъ полезныхъ, вдовъ хорошо живущихъ, сиротъ, какъ дѣтей церкви. (Ср. Waitz, Die Pseudoklementinen, 1904, S. 65).

[2]) Audite ergo eum (Zacchaeum) attentius et ab ipso succipite doctrinam fidei, monita autem vitae a presbyteris, a diaconibus vero ordinem disciplinae.

тинъ [1]). Гдѣ появился этотъ первоисточникъ, мы точно не знаемъ. Весьма правдоподобно, что онъ произошелъ въ Сиріи, именно въ Антіохіи [2]). Но уже самый фактъ пользованія этимъ первоисточникомъ въ Римѣ показываетъ, что и римская церковь по своей организаціи существенно не отличалась отъ сирійской. Еще очевиднѣе обнаруживается это изъ письма Климента къ Іакову, которое, будучи написано въ Римѣ, въ существенномъ содержитъ тѣ же указанія на функціи епископа, пресвитеровъ и діаконовъ. По образному выраженію письма, церковь есть корабль, Христосъ—кормчій, епископъ—помощникъ кормчаго, пресвитеры—матросы, діаконы—бортовые служащіе (*τοίχαρχοι*), катехеты—лоцманы (*ναυστολόγοι*—14). Пресвитеры церкви (*ἐκκλησίας πρεσβύτεροι*) обязаны наставлять (*ἐξασκήσατε*) нимфу Христа въ благоразуміи, заботиться о предупрежденіи *μοιχεία* и *πορνεία* среди вѣрующихъ (—7) и разбирать возникающія у нихъ тяжбы (—10). Отъ пресвитеровъ отличаются катехеты, какъ должностныя лица церкви, отъ которыхъ, какъ наставниковъ христіанъ, требуется опытность и освѣдомленность (—13). Діаконы по выраженію письма должны быть „глазами епископа“ (*ἐπισκόπου ὀφθαλμοί*). Они обязаны доносить ему о проступкахъ и паденіяхъ вѣрующихъ (—12). По сравненію съ гомиліями въ письмѣ Климента, можно отмѣтить между прочимъ слѣдующія особенности. Оно отличаетъ катехетовъ отъ пресвитеровъ, спеціальнѣе, чѣмъ гомиліи, описываетъ обязанности пресвитеровъ и діаконовъ, заботу о предупрежденіи прелюбодѣянія возлагаетъ не на общину, какъ гомиліи, а на пресвитеровъ, говоритъ о мірянахъ (*λαϊκός*—5),

---

[1]) Изъ того, что описаніе обязанностей членовъ клира въ рекогниціяхъ носитъ характеръ краткой регистраціи, а также изъ замѣчанія: haec autem et *his similia* cum dixisset, Petrus... oravit, слѣдуетъ заключать, что авторъ рекогниціи имѣлъ подъ руками болѣе подробный источникъ. Но это не были гомиліи, такъ какъ въ рекогниціяхъ есть подробности (напр. о вдовѣ поставленной общиной), отсутствующія въ гомиліяхъ. Ср. Waitz, Pseudoklementinen, S. 28—29.

[2]) За это говорятъ нѣкоторыя топографическія указанія, упоминаніе о „церкви“ въ домѣ Ѳеофила, qui erat cunctis potentibus in civitate sublimior (по Хроникѣ Евсевія Ѳеофилъ былъ епископомъ антіохійскимъ въ годы 169—177) и нѣкоторые другіе признаки (см. Waitz, Pseudoklementinen, S. 244).

тогда какъ гомиліи о вѣрующихъ (III, 61) [1]). Все это показываетъ, что данныя письма Климента относятся къ болѣе позднему времени сравнительно съ гомиліями [2]) и констатируютъ дальнѣйшее развитіе церковной организаціи.

Общая черта, свойственная гомиліямъ, рекогниціямъ и письму Климента, заключается прежде всего въ томъ, что подобно Игнатію Антіохійскому они разсматриваютъ весь составъ клира въ одной плоскости; они знаютъ уже не епископовъ и діаконовъ съ одной стороны и пресвитеровъ съ другой, но епископа, пресвитеровъ и діаконовъ. Это введеніе пресвитеровъ въ общій рядъ должностныхъ лицъ церкви, въ качествѣ посредствующаго звена между епископомъ и діаконами, какъ и у Игнатія, стоитъ въ связи съ ихъ подчиненнымъ отношеніемъ къ епископу. Принципъ субординаціи въ Клементинахъ проведенъ еще рѣзче, чѣмъ въ посланіяхъ Игнатія. Пресвитеры обязаны слѣдить за выполненіемъ приказаній епископа [3]) и обо всемъ должны доносить ему. Они простые матросы, тогда какъ епископъ—кормчій или помощникъ кормчаго. Еще въ большемъ подчиненіи у епископа находятся діаконы. Ихъ главное назначеніе служить „глазами епископа“. Они обязаны слѣдить за состояніемъ вѣрующихъ, чтобы обо всемъ доносить архонту церкви—епископу. Благодаря послѣдовательно проведенному принципу субординаціи, церковная іерархія составляетъ по Клементинамъ единый, цѣлый корпусъ, въ которомъ воля епископа имѣетъ доминирующіе значеніе.

Стремленіе къ централизаціи церковной власти по Клементинамъ выходитъ уже за предѣлы частной церкви. Въ нихъ довольно ясно обнаруживается тенденція подчинить римской церкви и римскому епископу прочія церкви. Въ письмѣ Климента къ Іакову Петръ называется первымъ изъ апостоловъ (*ὁ τῶν ἀποστόλων πρῶτος*), основаніемъ церкви (*τῆς ἐκκλησίας θεμέλιος*—1), а самъ Климентъ представляется намѣстникомъ Петра, получившимъ власть вязать и рѣшить (—2. 6). Климентъ называетъ Іакова *ἐπίσκοπος ἐπισ-*

[1]) См. подробнѣе, Waitz, Psudoklementinen, 65 и д.

[2]) Ср. Waitz, ibid.

[3]) При *κελεύομενα* (Hom. III, 67) должно разумѣть скорѣе всего *ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου*. Ср. Hilgenfeld, Die clement. Recognitionen und Homilien, S. 220.

κόπων. Такого титула онъ не носитъ нигдѣ, ни въ письмѣ Петра къ Іакову, гдѣ онъ называется κύριος и ἐπίσκοπος, ни въ первоисточникахъ Клементинъ. Отсюда думаютъ, что, придавая Іакову титулъ ἐπίσκοπος ἐπισκόπων, авторъ письма Климента переносилъ на него верховное епископство римскаго папы [1]). Несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что ставя Климента рядомъ съ Іаковомъ, авторъ имѣлъ намѣреніе придать римскому епископу авторитетъ, подобный тому, какой усвояло преданіе Іакову брату Господню. Поступокъ Виктора, еп. римскаго, своими грамотами объявившаго лишенными церковнаго общенія всѣ малоазійскія церкви за несогласіе по вопросу о праздноваиіи пасхи, служитъ лучшей иллюстраціей къ указанной тенденціи Клементинъ.

Другую особенность Клементинъ составляетъ то, что функціи пресвитеровъ и діаконовъ представляются въ нихъ болѣе спеціальными, чѣмъ въ предшествующихъ источникахъ. Такъ пресвитеры являются не только пастырями, но и судьями вѣрующихъ. Они разбираютъ тяжбы христіанъ и о результатахъ своего суда сообщаютъ епископу. Однако едва ли судебныя функціи пресвитеровъ были нововведеніемъ второй половины II в. Церковный судъ стоитъ въ неразрывной связи съ обязанностями душепопеченія и потому съ раннихъ поръ естественнѣе всего долженъ былъ принадлежать пресвитерамъ. Мы видѣли, что іерусалимскіе пресвитеры, подобно іудейскому синедріону, обсуждаютъ дѣйствія ап. Павла и предлагаютъ ему принести очищеніе. У Игнатія и особенно въ посланіи Поликарпа судебныя обязанности пресвитеровъ выступаютъ вполнѣ ясно [2]). Можетъ быть и ап. Павелъ потому особенно придавалъ большое значеніе производству суда надъ пресвитерами, что послѣдніе сами имѣли судебныя функціи и потому нуждались въ особенномъ оправданіи ихъ авторитета отъ напрасныхъ обвиненій и жалобъ.

Подобнымъ образомъ Клементины спеціализируютъ и обязанности діаконовъ. Послѣдніе являются помощниками епископа не только при совершеніи евхаристіи и раздачѣ приношеній нуждающимся, но и въ наблюденіи за паствой. Они

---

[1]) Ср. Hilgenfeld, Die clement. Recognitionen und Homilien, S. 221. Waitz, Pseudoklementinen, S. 68 и д.

[2]) См. выше стр. 302. 325.

должны быть „глазами“ епископа и обязаны доносить ему о нравственномъ состояніи пасомыхъ. И эта функція діаконовъ едва ли впервые возникла во второй половинѣ II в. Ихъ посредническія обязанности между епископомъ и вѣрующими конечно не могли ограничиться одной раздачей христіанамъ даровъ и приношеній, но очень рано естественно должны были распространиться и на нравственную область. Вмѣстѣ съ дарами діаконы передавали вѣрующимъ порученія и наставленія епископа и въ то же время сообщали епископу о матеріальномъ и духовномъ состояніи пасомыхъ. Довольно прозрачныя указанія на эти посредническія функціи діаконовъ заключаются уже въ требованіи 1 Тим., чтобы діаконы не были двуязычны, и діакониссы не были клеветницами.

Итакъ Клементины изъ всѣхъ римскихъ источниковъ впервые даютъ намъ полную картину церковнаго устройства, поставивъ въ одну линію всѣ три степени іерархіи и точно обозначивъ обязанности каждой изъ нихъ. Но этимъ не исчерпывается значеніе Клементинъ. Можетъ быть важнѣе для насъ тѣ особенности этого памятника, которыя знакомятъ насъ съ принципами и идеями, въ извѣстной степени направлявшими дальнѣйшее развитіе церковной организаціи. Такихъ особенностей въ нихъ двѣ. Одна изъ нихъ заключается въ сближеніи церковныхъ и государственныхъ понятій, другая въ отрицательномъ отношеніи къ пророчеству. О первой мы скажемъ ниже, когда будемъ говорить о связи церковнаго строя съ государственнымъ. Здѣсь же отмѣтимъ лишь вторую.

Въ 17-ой гомиліи описывается диспутъ между ап. Петромъ и лжеучителемъ Симономъ. Содержаніе его таково.

Симонъ. По мнѣнію Петра, чрезъ личное обращеніе *(διὰ τὸ παρόντα ἐναργείᾳ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν)* съ Господомъ онъ болѣе наученъ, чѣмъ если бы имѣлъ лишь видѣнія и сновидѣнія *(ὅραμα* и *ὀπτασία)*. Но это не такъ. Непосредственное личное присутствіе слушателя *(ὁ ἐναργῶς ἀκούων)* не вполнѣ убѣждаетъ его, такъ какъ остается сомнѣніе, не обманываетъ ли тотъ, который по внѣшнему своему явленію есть человѣкъ. Видѣніе же вмѣстѣ съ явленіемъ сообщаетъ видящему вѣру, что то есть божество (—13). *Петръ.* Симонъ говоритъ не о томъ. Онъ утверждалъ, что чрезъ видѣнія человѣкъ

больше можетъ узнать, чѣмъ чрезъ личное обращеніе *(παρὰ τῆς ἐναργείας)*, и что поэтому онъ, Симонъ, лучше знаетъ объ Іисусѣ, чѣмъ Петръ. На это ему должно отвѣтить слѣдующее. Пророкъ, поскольку онъ пророкъ, заслуживаетъ вѣры въ томъ, что онъ наглядно *(ἐναργῶς)* говоритъ. Но кто вѣритъ видѣнію, тотъ не знаетъ, кому вѣритъ, ибо оно можетъ исходить отъ злого демона, отъ духа лжи (—14). *Симонъ.* Видѣнія не всегда истинны. Только посылаемые отъ Бога видѣнія и сны не обманываютъ. *Петръ.* Это вѣрно. Но видящій сонъ не знаетъ, отъ Бога ли онъ. *Симонъ.* Если видящій праведенъ, то онъ видитъ истинное. *Петръ.* Правда. Но кто же праведенъ, если онъ нуждается въ видѣніи, чтобы знать должное и поступать, какъ должно? *Симонъ.* Однако должно согласиться, что только одинъ праведный можетъ имѣть истинное видѣніе. *Петръ.* Что это неправда, видно изъ писанія и помимо писанія (—15). Безплотный видъ Отца и Сына не можетъ быть видимъ человѣческими глазами. Только Сынъ можетъ видѣть Отца и воскресшіе праведники. И ангелы обращаются въ плоть, чтобы могла ихъ видѣть плоть. И если кто видитъ видѣніе, тотъ долженъ скорѣе думать, что это отъ злого демона (—16). А что и нечестивые имѣютъ видѣнія и сны, извѣстно изъ писанія, изъ примѣровъ Авимелеха, Фараона, Навуходоносора. Отсюда слѣдуетъ, что не всякій, кто имѣетъ видѣнія и сновидѣнія, благочестивъ. У благочестиваго истина вытекаетъ *(ἀναβλύζει)* изъ прирожденнаго чистаго разума *(ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ τῷ νῷ)*, и не чрезъ сновидѣнія, а чрезъ разумѣніе *(συνέσει*—17). „Такъ и мнѣ отъ Отца открытъ Сынъ. Поэтому я, опытно наученный знаю, что такое сила откровенія. Ибо когда Господу, спросившему, за кого принимаютъ Его, другіе говорили разное, мнѣ слушавшему Его вошло на сердце, и не знаю какъ, я сказалъ: *Ты Сынъ Бога Живаго.* Назвавъ меня блаженнымъ, Онъ сказалъ мнѣ, что тотъ, кто открылъ мнѣ, есть Отецъ, и съ того времени я знаю безъ видѣній и сновъ, что такое откровеніе. И истинно такъ. Ибо во вложенномъ намъ Богомъ сердцѣ какъ въ зернѣ *(σπερματικῶς)* пребываетъ всякая истина, и скрывается и открывается рукою Бога, дѣйствующаго и знающаго достоинство каждаго. Напротивъ отвнѣ чрезъ видѣнія и сновидѣнія приходящее видѣніе свойственно не откровенію, а гнѣву (—18). Итакъ, если и тебѣ нашъ

Іисусъ сталъ извѣстнымъ чрезъ видѣнія и говорилъ, то во гнѣвѣ, какъ противнику, говорилъ Онъ чрезъ видѣнія, сновидѣнія и внѣшнія откровенія (*δι' ἀποκαλύψεων ἔξωθεν οὐσῶν*). Но можетъ ли кто чрезъ видѣнія стать способнымъ къ ученію? И если ты скажешь, что можно, то почему Учитель цѣлый годъ бесѣдовалъ съ нами бодрствовавшими? Какъ мы можемъ вѣрить тебѣ и тому, что Онъ являлся тебѣ? Если ты, наученный имъ въ теченіе одного часа, сдѣлался Его апостоломъ, то проповѣдуй Его слова, объясняй ихъ, люби апостоловъ Его, не спорь со мною, который обращался съ Нимъ. Ибо противъ меня, который есть твердая скала, основаніе церкви, ты выступаешь (*ἀνθέστηκας*—ср. Гал. 2, 11), какъ противникъ. Если бы ты не былъ моимъ противникомъ, ты не сталъ бы злословить меня и поносить мою проповѣдь, чтобы въ томъ, что непосредственно слышалъ отъ Господа, я не имѣлъ вѣры, какъ зазорный, вмѣсто того, чтобы быть хвалимымъ. Если ты называешь меня зазорнымъ (*κατεγνωσμένος*—ср. Гал. 2, 11), то ты обвиняешь Бога, Который открылъ мнѣ Христа, и Того, Кто назвалъ меня блаженнымъ за это откровеніе. Но если ты дѣйствительно для истины желаешь трудиться, то учись прежде у насъ, чему мы научены отъ Него, и какъ ученикъ истины будь нашимъ сотрудникомъ" (—19).

Описанный диспутъ между Симономъ и ап. Петромъ во многомъ напоминаетъ полемику ап. Павла съ своими коринѳскими противниками. Павелъ не былъ самовидцемъ Господа и не имѣлъ непосредственнаго обращенія съ Нимъ во время Его земной жизни. Онъ былъ призванъ чудеснымъ образомъ, проповѣдывалъ евангеліе, сообщенное ему чрезъ откровеніе, и въ оправданіе своего апостольскаго достоинства ссылался на видѣнія и откровенія (*ὀπτασίαι* и *ἀποκαλύψεις Κυρίου*—2 Кор. 12, 1). На этомъ основаніи противники ап. Павла отрицали его апостольскій авторитетъ, считая необходимымъ условіемъ апостольства личное обращеніе съ Господомъ. Подобнымъ образомъ и Клементины направляютъ споръ ап. Петра и Симона къ тому, чтобы показать недостаточность видѣній и откровеній для познанія христіанской истины и преимущество явнаго (*ἐναργῶς*) ученія отъ Господа и Его учениковъ. Сходство это настолько велико, что Клементины прямо пользуются выраженіями изъ посла-

ній ап. Павла, усвояя ихъ Симону [1]). Это обстоятельство, какъ и многія другія данныя [2]), не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что приведенное мѣсто изъ Клементинъ въ своемъ первоначальномъ смыслѣ направлялось противъ ап. Павла и вышло изъ іудео-христіанской секты (евіонитовъ), которая, какъ извѣстно, отвергала апостольское достоинство Павла и отрицательно относилась къ пророческимъ писаніямъ Ветхаго Завѣта [3]). Однако рядомъ съ евіонитскими взглядами въ Клементинахъ находится множество воззрѣній, стоящихъ въ прямомъ противорѣчіи съ евіонитскими принципами и носящихъ православный характеръ. Таковы—ученіе объ Іисусѣ, какъ Христѣ и Сынѣ Божіемъ, превосходящемъ Моисея [4]), о крещеніи во имя Отца и Сына и Святаго Духа, какъ необходимомъ условіи для спасенія [5]), объ евхаристіи [6]), о непогрѣшимости пророческихъ писаній [7]) и о мн. др. [8]). Все это ясно показываетъ, что іудео-христіанскій источникъ обработанъ въ Клементинахъ православнымъ христіаниномъ и въ своемъ переработанномъ видѣ имѣлъ въ виду не ап. Павла, а тѣ лжеученія, которыя, опираясь преимущественно на посланія этого апостола, стремились воскресить энтузіазмъ апостольскихъ временъ. Клементины направляли диспутъ ап. Петра и Симона противъ поклонниковъ пророчества, въ извращенномъ видѣ ожившаго во второй половинѣ II в., и выражали здѣсь представленія, распространенныя въ широкихъ кругахъ каѳолическаго христіанства [9]). Понятно отсюда важное значеніе для насъ 17-ой гомиліи.

---

[1]) Симонъ и ап. Павелъ одинаково говорятъ объ *ὀπτασίαι* и *ἀποκαλύψεις* (Hom. XVII, 19; 2 Кор. 12, 1). Ап. Петръ упрекаетъ Симона за то, что тотъ противустоялъ ему (*ἀνθέστηκάς μοι*—Hom. XVII, 19) и называлъ его *κατεγνωσμένος* (ibid.); ап. Павелъ самъ говоритъ, что онъ противустоялъ Петру (*αὐτῷ ἀντέστην*), и называетъ его *κατεγνωσμένος* (Гал. 2, 11). См. другія совпаденія: Waitz, Pseudoklementinen, S. 138—139.

[2]) См. Waitz, Pseudoklementinen, S. 128—142.

[3]) Иринеи, Противъ ереси, I, 26, 2; Епифаній, Панарій, 30, 15. 16.

[4]) Hom. I, 7. 9; XI, 25; XVI, 14. 15; XVIII, 13; Rec. I, 48. 58. 69 и др.

[5]) Rec. IV, 35; VII, 11. 34; IX, 7; X, 44; Hom. VIII, 22, 23 и др.

[6]) Rec. VI, 15; X, 72; Hom XI, 36; XIV, 1,

[7]) Rec. V, 11. 12; Hom. XVIII, 4. 15. 17. 18 и др.

[8]) См. Waitz, Pseudoklementinen, S. 142—149.

[9]) Ср. Waitz, Pseudoklementinen, S. 366.

Мы не знаемъ въ точности, кого именно имѣли въ виду Клементины, полемизируя противъ видѣній и откровеній [1]). Былъ ли это монтанизмъ, елкезаизмъ или вообще всѣ лжепророки позднѣйшаго времени, во всякомъ случаѣ идеи, высказанныя въ Клементинахъ, наносили весьма сильный ударъ институту пророчества вообще и сектѣ монтанистовъ въ частности. Монтанизмъ былъ послѣдней вспышкой христіанскаго энтузіазма. Онъ мечталъ вернуть древнія времена, когда въ общинахъ главный авторитетъ принадлежалъ не должностнымъ лицамъ, а свободнымъ проповѣдникамъ, особенно пророкамъ. Онъ проповѣдывалъ живое общеніе съ Богомъ, свободное отъ іерархіи и обрядовъ и проявляющееся въ харизмахъ. Въ лицѣ Монтана и его послѣдователей свободныя служенія въ церкви, пришедшіе уже въ состояніе внутренняго разложенія, вступили въ послѣднюю борьбу съ должностнымъ служеніемъ подъ знаменемъ ученія ап. Павла о христіанской свободѣ и духовныхъ дарахъ, особенно о дарѣ пророчества. Этой борьбой окончательно рѣшался вопросъ, кто долженъ стоять во главѣ церкви, пророки ли и свободные проповѣдники или церковная іерархія. Понятно, какое важное значеніе имѣли въ этой борьбѣ идеи, раскрытыя въ Клементинахъ. Они ведутъ свою политику противъ ложнаго пророчества иначе, чѣмъ всѣ прежніе источники. Послѣдніе боролись съ ложными пророками, указывая на ихъ безнравственность. Клементины ставятъ дѣло принципіальнѣе. Они подвергаютъ сомнѣнію вообще важность пророчества и доказываютъ его недостаточность по существу. Видѣнія и откровенія, независимо отъ праведности и неправедности пророка, которую вообще говоря нелегко констатировать, не могутъ считаться надежнымъ источникомъ истинной вѣры. Они всегда несутъ съ собой сомнѣніе относительно ихъ виновника, которымъ можетъ быть и Богъ, и еще чаще злой духъ. Получившій такое ви-

[1]) По мнѣнію Баура, Швеглера и Шлимана (см. Waitz, Pseudoklem. S. 154), Клементины направлялись здѣсь противъ монтанистовъ. Но Хильгенфельдъ (Die clement. Recogn. und Hom., S. 302 и д.) и Вейтцъ (Pseudoklementinen, S. 154) отрицаютъ это, не находя въ Клементинахъ характернаго для монтанистовъ ученія о Параклетѣ. По мнѣнію Вайтца (Pseudoklem. S. 155 и д.), Клементины имѣютъ въ виду елкезаитовъ (ср. Епифаній, Панарій, 19; Евсевій, VI, 38).

дѣніе или откровеніе не можетъ быть поэтому способенъ къ наученію другихъ. Гораздо выше видѣній и откровеній стоитъ непосредственное, явное наученіе самовидцевъ Господа, особенно ап. Петра. У нихъ и должны всѣ учиться. Эта критика пророчества подрывала довѣріе не только къ лжепророкамъ, но и къ пророкамъ вообще. Она возбуждала недовѣріе къ пророческимъ видѣніямъ и откровеніямъ, нѣкоторое предубѣжденіе къ нимъ, какъ передъ фактомъ, источникомъ котораго могъ быть злой духъ. Она устанавливала рѣшительное преимущество явнаго наученія (ἐνάργεια) отъ апостоловъ передъ таинственнымъ и энтузіастическимъ. 17-ая гомилія говоритъ собственно о явномъ наученіи отъ Христа и апостоловъ, но изъ всего духа Клементинъ ясно, что они разумѣютъ наученіе не только отъ апостоловъ, но и отъ ихъ намѣстниковъ—епископовъ, которымъ ввѣрено храненіе doctrinae fidei. Такимъ образомъ полемика Клементинъ въ своемъ конечномъ результатѣ приводила къ утвержденію авторитета церковной іерархіи, особенно епископа, какъ хранителя апостольскаго преданія.

Но какимъ образомъ это непосредственное и явное наученіе отъ учениковъ Господа (ἐνάργεια) можетъ служить надежнымъ источникомъ христіанскаго познанія и для всѣхъ послѣдующихъ христіанъ? Чрезъ апостольское преемство епископовъ, отвѣчаетъ святой Иріней, величайшій изъ отцевъ II вѣка.

Иріней, епископъ Ліонскій.

Исходной точкой зрѣнія Иринея въ вопросѣ о значеніи епископскаго авторитета служила его полемика съ гностическими лжеученіями. Въ пониманіи христіанскаго вѣроученія гностики не руководились никакимъ обязательнымъ авторитетомъ, ставя выше всего свое личное, субъективное разумѣніе. Они признавали писаніе и преданіе, но относились къ нимъ съ чрезвычайнымъ произволомъ. „Когда обличаютъ (еретиковъ) отъ писаній, говоритъ Иріней, они обращаются къ обвиненіямъ самихъ писаній, будто они неправильны, не имѣютъ авторитета, различны по изложенію и (говорятъ), что изъ нихъ истина не можетъ быть открыта тѣми, кто не знаетъ преданія. Ибо истина предана не черезъ письмена, а живымъ голосомъ... Когда же мы отсылаемъ ихъ

опять къ тому же преданію, которое происходитъ отъ апостоловъ и сохраняется въ церквахъ чрезъ преемство пресвитеровъ, то они противятся преданію, говоря, что они мудрѣе не только пресвитеровъ, но и апостоловъ, и что они нашли чистую истину" (Противъ ересей, Ш, 2, 1. 2). Выше общаго церковнаго преданія они ставили тайное преданіе, преданіе, сообщенное апостолами лишь немногимъ избраннымъ лицамъ (—I, 25, 5). Пользованіе такимъ преданіемъ открывало конечно безграничный просторъ для произвола гностиковъ.

Вступая въ борьбу съ гностическими лжеученіями, Иринеей прежде всего долженъ былъ утвердить обязательность авторитета церковнаго преданія. Только послѣднее могло ограничить произволъ гностиковъ и дать твердый базисъ для борьбы съ ними. Отсюда ученіе о преданіи занимаетъ въ полемикѣ Иринея фундаментальное положеніе. По ученію Иринея, преданіе составляетъ необходимый источникъ вѣроученія рядомъ съ писаніемъ, пожалуй еще болѣе необходимый, чѣмъ писаніе. Преданіе предшествовало писанію. Апостолы сначала устно проповѣдывали евангеліе и лишь потомъ излагали его письменно (—Ш, 1, 1). Для христіанъ первыхъ временъ преданіе было такимъ образомъ единственнымъ источникомъ вѣры. Такъ было и позднѣе. Многія племена варваровъ, вѣрующихъ во Христа, безъ хартіи и чернилъ имѣютъ спасеніе, соблюдая тщательно древнее преданіе (Ш, 4, 2). И „если бы апостолы не оставили намъ писаній, не должно ли было слѣдовать порядку преданія?" (Ш, 4, 1). Итакъ апостольское преданіе является уже само по себѣ достойнымъ источникомъ вѣры. Но гдѣ же сохраняется оно и въ чемъ выражается? Ириней рѣшительно отрицаетъ существованіе тайнаго апостольскаго преданія (Ш, 3, 4; IV. 28, 33). Апостолы передали истинное познаніе всей церкви, а не нѣкоторымъ лишь избранникамъ. Они сообщили ей всю полноту вѣдѣнія (IV, 33, 8). Поэтому „не должно искать у другихъ истины, которую легко получить отъ церкви, ибо апостолы, какъ богачъ въ сокровищницу, вполнѣ положили въ нее все, что относится къ истинѣ, такъ что всякій желающій беретъ изъ нея питіе жизни" (Ш, 4, 1). Если бы они сообщали что либо отдѣльно и тайно посвященнымъ, то они скорѣе всего передали бы эту тайну тѣмъ, кому ввѣрили и самыя церкви (Ш, 3, 1).

Но что служитъ ручательствомъ истинности церковнаго преданія, въ чемъ можно находить увѣренность, что преданіе, идущее отъ апостоловъ, неповрежденно сохраняется въ церкви? Всѣ желающіе видѣть истину, отвѣчаетъ на это Ириней, могутъ легко убѣдиться въ цѣлости преданія апостоловъ. Мы можемъ въ каждой церкви перечислить епископовъ, поставленныхъ апостолами въ церквахъ, и ихъ преемниковъ, которымъ апостолы передали свое мѣсто учительства (locum magisterii tradentes), и которые неповрежденно сохраняли ученіе апостоловъ и ничему другому, подобному бреднямъ еретиковъ, не учили. Но такъ какъ трудно перечислить преемства епископовъ всѣхъ церквей, то достаточно указать на преданіе, ненарушимо сохраняемое величайшею и древнѣйшею римскою церковью чрезъ непрерывное преемство епископовъ (per successiones episcoporum) вплоть до нашего времени. Въ такомъ порядкѣ и въ такомъ преемствѣ церковное преданіе отъ апостоловъ и проповѣдь истины дошли до насъ. И это служитъ самымъ полнымъ доказательствомъ, что вѣра предана отъ апостоловъ въ истинномъ видѣ. То же можно сказать и о всѣхъ другихъ церквахъ. Повсюду можно видѣть, что вѣра чрезъ преемство епископовъ дошла до насъ неповрежденно (III, 3, 1 — 4). То, что преданіе происходитъ отъ апостоловъ и сохраняется чрезъ преемство пресвитеровъ (per successiones presbytorum) вполнѣ ручается за его истинность и неповрежденность (III, 2, 2) [1]).

Ничего подобнаго нѣтъ у еретиковъ. Ихъ учителя явились

---

[1]) Ириней нерѣдко говоритъ о пресвитерахъ (IV, 26, 2; IV, 26, 4. 5) и преемствѣ пресвитеровъ (III, 2, 2), но обыкновенно разумѣетъ подъ пресвитерами епископовъ (IV, 26, 2), а подъ преемствомъ пресвитеровъ—преемство епископовъ (III, 3, 2 и 3; IV, 33, 8). Однако употребленіе термина „пресвитеръ“ въ примѣненіи къ епископу показываетъ, что Ириней разсматривалъ епископовъ съ той стороны ихъ служенія, въ которой они сближались съ пресвитерами, какъ хранителями преданія. Возможно даже, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ терминъ „пресвитеръ“ у него имѣетъ болѣе широкій смыслъ (Ср. IV, 26, 3. 4). Подъ пресвитерами, пришедшими къ ап. Павлу въ Милетъ, Ириней разумѣетъ епископовъ и пресвитеровъ изъ Ефеса и другихъ ближайшихъ городовъ (III, 14, 2). Тертулліанъ, писавшій лѣтъ на 20 позднѣе Иринея, говоритъ лишь о преемствѣ епископовъ (De praescriptionibus haereticorum, 32; evolant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio deccurente).

гораздо позднѣе тѣхъ епископовъ, которымъ апостолы ввѣрили церкви; слѣдовательно ихъ преданіе не восходитъ до апостоловъ и не можетъ претендовать на истинность. Въ ученіи гностиковъ нѣтъ поэтому ни связи, ни преемства, ни единства (V, 20, 1). Итакъ преемство епископовъ, составляющее признакъ истинной вѣры, охраняетъ апостольское преданіе отъ поврежденія, прибавленія и убавленія (IV, 33, 8).

Но развѣ епископы не могутъ впасть въ заблужденіе и измѣнить апостольское преданіе? Можетъ ли простая нить преемства предохранить преданіе отъ искаженія? Это сомнѣніе Иринеи устраняетъ тѣмъ, что епископы, „имѣя преемство отъ апостоловъ, вмѣстѣ съ преемствомъ епископства получили извѣстное дарованіе истины“ (cum episcopatus successione certum veritatis charisma—IV, 26, 2). Харизма истины, присущая епископамъ, ручается за неповрежденное храненіе ими апостольскаго преданія. Въ чемъ заключается charisma veritatis, Ириней не объясняетъ. Но изъ снесенія нѣкоторыхъ мѣстъ изъ его главнаго сочиненія видно, что харизма истины есть какъ бы продолженіе тѣхъ даровъ Духа Святого, которые сообщены были апостоламъ, пророкамъ и учителямъ, и которые обезпечиваютъ непрерывное сохраненіе истины въ церкви. „Павелъ, уча насъ, гдѣ таковыхъ (т. е. пресвитеровъ) найти, говоритъ: „Богъ (иныхъ) поставилъ въ церкви во-первыхъ апостолами, во-вторыхъ пророками, въ-третьихъ учителями“. Итакъ, гдѣ находятся дарованія Господни, тамъ надлежитъ учиться истинѣ у тѣхъ, которые имѣютъ *преемство церковное отъ апостоловъ*, здравую и неукоризненную жизнь и неискаженное и неповрежденное ученіе“ (IV, 26, 5). „Принявъ отъ церкви, мы соблюдаемъ ее (т. е. вѣру), и она всегда чрезъ Духа Божія, какъ драгоцѣнное сокровище въ прекрасномъ сосудѣ, сохраняетъ свою свѣжесть и дѣлаетъ свѣжимъ самый сосудъ, въ которомъ содержится. Ибо этотъ даръ Божій ввѣренъ церкви, какъ дыханіе (жизни) дано первозданному человѣку для того, чтобы всѣ члены принимающіе его оживотворялись, и въ этомъ содержится общеніе со Христомъ, т. е. Духъ Святый, залогъ нетлѣнія, утвержденіе нашей вѣры и лѣстница для восхожденія къ Богу. Ибо въ церкви—говорится—Богъ положилъ апостоловъ, пророковъ, учителей и всѣ прочія (средства) дѣйствованія Духа; его не причастны всѣ тѣ, которые не согласуются съ цер-

ковію, но сами себя лишаютъ жизни худымъ ученіемъ и самымъ худшимъ образомъ дѣйствія. Ибо гдѣ церковь, тамъ и Духъ Божій; и гдѣ Духъ Божій, тамъ церковь и всякая благодать, а Духъ есть истина“ (III, 24, 1). Такимъ образомъ епископы являются какъ бы преемниками, наслѣдниками даровъ апостольства, пророчества и учительства и преимущественными хранителями апостольскаго преданія.

Въ этомъ пунктѣ Иринеи сближается отчасти съ Клементинами. Послѣднія, борясь съ лжепророчествомъ, отвергаютъ таинственное откровеніе и считаютъ наиболѣе надежнымъ источникомъ познанія христіанской истины прямое и явное ученіе какъ отъ апостоловъ, такъ и отъ прямыхъ ихъ преемниковъ. Вмѣстѣ съ этимъ авторитетъ пророчества переносится на епископовъ, какъ на хранителей чистаго ученія (doctrinae fidei). Подобнымъ образомъ и Иринеи, въ противовѣсъ гностикамъ утверждая значеніе церковнаго преданія, видитъ ручательство его истинности въ преемствѣ епископовъ, получившихъ отъ апостоловъ вмѣстѣ съ преемствомъ и даръ истины [1]). Что фактически авторитетъ служителей слова постепенно переходилъ на епископа, объ этомъ сви-

---

[1]) Мысль о правильномъ преемствѣ епископовъ какъ гарантіи истинности церковнаго ученія нерѣдко высказывалась какъ западными, такъ и восточными церковными писателями въ полемикѣ съ монтанистами. Современный епископу римскому Зефирину церковный писатель Кай, писавшій противъ Прокла, главы римскихъ монтанистовъ, доказывалъ истинность церковнаго ученія тѣмъ, что римская церковь основана апостолами Петромъ и Павломъ. „Я могу показать тебѣ, писалъ Кай, трофеи апостоловъ. Приди только въ Ватиканъ или на дорогу остійскую, тотчасъ увидишь побѣдные знаки основателей римской церкви (Евсевій II, 25). Упоминаемый Евсевіемъ писатель конца II вѣка, жившій въ Малой Азіи, между прочимъ выставляетъ противъ монтанистовъ такой доводъ. „Если Монтановы женщины получили даръ пророчества, какъ утверждаютъ, преемственно послѣ Кодрата и Амміи Филадельфійской,—то пусть покажутъ, кто изъ нихъ то самихъ былъ преемникомъ Монтана и его женщинъ. По свидѣтельству Апостола, даръ пророчества долженъ сохраняться въ каждой церкви до послѣдняго пришествія Господня; но имъ не доказать этого (самымъ дѣломъ), хотя отъ смерти Максимиллы идетъ уже четырнадцатый годъ“ (Евсевій V, 17). Правильное преемство отъ пророковъ считается здѣсь признакомъ цѣльности и неповрежденности пророчества. На этой точкѣ зрѣнія одинаково стояли какъ монтанисты, такъ и православный полемистъ.

дѣтельствуютъ многіе христіанскіе памятники, начиная уже съ конца I в. Но лишь Клементины и Ириней дали теоретическое обоснованіе этому факту, сообщивъ ему такимъ образомъ значеніе нормы.

Церковные Каноны.

Намъ остается разсмотрѣть еще одинъ памятникъ, именно тотъ источникъ или тѣ источники, которые наряду съ Дидахе и посланіемъ Варнавы входятъ въ составъ такъ называемыхъ Церковныхъ Каноновъ, или по обозначенію нѣмецкихъ ученыхъ „Die apostolische Kirchenordnung“. Трудно съ увѣренностью сказать, лежитъ ли въ основѣ второй части названнаго памятника (гл. 14—30) одинъ [1]) или два источника [2]), явились ли они впервые въ Египтѣ или въ Греціи. Въ одномъ можно быть увѣреннымъ, что этотъ источникъ (или источники) принадлежатъ еще II вѣку [3]).

Церковные Каноны (собственно древній источникъ Церковныхъ Каноновъ) изъ всѣхъ памятниковъ первыхъ двухъ вѣковъ даютъ наиболѣе подробную и ясную картину церковнаго устройства. Многое въ ней является повтореніемъ и разъясненіемъ того, что мы знаемъ изъ двухъ болѣе раннихъ источниковъ; но не мало есть новыхъ чертъ, свидѣтельствующихъ о дальнѣйшемъ развитіи принциповъ и формъ церковной организаціи. При этомъ легко замѣтить, что оригинальность этого памятника заключается главнымъ образомъ въ описаніи низшихъ должностей клира. Правила же относительно епископовъ почти ничего не даютъ новаго. Если авторитетъ епископа продолжалъ расти, то существенное содержаніе его обязанностей мало подвергалось измѣненію.

---

[1]) Какъ думаютъ Функъ (Kirchengeschicht. Abhandl. II, s. 236—251), Ахелисъ (Real—Encyclopädie f. prot. Theol. I[3] S. 730—734) и др.

[2]) Какъ утверждаетъ Гарнакъ (Die Quellen der sogenannten apost. Kirchenordnung, 1886, s. 49—54; Chronologie, I, 532).

[3]) См. доказательства у Гарнака, Die Quellen d. sog. apost. Kirchenordnung, S. 55—56. Гарнакъ ставитъ ихъ въ періодъ между 140—180 г. Въ слѣдующемъ за симъ изложеніи мы цитируемъ древній источникъ подъ именемъ Церковныхъ Каноновъ по изданію Гарнака въ Quellen d. sog. ap. Kirchenordnung.

Большинство правилъ, касающихся епископа, повторяютъ предписанія пастырскихъ посланій. Епископъ долженъ имѣть добрую славу у язычниковъ (ср. 1 Тим. 3, 7), долженъ быть безпорочнымъ, честнымъ, нищелюбивымъ, некорыстолюбивымъ, нелицепріятнымъ, не пьяницей, не блудникомъ (ср. 1 Тим. 3, 2—3) и тому подобное *(τὰ τούτοις ὅμοια)*. Онъ долженъ имѣть образованіе *(παιδείας)*, быть способнымъ объяснять писаніе (ср. *διδακτικός*—1 Тим. 3, 2); при безграмотности же *(εἰ δὲ ἀγράμματος)* долженъ быть по крайней мѣрѣ кроткимъ и исполненнымъ любви, чтобы стоять выше всякихъ упрековъ (гл. 16). Здѣсь авторъ или буквально повторяетъ, или только разъясняетъ то, что извѣстно изъ болѣе раннихъ источниковъ. Онъ самъ ясно указываетъ на свою несамостоятельность выраженіемъ и „тому подобное“. Очевидно онъ зналъ еще болѣе подробный перечень свойствъ епископа и счелъ нужнымъ привести изъ него лишь нѣкоторыя требованія. Характернымъ изъ нихъ является то, что еще въ концѣ II вѣка епископъ не всегда былъ образованъ, хотя и вмѣняется ему въ обязанность изъясненіе писаній. Нѣтъ ничего новаго и въ описаніи функцій епископа. Какъ и въ древнѣйшихъ памятникахъ, епископъ является прежде всего пастыремъ *(ποιμήν* с. 2) вѣрующихъ, главнымъ духовнымъ руководителемъ своей паствы. Изъ того, что пресвитеры называются сотаинниками *(συμμύσται* с. 2) епископа, ясно, что онъ былъ по преимуществу совершителемъ священныхъ актовъ и особенно евхаристіи. Онъ служитъ въ алтарѣ *(πρὸς τὸ θυσιαστήριον)* и раздаетъ дары вѣрующимъ *(τιμήσωσι*— с. 2); на его обязанности лежитъ—заботиться о всѣхъ нуждающихся *(φιλόπτωχος*—с. 1). Итакъ епископъ является главой общины, представителемъ ея во внѣшнихъ сношеніяхъ, совершителемъ таинствъ и попечителемъ бѣдныхъ [1]). Согласно съ древними источниками, избраніе епископа усвояется самой общинѣ. Въ случаѣ, если въ общинѣ менѣе 12 человѣкъ, имѣющихъ право голоса *(οἱ δυνάμενοι ψηφίσασθαι)*, она должна вызвать письмомъ трехъ избранныхъ *(ἐκλεκτοί)* лицъ изъ сосѣдней уже устроенной *(πεπηγυῖα)* церкви и съ помощью ихъ, тщательно испытавъ *(δοκιμῇ δοκιμάσαντες)* достоинства кандидата, избрать себѣ епископа [2]). Во всѣхъ

[1]) Ср. Harnack, Die Quellen d. sog. ap. Kirchenordnung, S. 34.

[2]) Гарнакъ видитъ въ этомъ единственномъ въ своемъ родѣ опре-

перечисленныхъ требованіяхъ мы не видимъ ничего существенно новаго. Оригинальнымъ представляется лишь одно— именно желаніе автора, чтобы епископъ былъ неженатымъ. „Хорошо, если онъ неженатъ (*ἀγύναιος*), а если нѣтъ, то мужъ одной жены". Авторъ смотритъ на свой совѣтъ видимо, какъ на развитіе и усиленіе апостольскаго требованія однобрачія. Однако въ словахъ апостола ничѣмъ не выражается предпочтеніе неженатыхъ епископовъ передъ женатыми. Въ пожеланіяхъ автора слѣдуетъ видѣть поэтому выраженіе позднѣйшихъ аскетическихъ взглядовъ.

Обязанности пресвитеровъ Церковными Канонами разсматриваются съ двухъ сторонъ, во первыхъ въ отношеніи къ епископу, во вторыхъ въ отношеніи къ мірянамъ. Пресвитеры съ одной стороны являются сотрудниками епископа. Вмѣстѣ съ нимъ они участвуютъ въ совершеніи богослуженія и потому называются сотаинниками и соратниками епископа. Съ другой стороны они представляютъ собою дисциплинарную и судебную власть надъ мірянами. Въ большей или меньшей степени эти обѣ функціи присущи вообще всѣмъ пресвитерамъ, однако фактически онѣ выполняются разными пресвитерами: одни изъ нихъ, стоящіе по правую сторону епископа, несутъ преимущественно первую обязанность, другіе, стоящіе по лѣвую сторону епископа,—вторую. Первые имѣютъ попеченіе (*προνοῆσονται*) о епископахъ въ алтарѣ, помогая имъ раздѣлять должнымъ образомъ дары для вѣрующихъ и самихъ епископовъ [1]). Другіе пресвитеры, стоящіе по лѣ-

дѣленіи прецедентъ послѣдующаго обычая (Евсевій VI, 4, 3) и правила (Арелат. 20; Ник. 4), по которому епископъ долженъ получать рукоположеніе по крайней мѣрѣ отъ трехъ епископовъ. Можно сомнѣваться въ справедливости этой догадки, такъ какъ Церковные Каноны говорятъ не о посвященіи, а лишь объ избраніи епископа. Означенное требованіе потому именно является единственнымъ, что оно предполагаетъ совершенно исключительный случай, когда вся община состоитъ менѣе чѣмъ изъ 12 мужчинъ. Трое избранныхъ членовъ сосѣднихъ церквей, но не клириковъ, нужны были затѣмъ, чтобы предупредить въ маленькой общинѣ пристрастное избраніе или борьбу самолюбій.

[1]) *Ὅπως τιμήσωσοι καὶ ἐντιμηθῶσιν, εἰς ὃ ἂν δέῃ* слѣдуетъ перевести такъ: „чтобы (епископы) вознаграждали и вознаграждались какъ должно". Что при глаголахъ разумѣется подлежащее епископы, а не пресвитеры, видно изъ параллельнаго мѣста *ὅπως εὐσταθήσῃ*, гдѣ субъектомъ служитъ *πλῆθος*. Изъ одновременнаго употребленія дѣйствительнаго

вую сторону епископа, имѣютъ попеченіе *(προνοῆσονται)* о народѣ, чтобы онъ пребывалъ спокойно и безъ шума. Соотвѣтственно такому распредѣленію пресвитерскихъ функцій толкуется упоминаніе Апокалипсиса о 24 пресвитерахъ, изъ которыхъ по словамъ автора 12 стоящихъ по правую сторону принимаютъ фіалы (т. е. дары) отъ архангела (т. е. діакона), 12 стоящихъ по лѣвую сторону обращены къ сонму ангеловъ (т. е. вѣрующихъ). Этимъ же объясняется и требованіе четнаго количества пресвитеровъ [1]). Впрочемъ, хотя одна часть пресвитеровъ преимущественно имѣетъ богослужебныя функціи, другая дисциплинарныя, однако это разграниченіе обязанностей не имѣетъ безусловнаго характера. Съ одной стороны всѣ пресвитеры названы сотаинниками и соратниками епископа, съ другой стороны въ случаѣ дерзкаго отвѣта со стороны мірянина на увѣщаніе пресвитеровъ, стоящихъ по лѣвую сторону отъ епископа, всѣ наличные пресвитеры обязаны сходиться вмѣстѣ и присуждать наказаніе ослушнику.

Какое же положеніе занимаютъ пресвитеры по сравненію съ епископомъ? Нѣкоторые ученые [2]), на основаніи употребленія одного и того же глагола *προνοεῖσθαι* для обозначенія отношеній пресвитеровъ къ епископу и къ мірянамъ, думаютъ, что пресвитеры имѣли контроль не только надъ вѣрующими, но и надъ самими епископами. Они слѣдили, затѣмъ, чтобы епископы правильно распредѣляли себѣ и другимъ приношенія вѣрующихъ. Такимъ образомъ управленіе общиной, какъ оно представляется въ Церковныхъ Канонахъ, имѣетъ въ сущности характеръ діархіи, т. е. двоевластія епископа и пресвитеровъ. Другое указаніе на такое же положеніе пресвитеровъ видятъ въ замѣчаніи о томъ, что при посѣщеніи больныхъ вдовица должна доносить о случаяхъ нужды пресвитерамъ, а не епископамъ (с. 5). Та-

---

и страдательнаго залоговъ глагола ясно, что онъ имѣетъ здѣсь первоначальный смыслъ „дарить“, „вознаграждать“, а не „почитать“ (Ср. Harnack, Quellen, S. 14).

[1]) Въ памятникѣ рѣчь идетъ о трехъ пресвитерахъ. Но вмѣстѣ съ Гарнакомъ необходимо предполагать здѣсь ошибку. Слѣдуетъ читать не *три*, а *два* пресвитера. (Ср. Harnack, Quellen d. sog. apost. Kirchenordnung S. 11).

[2]) Harnack, Quellen, S. 37; Lindsay, The Church p. 180—181.

кимъ образомъ главными распорядителями въ общинѣ представляются здѣсь не епископы, а пресвитеры. Они были въ собственномъ смыслѣ *οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας*, не подъ наблюденіемъ епископа, а самостоятельно управлявшими общиной. Какъ извѣстно, позднѣе церковныя правила требовали, чтобы діаконы о всѣхъ нуждающихся сообщали самому епископу [1]). Какъ бы ни понимали содѣйствіе пресвитеровъ епископу въ распредѣленіи церковныхъ приношеній между всѣми членами церкви, въ томъ числѣ и самому епископу, не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что пресвитеры въ извѣстной степени ограничивали автократизмъ епископа. Уже однимъ своимъ присутствіемъ и участіемъ въ раздѣленіи церковныхъ приношеній они должны были нравственнымъ образомъ стѣснять произволъ епископа. Но замѣчаніе „сколько нужно“ *(εἰς ὃ ἂν δέῃ)* показываетъ, что въ основѣ распредѣленія даровъ любви лежали повидимому какія то нормы. Такимъ образомъ присутствіе пресвитеровъ въ алтарѣ поневолѣ являлось нѣкоторымъ контролемъ надъ управленіемъ церковнымъ имуществомъ. Но это далеко еще не значитъ, что пресвитерская коллегія занимала равное положеніе съ епископомъ, что управленіе церковью имѣло характеръ діархіи. Подобный контроль надъ завѣдываніемъ церковнымъ имуществомъ имѣлъ мѣсто и тогда, когда епископы были почти полновластными начальниками церквей [2]). 26-ое правило Халкидонскаго собора требуетъ, чтобы въ каждой церкви епископъ не самъ управлялъ церковнымъ имуществомъ, а имѣлъ эконома изъ клириковъ, „дабы церковное домостроительство не безъ свидѣтелей было“. Что касается другого основанія, то и оно мало говоритъ въ пользу діархіи. Требованіе Церковныхъ Каноновъ, чтобы вдовица доносила о нуждающихся пресвитерамъ, нельзя ставить въ полную параллель съ требованіемъ сирійской Дидаскаліи и Апостольскихъ Постановленій, по которому діаконы должны сообщать

1) Syr. Didascalia c. XVI (Achelis S. 87): „вы, діаконы, посѣщайте всѣхъ, кто нуждается въ этомъ, и о тѣхъ, кто находится въ нуждѣ, сообщайте епископу. „Апостольскія Постановленія III, 19: „итакъ нужно, чтобы вы, діаконы, посѣщали всѣхъ нуждающихся въ посѣщеніи, а о бѣдствующихъ объявляйте епископу своему“.

2) Ср. проф. Лебедевъ, Прибавленія къ изданію Твореній Св. Отцевъ, 1887, 40 ч. стр. 404 и д.

о нуждающихся епископу. Функціи вдовицы были менѣе значительны, чѣмъ діаконскія, и имѣли болѣе спеціальную сферу. Она обязана была присутствовать при больныхъ женщинахъ и проводить около нихъ ночи (гл. 5). Почему именно пресвитерамъ сообщалось о больныхъ женщинахъ, разъясненіемъ можетъ служить Іак. 5, 14: „боленъ ли кто изъ васъ, пусть призоветъ пресвитеровъ церкви“ [1]). Такимъ образомъ указаннымъ выше выраженіемъ пресвитерамъ усвояется не общее руководство общиной, а спеціальныя пастырскія обязанности въ отношеніи къ больнымъ. Съ другой стороны то центральное положеніе епископа, которое онъ занимаетъ въ общинѣ, по изображенію Церковныхъ Каноновъ, какъ высшій ея руководитель и представитель, не мирится съ предполагаемой діархіей. Противъ нея говоритъ и прямое требованіе, чтобы пресвитеры были угодливы въ отношеніи къ епископу (*προθυμουμένους τὸν ποιμένα*) [2]). Это выраженіе ясно указываетъ на второстепенное и даже зависимое положеніе пресвитеровъ.

Правила Церковныхъ Каноновъ относительно діаконовъ являются дальнѣйшимъ развитіемъ предписаній, изложенныхъ въ 1 Тим. 3, 8—13. По своимъ обязанностямъ діаконы составляютъ связующее звено между епископомъ и вѣрующими. Они день и ночь вращаются (*ἐπιλεύσσοντες*) между братіей съ цѣлями то благотворенія, то назиданія. Съ одной стороны они заботятся объ обезпеченіи бѣдныхъ и нуждающихся на счетъ церковныхъ имуществъ [3]), съ другой — располагаютъ состоятельныхъ лицъ къ пожертвованіямъ въ пользу бѣдныхъ. Но этими матеріальными заботами не ограничиваются ихъ обязанности. Діаконы слѣдятъ также за нравственнымъ состояніемъ пасомыхъ и въ нужныхъ случаяхъ обращаются къ нимъ съ увѣщаніемъ, обличеніемъ и осужденіемъ. Находясь въ постоянныхъ сношеніяхъ съ вѣрующими, діаконы естественно являются наиболѣе свѣдущими свидѣтелями при

---

[1]) Ср. Поликарпъ къ Филад. 6: *οἱ πρεσβύτεροι ἐπισκεπτόμενοι πάντας ἀσθενεῖς.*

[2]) Ср. Игнатій Антіохійскій къ Магн. 3: *συγχωρούντας*; Трал. 12: *ἀναψύχειν.*

[3]) *Ἐκ τῆς λογίας οὐ παραπέμψονται*—с. 6. Здѣсь мы встрѣчаемъ древнѣйшее указаніе на существованіе общественной кассы (*λογία* ср. Тертулліанъ, Apolog. 39) у христіанъ. Ср. 1 Кор. 16, 1.

разборѣ преступленій на пресвитерскомъ судѣ. Эти свидѣтельскія обязанности діаконовъ дали, кажется, основаніе автору Церковныхъ Каноновъ считать нормальнымъ числомъ діаконовъ—три, такъ какъ при трехъ свидѣтеляхъ утверждается всякій глаголъ (Втор. 19, 15; срав. Мат. 18, 16) [1]). Столь важныя и отвѣтственныя функціи діаконовъ требуютъ особенно тщательнаго испытанія ихъ при поставленіи. Діаконы должны имѣть одобреніе отъ всей общины и должны быть испытаны (*δεδοκιμασμένοι*) во всякомъ служеніи. Достойно проходившіе свое служеніе (*οἱ καλῶς διακονήσαντες*) діаконы пріобрѣтаютъ впослѣдствіи степень пастыря (*ποιμενικόν*), т. е. епископство.—Говоря объ обязанностяхъ діаконовъ, авторъ обращаетъ преимущественное вниманіе на ихъ благотворительную дѣятельность, которая, какъ это ясно уже изъ описанія епископскихъ функцій во 2 гл., стояла въ прямой связи съ совершеніемъ евхаристіи. Въ томъ и другомъ случаѣ функціи діаконовъ весьма близки къ епископскимъ, на что мы видѣли немало указаній и въ болѣе древнихъ памятникахъ. Эта сродность служенія епископа и діакона служитъ причиною того, что діаконы являются въ нашемъ памятникѣ ближайшими кандидатами на епископство.

Кромѣ трехъ указанныхъ степеней іерархіи Церковные Каноны знаютъ еще низшихъ клириковъ, именно чтеца и вдовицъ. О чтецѣ, какъ о членѣ клира, мы до сихъ поръ не находили нигдѣ яснаго упоминанія, хотя источники не разъ говорятъ о лицахъ, читающихъ писаніе въ богослужебныхъ собраніяхъ. Уже слова Апокалипсиса: „блаженъ читающій (*ὁ ἀναγινώσκων*) и слушающіе слова пророчества сего“ (I, 3), противопоставляя одного читающаго многимъ слушающимъ, имѣютъ очевидно въ виду лицо, читавшее въ общественныхъ собраніяхъ. Еще болѣе ясное указаніе на чтеца находимъ мы у Іустина и во второмъ посланіи Климента. Іустинъ, описывая богослужебныя собранія христіанъ, говоритъ о чтецѣ, читавшемъ апостольскія сказанія и пророческія писанія, и о томъ, что по прекращеніи чтенія предстоятель дѣлалъ наставленіе присутствовавшимъ (I апол. 67). Авторъ

---

[1]) Вмѣстѣ съ Гарнакомъ (Die Quellen d. sog. apost. Kirchenordnung S. 19) въ началѣ 4 главы на основаніи библейской цитаты слѣдуетъ предполагать опущенное *τρεῖς*.

второго посланія Климента называетъ себя также *ὁ ἀναγινώσκων*. Онъ говоритъ: „Итакъ братіе и сестры, послѣ Бога истины (т. е. послѣ чтенія слова Божія) я читаю вамъ бесѣду въ дополненіе къ написанному, чтобы спаслись вы сами и вашъ чтецъ“ (*τὸν ἀναγινώσκοντα ἐν ὑμῖν* с. XIX). Такимъ образомъ чтецъ, которымъ представляетъ себя авторъ лжеклиментова посланія, не только читаетъ писаніе, но и произноситъ писанную проповѣдь, составленную къ объясненію писанія, т. е. является не только въ собственномъ смыслѣ чтецомъ, но и проповѣдникомъ. Это мѣсто даетъ хорошую параллель къ правиламъ Церковныхъ Каноновъ, по которымъ чтецъ долженъ быть человѣкомъ толковымъ, способнымъ объяснять и разсказывать (*διηγητικός*). Что чтецъ присоединялъ къ чтенію свои объясненія, въ этомъ для древняго времени, когда всякій вѣрующій имѣлъ право учить въ общихъ собраніяхъ, нѣтъ ничего новаго. Однакони у Іустина, ни въ 2 Clem. с. XIX мы не находили указанія на то, что чтецъ былъ членомъ клира, а не принадлежалъ къ простымъ мірянамъ, свободно принимавшимъ на себя обязанности чтеца въ церковныхъ собраніяхъ. Впервые о принадлежности чтеца къ клиру ясно говорятъ Церковные Каноны. По нимъ чтецъ долженъ быть формально поставляемъ (*καθιστανέσθω*) на свою должность, и передъ поставленіемъ должны быть подвергнуты тщательному испытанію (*δοκιμῇ δεδοκιμασμένος*) его нравственныя свойства. Самое замѣчательное, что мы находимъ въ Церковныхъ Канонахъ о чтецѣ, это указаніе, что чтецъ занимаетъ мѣсто евангелиста (*εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται*). Былъ ли чтецъ преемникомъ харизматическихъ проповѣдниковъ, древнимъ евангелистомъ, постепенно вступившимъ въ число клириковъ [1]), или этотъ институтъ возникъ независимо отъ евангелистовъ, подъ вліяніемъ іудейскаго богослуженія, гдѣ чтеніе и объясненіе Священнаго Писанія составляло существенную часть [2]), во всякомъ случаѣ къ концу II вѣка въ представленіи автора Цер-

[1]) Какъ на основаніи преимущественно свидѣтельствъ III и IV вѣка думаетъ Гарнакъ (Die Quellen d. sog. apost. Kirchenordnung, S. 57—90).

[2]) За это говоритъ связь христіанскаго богослуженія съ іудейскимъ, древнее указаніе на чтеніе священныхъ книгъ, какъ составную часть христіанскаго богослуженія, и отчасти молитва, произносимая при поставленіи чтеца по Апостольскимъ Постановленіямъ (VIII, 22), гдѣ онъ сравнивается съ Ездрою.

ковныхъ Каноновъ чтецъ замѣнялъ собою древнихъ евангелистовъ. Если не исторически, то логически чтецъ былъ преемникомъ евангелиста. Очевидно въ эту эпоху въ христіанскихъ церквахъ не существовало уже евангелистовъ, какъ обычнаго явленія, и ихъ функціи и церковный авторитетъ отчасти перенесены были въ сознаніи христіанъ на чтецовъ. Прежде свободное служеніе церкви теперь вступило въ сферу обязанностей клира.

Подобное явленіе отчасти констатируется и въ правилахъ Церковныхъ Каноновъ о вдовицахъ. Что на обязанности вдовъ лежало возношеніе молитвъ и помощь нуждающимся и больнымъ, это мы знаемъ уже изъ 1 Тим. 5, 5. 10. Новымъ въ Церковныхъ Канонахъ является во-первыхъ раздѣленіе этихъ обязанностей между вдовами, изъ которыхъ двѣ назначались для молитвы и одна для служенія при больныхъ женщинахъ, а во-вторыхъ для усвоенія первымъ двумъ вдовамъ неизвѣстной ранѣе функціи — полученія откровеній (*πρὸς τὰς ἀποκαλύψεις περὶ οὗ ἂν δέῃ*). Сомнительно, чтобы подъ *ἀποκαλύψεις* разумѣлось сниманіе одеждъ съ женщинъ (наприм. при крещеніи) или откровенныя признанія нуждающихся въ помощи [1]), такъ какъ подобныя функціи скорѣе должны быть усвоены третьей вдовицѣ, приставленной для ухода за женщинами. Самое слово *ἀποκαλύψεις* и стоящее рядомъ съ нимъ *προσευχή* указываютъ скорѣе на откровеніе въ Духѣ (ср. Дѣян. 13, 2) [2]). Переходя наконецъ къ описанію обязанностей всѣхъ вѣрующихъ, Церковные Каноны повторяютъ въ сущности то, что писалъ еще Климентъ Римскій. Можно съ увѣренностью сказать, что посланіе Климента служило въ этомъ мѣстѣ источникомъ для нашего памятника. Подобно Клименту (с. 40) Церковные Каноны называютъ вѣрующихъ міранами (*ὁ λαϊκός*—с. 7). Разница лишь въ томъ, что Климентъ относилъ это выраженіе собственно къ ветхозавѣтнымъ вѣрующимъ, тогда какъ нашъ памятникъ, какъ и Клементины (Epist Clem. ad Iacob. 5), называетъ такъ христіанъ. Подобно Клименту, онъ смотритъ на членовъ клира, какъ на священно-служителей, какъ бы продолжателей ветхозавѣтнаго священства. Они прежде всего предстоя-

[1]) Какъ предполагаетъ Биккель (Geschichte des Kirchenrechts, I, 1843, S. 126—127).

[2]) Ср. Harnack, Die Quellen d. sog. apost. Kirchenordnung, S. 22—23.

щіе жертвеннику (*οἱ παρεδρεύοντες τῷ θυσιαστηρίῳ* – выраженіе взято вѣроятно изъ 1 Кор. 9, 13, гдѣ оно примѣняется къ ветхозавѣтнымъ священникамъ). Священническій характеръ предстоятельства полагаетъ рѣзкую грань между клириками и мірянами, между сферами дѣятельности тѣхъ и другихъ. Міряне не могутъ принимать активнаго участія въ священнодѣйствіи. Они должны оставаться среди своихъ мірскихъ занятій (*ὁ λαϊκὸς τοῖς λαϊκοῖς πράγμασι περιπειθέσθω* с. 7), повинуясь предстоящимъ жертвеннику. Каждый долженъ угождать Богу въ принадлежащемъ ему положеніи (*ἐν τῷ ἰδίῳ τόπῳ* ср. Клим. 41: *ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι*), ибо и ангелы не совершаютъ ничего другого кромѣ того, что имъ поручено (с. 7 ср. Клим. 34).

Изъ представленнаго анализа древняго источника Церковныхъ Каноновъ видно, что въ немъ мало новаго сравнительно съ тѣмъ, что мы знаемъ изъ другихъ памятниковъ первыхъ двухъ вѣковъ. Самое характерное въ этомъ источникѣ составляютъ два замѣчанія относительно чтеца и вдовы. Оба они весьма знаменательны, въ особенности если мы сопоставимъ ихъ съ полнымъ молчаніемъ нашего источника о свободныхъ проповѣдникахъ слова, апостолахъ, пророкахъ и учителяхъ. Это молчаніе ясно показываетъ, что ко времени происхожденія источника свободныя служенія въ церкви почти прекратились и во всякомъ случаѣ не имѣли сколько-нибудь значительнаго вліянія на церковную жизнь. Но съ другой стороны мы видимъ, что ихъ авторитетъ отчасти перенесенъ на членовъ клира. Пророчество какъ бы локализировалось во вдовахъ, назначенныхъ для полученія откровеній, миссіонерское учительство въ чтецѣ, занимающемъ мѣсто евангелиста. Въ лицѣ обоихъ членовъ клира прежде свободныя служенія вступили въ сферу обязанностей клира и стали въ подчиненное отношеніе къ епископу. Если Клементины и Ириней говорятъ намъ, что мѣсто пророковъ и апостоловъ заняли епископы, чрезъ посредство апостоловъ получившіе явное наученіе отъ Господа и вмѣстѣ съ тѣмъ даръ истины, то Церковные Каноны даютъ намъ частную иллюстрацію къ этому, перенося даже на низшихъ членовъ клира часть авторитета проповѣдниковъ слова. Такъ свободныя служенія въ Церкви окончательно уступили мѣсто должностнымъ.

ГЛАВА VI.

Общія заключенія о происхожденіи епископата.

Въ предшествующемъ анализѣ древнехристіанскихъ памятниковъ мы старались извлечь изъ нихъ всѣ данныя по вопросу о происхожденіи епископата, въ частности объ отношеніи пресвитеровъ и епископовъ и о возникновеніи монархическаго епископата. Но такъ какъ разбросанный въ разныхъ частяхъ изслѣдованія матеріалъ не въ состояніи дать читателю цѣльнаго впечатлѣнія, то въ этой главѣ мы считаемъ нелишнимъ объединить все существенное, что относится къ разъясненію означенной проблемы.

Пресвитеры и епископы.

а) Гипотеза отожествленія терминовъ.

Самымъ фундаментальнымъ пунктомъ проблемы о происхожденіи епископата служитъ вопросъ о томъ, обозначали ли термины пресвитеръ и епископъ въ первоначальной церкви тожественныя понятія или различныя и, если различныя, то въ чемъ заключалась разница между епископами и пресвитерами. Какъ извѣстно, вся протестантская наука до послѣдней четверти XIX вѣка признавала полное тожество обоихъ терминовъ и понятій, утверждая, что въ первоначальной церкви существовали лишь двѣ іерархическія степени. Въ новое время явилось немало и католическихъ ученыхъ, которые подобно протестантамъ настаиваютъ на тожествѣ терминовъ „пресвитеръ“ и „епископъ“, доказывая, что въ древнѣйшихъ христіанскихъ памятникахъ эти термины без-

различно обозначаютъ вторую степень священства—пресвитеровъ, епископами же въ позднѣйшемъ смыслѣ были апостолы и странствующіе проповѣдники (напримѣръ Тимоѳей, Титъ и др.), не носившіе имени епископа [1]).

Аргументація въ пользу отожествленія епископовъ и пресвитеровъ сводится обыкновенно къ слѣдующему [2]). Ни одинъ текстъ I вѣка не называетъ вмѣстѣ епископовъ и пресвитеровъ, какъ двѣ различныя степени. Формула *ἐπίσκοπος καὶ πρεσβύτεροι* нигдѣ не встрѣчается. Она впервые появляется во II вѣкѣ у Игнатія Антіохійскаго. До него перечень должностныхъ лицъ церкви исчерпывается епископами и діаконами. Слѣдовательно, пресвитеровъ, отличныхъ отъ епископовъ, въ I вѣкѣ не существовало. Правда нерѣдко оба эти имени употребляются однимъ и тѣмъ же писателемъ, именно въ Дѣян. 20, 17. 28; Тит. 1, 5. 7; 1 Тим. 3, 2; 5, 17; 1 Петр. 5, 1—5; Клим. Рим. 42 и 44. Но по крайней мѣрѣ въ четырехъ изъ этихъ случаевъ очевидна полная синонимія терминовъ. 2) Дѣписатель, говоря о предстоятеляхъ Ефеса, называетъ ихъ пресвитерами (20, 17), апостолъ же Павелъ въ обращенной къ нимъ рѣчи именуетъ ихъ епископами (—28). 3) Та же синонимія терминовъ явствуетъ и изъ Тит. 1, 5—7. Писатель посланія приказываетъ Титу поставить по городамъ пресвитеровъ съ извѣстными качествами, обосновывая (*γάρ*) свое требованіе тѣмъ, что епископъ долженъ быть именно подобныхъ качествъ. Это обоснованіе можетъ быть понятно только въ томъ случаѣ, если епископъ и пресвитеръ—синонимы. 4) Авторъ перваго посланія къ Тимоѳею называетъ лишь епископа и діакона, не упоминая о пресвитерахъ. Самое естественное объясненіе этого факта то, что епископъ и пресвитеръ одно и то же. Это подтверждается и сопоставленіемъ перваго посланія къ Тимоѳею съ посланіемъ къ Титу. Въ томъ и другомъ посланіи епископъ описывается чертами совершенно одинаковыми. Слѣдовательно епископъ въ

---

[1]) См. напримѣръ Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apost. Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 nach Chr. 1904, S. 106. 108 и др.; Michiels, L'origine de l'épiscopat, 1900, p. 210 и д.

[2]) Изъ новыхъ писателей ее наиболѣе подробно излагаютъ: Michiels, L'origine de l'épiscopat, p. 210—218, Lindsay, The Church, p. 160—165. Ср Knopf Nachapost. Zeitalter, S. 194—196. Loening, Gemeindeverfassung. S. 71—72.

посланіи къ Тимоѳею соотвѣтствуетъ епископу или пресвитеру въ посланіи къ Титу. И дѣйствительно въ 1 Тим. 5, 17 обязанность епископа (3, 4) и пресвитера (5, 17) одинаково полагается въ предстоятельствѣ (προϊστάναι). 5) Ап. Петръ также соединяетъ оба термина въ примѣненіи къ однимъ и тѣмъ же лицамъ. Онъ называетъ ихъ πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες (1 Петр. 5, 1—2), т. е. пресвитерами, обязанностью которыхъ было епископство, наблюденіе надъ вѣрующими. 6) Въ посланіи Климента Римскаго отрѣшить епископовъ отъ епископства и лишить пресвитеровъ занимаемаго ими мѣста значитъ одно и то же. Поступокъ коринѳянъ, возмутившихся противъ пресвитеровъ, заключается въ лишеніи ихъ епископства. Все это самымъ очевиднымъ образомъ говоритъ о полномъ тожествѣ терминовъ епископъ и пресвитеръ [1]). 7) Если мы сравнимъ функціи епископовъ и функціи пресвитеровъ, то увидимъ, что онѣ совершенно одинаковы. Какъ пресвитеры, такъ и епископы суть пастыри (Дѣян. 20, 17. 28; 1 Петр. 5, 1—2). Руководящее положеніе въ богослуженіи и управленіи имуществомъ общины занимаютъ не только епископы, но и пресвитеры. Въ 1 Петр. 5, 2 пресвитеры предостерегаются отъ корыстолюбія. Точно также Поликарпъ въ посланіи къ Филиппійцамъ внушаетъ пресвитерамъ удаляться отъ сребролюбія (6 гл.), беречься любостяжанія (11) и прямо говоритъ, что проступокъ пресвитера Валента заключался въ любостяжаніи. То и другое предполагаетъ, что пресвитеры управляли финансами общины. Посланіе Іакова (5, 14—15) усвояетъ пресвитерамъ литургическія функціи. Въ посланіи Климента Римскаго пресвитеры являются совершителями евхаристіи (44). Наконецъ тѣмъ и другимъ одновременно приписываются учительскія обязанности (1 Тим. 3, 2; 5, 17). 8) Въ сирскомъ переводѣ Новаго Завѣта (Пешито) слово ἐπίσκοπος обычно переводится выраженіемъ kaschische, значащимъ пресвитеръ (1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 7; Фил. 1, 1). Здѣсь такимъ образомъ мы имѣемъ древнѣйшее свидѣтельство (II в.) о тожествѣ терминовъ епископъ и пресвитеръ. 9) Таковъ былъ вообще взглядъ древней церкви, какъ это можно видѣть изъ яснаго свидѣтельства бл. Іеронима (Comment. in Tit. 1, 5). Всѣ эти факты, говорятъ, не оставляютъ

[1]) См подробнѣе на стр. 195—196.

никакого сомнѣнія въ томъ, что въ апостольское время термины епископъ и пресвитеръ безразлично употреблялись для обозначенія однихъ и тѣхъ же лицъ, одной и той же церковной должности. Всѣ епископы были пресвитерами, и всѣ пресвитеры—епископами. Разница между обоими терминами исключительно филологическая и формальная, а не въ содержаніи понятій. Въ то время какъ терминъ *ἐπίσκοπος* обозначаетъ самую должность или функцію предстоятеля, слово *πρεσβύτερος* было его почетнымъ титуломъ. При этомъ первое обозначеніе употреблялось сначала по преимуществу у христіанъ изъ язычниковъ, второе у христіанъ изъ іудеевъ, будучи прямымъ заимствованіемъ изъ іудейской терминологіи. Таковы аргументы, приводимые въ пользу отожествленія терминовъ епископъ и пресвитеръ.

Какъ мы уже отчасти видѣли, ни одинъ изъ этихъ аргументовъ не имѣетъ безусловной силы. Самое большее, въ чемъ они могутъ дѣйствительно убѣждать, это то, что функціи пресвитеровъ и епископовъ сродны, что оба понятія въ значительной части своего содержанія совпадаютъ, что нѣкоторыя лица могли быть и дѣйствительно были и епископами, и пресвитерами. Но они отнюдь не обязываютъ насъ вполнѣ отожествлять оба эти понятія. Изъ того, что однимъ и тѣмъ же лицамъ усвояются два титула, нельзя заключать о тожествѣ обоихъ титуловъ и обозначаемыхъ ими званій. 1) Если дѣписатель называетъ ефесскихъ предстоятелей то пресвитерами, то епископами, то это не означаетъ еще того, что и всѣ прочіе пресвитеры были епископами. Если одно и то же лицо въ римской муниципіи называлось и сенаторомъ, и магистратомъ, то это вовсе еще не доказываетъ, что всѣ сенаторы были магистратами. Въ дѣйствительности магистратъ былъ въ то же время и сенаторомъ (членомъ сената)—senior; но существовало множество сенаторовъ, не имѣвшихъ званія магистрата и не носившихъ никакой должности. Что епископы назывались пресвитерами, это мы знаемъ не только изъ документовъ апостольскаго времени и I вѣка, но также изъ практики конца II вѣка. Въ западныхъ церквахъ этотъ обычай сохранился до времени Иринея. Отсюда изъ словоупотребленія дѣписателя можно заключать о тожествѣ терминовъ съ небольшимъ правомъ, чѣмъ изъ словоупотребленія Иринея. Но изъ II вѣка неизвѣстно ни

одного случая, въ которомъ пресвитеръ, какъ носитель второй іерархической степени, назывался бы епископомъ. Ничто не убѣждаетъ насъ, что иначе было и въ I вѣкѣ. Отнюдь небо́льшую доказательную силу имѣютъ и прочія мѣста изъ новозавѣтныхъ писаній и посланія Климента. Самое большее, что они могутъ доказывать, это то, что епископы были вмѣстѣ и пресвитерами, но ни откуда не видно, чтобы и пресвитеры обязательно были епископами. Если мы признаемъ, что *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες* въ 1 Петр. 5, 1—5, *πρεσβύτεροι καθεσταμένοι* въ посланіи Климента, пресвитеры въ посланіи къ Титу (1, 5) и даже къ Тимоѳею (5, 17) означаютъ епископовъ, то и въ такомъ случаѣ мы придемъ лишь къ выводу, что епископы были и пресвитерами. Но ничто не доказываетъ того, что не было пресвитеровъ, которые не имѣли епископскаго титула и званія. Всѣ подобныя выраженія могъ бы употребить напримѣръ Иринеи, и это вовсе не означало бы, что онъ не зналъ пресвитеровъ въ иномъ смыслѣ. Что онъ говоритъ о пресвитерахъ (Противъ ересей, IV, 26, 2), именно: „поэтому надлежитъ слѣдовать пресвитерамъ въ церкви, тѣмъ, которые, какъ я показалъ, имѣютъ преемство отъ апостоловъ и вмѣстѣ съ преемствомъ епископства по благоволенію Отца получили извѣстное дарованіе истины, прочихъ же, которые уклоняются отъ первоначальнаго преемства и гдѣ бы то ни было собираются, имѣть въ подозрѣніи, или какъ еретиковъ и лжеучителей, или какъ раскольниковъ“, въ отношеніи словоупотребленія нисколько не отличалось бы отъ Тит. 1, 5—7; 1 Петр. 5, 1—5; Клим. 44. Но если ближе всмотримся въ означенныя мѣста, то мы не сочтемъ себя въ правѣ сдѣлать изъ нихъ даже и этого вывода, и во всякомъ случаѣ подмѣтимъ здѣсь слѣды различія обоихъ титуловъ. 2) Такъ въ Тит. 1, 5—9 есть замѣчательная разница въ употребленіи терминовъ пресвитеръ и епископъ. Первое по общему обыкновенію стоитъ во множественномъ числѣ, второе, какъ и 1 Тим. 3, 2—7, въ единственномъ. Далѣе качества, требуемыя отъ епископа, гораздо сложнѣе, чѣмъ тѣ, которыми должны обладать пресвитеры. Отъ этихъ требуется лишь, чтобы они были непорочными мужами одной жены и имѣли дѣтей вѣрныхъ, неукоряемыхъ въ распутствѣ или непокорности. Подобныя качества должны имѣть по 1 Тим. 3, 8—12 и діаконы,

какъ будущіе кандидаты на высшую т. е. епископскую степень (ср. ст. 13). Напротивъ отъ епископа требуются весьма многія качества, какъ отъ домостроителя Божія, обязаннаго защищать здравое ученіе (Тит. 1, 7—9). Обѣ эти особенности даютъ основаніе видѣть въ упоминаемыхъ здѣсь пресвитерахъ естественныхъ кандидатовъ на епископство. Апостолъ предписываетъ Титу ставить по городамъ пресвитеровъ съ извѣстными качествами, такъ какъ они должны быть или могутъ быть съ теченіемъ времени епископами. Онъ не даетъ никакихъ повелѣній относительно поставленія діаконовъ въ Критѣ. Для только что основанныхъ общинъ Крита въ нихъ можетъ быть не было пока нужды. 3) Что касается перваго посланія къ Тимоѳею, то мы видѣли, что оно менѣе всего даетъ поводовъ къ отожествленію обоихъ понятій. То, что въ нихъ есть общаго, это указаніе на *προϊστάναι*, какъ функцію епископа и пресвитеровъ [1]). 4—5) Мѣста изъ 1 Петр. 5, 1—5 и Климента 44, хотя и допускаютъ, что пресвитеры, функціи которыхъ выражаются словами *ἐπισκοπεῖν* и *ἐπισκοπή*, суть епископы, однако и это толкованіе не обязательно. Оба эти выраженія въ I вѣкѣ не пріобрѣли еще техническаго значенія, указывающаго на спеціальную дѣятельность епископа. Слово *ἐπισκοπή* у ап. Петра обозначаетъ и служеніе апостола (Дѣян. 1, 17), у Климента пришествіе Господа (50 гл.). Глаголъ *ἐπισκοπεῖν* въ посланіи къ Евреямъ (12, 14—15) прилагается ко всѣмъ христіанамъ. Выраженіе *ἐπισκέπτεσθαι*, синонимичное *ἐπισκοπεῖν*, въ посланіи Поликарпа Смирнскаго къ Филиппійцамъ примѣненное къ пресвитерамъ, у Ерма обозначаетъ обязанность всѣхъ христіанъ къ своимъ ближнимъ (Вид. III, 9). Такимъ образомъ употребленіе означенныхъ выраженій въ примѣненіи къ пресвитерамъ можетъ значить не то, что упоминаемые здѣсь пресвитеры суть епископы, а то, что пресвитеры отправляютъ функціи, которыя свойственны и епископамъ. 6) Если въ нѣкоторыхъ документахъ I и II вѣка функціи епископовъ и пресвитеровъ описываются въ сходныхъ чертахъ, то это конечно не можетъ говорить о полномъ тожествѣ ихъ. Еще во второй половинѣ II вѣка и даже позднѣе эти функціи весьма часто представляются сходными и даже совпадаютъ. Подобно епи-

1) См. выше стр. 239 и д.

скопамъ и пресвитеры были пастырями, принимали участіе въ распредѣленіи церковнаго имущества (Церков. Каноны), были учителями и т. д. Тѣмъ болѣе не должно удивлять это совпаденіе обязанностей въ I вѣкѣ и въ началѣ II вѣка. 7) Сирскій переводъ столь же мало подтверждаетъ тожество епископовъ и пресвитеровъ, какъ терминологія Иринея. Если онъ называетъ епископовъ пресвитерами, то мы ни разу не встрѣчаемъ въ переводѣ обратнаго случая, гдѣ пресвитеры подлинника были бы названы епископами. 8) Мнѣніе Іеронима нельзя считать выраженіемъ древняго преданія церкви. Какъ ясно изъ его словъ, Іеронимъ пришелъ къ своему взгляду путемъ не вполнѣ точнаго анализа новозавѣтныхъ текстовъ, особенно Фил. 1, 1. Мысль, что въ одномъ городѣ Филиппахъ не могло быть нѣсколькихъ епископовъ, заставила его подъ епископами разумѣть пресвитеровъ и такимъ образомъ совершенно отожествить оба эти термина [1]).

Наконецъ тотъ фактъ, что нигдѣ въ документахъ I вѣка не встрѣчается формула *ἐπίσκοπος καὶ πρεσβύτερος*, а всегда *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*, не доказываетъ еще, что не существовало пресвитеровъ, отличныхъ отъ епископовъ. Та же формула *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* встрѣчается и въ болѣе позднее время, когда несомнѣнно существовали пресвитеры. Ермъ, въ перечнѣ служителей церкви упомянувшій апостоловъ, епископовъ, учителей и діаконовъ и умолчавшій о пресвитерахъ (Вид. III, 5; ср. Под: IX, 26—27), писалъ послѣ 140 г., когда конечно существовали пресвитеры рядомъ съ единоличнымъ епископомъ. Еще позднѣе Іустинъ, два раза описавшій богослужебное собраніе христіанъ, упомянулъ лишь объ одномъ предстоятелѣ *(προεστὼς)*, подъ которымъ можно

[1]) „Итакъ пресвитеръ и епископъ одно и то же... Церкви управлялись соединеннымъ совѣтомъ пресвитеровъ. Если думаютъ, что мы выражаемъ не смыслъ св. Писанія, но нашу личную мысль, отожествляя епископа и пресвитера съ той разницею, что изъ этихъ двухъ именъ одно означаетъ возрастъ, а другое функцію,—пусть перечтутъ слѣдующія слова апостола къ филиппійцамъ: „Святымъ, находящимся въ Филиппахъ, съ епископами и діаконами“. Филиппы единственный городъ въ Македоніи и конечно въ одномъ городѣ не могло быть нѣсколько епископовъ. Но въ тѣ времена называли однихъ и тѣхъ же лицъ то епископами, то пресвитерами; вотъ почему апостолъ употребляетъ безразлично имя епископовъ вмѣсто имени пресвитеровъ“. (In Tit., 1, 5).

разумѣть лишь епископа, и о діаконахъ, ничего не сказавъ о пресвитерахъ (I апол. 65. 67). Вышеозначенный фактъ можетъ указывать такимъ образомъ лишь на то, что пресвитеры занимали въ церковномъ управленіи особое положеніе, чѣмъ епископы и діаконы, что они стояли въ другой плоскости, что въ положеніи епископовъ и діаконовъ было нѣчто такое, что не было присуще пресвитерамъ. Съ другой стороны, если бы объясненіе этому факту мы находили въ тожествѣ епископовъ и пресвитеровъ, то осталось бы непонятнымъ, почему рядомъ съ діаконами обычно упоминаются епископы, а не безразлично и пресвитеры.

Итакъ всѣ разсмотрѣнные нами аргументы убѣждаютъ насъ въ томъ, что епископы носили имя пресвитеровъ, но вовсе не доказываютъ того, что всѣ пресвитеры были обязательно епископами, что не было пресвитеровъ отличныхъ отъ епископовъ. Напротивъ, многія основанія вынуждаютъ насъ признать самостоятельное существованіе пресвитеровъ уже въ первоначальной христіанской церкви.

Слѣдуетъ признать совершенно справедливымъ требованіе не переносить въ первоначальныя времена христіанской церкви формъ, которыя впервые извѣстны намъ изъ источниковъ II вѣка. Однако съ другой стороны нельзя отрицать того, что для историка христіанской церкви I вѣка весьма небезразлично устройство ея во II вѣкѣ. Послѣднее, если не можетъ служить источникомъ, то по всей справедливости должно имѣть значеніе пробы для исторіи первоначальной церковной организаціи. На самомъ дѣлѣ, если бы наше толкованіе первоисточниковъ I вѣка привело насъ къ выводу, который совершенно не оправдывается источниками начала II вѣка,—то мы имѣли бы всѣ основанія думать, что наше толкованіе и наши выводы были неправильны. Въ настоящее время стоитъ уже почти внѣ всякаго спора, что въ самомъ началѣ II вѣка въ сирійскихъ и малоазійскихъ церквахъ существовалъ пресвитератъ, отличный отъ епископата. Нѣтъ сомнѣнія, что на образованіе его во всей восточной половинѣ имперіи потребовалось не менѣе десятка лѣтъ. Отсюда слѣдуетъ предполагать существованіе пресвитерата еще въ I вѣкѣ. Въ такомъ случаѣ та интерпретація источниковъ I вѣка, которая признаетъ различіе пресвитеровъ и епископовъ, имѣетъ несомнѣнное преимущество. При отрицаніи

епископата, отличнаго отъ пресвитерата, необходимо допустить въ концѣ I вѣка и въ началѣ II вѣка цѣлую революцію, имѣвшую своимъ результатомъ выдѣленіе епископовъ изъ ряда пресвитеровъ, необходимо потому, что для естественнаго процесса развитія епископата недостаточно нѣсколькихъ лѣтъ. Но есть и положительныя основанія признать самостоятельное существованіе пресвитеровъ въ I вѣкѣ. Наиболѣе убѣдительное доказательство въ пользу этого мы находимъ въ Дѣяніяхъ и въ первомъ посланіи къ Тимоѳею. По свидѣтельству дѣписателя іерусалимской церковью 44 года управляли сначала апостолы и пресвитеры, потомъ Іаковъ, братъ Господень, и тѣ же пресвитеры. Послѣдніе не были самостоятельными руководителями іерусалимской церкви. Они никогда не берутъ на себя самостоятельнаго рѣшенія церковныхъ дѣлъ. Они всегда занимаютъ второстепенное мѣсто и являются скорѣе помощниками и совѣтниками апостоловъ и Іакова, брата Господня, чѣмъ дѣйствительными главами матери-церкви. Если Іаковъ былъ фактическимъ епископомъ, хотя и не носилъ имени епископа, то пресвитеры ни въ какомъ случаѣ не могли претендовать ни на такое имя, ни на такое положеніе. Въ глазахъ іерусалимской церкви и дѣписателя они были нѣкоторою параллелью синедріону іерусалимскому, пресвитерамъ іудейскимъ. Это были не въ собственномъ смыслѣ должностныя лица, а члены совѣта, подъ предсѣдательствомъ единой главы іерусалимской церкви обсуждающаго и рѣшающаго общія дѣла ея. Однимъ словомъ это былъ пресвитерій, коллегіальное, совѣщательное учрежденіе при фактическомъ епископѣ Іаковѣ. Во всякомъ случаѣ іерусалимскихъ епископовъ нельзя отожествлять съ епископами общинъ, основанныхъ ап. Павломъ, напримѣръ съ ефесскими и филиппійскими епископами, самостоятельными руководителями своихъ церквей. Точно также никакія экзегетическія разъясненія не могутъ устранить того непосредственнаго впечатлѣнія разницы между епископомъ въ 3 гл. и хорошо предстоящими и согрѣшающими пресвитерами 5 главы перваго посланія къ Тимоѳею. Въ то время какъ первый представляется единоличнымъ управителемъ церкви, пресвитеры являются здѣсь цѣлой коллегіей. Описаніе свойствъ епископа таково, что исключаетъ существованіе рядомъ съ нимъ лицъ, совершенно

одинаковыхъ съ нимъ по своему положенію и правамъ. Если епископъ въ отношеніи къ церкви является какъ бы отцемъ семейства и управителемъ дома, которому приличествуетъ повиновеніе, то пресвитеры имѣютъ право лишь на честь, и на сугубую честь, когда хорошо предстоятъ и трудятся въ ученіи и словѣ. Епископъ, какъ и діаконъ, есть должностное лицо въ церкви, пресвитеры занимаютъ въ ней положеніе хотя почетное и авторитетное, однако такое, которое отчасти приближаетъ ихъ къ разряду почтенныхъ старцевъ и уважаемыхъ вдовъ. Еще сильнѣе за существованіе самостоятельнаго пресвитерата говоритъ употребленный въ посланіи къ Тимоѳею терминъ *πρεσβυτέριον* (4, 14). Это выраженіе не можетъ означать самостоятельныхъ должностныхъ лицъ, носителей административной и исполнительной власти. Оно обозначаетъ совѣщательную коллегію судебнаго, отчасти законодательнаго и дисциплинарнаго характера, подобно римскимъ сенатамъ, греческимъ совѣтамъ и іерусалимскому синедріону. Терминъ *πρεσβυτέριον* дважды употребленъ въ Новомъ Завѣтѣ въ примѣненіи къ послѣднему (Лук. 22, 26; Дѣян. 22, 5). *Ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πᾶν τὸ πρεσβυτέριον* составляли высшую власть Іерусалима. Этимъ же терминомъ постоянно пользуется Игнатій Антіохійскій для обозначенія собранія пресвитеровъ, стоящаго рядомъ съ епископомъ [1]). *Ὁ ἐπίσκοπος καὶ πρεσβυτέριον* является по нему высшею церковною властью, которой вѣрующіе должны повиноваться (Еф. 2; 4; 20; Магн. 2; Трал. 2. 3). Нерѣдко вмѣсто *πρεσβυτέριον* онъ употребляетъ *συνέδριον* [2]). Очевидно самъ Игнатій видѣлъ въ пресвитеріи христіанскомъ нѣкоторую аналогію іерусалимскаго синедріона. Замѣчательно, что терминомъ *συνέδριον* онъ обозначаетъ и собраніе апостоловъ (Магн. 6). Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ называетъ апостоловъ пресвитерствомъ (*πρεσβυτέριον* — Филад.—5). Пресвитеры христіанскіе занимаютъ мѣсто синедріона апостоловъ (Магн. 6). Слѣдующія слова Игнатія освѣщаютъ намъ всю концепцію Игнатія. „Будемъ прибѣгать къ евангелію, какъ къ плоти Іисуса, и къ апостоламъ, какъ къ пресвитерству церкви (*πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας*—Филад.—5). Изъ этихъ словъ ясно, что по предста-

---

[1]) Еф. 2. 4. 20; Магн. 2. 13; Трал. 3. 7. 13; Филад. 4. 7; Смирн. 8. 12.
[2]) Трал. 3; Магн. 6; Филад. 8.

вленію Игнатія апостолы составляли синедріонъ І. Христа, который былъ для него первосвященникомъ. Такъ какъ епископъ есть образъ Христа, а пресвитеры — образъ апостоловъ, то и пресвитеры составляютъ синедріонъ епископа (*συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου* — Филад. 8). Какъ мы знаемъ, совершенно то же положеніе занимали въ іерусалимской церкви Іаковъ, братъ Господень, и пресвитеры. Нѣчто подобное іерусалимскому синедріону, іерусалимскимъ христіанскимъ пресвитерамъ и пресвитерамъ времени Игнатія, долженъ былъ представлять собой *πρεσβυτέριον* перваго посланія къ Тимоѳею. Такое положеніе его вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ, что при единоличномъ епископѣ здѣсь называются многіе пресвитеры.

Едва ли можно отрицать, что Іоаннъ Богословъ подъ 24 пресвитерами, сидящими на 24 престолахъ вокругъ престола, на которомъ возсѣдалъ Сидящій, разумѣлъ христіанскихъ пресвитеровъ. Ихъ число—то самое, которое считалось нормой по Церковнымъ Канонамъ, источнику второй половины II вѣка; ихъ положеніе то самое, какое они занимаютъ вокругъ епископа уже по Игнатію Антіохійскому. Въ этомъ апокалипсическомъ изображеніи можно видѣть слѣды того древняго представленія о пресвитерахъ, какое мы наблюдаемъ не только у Игнатія Антіохійскаго, но и въ древнѣйшихъ преданіяхъ іерусалимской церкви. Возлѣ епископа, который служитъ образомъ Христа, пресвитеры занимаютъ мѣсто апостоловъ, составлявшихъ синедріонъ Христа. Отсюда довольно обычнымъ числомъ пресвитеровъ было или 12, или удвоенное 12 = 24.

Въ пастырѣ Ерма *πρεσβύτεροι προϊστάμενοι* и *ἐπίσκοποι* ясно различаются. Къ первымъ авторъ относится едва ли не высока. Когда Ермъ на предложеніе старицы сѣсть на скамейкѣ замѣтилъ: „пусть прежде сядутъ пресвитеры“, старица приказываетъ ему занять мѣсто, оставивъ правую сторону для пострадавшихъ за имя Божіе. Иное положеніе занимаютъ у Ерма епископы. Въ третьемъ видѣніи (5) онъ ставитъ епископовъ послѣ апостоловъ и ранѣе учителей. Такъ какъ апостоловъ въ то время не существовало, то епископы оказывались такимъ образомъ во главѣ церкви, выше учителей и пророковъ. Различные по цвѣту и виду камни, изъ которыхъ строится башня—церковь, означаютъ

12 разныхъ классовъ людей: 1) апостоловъ, епископовъ, учителей и діаконовъ, 2) мучениковъ, 3) праведниковъ 4) новообращенныхъ въ вѣрѣ, 6) покаявшихся грѣшниковъ и т. д. Въ этой градаціи епископы занимаютъ мѣсто выше мучениковъ рядомъ съ апостолами. Еще яснѣе это различіе видно изъ того, что Ермъ говоритъ о многихъ ему современныхъ пресвитерахъ римской церкви, между тѣмъ какъ въ это время въ Римѣ существовалъ уже единоличный епископъ.

Въ приведенныхъ мѣстахъ пресвитеры болѣе или менѣе ясно отличаются отъ епископовъ, какъ руководители христіанскихъ общинъ такъ сказать во второй линіи. Они занимаютъ второстепенное мѣсто по сравненію съ епископами.

Но тамъ, гдѣ рядомъ съ пресвитерами не упоминаются епископы, имя пресвитеръ обычно имѣетъ въ источникахъ I и II вѣка болѣе общій смыслъ. Оно обозначаетъ вообще всѣхъ предстоятелей церкви, включая сюда какъ епископовъ, такъ и пресвитеровъ, а иногда даже однихъ епископовъ. Послѣдній случай мы имѣемъ въ Дѣян. 20, 17—28, гдѣ пресвитерами церкви названы епископы. Во всѣхъ остальныхъ случаяхъ неясно, разумѣются ли подъ пресвитерами епископы или всѣ вообще предстоятели церквей безъ различія, какъ епископы, такъ и пресвитеры. Мы думаемъ однако, что второе пониманіе болѣе правдоподобно. Должно признать, что кого бы исторически ни разумѣлъ тотъ или иной писатель подъ пресвитерами, во всякомъ случаѣ даже и тогда, когда онъ называетъ этимъ именемъ епископовъ, онъ описываетъ ихъ со стороны тѣхъ именно функцій, въ которыхъ они не отличаются отъ пресвитеровъ, которыя общи и епископамъ, и пресвитерамъ. Говоря о спеціальныхъ обязанностяхъ епископа, авторъ не могъ бы назвать его пресвитеромъ. Отсюда во всякомъ случаѣ не будетъ ошибки подъ пресвитерами разумѣть всѣхъ вообще предстоятелей церквей. При этомъ во всѣхъ этихъ случаяхъ дается твердый признакъ, по которому эти предстоятели церкви, епископы и пресвитеры безъ различія, отличаются отъ епископовъ въ собственномъ смыслѣ. Во-первыхъ они не носятъ имени епископа, а во-вторыхъ рядомъ съ ними никогда не стоятъ діаконы, какъ это обычно, когда рѣчь идетъ о епископахъ (Фил. 1, 1; 1 Тим. 3, 1—13; Клим. 42; Ерм. Вид. III, 5; Подоб. IX, 26—27; Іустинъ Апол. 1, 65. 67; Ученіе 12 ап. XV). Ихъ функціи раз-

сматриваются въ этомъ случаѣ не столько со стороны административной власти, управленія въ собственномъ смыслѣ, а главнымъ образомъ съ точки зрѣнія религіозно-нравственныхъ обязанностей душепопеченія и пастырства. Въ этомъ отношеніи не было никакой нужды подраздѣлять лицъ, стоявшихъ во главѣ общинъ на классы, по степени ихъ авторитета и вліянія, такъ какъ обязанности ихъ были въ сущности одинаковы. Поэтому епископы въ такихъ случаяхъ не выдѣляются изъ общей группы предстоятелей, и діаконы никогда не называются. Авторъ знаетъ лишь вообще предстоятелей церкви, пастырей, обязанныхъ пещись о душахъ вѣрующихъ, и паству, которая должна быть ими оберегаема. Всякая другая классификація выходитъ за поле зрѣнія автора. Таковы по нашему мнѣнію всѣ тѣ лица, которыя въ Новомъ Завѣтѣ и въ источникахъ I и II вѣка называются *προϊστάμενοι, ποιμένες, πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες* и *καθεσταμένοι, ἡγούμενοι, προηγούμενοι*. Всѣ эти термины допускаютъ одно изъ двухъ толкованій: или это епископы, отличные отъ пресвитеровъ, или вообще предстоятели церквей, безразлично епископы и пресвитеры. Но помимо указанныхъ основаній мы не имѣемъ права отожествлять всѣхъ этихъ лицъ съ епископами уже потому, что по большей части авторы, пользовавшіеся означенными терминами, знали и употребляли и терминъ „епископъ“. Зачѣмъ автору надо было обращаться къ помощи описательныхъ названій, если обозначенныя имъ лица были извѣстные ему епископы? Съ другой стороны многія изъ этихъ названій въ другихъ источникахъ примѣняются и къ пресвитерамъ въ собственномъ смыслѣ, таковы: *ποιμένες, ἡγούμενοι, προϊστάμενοι*. Такимъ образомъ даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ имя пресвитеръ не означаетъ непремѣнно пресвитеровъ въ собственномъ смыслѣ, оно чаще имѣетъ болѣе широкій смыслъ, чѣмъ епископы, обнимая какъ епископовъ, такъ и пресвитеровъ и сравнительно рѣдко однихъ епископовъ.

Все сказанное нами приводитъ къ заключенію, что древнѣйшіе христіанскіе памятники болѣе благопріятствуютъ различенію, чѣмъ отожествленію пресвитеровъ и епископовъ. Послѣднее обстоятельство не могло укрыться отъ вниманія и протестантскихъ ученыхъ. Оно вызвало среди нихъ въ послѣдней четверти прошлаго столѣтія сильное движеніе въ

пользу признанія первоначальнаго епископата, отличнаго отъ пресвитерата.

б) Гипотеза Гатча.

Начало этому движенію положилъ англійскій ученый Гатчъ своими лекціями, прочитанными въ оксфордскомъ университетѣ въ 1880 г. [1]). Основная мысль лекцій Гатча заключается въ томъ, что должности пресвитеровъ и епископовъ существенно различались съ самаго начала исторіи церковной организаціи. Къ этому выводу Гатчъ приходитъ такимъ образомъ.

Епископы христіанскихъ общинъ, подобно эпимелетамъ и епископамъ городскихъ и частныхъ языческихъ обществъ, были главнымъ образомъ управителями имуществъ, принадлежащихъ общинамъ. Разница въ ихъ положеніи зависѣла лишь оттого, что въ то время, какъ въ языческихъ обществахъ благотворительность занимала очень незначительное мѣсто и была случайнымъ элементомъ, въ христіанскихъ общинахъ она составляла ихъ сущность, главный центръ церковной жизни. Отсюда епископы, незначительные по своей роли въ языческихъ обществахъ, являются самыми главными должностными лицами въ христіанскихъ общинахъ. Такъ какъ занятія по благотворенію были главнѣйшею функціею епископа, то имя, которое обозначало его какъ управителя имуществомъ, т. е. ἐπίσκοπος, получило перевѣсъ надъ всѣми другими названіями [2]). Епископъ имѣлъ конечно и другія функціи: онъ былъ хранителемъ ученія и предсѣдателемъ дисциплинарнаго суда. Но исключительная важность его финансовыхъ функцій явствуетъ какъ изъ его имени, такъ и изъ тѣхъ злоупотребленій епископской властью, которыя предусматриваются церковными правилами. Эти злоупотребленія большею частію относятся къ управленію церковнымъ имуществомъ, какъ видно изъ случая съ пресвитеромъ Валентомъ (Поликарпъ къ Филип. 11), изъ характеристики діаконовъ у Ерма (Под. IX, 26), изъ прямыхъ опредѣленій Апостольскихъ Постановленій (2, 24), Правилъ (38—41) и собо-

[1]) Онѣ изданы имъ въ 1881 г. и переведены на нѣмецкій языкъ Гарнакомъ въ 1883 г. подъ заглавіемъ: Gesellschaftsverfassung d. christl. Kirchen im Altertum.

[2]) Die Gesellschaftsverfassung d. christl. Kirche, S. 28. 32—34.

ровъ (антіохійскаго гл. 25, 4; карѳагенскаго собора гл. 31, 32; собора халкидонскаго—26). Съ другой стороны хвалебныя рѣчи, посвященныя епископамъ, сохранившіяся у древнихъ писателей, біографовъ и въ надгробныхъ надписяхъ, большею частію отмѣчаютъ заботливость епископовъ о нуждающихся вдовахъ и сиротахъ [1]). Итакъ соціально-экономическія условія были главными факторами образованія епископата. Древніе епископы (и діаконы) были свѣточами утѣшенія и любви во мракѣ соціальной бѣдности [2]).

Совершенно другого рода институтъ представляютъ собой пресвитеры.

Происхожденіе ихъ слѣдуетъ искать въ древнѣйшей организаціи, почти одинаково свойственной, какъ іудейскому, такъ и языческимъ народамъ. За патріархальнымъ состояніемъ общества, въ которомъ каждая фамилія живетъ сама по себѣ, и фамильный глава является управителемъ и судьей, слѣдовала во многихъ странахъ коммунальная система, въ которой управленіе множествомъ фамилій находится въ рукахъ коллегіи фамильныхъ главъ—старѣйшинъ общества. Мы встрѣчаемъ ее на берегахъ Нила и въ Палестинѣ и отчасти въ греческихъ и римскихъ обществахъ [3]). Но всего лучше она сохранилась у іудеевъ. Какъ видно изъ Талмуда, во главѣ каждой іудейской общины стояло опредѣленное число старѣйшинъ, обязанности и права которыхъ были регламентированы довольно точно. Эти старѣйшины составляли изъ себя синедріонъ, стоявшій рядомъ съ синагогой, но отличный отъ нея. Въ то время, какъ синагога была собраніемъ всей общины, синедріонъ былъ „сѣдалищемъ“ старѣйшихъ. Эта организація была перенесена іудеями во всѣ страны, въ которыхъ они разсѣялись [4]). Функціи старѣйшинъ были отчасти административныя, отчасти дисциплинарныя. Къ культу и учительству они не имѣли никакого отношенія. Для этихъ цѣлей служилъ особый классъ должностныхъ лицъ [5]). Эта пресвитеріанская организація продолжала существовать и у іудеевъ—христіанъ. Они сохранили какъ свой институтъ

[1]) Ibid. S. 40—42.
[2]) Ibid. S. 49.
[3]) Ibid. S. 51.
[4]) Ibid. S. 52—53.
[5]) Ibid. S. 55.

старѣйшинъ, такъ и имя ихъ: *πρεσβύτεροι* и даже *συνέδριον*. Пресвитеры христіанскіе, подобные іудейскимъ, отправляли административныя и дисциплинарныя обязанности.

Но и въ языческихъ обществахъ мы находимъ явленіе, аналогичное іудейскому синедріону. Во главѣ ихъ обыкновенно стоялъ совѣтъ или сенатъ, причемъ члены его обозначались именемъ, указывавшимъ на ихъ старость. Въ нѣкоторыхъ городахъ наряду съ совѣтомъ, состоявшимъ изъ многочисленныхъ членовъ, существовала *γερουσία*, члены которой назывались *πρεσβύτεροι* [1]). Такимъ образомъ христіанскій пресвитератъ могъ возникнуть въ языческо-христіанскихъ общинахъ помимо вліянія іудеевъ. Но когда въ теченіе II вѣка различіе между іудейскими и языческими христіанскими общинами сгладилось, іудейское устройство пресвитерской коллегіи стало господствующимъ. Подобно членамъ языческихъ совѣтовъ, сенатовъ и герусій, христіанскіе пресвитеры, какъ видно изъ посланія Поликарпа къ Филиппійцамъ, имѣли высшій надзоръ надъ всѣми вѣтвями управленія. Но главнѣйшими и даже исключительными обязанностями пресвитеровъ были тѣ, которыя были свойственны іудейскимъ синедріонамъ—именно дисциплинарныя и судебныя [2]). Итакъ функціи епископовъ и пресвитеровъ были совершенно различны. Но въ какомъ же отношеніи стояли они другъ къ другу? Это было отношеніе должностныхъ лицъ къ совѣту или сенату городскихъ и частныхъ обществъ. Должностныя лица были ex officio членами совѣта, имѣли въ немъ голосъ и даже несли предсѣдательство. Точно также и епископы, какъ должностныя лица, состояли членами пресвитерской коллегіи и были въ ней предсѣдателями [3]).

Хотя гипотеза Гатча въ цѣломъ не была принята послѣдующими учеными, тѣмъ не менѣе она оказала огромное вліяніе на новѣйшія изслѣдованія о происхожденіи епископата. Большинство ученыхъ изслѣдователей, признающихъ первоначальное отличіе епископата отъ пресвитерата, сознательно или безсознательно весьма часто идетъ по слѣдамъ Гатча. Главный пунктъ его гипотезы, именно мнѣніе, что

1) Ibid. S. 58—62.
2) Ibid. S. 65—69.
3) Ibid S. 87.

епископъ былъ главнымъ образомъ управителемъ церковнаго имущества и благодаря этому занялъ высшее положеніе въ церкви, до сихъ поръ въ бо́льшей или меньшей степени проскальзываетъ въ новѣйшихъ трудахъ по нашему вопросу. Насколько основательно это мнѣніе? Дѣйствительно ли епископъ первоначальныхъ общинъ является главнымъ образомъ ихъ экономомъ, а управленіе имуществомъ общины его исключительно важнѣйшею функціей? Во всѣхъ источникахъ I вѣка мы не находимъ ни одного хоть сколько нибудь яснаго указанія на экономическія функціи епископа. Фил. 1, 1 не даетъ намъ въ этомъ отношеніи ничего опредѣленнаго [1]). Милетская рѣчь ап. Павла сущность епископскаго служенія ставитъ въ пастырствѣ и охранѣ вѣрующихъ отъ вліянія лжеучителей. Въ первомъ посланіи къ Тимоѳею епископъ является управителемъ не имущества церковнаго, а самой церкви. Онъ надзираетъ не надъ собственностью общины, а надъ самими вѣрующими. Его отношенія къ церкви подобны его отношеніямъ къ семьѣ и дому. Въ посланіи къ Титу онъ хотя и называется *οἰκόνομος* (1, 7), однако, какъ изъ описанія свойствъ и обязанностей епископа (1, 7—9), такъ и изъ смысла самого выраженія (1 Петр. 4, 10; ср. 1 Кор. 4, 1—2) ясно, что епископъ является экономомъ Божіимъ въ отношеніи не къ вещамъ и имуществу, а къ самимъ вѣрующимъ. Онъ долженъ дать отвѣтъ не за сохранность церковныхъ суммъ, а за цѣлость душъ, ввѣренныхъ его попеченію. Что самое имя епископа указываетъ на его экономическія функціи, это опровергается уже значеніемъ слова *ἐπισκοπή*. Оно ни въ какомъ случаѣ не можетъ обозначать управленіе имуществомъ. Въ Дѣян. 1, 20 *ἐπισκοπή* апостола конечно не есть управленіе надъ вещами. *Ἐπισκοπή* пресвитеровъ у Климента Римскаго состоитъ въ служеніи стаду Христову, въ *προσφέρειν τὰ δῶρα* и *λειτουργία*, т. е. въ евхаристическомъ приношеніи даровъ, а не въ простомъ завѣдываніи дарами. И здѣсь епископскія функціи не экономическаго, а богослужебнаго характера. Не оправдываютъ теоріи Гатча и источники II вѣка. Въ посланіяхъ Игнатія Антіохійскаго епископъ является намѣстникомъ и образомъ Самого Господа. Безъ воли его ничего не должно происхо-

[1]) См. стр. 140.

дить въ церкви. Онъ пастырь вѣрующихъ, совершитель таинствъ, учитель, предсѣдатель христіанскихъ собраній и т. д. Но ни однимъ словомъ не обмолвился Игнатій объ экономическихъ функціяхъ епископовъ. Очевидно онѣ не имѣли исключительно важнаго значенія и не составляли не только исключительнаго, но и главнаго центра въ епископскомъ служеніи. Выраженіе ἐπισκοπὴ Θεοῦ въ посланіи къ Поликарпу (8 гл.) стоитъ рядомъ съ ἑνότης Θεοῦ и слѣдовательно не можетъ указывать на матеріальныя функціи епископа. Изъ словъ Поликарпа: „кто самъ не можетъ воздерживаться отъ этого порока (любостяжанія), какъ онъ будетъ проповѣдывать о томъ другому“ (11 гл.), ясно, что къ обязанностямъ Валента принадлежали наставленія вѣрующихъ. У Іустина προεστώς является не только хранителемъ и раздаятелемъ приношеній, но прежде всего совершителемъ евхаристіи, руководителемъ богослуженія и проповѣдникомъ (Апол. 1, 65, 67). Достаточно прочесть 65 и 67 главы первой его апологіи, чтобы видѣть, что самое завѣдываніе приношеніями вѣрующихъ стояло въ тѣснѣйшей связи съ совершеніемъ евхаристіи и составляло обязанность епископа, какъ совершителя евхаристіи. Такимъ образомъ и здѣсь богослужебныя функціи составляли prius управленія церковнымъ имуществомъ. Ермъ ставитъ епископовъ непосредственно послѣ апостоловъ и обязанностью ихъ считаетъ ἐπισκοπεῖν (Вид. III, 5). Если въ Подоб. IX, 27 вмѣняется въ заслугу епископамъ призрѣніе бѣдныхъ и вдовъ, то во-первыхъ они разсматриваются здѣсь рядомъ съ φιλόξενοι и во-вторыхъ ничто здѣсь не говоритъ, что это обязанность была исключительною. Въ Ученіи 12 апостоловъ цѣль поставленія епископовъ и діаконовъ указывается въ совершеніи евхаристіи, и служеніе ихъ приравнивается къ служенію пророковъ и учителей (XV). О финансовыхъ функціяхъ здѣсь нѣтъ и рѣчи. Въ источникахъ послѣдующаго времени, со второй половины II вѣка, епископъ представляется лицомъ, которое соединяетъ въ своихъ рукахъ рѣшительно всѣ вѣтви церковнаго управленія. И его епископство всегда мыслится какъ надзоръ не надъ церковными суммами, а надъ самой паствой. Всѣ послѣдующія свидѣтельства, приводимыя Гатчемъ въ пользу своего взгляда и относящіяся къ III и дальнѣйшимъ вѣкамъ, каковы постановленія соборовъ и хвалебныя рѣчи, посвя-

щаемыя епископамъ, если и могутъ чему научить, такъ именно тому, какъ опасно обобщать частности и на основаніи ихъ судить о самой сущности епископскаго служенія. Гатчъ представляетъ епископа какъ экономa общины на основаніи источниковъ III и слѣдующихъ вѣковъ, т. е. такого времени, для котораго другое содержаніе епископскаго служенія стоитъ внѣ всякихъ споровъ и сомнѣній. Для первыхъ же двухъ вѣковъ ему недостаетъ и такихъ свидѣтельствъ. Конечно едва ли можно сомнѣваться, что епископъ съ самаго начала завѣдывалъ приношеніями вѣрующихъ, какъ главный руководитель общины и совершитель евхаристіи. Но ничто не доказываетъ, что это завѣдываніе церковными сумамми составляло первоначальную сущность епископскаго служенія, что изъ него развились впослѣдствіи и всѣ прочія права и преимущества епископовъ, ихъ исключительное положеніе въ церкви. Такое мнѣніе, не только не оправдываемое древнѣйшими источниками, но прямо противорѣчащее имъ, вызываетъ и многія теоретическія трудности. Если епископъ былъ экономомъ общины, какимъ образомъ онъ могъ принимать участіе въ юрисдикціи пресвитеровъ и быть даже предсѣдателемъ пресвитерскаго совѣта, какъ это допускаетъ Гатчъ? Если епископъ—финансовый чиновникъ, то какимъ образомъ въ скоромъ времени онъ могъ оказаться главнымъ хранителемъ христіанскихъ традицій и самымъ авторитетнымъ учителемъ въ церкви? Главный недостатокъ гипотезы Гатча заключается въ томъ, что онъ игнорируетъ всю религіозно-нравственную жизнь первыхъ христіанскихъ общинъ, поскольку она не включалась въ границы благотворительности; онъ оторвалъ христіанскую благотворительность отъ ея религіозныхъ корней, не понялъ глубокой связи ея со всѣмъ религіознымъ міромъ, въ которомъ жили древніе христіане, съ христіанскимъ богослуженіемъ. Отсюда вмѣсто высокаго идеала пастырства, направленнаго къ духовному возрожденію вѣрующихъ, у него остался жалкій образъ экономa-благотворителя.

в) Гипотеза Гарнака.

Гарнакъ, хотя и дѣлаетъ значительныя дополненія и поправки къ гипотезѣ Гатча, однако примыкаетъ къ его основному взгляду на сущность древней христіанской организа-

ціи [1]). Онъ также признаетъ, что въ первоначальныхъ христіанскихъ общинахъ имѣла мѣсто двойная организація, и что позднѣйшее церковное устройство покоится на комбинаціи этихъ двухъ организацій. Первая организація есть мірская и естественная. Она состояла въ раздѣленіи христіанской общины на управляющихъ и управляемыхъ, изъ которыхъ первые назывались *πρεσβύτεροι*, вторые *νεώτεροι* (*νέοι*). Какъ старцы, т. е. наиболѣе старые члены общины, въ противоположность болѣе молодымъ, *πρεσβύτεροι* не были сначала административными органами общины и вообще избранными должностными лицами. Лишь съ теченіемъ времени, когда всѣ старцы не могли принимать участіе въ управленіи, въ большихъ общинахъ произошло выдѣленіе управляющаго совѣта старцевъ (*οἱ πρεσβύτεροι, οἱ προϊστάμενοι, οἱ ἡγούμενοι, οἱ προηγούμενοι, οἱ προεστῶτες*), который сталъ противополагаться народу (*πλῆθος, λαός*, plebs). Естественно, что члены этого совѣта стали уже избираться, получили опредѣленныя полномочія и замкнулись въ ordo [2]). Но главнѣйшія функціи ихъ попрежнему были юридическими и дисци-

---

[1]) Онъ изложенъ имъ во многихъ трудахъ, именно: 1) Analecta къ переводу лекцій Гатча; 2) Lehre der zwölf Apostel (1884); 3) Die Quellen der apostol. Kirchenordnung (1886); 4) Expositor (1887 май, стр. 321—342); 5) Theolog. Literaturzeitung, 1881, № 22; 1889, № 17; 6) Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Aufl., 1894.; 7) Texte und Untersuchungen XV (1897), 3: Ueber den dritten Johannesbrief. Въ третьемъ изданіи Dogmengeschichte (S. 204) Гарнакъ отсылаетъ читателей для подробнаго ознакомленія съ его взглядами къ его большому изданію Дидахе (гл. 5). Послѣ опубликованія Дидахе Гарнакъ нѣсколько модифицировалъ свой взглядъ на отношеніе пресвитеровъ и епископовъ, особенно на причины возвышенія епископата надъ пресвитератомъ. Онъ попрежнему утверждаетъ первоначальное различіе епископовъ и пресвитеровъ, но признаетъ теперь уже не двѣ, а три (точнѣе четыре: 1) духовная организація, созданная служеніемъ словомъ, 2) патріархальная или пресвитерская, 3) административная или епископальная и 4) аристократическая, возникшая изъ различія болѣе совершенныхъ и менѣе совершенныхъ христіанъ) организаціи и епископальное устройство считаетъ результатомъ смѣшенія всѣхъ этихъ организацій.

[2]) Это случилось въ Іерусалимѣ и Палестинѣ вѣроятно очень рано по аналогіи съ іудейскимъ синедріономъ, въ языческо-христіанскихъ общинахъ впервые во II вѣкѣ (Liter.—Zeitung. 1889, S. 422; Expos. S. 334 и д.). Ранѣе Гарнакъ находилъ указаніе на избраніе пресвитеровъ уже въ посланіи Климента (Die Lehre, S. 148).

плинарными. Эту организацію можно назвать естественной, такъ какъ она не заключала въ себѣ ничего специфически христіанскаго и была присуща христіанскимъ общинамъ, какъ и всякимъ другимъ [1]).

Другая организація находила свое основаніе въ томъ, что отдѣльная община являлась какъ бы малымъ специфически христіанскимъ міромъ, въ которомъ предполагаются высшія и низшія спеціально христіанскія функціи и соотвѣтствующія имъ должности управленія. Такими должностями являются ἐπίσκοποι. Ихъ главная обязанность была—управленіе дарами. Но оно не ограничивалось, какъ предполагаетъ Гатчъ, οἰκονομία въ узкомъ смыслѣ, т. е. управленіемъ финансами, но съ самаго начала обнимала вмѣстѣ съ тѣмъ обязанности къ бѣднымъ, корресподенцію (сношенія съ другими общинами), культъ, вообще экономію въ широкомъ смыслѣ. Итакъ мы должны различать двѣ первоначальныхъ организаціи: естественную, или пресвитерскую съ внѣшнеправовымъ характеромъ и независимую отъ нея религіозную или христіанскую, т. е. епископально-діаконскую. Пресвитеры не были должностными лицами, но были лишь членами совѣта общины; они имѣли право на уваженіе въ силу естественнаго порядка, но не имѣли никакой харизмы старости. Имъ присуща была лишь τιμὴ καθήκουσα (Клим. I, 3) именно πρῶτον καθίσαι (Ерм. Вид. II, 4, 2. 3). Напротивъ епископальная организація носила специфически христіанскій характеръ; она покоилась на особомъ харизматическомъ дарѣ управленія и служила выраженіемъ отношеній не права, а любви. Епископы были должностными лицами и избирались общиной [2]). Вступивъ въ коллегію пресвитеровъ и принявъ на себя такимъ образомъ юридическія и дисциплинарныя функціи, епископы пріобрѣли особенный авторитетъ. Прежде, хотя дѣятельность ихъ покоилась на харизматическомъ одареніи и не была подчинена пресвитерской коллегіи, хотя въ своей области епископы были въ извѣстной степени супрематами, однако ихъ высокое положеніе не имѣло правого

---

[1]) Analecta, S. 229 и д.; Die Lehre, S. 147—148; Dogm. S. 204; Quellen. S. 38 и д.; Liter.—Zeitung, 1889, S. 423.

[2]) Analecta, S. 229 и д.; Die Lehre, S. 144. 148; Expositor, 327 и д.; Dogmeng. S. 204.

характера. Теперь, ставши пресвитерами, они постепенно, мало-по-малу, и въ правовомъ строѣ стали пріобрѣтать супрематство, т. е. стали возвышаться надъ прочими пресвитерами. Уже то одно обстоятельство, что они были управителями имущества, экономами въ широкомъ смыслѣ, ставило ихъ на высшую ступень сравнительно съ пресвитерами [1]).

Какъ видимъ, главный недостатокъ въ гипотезѣ Гатча исправленъ Гарнакомъ. По мнѣнію Гарнака, *οἰκονομία* епископа обнимаетъ не только управленіе церковными финансами, но и культъ, обязанности къ бѣднымъ и корреспонденцію, т. е. сношеніе съ другими общинами. Поправка эта, какъ мы видѣли, необходима. Однако едва ли можно согласиться съ тѣмъ, что въ этомъ перечнѣ епископскихъ обязанностей мы находимъ болѣе или менѣе полный обликъ древнѣйшаго епископа. Здѣсь недостаетъ центра, около котораго группировались и въ которомъ объединялись бы епископскія функціи.

Почему совершитель евхаристіи является въ то же время представителемъ общины во внѣшнихъ сношеніяхъ съ другими общинами? Какимъ образомъ къ этимъ обязанностямъ было присоединено учительство, повидимому не связанное ни съ управленіемъ имуществомъ, ни съ богослуженіемъ? Съ другой стороны обязанности епископа такъ разнородны съ обязанностями пресвитеровъ, что становится непонятнымъ, какимъ образомъ епископъ могъ быть предсѣдателемъ совѣта пресвитеровъ и даже носить титулъ пресвитера? Всѣ эти вопросы разъясняются сами собой, если въ описаніи епископскихъ функцій мы будемъ ближе держаться первоисточниковъ. Послѣдніе почти единогласно свидѣтельствуютъ, что сущность церковнаго предстоятельства составляетъ пастырство, религіозно-нравственное руководство вѣрующими, отеческое попеченіе о своихъ духовныхъ дѣтяхъ. Епископъ, какъ и вообще предстоятель церкви, прежде всего есть пастырь. Ап. Павелъ говоритъ ефесскимъ пресвитерамъ: „Духъ Божій поставилъ васъ епископами пасти церковь Господа и Бога“ (Дѣян. 20, 28). Здѣсь мы имѣемъ свидѣтельство самого ап. Павла и во всякомъ случаѣ дѣписателя, писавшаго не позднѣе 80 года. Вездѣ, гдѣ новозавѣтные писатели говорятъ

[1]) Analecta, S. 234 и д.

о предстоятеляхъ, среди которыхъ конечно слѣдуетъ предполагать прежде всего епископовъ, въ главную обязанность имъ вмѣняется попеченіе о душахъ вѣрующихъ (1 Петр. 5, 1 — 5; 1 Θесс. 5, 12 — 14; Еф. 4, 11; Евр. 13, 17; Клим. 44; Игнат. Рим., 9; Церков. Каноны, 2. 6). Понятія епископства и пастырства въ древнѣйшей церкви были такъ сродны, что пастырь скоро сталъ синонимомъ епископа (1 Петр. 2, 25, Церк. Кан. с. 2. 6). Пастырство составляло, можно сказать, сущность епископства. Изъ него сами собой вытекали всѣ частнѣйшія обязанности епископа. Какъ духовный руководитель общины, онъ естественно былъ совершителемъ таинствъ и богослуженія. Такъ какъ управленіе церковнымъ имуществомъ, какъ имуществомъ Божіимъ, имѣло религіозный характеръ и было тѣсно связано съ евхаристіей, то оно съ самаго начала стало дѣломъ епископа. Какъ высшій руководитель общины онъ представительствуетъ ее во внѣшнихъ сношеніяхъ; какъ пастырь онъ естественно становится учителемъ вѣрующихъ, какъ только за отсутствіемъ апостоловъ, пророковъ и учителей явилась нужда въ публичномъ учительствѣ. Какъ пастырь, епископъ принимаетъ участіе въ дисциплинарныхъ и судебныхъ функціяхъ пресвитеровъ.

Нельзя признать правильнымъ и взглядъ Гарнака на пресвитеровъ, какъ на представителей естественной, мірской организаціи. Несомнѣнно, что на всей внутренней жизни первоначальныхъ христіанскихъ общинъ лежалъ христіанскій отпечатокъ, и не было такой области въ общественной дѣятельности, которая не была бы проникнута христіанскимъ содержаніемъ. Не могло быть и органовъ управленія, которые не имѣли бы специфически христіанскаго характера, которые были бы мірской и естественной натуры и не отличались отъ подобныхъ органовъ языческаго міра. Ужъ тѣ дисциплинарныя и судебныя функціи, которыя приписываютъ Гатчъ и Гарнакъ пресвитерамъ, несомнѣнно должны были стоять въ самой тѣсной связи съ христіанской сущностью первоначальной общины, носить христіанскія черты. Однимъ изъ наиболѣе важныхъ предметовъ дисциплины и церковнаго суда были конечно заблужденія въ вѣрѣ и ереси. Поэтому пресвитерамъ должно было принадлежать право сужденія объ ученіи. Что дѣйствительно они владѣли этимъ правомъ, на это имѣются ясныя указанія въ древнѣй-

шихъ источникахъ. Пресвитеры іерусалимскіе судятъ о правильности миссіи ап. Павла на такъ называемомъ апостольскомъ соборѣ и въ виду слуховъ о томъ, что онъ учитъ іудеевъ отступленію отъ закона, предлагаютъ ему принести очищеніе. Ермъ получаетъ приказаніе отъ старицы передать написанную имъ книгу для прочтенія пресвитерамъ, очевидно какъ лицамъ, контролю которыхъ подлежитъ новое произведеніе религіознаго характера. Имя пресвитера въ словоупотребленіи II вѣка, у Папія Іерапол. и Иринея, означало хранителя христіанскаго преданія. И вообще во всѣхъ источникахъ I и II вѣка обязанности пресвитеровъ носятъ духовный и христіанскій, а не естественно-правовой характеръ. Съ христіанскими и духовными функціями выступаютъ пресвитеры *προεστῶτες* въ 1 Тим. 5, 17, гдѣ имъ усвояется предстоятельство и ученіе, пресвитеры въ Апокалипсисѣ, гдѣ они окружаютъ Сидящаго при богослуженіи, пресвитеры Игнатія Антіохійскаго, которые называются духовнымъ (*πνευματικός*) вѣнкомъ и которые согласны съ епископомъ, какъ струны въ кифарѣ (Еф. 4), пресвитеры въ посланіи Поликарпа и въ Клементинахъ. При этомъ функціи пресвитеровъ повсюду представляются болѣе широкими, чѣмъ область дисциплинарнаго суда. Въ значительной своей части онѣ не отличаются отъ епископскихъ. Подобно епископамъ пресвитеры прежде всего суть пастыри, обязанные воспитывать вѣрующихъ. По Ерму пресвитеры (*προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας* и *πρωτοκαθεδρῖται*) имѣютъ своей задачей воспитаніе вѣрующихъ (Вид. III, 9), по Клементинамъ—увѣщаніе (ср. *ἐν τῷ νουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων* 2 Clem. 17, 3), составлявшее главную сущность предстоятельства. Подобно епископамъ они были и учителями общины. Пресвитеры въ 1 Тим. 5, 17, хотя и не всѣ, трудятся въ славѣ и ученіи; по 2 Clem. 17, 3. 5 они учатъ вѣрующихъ не только по домамъ, но и въ общихъ собраніяхъ. Если относительно перваго мѣста можетъ быть еще сомнѣніе, къ кому оно относится, къ пресвитерамъ или епископамъ, то второе несомнѣнно говоритъ о пресвитерахъ. Въ посланіи Поликарпа пресвитеры должны обращать заблуждающихся, призирать вдовъ и нищихъ, не быть жестокими на судѣ и не быть сребролюбивыми. Здѣсь имъ приписывается не только пастырство, но видимо и участіе въ завѣдываніи приношеніями вѣрующихъ. Нѣтъ серьезныхъ осно-

ваній разумѣть подъ этими пресвитерами непремѣнно епископовъ. Участіе въ управленіи церковными имуществами усвояется пресвитерамъ не только здѣсь, но въ Дѣян. 11 гл. и въ Церковныхъ Канонахъ (с. 2). Изъ всего этого можно заключать, что функціи пресвитеровъ были сродны съ епископскими и въ значительной своей части совпадали съ ними. Эта общность обязанностей епископовъ и пресвитеровъ и была причиною того, что тѣ и другіе часто объединялись подъ однимъ общимъ именемъ. Когда писатель разсматривалъ предстоятелей съ точки зрѣнія пастырскаго руководства, то онъ объединялъ епископовъ и пресвитеровъ подъ однимъ именемъ *πρεσβύτεροι, ποιμένες, ἡγούμενοι* и т. д.

г) Гипотеза Вейцзеккера.

Третья изъ наиболѣе распространенныхъ попытокъ установить различіе между епископами и пресвитерами въ древнѣйшей христіанской церкви принадлежитъ Вейцзеккеру [1]). Послѣдній исправляетъ вышеуказанные недостатки гипотезы Гарнака, признавая сродство обоихъ институтовъ, но вноситъ при этомъ такія дополненія, которыя не могутъ быть приняты. Вейцзеккеръ отрицаетъ существованіе пресвитеровъ въ апостольское время, исходя изъ мало обоснованнаго предположенія, что въ первоначальныхъ христіанскихъ общинахъ вообще не было должностного служенія, не было никакого авторитета, привязаннаго не только къ лицу, но и къ званію и положенію. Мы не разъ уже указывали на ошибочность этого предположенія [2]).

Ошибочное, скорѣе апріорное, чѣмъ фактически обоснованное, предположеніе Вейцзеккера заставило его пойти противъ совершенно надежныхъ историческихъ свидѣтельствъ современниковъ. О существованіи іерусалимскаго пресвитерія сообщаетъ спутникъ ап. Павла, лично присутствовавшій при свиданіи апостола съ пресвитерами. Было бы дѣломъ неразумной гиперкритики сомнѣваться въ свидѣтельствѣ очевидца. Другая причина, почему Вейцзеккеръ счелъ себя вынужденнымъ отрицать существованіе пресвитеровъ въ апо-

---

1) Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 3 Aufl. 1902, S. 599—622.

2) См. выше стр. 124 и д.; 148 и д.

стольское время, заключается въ его предвзятомъ и одностороннемъ пониманіи самаго термина „пресвитеръ“. По его мнѣнію, онъ указываетъ исключительно на давность принадлежности къ христіанской общинѣ и впервые былъ усвоенъ лицамъ, пережившимъ первое поколѣніе христіанъ, т. е. чрезъ 25—30 лѣтъ послѣ образованія христіанской общины. Нѣтъ сомнѣнія, что въ понятіе пресвитерства входилъ и этотъ моментъ давности. На него мы имѣемъ не мало косвенныхъ указаній. Кромѣ словоупотребленія II вѣка, у Папія и Иринея, на которое указалъ Вейцзеккеръ, сюда можетъ относиться то мѣсто въ посланіи Климента, гдѣ онъ, говоря по всей вѣроятности о пресвитерахъ, посланныхъ римскою церковью въ Коринѳъ, замѣчаетъ: „посылаемъ вамъ мужей вѣрныхъ и разумныхъ, отъ юности до старости безпорочно жившихъ у насъ“ (гл. 65). Однако нѣтъ основаній ограничивать такъ узко смыслъ слова „пресвитеръ“. Первоначальное его значеніе указываетъ несомнѣнно на возрастъ. Въ этомъ смыслѣ онъ употребленъ въ 1 Тим. 5, 1. Онъ является здѣсь синонимомъ *πρέσβυς*, каковое слово стоитъ въ Тит. 2, 2. Апостолъ Павелъ въ посланіи къ Филимону называетъ себя старцемъ (*πρέσβυς*—9). Очень близко къ истинѣ предположеніе, что ап. Іоаннъ и Петръ, назвавъ себя пресвитерами (2 Іоан. 1; 3 Іоан. 1; сопресвитеръ—1 Петр. 5, 1), придавали этому слову подобный же смыслъ. Давность принадлежности къ христіанству является при этомъ естественнымъ слѣдствіемъ. Но она могла быть необязательна. Но если бы необходимымъ условіемъ христіанскаго старчества и считалось продолжительное пребываніе въ церкви, то непонятно, почему оно должно равняться человѣческому поколѣнію, почему черезъ 5—10 лѣтъ первые вошедшіе въ христіанскую общину по сравненію съ новообращенными не могли считаться старцами по вѣрѣ. Лишь въ томъ случаѣ необходимо было бы пережить цѣлое поколѣніе, чтобы выдѣлиться изъ ряда другихъ продолжительностью своей принадлежности къ христіанству, если бы община состояла изъ лицъ, вступившихъ въ нее одновременно, и изъ ихъ потомковъ. Но такъ какъ въ дѣйствительности она постоянно и ежегодно обновлялась, то вступившіе въ нее въ самомъ началѣ черезъ 5—10 лѣтъ рядомъ съ большинствомъ принявшихъ вѣру послѣ нихъ должны были имѣть въ глазахъ общины авто-

ритетъ старцевъ по вѣрѣ. По заслуживающему всякаго вѣроятія свидѣтельству Климента, современника поставленныхъ апостолами предстоятелей, апостолы ставили въ епископы и діаконы первенцевъ вѣры (42 гл.). Свидѣтельство это подтверждается 1 Кор. 16, 15. Не дѣйствовалъ ли уже здѣсь на самыхъ первыхъ порахъ принципъ старшинства? Очевидно, что самые προϊστάμενοι въ сущности представляли собой ничто иное, какъ испытанныхъ въ вѣрѣ мужей, ранѣе другихъ принявшихъ вѣру, другими словами они были пресвитерами, хотя можетъ быть и не сразу получили это имя. Итакъ едва ли есть серьезное основаніе отрицать существованіе пресвитеровъ въ апостольское время вопреки яснымъ свидѣтельствамъ современника апостольскаго періода.

Пресвитератъ по мнѣнію Вейцзеккера представляетъ собой естественное состояніе старшихъ по своей принадлежности къ христіанству. Это состояніе или классъ членовъ общины имѣлъ въ ней руководящее значеніе и пользовался нравственнымъ авторитетомъ. Однако вступленіе въ него происходило естественнымъ образомъ безъ всякаго избранія и поставленія. Всѣ пережившіе свое поколѣніе вступали въ это состояніе. Лишь во второмъ вѣкѣ изъ этого состоянія старшихъ стали избираться и формально поставляться отдѣльные члены и получили названіе пресвитеровъ въ собственномъ смыслѣ.—Но и этотъ взглядъ не оправдывается источниками I вѣка.

Нѣтъ сомнѣнія, что всѣ старшіе въ общинѣ, и не только своей принадлежностью къ церкви, но и возрастомъ, составляли въ древнія времена, запечатлѣнныя духомъ патріархальности, особое почетное состояніе. Но отъ этого общаго почетнаго состоянія старцевъ въ источникахъ ясно отличается особый разрядъ людей, который пользуется преимущественнымъ вліяніемъ на общину въ силу особаго положенія въ церкви. То, что Климентъ называетъ умершихъ епископовъ пресвитерами, не доказываетъ еще, что имя „пресвитеръ“ обозначаетъ состояніе. У того же Климента мы встрѣчаемъ и обратные случаи, когда умершіе епископы носятъ имя епископовъ (42 гл.). Да и вообще смерть одинаково освобождаетъ человѣка какъ отъ должности, такъ и отъ почетнаго состоянія. Въ 1 Тим. 5, 17 дано ясное указаніе на то, что пресвитерство не было однимъ лишь состояніемъ. Пре-

свитеры называются здѣсь *προεστῶτες*. Вейцзеккеръ въ *πρεσβύτεροι προεστῶτες* (1 Тим. 5, 17) видитъ епископовъ, а въ 5, 19 и 20—вообще пресвитеровъ, какъ лицъ почетнаго состоянія. Но такое различеніе противорѣчитъ контексту. Въ ст. 17 и 19—20 противополагаются не предстоятельствующіе пресвитеры согрѣшающимъ пресвитерамъ, а хорошо предстоятельствующіе пресвитеры—согрѣшающимъ. Слово *καλῶς* вводитъ различіе внутри должностной коллегіи предстоятельствующихъ пресвитеровъ, а не между предстоящими пресвитерами и вообще пресвитерами. Что пресвитеры 19 ст. тѣ же *προεστῶτες*, видно изъ дальнѣйшихъ стиховъ, гдѣ Тимоѳею въ предупрежденіе согрѣшеній со стороны пресвитеровъ внушается быть осторожнымъ при рукоположеніи (22). 1 Петр. 5, 1—5 по мнѣнію Вейцзеккера также указываетъ на состояніе пресвитеровъ, такъ какъ послѣдніе противополагаются *νεώτεροι*. Но этимъ пресвитерамъ усвояется *ποιμένειν* и *ἐπισκοπεῖν*, что указываетъ на ихъ предстоятельскія функціи. Послѣднія не могутъ принадлежать цѣлому состоянію старшихъ въ общинѣ. За особенное правовое положеніе этихъ пресвитеровъ рѣшительно говоритъ выраженіе: „не господствуя надъ наслѣдіемъ“ (ст. 3). Подъ пресвитерами въ Іак. 5, 14 также едва ли можно разумѣть цѣлое состояніе старшихъ, такъ какъ во-первыхъ они носятъ названіе „пресвитеровъ церкви“, очевидно отличающее ихъ вообще отъ *πρεσβύτεροι*, а во-вторыхъ трудно себѣ представить, чтобы больной могъ приглашать къ себѣ всѣхъ старшихъ (сказано не пресвитера, а пресвитеровъ). Въ Дѣян. 14, 23 и 20, 28 прямо говорится о поставленіи пресвитеровъ, и послѣдніе являются такими же пастырями, какъ *ποιμένες* въ Еф. 4, 11. Непонятно, почему первые указываютъ у Вейцзеккера на состояніе, вторые на должность. Іерусалимскіе пресвитеры едва ли были группой всѣхъ старѣйшихъ. На нѣсколько тысячъ вѣрующихъ должна быть не одна сотня старцевъ. Трудно себѣ представить, чтобы всѣ эти старцы приходили въ домъ Іакова для обсужденія текущихъ церковныхъ дѣлъ. Если бы это были всѣ старцы въ противоположность *νεώτεροι*, младшимъ, то едва ли эти послѣдніе были названы *ἐκκλησία* (Дѣян. 15 гл.), Трудно предполагать далѣе, что собранныя Павломъ и Варнавой деньги были переданы всѣмъ іерусалимскимъ старцамъ. Уже параллель іерусалимскихъ хри-

стіанскихъ пресвитеровъ съ членами іудейскаго синедріона говоритъ за то, что не всѣ старцы входили въ іерусалимскій пресвитерій, а вѣроятно только лица, имѣвшія особенныя заслуги передъ общиной, занимавшія особенно видное положеніе, знавшія Господа при жизни Его и т. д.

Итакъ мѣста, приводимыя Вейцзеккеромъ не только не подтверждаютъ, но скорѣе опровергаютъ его взглядъ. Повсюду пресвитеры представляются не состояніемъ всѣхъ старѣйшихъ лицъ, пользующихся почетнымъ положеніемъ, а особымъ церковнымъ званіемъ, въ которое входятъ лишь нѣкоторые изъ старѣйшихъ членовъ, имѣющіе предстоятельскія функціи. Вслѣдствіе этого они составляютъ замкнутую коллегію *πρεσβυτέριον*. Члены его относятся ко всѣмъ старѣйшимъ приблизительно такъ же, какъ вдовы церковныя, имѣющія не менѣе 60 лѣтъ, избираемыя за особыя заслуги и качества, къ вдовамъ вообще. Какъ эти церковныя вдовы являются отборомъ изъ всѣхъ вдовъ, такъ *πρεσβύτεροι προεστῶτες* являются отборомъ изъ всѣхъ пресвитеровъ (1 Тим. 5, 3—16; ср. 5, 1—2. 17—22).

Итакъ разборъ гипотезъ Гатча—Гарнака и Вейцзеккера привелъ насъ къ слѣдующимъ выводамъ. Вопреки Вейцзеккеру вмѣстѣ съ Гарнакомъ и Гатчемъ мы должны признать, что пресвитеры существовали еще въ апостольское время. Вопреки Гатчу, Гарнаку и Вейцзеккеру слѣдуетъ признать, что пресвитеры въ I вѣкѣ не составляли безформенной группы, или состоянія всѣхъ старцевъ по возрасту или вѣрѣ, доступъ въ которое былъ открытъ для всѣхъ въ силу естественнаго старшинства безъ всякихъ формальныхъ полномочій. Данныя въ источникахъ I вѣка напротивъ говорятъ за то, что пресвитерами была лишь незначительная часть дѣйствительныхъ старцевъ. Этотъ выводъ, основанный частью на прямыхъ, частью на косвенныхъ указаніяхъ новозавѣтныхъ писаній, подтверждается и чисто апріорными соображеніями. Трудно себѣ представить, чтобы общиной могли руководить всѣ находившіеся въ ней старцы. Такой органъ управленія, какъ бы ни была первоначальная организація примитивна, вслѣдствіе своей многочисленности и неподвижности не могъ удовлетворять постояннымъ нуждамъ общины. Уже практическая цѣлесообразность должна была побуждать предоставить руководящее положеніе лишь нѣ-

которымъ старцамъ. Какъ происходило это выдѣленіе пресвитеровъ, мы не знаемъ. Можетъ быть они выдѣлялись изъ ряда старцевъ своими заслугами передъ общиной, той помощью, какую они оказывали апостоламъ и миссіонерамъ въ ихъ миссіонерской дѣятельности. Можетъ быть сами апостолы и ихъ сотрудники возлагали особыя полномочія на нѣкоторыхъ изъ старцевъ. Возможно, что сама община выбирала ихъ. Возможно наконецъ, что совѣтъ пресвитеровъ, какъ это было повидимому въ іудейскомъ синедріонѣ, принималъ въ свою среду новыхъ членовъ изъ числа старѣйшихъ. Могли дѣйствовать всѣ или нѣкоторые изъ этихъ способовъ избранія. Однако вначалѣ всего вѣроятнѣе имѣли мѣсто два первые способа. Мы уже знаемъ, что *προϊστάμενοι* въ общинахъ, основанныхъ ап. Павломъ, были по преимуществу изъ первенцевъ вѣры, которые выдѣлялись своими заслугами и содѣйствіемъ апостольской проповѣди. Они были фактически пресвитерами, хотя повидимому еще не назывались такъ. Съ теченіемъ времени, когда изъ этой общей группы *προϊστάμενοι* выдѣлились особыя лица для несенія должностныхъ обязанностей—епископы (епископъ) и можетъ быть діаконы, прочіе члены этой группы попрежнему продолжали нести общее руководство общиной, являясь такимъ образомъ естественными помощниками и совѣтниками епископовъ и получивъ имя пресвитеровъ въ собственномъ смыслѣ. Что пресвитеры возникали изъ *προϊστάμενοι*, что послѣдніе были такъ сказать родоначальниками какъ епископовъ, такъ и пресвитеровъ, это видно уже изъ того, что впослѣдствіи пресвитеры нерѣдко носили то же имя *προϊστάμενοι* и *προεστῶτες* (Ерм. Вид. II, 4; 1 Тим. 5, 17). Естественно что то, что составляло сущность служенія *προϊστάμενοι*, осталось обязанностью какъ епископовъ, такъ и пресвитеровъ. Отсюда функціи тѣхъ и другихъ были въ большей своей части тожественны. И тѣ, и другіе, подобно *προϊστάμενοι*, несли предстоятельство въ общинѣ и были ея пастырями. Они руководили какъ религіозно-нравственной, такъ и внѣшне-общественной жизнью христіанъ. Благодаря этому существенному сродству своихъ обязанностей епископы и пресвитеры чаще объединялись, чѣмъ различались, когда шла рѣчь объ общемъ пастырскомъ руководствѣ ихъ. Писатели I и даже II вѣка продолжали слѣдовать первоначальной терминологіи,

по которой предстоятели назывались однимъ именемъ *προϊστάμενοι*. Здѣсь лежитъ причина того, почему въ источникахъ I и II вѣка трудно различить функціи епископовъ и пресвитеровъ, и того, почему тѣ и другіе чаще объединяются въ одномъ описательномъ имени *ποιμένες*, *ἡγούμενοι*, *ἐπισκοποῦντες* и т. д. Всѣ эти выраженія по своему объему соотвѣтствуютъ *προϊστάμενοι* ап. Павла.

Но какая же разница между функціями епископовъ и пресвитеровъ? Источники I вѣка мало даютъ намъ матеріала для этого вопроса. Новозавѣтные писатели большею частью разсматривали ихъ со стороны пастырскаго руководства и потому обычно не различали ихъ. Однако нѣкоторыя указанія на особенности епископскаго и пресвитерскаго положенія мы встрѣчаемъ и за это время. Ихъ мы находимъ преимущественно въ первомъ посланіи къ Тимоѳею. Насколько можно судить по перечисленнымъ здѣсь свойствамъ епископа, послѣдній былъ прежде всего высшій носитель церковной власти. Его отношенія къ вѣрующимъ сравниваются съ отношеніями отца къ своимъ дѣтямъ и дому (1 Тим. 3, 4). Онъ несетъ важнѣйшую отвѣтственность за ввѣренное ему стадо. Распространеніе заблужденій въ общинѣ ставится въ вину прежде всего ему (Апок. 2, 1—3, 22). Постоянное наблюденіе за жизнью вѣрующихъ составляетъ его первую обязанность. Какъ высшій органъ церковной власти, онъ представительствуетъ свою церковь во внѣшнихъ сношеніяхъ не только съ христіанскими общинами, но и съ языческимъ міромъ (1 Тим. 3, 7). Его положеніе въ общинѣ столь высоко, что можетъ подать поводъ къ неразумной гордости (1 Тим. 3, 6), открыть возможность для деспотическаго образа дѣйствій (3 Іоан.). Одной изъ важнѣйшихъ обязанностей и правъ епископа изначала очевидно составляло совершеніе евхаристіи и связанное съ нимъ завѣдываніе церковными имуществами. Нѣкоторые намеки на это можно видѣть уже въ требованіи перваго посланія Тимоѳею, чтобы епископы не были пьяницами и сребролюбцами. Совершенно ясно указывается на богослужебныя обязанности епископовъ въ посланіи Климента. *Ἐπισκοπή*, учрежденное апостолами, прежде всего выражается по Клименту въ принесеніи даровъ и *λειτουργία* (44). Источники II вѣка въ существенномъ представляютъ обязанности и положенія епископа такими же. Въ

посланіи Игнатія къ Поликарпу, епископъ, будучи пастыремъ, носящимъ немощи всѣхъ (1 гл.), врачующимъ страдающихъ недостатками, является въ то же время высшимъ правителемъ церкви. Все должно дѣлаться съ его вѣдома и воли. Онъ созываетъ собранія и предсѣдательствуетъ на нихъ. Безъ его воли не должны совершаться никакіе важные христіанскіе акты, ни крещеніе, ни вечери любви (Смирн. 8), ни бракъ (Пол. 5). Но самое центральное мѣсто въ его обязанностяхъ занимаетъ совершеніе евхаристіи. Евхаристію можетъ совершать только епископъ и если другой кто, то только по порученію и съ согласія епископа (Смир. 8). Ученіе 12 апостоловъ въ совершеніи евхаристіи видитъ цѣль поставленія епископовъ и діаконовъ. У Іустина епископъ является прежде всего совершителемъ евхаристіи и завѣдующимъ приношеніями вѣрующихъ. Ермъ характеризуетъ епископовъ, какъ надзирающихъ за вѣрующими и призрѣвающихъ вдовъ и бѣдныхъ. Въ Церковныхъ Канонахъ совершеніе евхаристіи есть право епископовъ. Что касается пресвитеровъ, то ихъ дѣятельность представляется въ источникахъ болѣе въ общихъ чертахъ, именно какъ пастырское попеченіе о вѣрующихъ. Однако и здѣсь рано выступаютъ нѣкоторыя специфическія особенности въ ихъ служеніи. Они являются учрежденіемъ, подобнымъ отчасти синедріону іерусалимскому. Іерусалимскіе пресвитеры, подобные іудейскимъ старѣйшинамъ, всѣ въ совокупности являются совѣтниками Іакова, брата Господня, разбирающими дѣла, относящіяся къ церковной дисциплинѣ и суду (Дѣян. 21, 18—25). Какъ учрежденіе коллегіальное, дѣйствующее преимущественно въ общихъ собраніяхъ, а не въ единоличныхъ актахъ, представляется пресвитератъ въ 1 Тим. 4, 14. Игнатій тоже называетъ его большею частью *πρεσβυτέριον* и даже *συνέδριον*. Оба термина указываютъ на то, что дѣятельность пресвитеровъ была коллегіальною и представлялась сходною съ дѣятельностью іерусалимскаго синедріона. Они составляютъ именно синедріонъ епископа (Филад. 8), совѣтъ епископа и потому характеризуются какъ *φρόνιμοι* (Магн. 3). Церковная дисциплина главная сфера ихъ дѣятельности. Всякій кающійся получаетъ прощеніе лишь тогда, когда обращается къ синедріону епископа (Филад. 8). Дисциплина и судъ подлежатъ вѣдѣнію пресвитеровъ, по свидѣтельству

Клементинъ и Церковныхъ Каноновъ. Какъ видно изъ Клементинъ, пресвитеры производятъ судъ не только въ церковной, но и въ гражданской сферѣ. Если и говорится въ древнихъ источникахъ объ участіи пресвитеровъ при богослуженіи, то оно представляется обычно какъ почетное присутствіе при немъ. 24 пресвитера окружаютъ Сидящаго во время воскреснаго богослуженія въ видѣніи Іоанна Богослова. Въ посланіи Игнатія они, какъ апостолы около Христа, сидятъ около епископа и потому называются *προκαθήμενοι* (Магн. 6). По Церковнымъ Канонамъ (2) они также окружаютъ епископа при совершеніи евхаристіи, отчасти помогая епископу, отчасти слѣдя за народомъ. Они участвуютъ въ рукоположеніи Тимоѳея вмѣстѣ съ апостоломъ. Но въ то время какъ рукоположеніе апостоловъ представляется причиною (*διά*) сообщенія дарованій (2 Тим. 1, 6), руковозложеніе пресвитерства — лишь сопутствующимъ и содѣйствующимъ обстоятельствомъ (*μετά*—1 Тим. 4, 14). Изъ Смирн. 8 можно заключать, что съ согласія епископа евхаристія совершалась и пресвитерами. Но это предполагается очевидно въ случаѣ нужды. Насколько часто встрѣчалась такая нужда въ древнѣйшее время, мы не знаемъ. Apriori однако можно предполагать, что при существованіи домашнихъ церквей и при тѣснотѣ помѣщеній, не дозволявшей всѣмъ христіанамъ собираться въ одномъ мѣстѣ, и въ древнее время пресвитеры нерѣдко совершали евхаристію. Можетъ быть въ Клим. 44 мы имѣемъ дѣло именно съ такими пресвитерами. Однако уже изъ этого мѣста ясно, что принесеніе даровъ считалось собственно епископскою обязанностью, что пресвитеры, совершая евхаристію, считались въ такомъ случаѣ какъ бы епископами, епископствующими пресвитерами. Изъ разсмотрѣнія спеціальныхъ обязанностей епископовъ и пресвитеровъ видно, что отношеніе первыхъ—ко вторымъ напоминаетъ собою отношеніе должностныхъ лицъ къ совѣтамъ обществъ, которые существовали тогда, какъ у іудеевъ, такъ и у грековъ и римлянъ. Несомнѣнная заслуга Гатча, Гарнака и Вейцзеккера, что они первые указанной аналогіей выяснили природу этихъ отношеній и ту замѣчательную особенность древнѣйшихъ источниковъ I и даже II вѣка, что говоря о церковныхъ должностяхъ, они

обычно упоминаютъ лишь епископовъ и діаконовъ и молчатъ о пресвитерахъ.

Монархическій епископатъ.

Былъ ли единоличный епископатъ первоначальнымъ явленіемъ въ христіанскихъ общинахъ, или онъ возникъ путемъ постепеннаго развитія изъ коллегіальнаго епископата? Громадное большинство ученыхъ, изслѣдующихъ этотъ вопросъ научнымъ способомъ, а не догматически, рѣшаетъ его въ послѣднемъ смыслѣ. Въ первоначальной церкви по ихъ мнѣнію было обычно коллегіальное управленіе, и только съ теченіемъ времени оно было преобразовано въ единоличное. Такъ думаютъ одинаково тѣ, которые отожествляютъ пресвитеровъ и епископовъ древнѣйшей церкви, и тѣ, которые признаютъ первоначальное различіе этихъ двухъ степеней іерархіи. Первые въ доказательство своего взгляда указываютъ на большое количество мѣстъ изъ древнѣйшихъ памятниковъ, гдѣ терминъ *πρεσβύτεροι* и описательныя названія *προϊστάμενοι, ἡγούμενοι* и др., синонимичные по мнѣнію этихъ ученыхъ съ терминомъ *ἐπίσκοπος*, обычно стоятъ во множественномъ числѣ, не исключая и тѣхъ случаевъ, когда рѣчь идетъ о предстоятеляхъ одной общины. Но большая часть этихъ доказательствъ при различеніи терминовъ епископъ и пресвитеръ теряетъ свою силу. Другіе ученые, признающіе изначальное отличіе епископовъ и пресвитеровъ, приводятъ въ пользу коллегіальнаго епископата слѣдующіе аргументы: 1) Дѣянія прямо говорятъ о нѣсколькихъ епископахъ ефесской церкви (Дѣян. 20, 17. 28); 2) ап. Павелъ въ посланіи къ Филиппійцамъ привѣтствуетъ многихъ епископовъ (1, 1); 3) Климентъ имѣетъ въ виду многихъ епископовъ *(ἡγούμενοι)* въ коринѳской церкви; 4) Дидахе знаетъ многихъ епископовъ въ одной общинѣ; 5) еще во II вѣкѣ въ римской церкви не было единоличнаго епископа, какъ это видно изъ молчанія о немъ у Игнатія Антіохійскаго и Ерма; 6) Поликарпъ знаетъ лишь коллегіальное управленіе въ филиппійской церкви.

Не всѣ эти аргументы имѣютъ равную силу доказательности. Отсутствіе упоминанія о единоличномъ епископѣ римской церкви у Игнатія и Климента, такъ и филиппійской церкви у Поликарпа, какъ мы видѣли, въ сущности дока-

зываетъ мало [1]) и удовлетворительно объясняется у перваго изъ самаго содержанія посланія къ Римлянамъ, у двухъ послѣднихъ особенностями терминологіи. Пастырь Ерма, написанный во время епископства Пія въ римской церкви [2]), показываетъ, какъ опасно изъ употребленія терминовъ *πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι* и *προηγούμενοι* во множественномъ числѣ заключать о существованіи коллегіи епископовъ. Дидахе, предназначенная для многихъ церквей, не даетъ никакого основанія къ признанію множественности епископовъ въ одной общинѣ, хотя и говоритъ о *ἐπίσκοποι*. Множественное число *ἐπίσκοποι* мы встрѣчаемъ у Игнатія и въ Церковныхъ Канонахъ, знающихъ единоличнаго епископа [3]). Остается такимъ образомъ два свидѣтельства въ пользу существованія множественнаго епископата: Дѣян. 20, 17, 28 и Фил. 1, 1. Строго говоря, не только первое [4]), но и второе [5]) не исключаетъ абсолютно возможности видѣть здѣсь указаніе на епископовъ нѣсколькихъ общинъ. Во всякомъ случаѣ эти два мѣста даютъ основаніе признавать коллегіальное епископство лишь для ефесской и филиппійской церкви. Распространять этотъ выводъ на другія общины мы не имѣемъ права.

Съ другой стороны мы имѣемъ рядъ указаній на существованіе единоличнаго епископата еще въ I вѣкѣ. Уже въ раннихъ посланіяхъ ап. Павла можно находить косвенныя указанія на то, что въ первоначальныхъ христіанскихъ общинахъ при многочисленности предстоятелей существовали однако единичныя лица съ особенно отвѣтственнымъ служеніемъ. Такими лицами были повидимому *σύνζυγος*, упомянутый въ Фил. 4, 3, Архиппъ, несшій служеніе въ колосской церкви (Кол. 4, 17) [6]), а также основатели или предсѣдатели домашнихъ церквей, именно Акила, Нимфанъ, Филимонъ [7]). Если коринѳская церковь управлялась семьей Стефана, то

---

[1]) См. выше стр. 348 и д.; 208 и д.: 322 и д.

[2]) См. выше стр. 337.

[3]) См. выше стр 281 прим.

[4]) См. выше стр. 149 и д.

[5]) Въ Фил. 1, 1 говорится о епископахъ не церкви филиппійской, а филиппійцевъ, имѣвшихъ можетъ быть нѣсколько общихъ собраній.

[6]) См. выше стр. 144 и д.

[7]) См. выше стр. 132.

само собой предполагается, что Стефанъ, какъ глава дома, долженъ былъ имѣть руководящее значеніе среди остальныхъ членовъ семьи [1]). Еще болѣе ясныя указанія на единоличныхъ епископовъ мы находимъ въ позднѣйшихъ посланіяхъ. Систематически употребляемое въ пастырскихъ посланіяхъ единственное число ἐπίσκοπος при множественномъ πρεσβύτεροι и διάκονοι (1 Тим. 3, 2. 8. 12; 5, 17; Тит. 1, 5. 7) самое естественное объясненіе находитъ въ предположеніи единоличнаго епископата [2]). Діотрефъ, отлучавшій отъ церкви ослушниковъ и несшій обязанности по внѣшнимъ сношеніямъ съ церквами и по пріему странствующихъ проповѣдниковъ, по всѣмъ признакамъ былъ единоличнымъ епископомъ одной малоазійской общины [3]). Ангелъ каждой изъ семи малоазійскихъ церквей въ Апокалипсисѣ всего вѣроятнѣе обозначаетъ епископа [4]).

Всѣ эти указанія сами по себѣ не имѣютъ большой силы убѣдительности, но они пріобрѣтаютъ ее при сопоставленіи съ посланіями Игнатія Антіохійскаго. Послѣднія ставятъ внѣ всякаго сомнѣнія существованіе монархическаго епископата на Востокѣ въ началѣ II вѣка. Но невозможно себѣ представить, чтобы путемъ естественной эволюціи преобразованіе коллегіальнаго строя въ монархическій совершилось одновременно во всѣхъ малоазійскихъ и сирійскихъ церквахъ. Слѣдовательно, необходимо предполагать, что хотя бы въ нѣкоторыхъ общинахъ единоличный епископатъ появился задолго до посланій Игнатія. Но особенно важно слѣдующее обстоятельство. Если бы единоличный епископатъ произошелъ путемъ постепеннаго возвышенія одного пресвитера или епископа надъ прочими, путемъ узурпаціи правъ другихъ равныхъ ему по положенію лицъ, то такому возвышенію должна была бы предшествовать борьба между епископомъ и пресвитерами, и эта борьба такъ или иначе должна была отразиться въ древнѣйшихъ источникахъ. Между тѣмъ, какъ въ посланіяхъ Игнатія, такъ и въ другихъ древнѣйшихъ памятникахъ мы не встрѣчаемъ ни малѣйшихъ слѣдовъ такой борьбы. Мы часто находимъ въ нихъ призывы

[1]) См. выше стр. 128.
[2]) См. выше стр. 236 и д.
[3]) См. выше стр. 256.
[4]) См. выше стр. 260 и д.

повиновенію епископу, но они всегда обращены къ вѣрующимъ, но никогда къ пресвитерамъ. Этого мало. Игнатій представляетъ единоличный епископатъ явленіемъ обычнымъ, давнишнимъ, нормальнымъ и повсемѣстнымъ. Епископы поставлены по его словамъ „по концамъ земли“. Самое богословіе его стоитъ въ прямой связи съ идей единоличнаго епископата. Единствомъ епископа онъ доказываетъ необходимость единой евхаристіи. Однимъ словомъ у Игнатія не сохранилось никакихъ воспоминаній о множественномъ епископатѣ. Все это рѣшительно вынуждаетъ насъ относить первоначальное возникновеніе монархическаго епископата ко времени задолго до Игнатія. Вмѣстѣ съ этимъ отмѣченныя выше указанія на существованіе единоличнаго епископа въ I вѣкѣ пріобрѣтаютъ значительную силу убѣдительности.

Если же мы допустимъ, что монархическій епископатъ возникъ впервые къ началѣ II вѣка, то мы не будемъ въ состояніи удовлетворительнымъ образомъ объяснить его происхожденіе. На самомъ дѣлѣ въ какіе-нибудь 3—4 десятка лѣтъ (а при отнесеніи Дѣяній къ 80 году — лишь въ два десятка лѣтъ) не могла завершиться та сложная эволюція, результатомъ которой было преобразованіе коллегіальнаго устройства въ монархическое. Исторія учитъ насъ, какъ много требуется времени на такое преобразованіе, да еще во многихъ независимыхъ другъ отъ друга общинахъ. Если можно допустить въ отдѣльной общинѣ какую-нибудь случайность въ видѣ напримѣръ переворота, то этого нельзя предположить для цѣлаго Востока.

Эта трудность остается неразрѣшимой, какъ бы ни смотрѣли при этомъ на первоначальнаго епископа. При отожествленіи епископовъ и пресвитеровъ первоначальной церкви мы должны въ указанный краткій періодъ (отъ 2 до 4 десятковъ лѣтъ) помѣстить сложный процессъ не только возвышенія одного изъ равныхъ пресвитеровъ въ единоличнаго епископа, но и дифференціаціи пресвитерскихъ и собственно епископскихъ функцій, и это на протяженіи всего Востока! Немудрено, что одинъ изъ наиболѣе серьезныхъ представителей этой гипотезы, Кюль, признаетъ, что „въ посланіяхъ Игнатія выступаетъ вслѣдствіе какихъ то необъяснимыхъ причинъ нѣчто новое, неожиданное, неподготовленное, внезапно является особая историческая величина, которая чрезъ на-

сильственное узурпированіе правъ и обязанностей другого круга должностныхъ лицъ вызвала новое раздѣленіе труда“ [1]). Предположеніе это логически неизбѣжно, но исторически едва ли допустимо! По гипотезѣ Гарнака на пространствѣ около 30 лѣтъ должно было произойти: вступленіе епископовъ въ совѣтъ пресвитеровъ, съ которыми они первоначально были совершенно различной натуры, пріобрѣтеніе епископами власти учительства, которая совершенно была чужда имъ сначала, возвышеніе одного епископа надъ всѣми прочими. По взгляду Вейцзеккера въ такой же приблизительно періодъ свободное служеніе недолжностнаго предстоятеля совершенно автономной общины, не знавшей никакихъ правомѣрныхъ органовъ власти и управленія, должно было преобразоваться въ должностное и пожизненное, епископы должны были получить власть учительства, и послѣ того одинъ изъ епископовъ долженъ былъ постепенно возвыситься надъ прочими, оттѣснивъ этихъ въ разрядъ пресвитеровъ. Всѣ эти сложные процессы, повторяемъ, должны были произойти въ 2—4 десятка лѣтъ и не въ одной какой либо общинѣ, но во всѣхъ малоазійскихъ и сирійскихъ церквахъ при ихъ тогдашней независимости другъ отъ друга! Этого мало. Процессы эти должны были завершиться такъ основательно, что ко времени Игнатія не осталось и воспоминанія о древнемъ состояніи, и новый порядокъ вещей казался уже изстари унаслѣдованнымъ и безспорнымъ!

Всѣ эти непобѣдимыя затрудненія при признаніи множественности епископата въ первоначальной церкви вынуждаютъ насъ относить происхожденіе манархическаго епископата уже къ древнѣйшему періоду, вѣроятно къ апостольскому времени. Если въ нѣкоторыхъ первоначальныхъ христіанскихъ общинахъ и было нѣсколько епископовъ, то были и такія, которыя уже во времена апостоловъ имѣли единоличнаго епископа. И этотъ порядокъ, если не сразу, то очень скоро, сталъ считаться болѣе нормальнымъ [2]). Уже

[1]) Gemeindeordnung, S. 92.

[2]) Одинъ изъ новѣйшихъ ученыхъ, изучающихъ послѣапостольское время, Кнопфъ, говоритъ: „Корни монархическаго епископата могли лежать въ покрытой глубочайшимъ мракомъ второй генераціи, въ годахъ между нероновскимъ гоненіемъ и началомъ 90-ыхъ годовъ....

въ самомъ положеніи епископа и его функціяхъ были особенности, которыя съ самаго начала благопріятствовали признанію единоличнаго епископата нормальной формой управленія. Прежде всего празднованіе евхаристіи давало мысль объ одномъ постоянномъ предсѣдателѣ. Легко представить себѣ, что назидательныя бесѣды ведутся цѣлымъ собраніемъ старѣйшихъ членовъ; но трудно вообразить, чтобы коллегіальное предстоятельство совершало таинство евхаристіи [1]). Что дѣйствительно единство епископа стояло въ связи съ единствомъ жертвенника и евхаристіи, наглядное свидѣтельство о томъ мы находимъ въ посланіяхъ Игнатія. У Іустина также единый предстоятель выступаетъ какъ совершитель евхаристіи. Далѣе обязанности епископа, какъ представителя общины во внѣшнихъ сношеніяхъ, съ самаго начала должны были требовать единоличности епископской власти. Сноситься съ другими церквами и языческими властями и обществами, вести корреспонденцію, нести въ извѣстныхъ случаяхъ отвѣтственность, принимать делегатовъ отъ другихъ церквей и обществъ—всего удобнѣе было конечно одному лицу, а не цѣлой коллегіи. Въ первомъ христіанскомъ памятникѣ, говорящемъ о единомъ епископѣ, ясно отмѣчаются его обязанности по представительству (1 Тим. 3, 7). Климентъ Римскій оставилъ, такъ сказать, вещественное доказательство единоличнаго представительства церкви въ сношеніяхъ съ прочими церквами. Іоаннъ Богословъ сносится письменно съ общиной чрезъ ея предстоятеля Діотрефа (3 Іоан. 7) и обвиняетъ его въ томъ, что онъ не принялъ странствующихъ проповѣдниковъ, бывшихъ вмѣстѣ съ тѣмъ делегатами ап. Іоанна (—10).

Имѣло большое значеніе въ дѣлѣ утвержденія монархическаго епископата и учительство епископа. Но власть учительства была присвоена епископу впервые не во II вѣкѣ и не въ борьбѣ съ гностицизмомъ этого вѣка, но значительно ранѣе. Лжеученія въ христіанской церкви начались съ конца апостольскаго періода. Уже апостолъ Павелъ былъ

Могли быть маленькія общины, въ которыхъ съ самаго начала одинъ человѣкъ—патронъ или благодѣтель общины—занялъ мѣсто, дѣлавшее его монархомъ въ кругу его братьевъ по вѣрѣ“ (Nachapost. Zeitalter, S. 221).

[1]) Ср. Lindsay, The Church, p. 208.

свидѣтелемъ первыхъ вѣяній гнозиса [1]). Поэтому довольно рано явилась нужда для предстоятелей церкви, не ограничиваясь однимъ практическимъ учительствомъ (пастырскимъ увѣщаніемъ), принять на себя и публичное проповѣданіе. Пастырскія посланія, посланія къ Евреямъ и отчасти Дѣянія представляютъ предстоятелей уже учителями. При этомъ учительство епископовъ съ самаго начала носило особый характеръ, включало въ себѣ специфическій элементъ. Епископъ былъ не просто учителемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и наблюдателемъ надъ всѣми вѣрующими; онъ имѣлъ надзоръ за каждымъ пасомымъ, такъ сказать контролировалъ вѣрованія каждаго. Епископъ долженъ былъ не только учить, но и охранять каждую душу отъ вреднаго вліянія иначе учащихъ, по выраженію посланія къ Титу (1, 11), заграждать уста лжеучителямъ. Онъ несъ отвѣтственность за распространеніе ложныхъ ученій въ общинѣ (Апок. 2, 14—15. 20; 3, 2—3). Пользуясь правомъ надзора за лжеучителями, Діотрефъ не допускалъ въ свою общину странствующихъ проповѣдниковъ, а ослушниковъ своей воли отлучалъ отъ церкви. Эта инспектирующая роль епископа естественно благопріятствовала установленію единаго авторитета въ дѣлѣ учительства. Учить могли многіе, но имѣть контроль надъ истолкованіемъ христіанской догмы легче было одному лицу.

Всѣ эти, а можетъ быть и многія другія условія съ самаго начала или по крайней мѣрѣ очень рано должны были способствовать установленію въ церкви единоличнаго епископата.

---

[1]) См. выше стр. 219 и др.

ГЛАВА VII.

Отношеніе церковнаго устройства къ строю общественному и государственному въ первые два вѣка.

Самобытность христіанскихъ учрежденій.

Церковная іерархія явилась не сразу. На первыхъ порахъ въ христіанской церкви не было ни епископовъ, ни пресвитеровъ, ни діаконовъ; все руководство первоначальной іерусалимской общиной принадлежало однимъ апостоламъ. Лишь съ теченіемъ времени благодаря несогласіямъ, возникшимъ между христіанами изъ палестинскихъ іудеевъ и христіанами еллинистами, былъ учрежденъ институтъ „семи", бывшій прототипомъ позднѣйшаго діаконата. Еще позднѣе, когда преслѣдованія со стороны іерусалимскихъ іудеевъ заставили христіанъ еллинистовъ, а вмѣстѣ съ ними и „семь", уйти изъ Іерусалима, и когда въ немъ остались преимущественно христіане изъ мѣстныхъ іудеевъ, „ревнители закона" (ср. Дѣян. 21. 20), возникъ институтъ пресвитеровъ. Впервые они выступаютъ въ апостольской исторіи въ 44 г. Что же касается епископовъ, то первое упоминаніе о нихъ мы находимъ лишь въ милетской рѣчи ап. Павла, произнесенной приблизительно въ 58 г., и въ посланіи къ Филиппійцамъ (1, 1), написанномъ вѣроятно въ 63 г. Если такъ постепенно учреждались самыя церковныя должности, то еще медленнѣе должны были слагаться ихъ взаимныя отношенія, ихъ права и обязанности.

При такомъ постепенномъ возникновеніи формъ церковнаго устройства естественно ожидать, что на нихъ сознательно и безсознательно будутъ вліять тѣ общественныя отношенія, среди которыхъ жили и къ которымъ привыкли

принявшіе христіанство іудеи и язычники, что тѣ и другіе при организаціи своихъ общинъ отчасти намѣренно, отчасти непроизвольно будутъ пользоваться имѣвшимися у нихъ образцами. Этого тѣмъ болѣе можно было ожидать, что большая часть древнихъ христіанъ до своего обращенія въ христіанство принадлежала къ частнымъ обществамъ, чрезвычайно распространеннымъ тогда въ римскомъ государствѣ. Какъ извѣстно, въ началѣ христіанской эры все государство буквально было покрыто безчисленнымъ множествомъ всевозможныхъ ассоціацій, преслѣдовавшихъ самыя разнообразныя цѣли: религіозныя, художественныя, научныя, техническія и промышленныя [1]). И мужчины и женщины, и свободные и рабы одинаково стремились освободиться отъ старыхъ формъ гражданской жизни и вступить въ новыя связи, образовать новыя товарищества на почвѣ общихъ вѣрованій, вкусовъ и занятій. Вполнѣ естественно, что новообращенные христіане не спѣшили рѣзко порывать связей съ обществами, членами которыхъ они состояли ранѣе. Еще болѣе естественно, что они, когда представлялась возможность, вступали въ новыя спеціально христіанскія товарищества для тѣхъ же цѣлей, для которыхъ существовало большинство коллегій, особенно для цѣлей погребенія. То и другое имѣло мѣсто въ дѣйствительности. Еще во времена Кипріана христіанскій епископъ Марціалъ правильно посѣщалъ пиршественныя собранія языческой коллегіи и въ этой коллегіи похоронилъ двухъ своихъ сыновей [2]). По свидѣтельству надписей существовали и христіанскія коллегіи съ тѣмъ же приблизительно внѣшнимъ устройствомъ, какое имѣли языческія [3]).

---

[1]) Однихъ культовыхъ греческихъ ферейновъ Цибартъ (Das griechische Vereinswesen, 1896, S. 33—69) насчитываетъ болѣе 330.

[2]) Кипріанъ, письм. 56. Возможно, что ап. Павелъ, внушая римлянамъ платить подать и оброкъ *(τέλος)*—(Рим. 13, 7), подъ словомъ *τέλος* разумѣлъ взносы въ частныя общества. *Τέλος* соотвѣтствовало лат. stips; *ἀτέλεια* обозначало освобожденіе отъ взносовъ. Ср. Heinrici, Theol. Studien und Kritiken, 1881, S. 520 и д.

[3]) Въ одной изъ такихъ надписей (C. I. L. (=Corpus inscriptionum latinarum), VIII, 9585) христіане называютъ свою коллегію ekklesia fratrum, упоминаютъ о cultor, area, cella совершенно такъ же, какъ въ языческихъ коллегіяхъ. Въ другой надписи, находящейся въ катакомбахъ св. Севастіана читаемъ: ...sus sodalicis fratres. Cassianus Collat. II, 5

Но не только отдѣльные христіане и маленькіе кружки, а цѣлыя христіанскія общины имѣли серьезныя побужденія выступать подъ видомъ іудейскихъ и языческихъ частныхъ обществъ. Римское правительство вообще говоря непріязненно относилось къ разнаго рода обществамъ и собраніямъ. Оно закрывало молодыя ассоціаціи и строго запрещало безъ разрѣшенія правительства открывать новыя [1]). Правителямъ провинцій было дано строгое предписаніе, хотя и не строго соблюдавшееся, слѣдить за выполненіемъ этого закона. Единственное исключеніе сдѣлано было римскимъ правительствомъ для коллегій funeraticia. Оно даже покровительствовало имъ, давъ имъ право юридическаго лица, право имѣть собственную землю, рабовъ, деньги, выбирать представителей, вести процессы и т. д. [2]). Чтобы имѣть право общественныхъ собраній и земельной собственности для своихъ кладбищъ, христіанскимъ общинамъ всего естественнѣе было выступать подъ видомъ дозволенныхъ, особенно погребальныхъ ассоціацій. Что такъ было въ дѣйствительности, въ этомъ убѣждаетъ насъ Тертулліанъ, который старается представить христіанскія общины въ видѣ дозволенныхъ коллегій (collegia licita), при чемъ употребляетъ въ описаніи христіанскихъ собраній тѣ самые термины (stips menstrua [3]), которые находились въ правительственныхъ указахъ о коллегіяхъ и дошли до насъ въ текстѣ Марціана [4]). Что христіанскія общины съ внѣшней стороны имѣли видъ обычныхъ ассоціацій, это можно видѣть отчасти изъ свидѣтельствъ языческихъ писателей. Такъ Плиній въ письмѣ къ Траяну [5]) подводитъ христіанскія общины подъ катего-

---

universum fraternitatis corpus. Эта надпись по мнѣнію de-Rossi принадлежитъ христіанамъ. Такимъ образомъ христіане называются здѣсь sodales, т. е. именемъ, обычнымъ для членовъ языческихъ коллегій. Ср. Liebenam, Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens, 1890, S. 273.

[1]) См. объ этомъ ниже.

[2]) Законъ этотъ въ отрывкѣ сохранился въ уставѣ коллегіи Діаны и Антиноя, составленномъ въ 136 году (C. I. L. XIV, 2112 и Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio, ed. Orellius (I—II Vol.)—Henzen (III Vol.), № 6086), и въ текстѣ Марціана (Dig. 47, 22, 1).

[3]) Apologeticus, c. 38.

[4]) Dig. 47, 22, 1.

[5]) Epist. 97 (по общему счету).

рію гетерій (haeteriae), т. е. столовыхъ обществъ, и примѣняетъ къ нимъ выраженія (carmen dicere; se sacramento obstringere), которыя были обычны въ языческихъ коллегіяхъ. Лукіанъ [1]) называетъ христіанскую общину θίασος и предстоятеля ея θιασάρχης и ξυναγωγεύς. Цельсъ [2]) именуетъ христіанъ θιασῶται. Еще болѣе фундаментальнымъ доказательствомъ того, что христіане пользовались тѣмъ покровительствомъ, какое оказывалъ законъ дозволеннымъ коллегіямъ, служатъ недвижимыя имущества христіанъ, ихъ общественныя зданія, храмы и кладбища, которыми они владѣли задолго до миланскаго эдикта. Но само собою понятно, что для того, чтобы выступать подъ видомъ коллегій и пользоваться покровительствомъ законовъ, христіанскія общины по своему внѣшнему устройству должны были походить на эти коллегіи. Съ другой стороны у христіанъ были не менѣе сильныя побужденія ассимилироваться съ внѣшней стороны съ іудейскими общинами. Послѣднія пользовались особымъ покровительствомъ римскихъ законовъ и потому могли служить для христіанъ убѣжищемъ отъ преслѣдованій языческой власти. Тертулліанъ прямо говоритъ, что христіане жили подъ сѣнію іудейской религіи (sub umbraculo insignissimae eligionis, certe licitae) [3]). А изъ исторіи Евсевія (VI, 12) мы знаемъ, что нѣкоторые изъ христіанъ во время гоненій обращались въ іудейство.

Всѣ эти соображенія даютъ основаніе ожидать, что древнія христіанскія общины въ своей организаціи подражали современнымъ имъ іудейскимъ и языческимъ обществамъ, что христіанскія учрежденія были въ извѣстной степени приспособленіями къ іудейскимъ и языческимъ институтамъ. Исходя изъ этихъ соображеній, многіе ученые прежняго времени дѣйствительно пытались объяснить происхожденіе главнѣйшихъ элементовъ церковной организаціи вліяніемъ іудейскаго и языческаго строя. Они думали, что основныя христіанскія учрежденія: епископатъ, пресвитератъ и діаконатъ какъ по имени, такъ и по функціямъ не были оригинальными, но перешли въ христіанство, хотя и въ нѣсколько преобразованномъ видѣ, изъ іудейской и языческой орга-

[1]) De morte peregr. 11.
[2]) Оригенъ, c. Celsum, III, 23.
[3]) Apolog. c. 21.

низаціи [1]). Однако всѣ апріорныя предположенія о генетической связи христіанскаго строя съ языческимъ и іудейскимъ,

[1]) Вопросъ о вліяніи іудейскихъ синагогъ и языческихъ ассоціацій на церковное устройство, нерѣдко затрогивавшійся около средины 19 столѣтія (Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 1847, S. 251 и д.; Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, 1851 S. 224 и д.; Schaff, Geschichte der apost. Kirche, 1854, S. 496 и д. и др.) впервые серьезно былъ поставленъ Ренаномъ, который указалъ между прочимъ и на употребленіе въ языческихъ надписяхъ терминовъ *πρεσβύτεροι* и *ἐπίσκοποι* для обозначенія должностныхъ лицъ греческихъ городовъ и обществъ (Les apôtres, 1866, p. 351 и д.). За нимъ Гейнрици и Вейнгартенъ пытались еще частнѣе и обстоятельнѣе выяснить связь христіанскихъ общинъ съ языческими обществами Первый довольно неопредѣленно и пожалуй противорѣчиво проводилъ мысль, что христіанскія общины пользовались тѣми формами ассоціацій, которыя были созданы тогдашними соціальными отношеніями, и что въ частности ап. Павелъ сдѣлалъ служебными для своихъ цѣлей тѣ формы товариществъ, которыя сообразно съ историческими отношеніями времени императоровъ давали для всякой свободной ассоціаціи возможность собираться въ общественныхъ собраніяхъ и быть жизнеспособными (Studien und Kritiken, 1881, S. 507. Ср. Zeitschrift für wissenschaft. Theologie, 1876, S. 465 и д.; 1877, S. 89 и д.). Вейнгартенъ шелъ далѣе. Онъ утверждалъ, что первоначальная организація христіанскихъ общинъ имѣла форму фамильнаго патроната, существовавшаго въ греческихъ и римскихъ религіозныхъ обществахъ, и что возникновеніе постоянной пресвитерской (епископской) должности произошло по аналогіи съ греческими культовыми ферейнами. Въ подтвержденіе своего взгляда онъ указывалъ на существованіе имени *ἐπίσκοπος* въ греческихъ религіозныхъ обществахъ для обозначенія чиновниковъ, производящихъ оцѣнку вновь поступающихъ членовъ (Die Umwandlung der ursprunglichen christlichen Gemeindeorganisation zur katolischen Kirche въ Historische Zeitschrift, 1881, S. 441 и д., 452 и д.). Но еще ранѣе въ 1880 г. въ оксфордскомъ университетѣ Эдвиномъ Гатчемъ были прочитаны восемь лекцій, въ которыхъ онъ доказывалъ, что христіанскій епископатъ какъ по имени, такъ и по существу былъ заимствованіемъ изъ организаціи языческихъ обществъ и городовъ Малой Азіи и Сиріи, въ которыхъ епископами назывались должностныя лица, управлявшія финансами общества. Разница между христіанскими и языческими епископами по мнѣнію Гатча была лишь въ томъ, что должность, незначительная въ языческихъ обществахъ, въ которыхъ благотворительность была случайнымъ придаткомъ, въ христіанскихъ церквахъ, бывшихъ по своей сущности благотворительными обществами, стала самою важною. Подобнымъ образомъ и институтъ пресвитеровъ въ христіанской церкви возникъ по примѣру іудейскихъ старѣйшинъ и языческихъ сенаторовъ—членовъ городскихъ совѣтовъ.

равно какъ и попытки прежнихъ ученыхъ установить ее, послѣ тщательной обработки богатаго эпиграфическаго матеріала рѣшительно не оправдались. Стало болѣе или менѣе очевиднымъ, что главнѣйшія христіанскія учрежденія въ бо̀льшей своей части являются самобытными, возникшими изъ собственныхъ нѣдръ христіанства. Таковъ прежде всего христіанскій епископатъ, составляющій, такъ сказать, сердцевину церковной организаціи. Всѣ попытки объяснить его происхожденіе путемъ заимствованія изъ строя религіозныхъ и городскихъ обществъ, въ которыхъ епископами назывались управители финансовъ, опровергаются эпиграфическими данными. Не говоря уже о томъ, что управленіе имуществомъ вовсе не составляло существа и даже центральной функціи епископской должности, что въ послѣдней одновременно соединялись функціи богослужебныя, пастырскія и матеріальныя, каковое соединеніе не имѣетъ никакихъ аналогій ни въ частныхъ, ни въ городскихъ языческихъ обществахъ [1]), имя *ἐπίσκοπος* въ надписяхъ рѣже всего означаетъ чиновника, завѣдующаго финансами. Въ цвѣтущую пору Аѳинъ титулъ *ἐπίσκοποι*, по словамъ Гарпократіона [2]), носили обыкновенно чиновники, командируемые для управленія, точнѣе для преобразованія подчиненныхъ городовъ. Такіе эмиссары-епископы упоминаются у Аристофана въ его комедіи Aves (1022) [3]), гдѣ имъ усвояется между прочимъ судебная власть (1032. 1052), и въ нѣкоторыхъ надписяхъ [4]). Они были по всей вѣроятности чрезвычай-

---

(Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum Uebers. Harnack. 1883, S. 28. 32—34. 56—62). Въ новое время вопросъ о вліяніи язычества на устройство христіанской церкви вступилъ въ новую стадію. О ней ниже.

[1]) Разборъ теоріи Гатча и Гарнака по существу см. въ шестой главѣ нашего изслѣдованія.

[2]) Cp. Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft, herausg. Wissowa, 11 Halbb. 1907, S. 199.

[3]) *Ἐπίκοπος ἥκω δεῦρο τῷ κυάμῳ λαχὼν ἐς τὰς Νεφελοκοκκυγίας.*

[4]) C. I. G. Sept. (=Corpus inscriptionum graecarum, Graeciae septentrionalis consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae editum) I, 9. 10; suppl. 96. Въ надписяхъ идетъ рѣчь о чиновникахъ въ Эритреѣ и Митиленахъ. Въ эпоху императоровъ мѣстечко Никея, принадлежавшее городу Массилѣ, управлялось никейскимъ episcopus. C. I. L. V, 7914.

ными комиссарами, а не постоянными должностными лицами [1]). Въ надписи отъ II вѣка до Р. Х., найденной на островѣ Тера, *ἐπίσκοποι* называются чиновники, обязанные принимать подарки и деньги [2]). Отъ I и II вѣка до Р. Х. сохранились три надписи съ острова Родоса, въ которыхъ съ титуломъ *ἐπίσκοποι* поименовано нѣсколько лицъ [3]). Какія обязанности несли они, неизвѣстно; но судя по тому, что рядомъ съ ними упоминаются *ταμίαι*, завѣдывавшіе экономическою частью управленія, слѣдуетъ думать, что они не были финансовыми чиновниками [4]). Въ нѣсколькихъ надписяхъ II и III в. по Р. Х., найденныхъ на восточной сторонѣ Іордана, съ именемъ *ἐπίσκοποι* и *ἐπισκοποῦντες* упоминаются должностныя лица, повидимому завѣдывавшія постройками или ремонтомъ зданій [5]). Наконецъ въ IV вѣкѣ по Р. Х. имя епископовъ носили въ нѣкоторыхъ городахъ чиновники, имѣвшіе надзоръ за продажей съѣстныхъ припасовъ [6]).

Итакъ мы видимъ, что только въ одной надписи, да и то принадлежащей II в. до Р. Х. и найденной на островѣ Терѣ, епископы являются финансовыми чиновниками. Во всѣхъ же остальныхъ надписяхъ имъ усвояются самыя разнообразныя функціи. То, что въ нихъ есть общаго, составляетъ надзоръ,

---

[1]) Ср. Wissowa. ibid. S. 199.

[2]) *Δεδόχθαι ἀ(ποδε)μένος τὰν ἐπαγγελίαν τὸ μ(εν ἀρ)γύριον ἐγδανεῖσθαι τὸ, ἐπισκό(πος) Δίωνα καὶ Μελέϊππον.* I. G. Insul (—Inscriptiones graeca insularum, ed. academ. reg. boruss.) III, 329.

[3]) I. G. Insul. I, 49. 50. 731.

[4]) Ср. Loening. Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums, 1889, S. 21—22; Kuhl, Die Gemeindeordnung in der Pastoralbriefen, 1885. S. 94.

[5]) Le Bas et Waddington (Inscriptions grecques et latines), III, 1911, 1990, 1989, 2070e, 2298, 2308, 2309, 2310, 2412e, 2412f. Въ надписи № 1990, написанной въ 252 г. по Р. Х., сказано: *ἐπίσκοποι ἐκ τῶν τοῦ Θεοῦ ἔκτισαν.* Отсюда можно заключать, что они завѣдывали священными постройками. Либенамъ называетъ ихъ инспекторами надъ постройками (Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche, 1900, S. 384). Въ другихъ надписяхъ рѣчь идетъ объ *ἐπισκοποῦντες*, бывшихъ членами совѣта (*βουλευταί*) и избранныхъ по филамъ. Описательное выраженіе *ἐπισκοποῦντες* подтверждаетъ то, что епископы были надсмотрщиками, инспекторами, надъ извѣстной областью управленія, а не финансовыми управителями.

[6]) Dig. 50, 4, 18. 7: episcopi qui praesunt pani et ceteris venalibus rebus quae civitatium populis ad cotidianum victum usui sunt, personalibus muneribus funguntur.

наблюденіе; объекты же наблюденія самые различные: цѣлые города, постройки, провизія и т. д.

Такимъ образомъ терминъ ἐπίσκοπος не имѣлъ въ языческомъ употребленіи опредѣленнаго техническаго значенія, но сохранялъ приблизительно тотъ же общій смыслъ наблюдателя, какой онъ имѣлъ у LXX. Если теперь принять во вниманіе, что и съ такимъ широкимъ значеніемъ имя епископа въ началѣ христіанской эры въ языческой терминологіи встрѣчается крайне рѣдко (отъ II вѣка до Р. Х. до III вѣка по Р. Х. около пяти разъ, а въ первомъ вѣкѣ по Р. Х. ни разу—и это на нѣсколько тысячъ надписей!), тогда какъ въ греческой библіи, которая была въ постоянномъ употребленіи у христіанъ, оно встрѣчается довольно часто, то естественнѣе всего думать, что именно библейское употребленіе имени епископъ дало поводъ христіанамъ назвать своихъ предстоятелей епископами. Но откуда бы ни было взято это слово христіанами, во всякомъ случаѣ оно заимствовано не какъ техническій терминъ, не изъ юридическаго языка, а въ общемъ, этимологическомъ своемъ значеніи. Такое происхожденіе термина епископъ въ христіанской церкви устраняетъ всякую мысль о зависимости христіанскаго епископата отъ соименной должности въ языческихъ коллегіяхъ и муниципіяхъ [1]). Вотъ почему новѣйшіе изслѣдователи исторіи іудейскихъ и языческихъ обществъ, Шюреръ, Цибартъ, Либенамъ признаютъ самобытность христіанскаго епископата [2]).

То же слѣдуетъ сказать и о діаконатѣ. Хотя въ языче-

[1]) Не могъ быть прототипомъ христіанскаго епископа и ἀρχισυνάγωγος, начальникъ іудейской синагоги, который вообще не имѣлъ никакого отношенія къ управленію общиной, но былъ обязанъ наблюдать лишь за порядкомъ при богослуженіи. Онъ даже не совершалъ богослуженія, такъ какъ по іудейскому обычаю чтеніе писаній, общественная молитва и проповѣдь исполнялись самими членами общины (Ср Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Iesu Christi. 2 B 4 Auflage, 1907. S. 509—512). Хотя по свидѣтельству Епифанія (Панарій 30, 18) іудействующіе христіане имѣли рядомъ съ пресвитерами архисинагоговъ, какъ бы въ соотвѣтствіе епископамъ, однако ни по имени, ни по функціямъ архисинагогъ очевидно не былъ предшественникомъ христіанскаго епископа.

[2]) Ziebart, Das griechische Vereinswesen, S. 131; Liebenam, Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens, S. 273; Schürer, Theologische Literaturzeitung, 1879, S. 546.

скихъ обществахъ религіознаго характера и встрѣчаются должностныя лица съ именемъ *διάκονοι*, однако о генетической связи между ними и христіанскими діаконами не можетъ быть и рѣчи. Противъ этого говоритъ чрезвычайно рѣдкое употребленіе этого термина въ надписяхъ и различіе въ положеніи и функціяхъ тѣхъ и другихъ. Въ то время какъ христіанскіе діаконы были почетными помощниками апостоловъ и епископовъ и принимали участіе въ совершеніи евхаристіи и дѣлахъ церковной благотворительности, діаконы въ языческихъ обществахъ были низшими храмовыми служителями наряду съ поваромъ и виночерпіемъ [1]). Въ другихъ подобныхъ же надписяхъ [2]) вмѣсто *διάκονος* стоитъ *ὑπηρέτης*, т. е. служитель, изъ чего можно заключать, что имя *διάκονος* не было техническимъ обозначеніемъ должности [3]). Самое же важное то, что понятія *διακονεῖν*, *διακονία*, *διάκονος* являются специфически христіанскими понятіями, составляющими замѣчательную особенность новозавѣтнаго языка. Въ то время, какъ въ еллинистическомъ и классическомъ употребленіи эти слова обозначаютъ служеніе раба, прислуги, въ христіанскомъ употребленіи они выражаютъ существенный моментъ въ понятіи должности. *Διάκονος* и *διακονία* прилагаются здѣсь къ Самому Христу, къ апостоламъ, ихъ сотрудникамъ и всѣмъ должностнымъ лицамъ [4]). Такое значеніе этихъ терминовъ, отразившее въ себѣ духъ христіанской любви, совершенно неизвѣстно языческому міру; оно не встрѣчается ни въ литературѣ, ни въ надписяхъ [5]). Отсюда, искать въ языческой организаціи образца для христіанскихъ діаконовъ, которые и по имени, и по функціямъ являются носителями служенія въ специфически-христіанскомъ смыслѣ,—напрасный трудъ [6]).

---

[1]) C. I. G. (=Corpus inscriptionum graecarum, ed. Boeckhius) Vol. II. № 1793[b]. Ср. Liebenam, Städteverwaltung, S. 349.

[2]) C. I. G. № 1849[c].

[3]) Ср. Loening, Gemeindeverfassung, S. 48.

[4]) Рим. 15, 8; Кол. 1, 25; 4, 21; Еф. 3, 7; 6, 21, 1 Θес. 3, 2; 1 Кор. 16, 15 и др.

[5]) Это признаютъ даже и тѣ ученые, которые высказались за связь христіанской организаціи съ языческой. Ср. Heinrici, Theolog. Studien und Kritiken, 1881, S. 518.

[6]) Конечно такимъ образцомъ не могъ быть и служитель (*ὑπηρέτης*) синагоги, который несъ низшія служебныя обязанности, сохранялъ

Иначе обстоитъ дѣло съ христіанскимъ пресвитератомъ. Тожество имени и сходство въ функціяхъ (юрисдикція и дисциплинарная власть) и формѣ (коллегіальность) съ іудейскимъ институтомъ старѣйшинъ или пресвитеровъ убѣдительно говорятъ за то, что христіанскій пресвитерій возникъ отчасти подъ вліяніемъ іудейскимъ. Противъ этого нерѣдко приводятъ три довода. Во-первыхъ слово πρεσβύτερος въ древнѣйшихъ христіанскихъ источникахъ означаетъ не только предстоятелей церкви, но и вообще пожилыхъ людей, каковое колебаніе въ значеніи слова служитъ, говорятъ, яснымъ признакомъ того, что христіанскій пресвитератъ постепенно выросъ изъ собственныхъ христіанскихъ корней [1]). Во-вторыхъ самое существованіе пресвитерата въ апостольское время считаютъ сомнительнымъ [2]). Въ-третьихъ у іудеевъ разсѣянія терминъ πρεσβύτερος въ приложеніи къ руководителямъ синагогъ совсѣмъ не встрѣчается. Однако всѣ эти доводы мало говорятъ противъ нѣкоторой исторической связи между іудейскимъ и христіанскимъ пресвитератомъ. Если въ іудейскомъ употребленіи слово πρεσβύτερος имѣло двоякое значеніе, указывая то на должность, то на возрастъ, то вполнѣ естественно, что двойственный смыслъ перенесенъ былъ и къ христіанамъ. Кромѣ того нисколько не исключается, что значеніе техническаго термина это слово получило у христіанъ не сразу, а съ теченіемъ времени подъ безсознательнымъ іудейскимъ вліяніемъ. Въ первый разъ оно встрѣчается въ апостольской исторіи подъ 44 годомъ. Что касается сомнѣнія въ существованіи христіанскихъ пресвитеровъ, то для іерусалимской церкви оно является рѣшительно неосновательнымъ, такъ какъ они засвидѣтельствованы спутникомъ ап. Павла, присутствовавшимъ при пріемѣ, сдѣланномъ апостолу Іаковомъ и пресвитерами (Дѣян. 21, 18).

Наконецъ, отсутствіе термина πρεσβύτερος у іудеевъ разсѣянія можетъ говорить лишь о томъ, что іудейское вліяніе на христіанъ шло въ этомъ случаѣ изъ Іерусалима. Что та-

---

священныя книги и приносилъ ихъ во время богослуженія, исполнялъ наказаніе бичеваніемъ и былъ повидимому наставникомъ школъ для дѣтей (Ср. Schürer, Gemeindeverfassung, S. 28; Geschichte des jüdischen Volkes [4], II, S. 515.

1) Ср. Dobschütz, Probleme d. apost. Zeitalter, 1904, S. 69.

2) Weizsäcker, Apost. Zeitalter, 1902, S. 604—606.

ковъ именно былъ путь распространенія христіанскаго пресвитерія, на это можно находить не мало болѣе или менѣе прозрачныхъ указаній. Достойно вниманія, что пресвитеры іерусалимской церкви выступаютъ послѣ того, какъ ушли изъ Іерусалима еллинисты и преимущественно ими избранные „семь“, и когда преобладающій элементъ христіанской общины составляли „ревнители закона“, то есть христіане изъ мѣстныхъ іудеевъ, наиболѣе доступные вліянію іудейскихъ традицій. Замѣчательно и то, что выступленіе пресвитеровъ въ іерусалимской церкви совпало съ возвышеніемъ въ ней Іакова, брата Господня, отличавшагося своей преданностью закону Моисееву [1]). Если дѣписатель параллельно съ *ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι* (4, 22; 23, 14; 25, 15) говоритъ объ *ἀπόστολοι καὶ πρεσβύτεροι* (15, 2. 4. 6. 22. 23; 16, 4), а рядомъ съ *ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πᾶν τὸ πρεσβυτέριον* (22, 5) называетъ: *Ἰάκωβος* и *πάντες πρεσβύτεροι* (21, 18), то едва ли будетъ ошибкой предполагать, что и сами первенствующіе христіане видѣли въ христіанскихъ пресвитерахъ параллель іудейскимъ старѣйшинамъ. Еще яснѣе это выступаетъ въ посланіяхъ Игнатія Антіохійскаго, который называетъ христіанскихъ пресвитеровъ терминами, обычно прилагавшимися къ іудейскому синедріону, именно: *πρεσβυτέριον* [2]) и *συνέδριον* [3]). Это сопоставленіе христіанскаго пресвитерія съ іудейскимъ скорѣе всего могло возникнуть до разрушенія Іерусалима, а не послѣ, когда окончательно были порваны связи христіанской церкви съ палестинскимъ іудействомъ. Можно указать и другіе слѣды исторической связи христіанскаго пресвитерата съ іудейскимъ. Въ древнѣйшей части Клементинъ, именно въ Ep. Petri и въ Contestatio, появившейся вскорѣ послѣ 135 года [4]), авторъ, говоря о пресвитерахъ, помогавшихъ Іакову, замѣчаетъ, что они учреждены по примѣру 70 старѣйшинъ, помощниковъ Моисея, бывшихъ по іудейскому воззрѣнію предшественниками позднѣйшихъ старѣйшинъ. Іудействующіе христіане (евіониты) по свидѣтельству Епифанія (Панар. 30, 18) имѣли пресвитеровъ и архисинагоговъ. Наконецъ слѣдуетъ обратить вниманіе и на то, что

[1]) См. подробнѣе выше стр. 49 и д.

[2]) Еф. 2; 4; 20; Магн. 2; Тралл. 2; 13. Ср. 1 Тим. 4, 14.

[3]) Тралл. 3; Магн. 6; Филад. 8.

[4]) Ср. Waitz, Die Pseudoklementinen, 1904, S. 366.

древнѣйшее упоминаніе о христіанскихъ пресвитерахъ мы находимъ у авторовъ, стоявшихъ въ особо близкихъ отношеніяхъ къ іерусалимской церкви и къ іудейству (дѣписатель, ап. Петръ, Іаковъ, Климентъ Римскій). Судя по всѣмъ этимъ указаніямъ іудейское вліяніе, выразившееся въ имени и отчасти въ функціяхъ христіанскихъ пресвитеровъ, шло изъ Іерусалима частію чрезъ Антіохію, частію чрезъ римскую церковь. Хотя и не часто, однако тамъ и здѣсь встрѣчавшійся терминъ *πρεσβύτερος* среди внѣпалестинскихъ іудеевъ и даже язычниковъ естественно долженъ былъ благопріятствовать распространенію іудейскаго термина среди внѣпалестинскихъ христіанъ [1]).

Самое положеніе, какое заняли христіанскіе пресвитеры въ церкви, аналогично отчасти съ положеніемъ іудейскихъ старѣйшинъ. Какъ въ іудейскихъ городахъ Палестины, такъ и въ общинахъ іудеевъ разсѣянія, представительство общины составляли съ одной стороны совѣтъ (*βουλή, συνέδριον, γερουσία*) а съ другой—должностныя лица (*ἄρχοντες*), какъ носители исполнительной власти [2]). Послѣднія входили въ составъ совѣта, но кромѣ нихъ въ совѣтѣ были члены, не имѣвшіе должностного положенія [3]). Къ числу должно-

[1]) Шюреръ полагаетъ, что у іудеевъ разсѣянія существовали *πρεσβύτεροι* отличные отъ *ἄρχοντες*, такъ какъ повсюду были *γερουσίαι* и слѣдовательно ихъ члены-пресвитеры. Молчаніе о нихъ въ надписяхъ по его мнѣнію объясняется тѣмъ, что *πρεσβύτεροι* не были собственно должностными лицами (Die Gemeindeverfassung, S. 19). Въ смирнской надписи C. I. G. (Boeckhius) 9897 упомянутъ іудейскій пресвитеръ. Въ Египтѣ и Малой Азіи *πρεσβύτερος* было техническимъ обозначеніемъ для носителей какъ гражданскихъ, такъ и языческо-сакраментальныхъ должностей (Deissmann, Bibelstudien 1895, S. 153 и д.; Neue Bibelstudien, 1897, S. 60 и д.; Hauschildt, Zeitschrift f. d. neutestam. Wissenschaft, 1903, S. 235—242; Strack, ibid, S. 231—234). Въ началѣ III вѣка по Р. Х. ферейны Танаиса имѣли малыя общества изъ вновь вступившихъ членовъ, которыя состояли подъ наблюденіемъ и руководствомъ одного или нѣсколькихъ *πρεσβύτεροι* (Ziebart, Das gr. Vereinswesen, S. 209). Съ IV вѣка часто упоминаются іудейскіе пресвитеры въ указахъ императоровъ (Cod. Theod. XVI, 8 c. 2. 13. 14 и др.).

[2]) Эдиктъ Клавдія адресованъ *Ἱεροσολυμιτῶν ἄρχουσι βουλῇ δήμῳ, Ἰουδαίων παντὶ ἔθνει* (Ant. XX, 1, 2).

[3]) Іосифъ Флавій выражается: *οἵ τε ἄρχοντες καὶ βουλευταί* (Bell. Iud. II, 17, 1). Архонты называются у него *πρωτεύοντες τῆς γερουσίας* (Bell. Iud. VII, 10, 1). Ср. Schürer, Geschichte [2], II, S. 514 и д. Geschichte [4], II, S. 251—252.

стныхъ лицъ іудейской общины принадлежалъ между прочимъ архисинагогъ, слѣдившій за порядкомъ на богослужебныхъ собраніяхъ. Онъ ставился обыкновенно изъ числа членовъ пресвитерія и могъ быть иногда архонтомъ [1]); но это прежде всего должностное лицо, въ предѣлахъ своей власти дѣйствовавшее вполнѣ самостоятельно. Еще опредѣленнѣе и яснѣе вышеуказанное раздѣленіе представительства общины во всѣхъ языческихъ городскихъ обществахъ. Здѣсь, какъ извѣстно, повсюду строго различалась компетенція совѣта (*βουλή*, senatus), какъ рѣшающей власти, отъ компетенціи должностныхъ лицъ (архонты, магистраты и пр.), какъ власти исполнительной. Члены совѣта лишь in corpore управляли общими дѣлами общества, должностныя лица имѣли каждое свою опредѣленную область, въ которой дѣйствовали самостоятельно въ предѣлахъ предоставленныхъ имъ полномочій. Они засѣдали и въ совѣтѣ, но кромѣ того вели фактическое управленіе дѣлами [2]).

Подобно іудейскимъ, греческимъ и римскимъ совѣтамъ и христіанскій пресвитерій подъ предсѣдательствомъ епископа представлялъ собою коллегіальное учрежденіе, руководившее общими дѣлами церкви, особенно судебною и дисциплинарною частью, въ то время какъ епископъ и діаконы являлись какъ бы въ собственномъ смыслѣ должностными лицами церкви, которые ближайшимъ образомъ управляли всѣми текущими дѣлами, совершали богослуженіе, представительствовали общину въ ея сношеніяхъ съ другими церквами и обществами. Вотъ почему въ источникахъ I и отчасти II вѣка пресвитеры не занимаютъ мѣста въ перечнѣ должностныхъ лицъ церкви между епископами и діаконами (1 Тим. 3 гл.; Фил. 1, 1; Клим. 42; Дид. XV, 1; Ерм. Вид. III, 5; Подоб. IX, 26—27; Іустинъ, Апол. I, 65, 67), а стоятъ особнякомъ отъ нихъ (1 Тим. 5, 17; Ерм. Вид. III, 9; Клим. 44; 2 Clem. 17, 3. 5). Лишь съ теченіемъ времени пресвитеры вошли въ общій рядъ должностныхъ лицъ церкви, какъ посредствующее звено между епископомъ и діаконами; для Востока это констатировано источниками начала II вѣка, для Запада—источниками второй половины II вѣка.

[1]) Schürer, Geschichte [4], II, S. 511—512.

[2]) Ср. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, I, Auflag 2, S. 193 и д. Liebenam, Städteverwaltung. 1900, S. 251 и д.

Однако нельзя представлять дѣло такъ, что христіанскій пресвитерій былъ простымъ подражаніемъ іудейскому синедріону. Возникнувъ изъ собственныхъ нуждъ христіанской церкви, хотя и подъ іудейскимъ вліяніемъ, онъ имѣлъ существенно иное содержаніе. Можно сказать, что самую сущность христіанскаго пресвитерата составляетъ *пастырство*, его ближайшая цѣль—увѣщаніе въ широкомъ смыслѣ этого слова, какъ практическое учительство. Судебныя и дисциплинарныя функціи христіанскихъ пресвитеровъ были въ сущности лишь частными выраженіями ихъ пастырства. Въ этомъ существенное отличіе христіанскихъ пресвитеровъ отъ іудейскихъ старѣйшинъ, которые къ учительству не имѣли никакого отношенія.

Итакъ организація церкви въ своихъ существенныхъ моментахъ (епископатъ, пресвитератъ и діаконатъ) была независима отъ вліянія языческаго строя и лишь въ незначительной долѣ обязана вліянію іудейства. Къ этому выводу пришли новѣйшіе самые солидные изслѣдователи іудейскихъ и языческихъ обществъ, и къ нему присоединилось большинство новѣйшихъ изслѣдователей организаціи древней церкви [1]).

Такой результатъ научныхъ изысканій не только не удивляетъ изслѣдователя, но представляется ему вполнѣ естественнымъ. Слишкомъ громадна разница въ нравственномъ содержаніи, которымъ жили съ одной стороны христіанскія

[1]) Выдающійся знатокъ исторіи народа времени Христа, Шюреръ, пришелъ къ заключенію: „Развитіе христіанскаго общиннаго устройства шло своимъ собственнымъ путемъ. На основаніи своихъ собственныхъ нуждъ и по собственнымъ точкамъ зрѣнія христіанскія общины, исходя изъ простыхъ отношеній, постепенно создавали свою собственную организацію самостоятельнымъ образомъ“ (Theolog. Literaturzeit., 1879. S. 546). Новѣйшій изслѣдователь римскихъ коллегій, Либенамъ (Zur Geschichte und Organisation d. röm. Vereinswesens, 1890, S. 267) признаетъ, что христіанскія общины „самостоятельно развивались благодаря этическому содержанію, которое было въ нихъ вложено“. Онъ отрицаетъ зависимость христіанскаго епископата отъ вліянія языческаго строя (—273) и соглашается съ вышеприведенными словами Шюрера (S. 274). Столь же солидный изслѣдователь греческихъ ферейновъ, Цибартъ (Das griech. Vereinswesen, 1896, S. 130—132) также признаетъ, что христіанство развивало самостоятельно новыя формы устройства, и отрицаетъ зависимость отъ постороннихъ вліяній не только христіанскаго епископата, но и пресвитерата.

и съ другой языческія и отчасти іудейскія общины. Для человѣка, знакомаго съ внутренней жизнью языческихъ обществъ, они не могутъ представляться въ отношеніи къ христіанскимъ общинамъ, въ лучшемъ случаѣ, иначе, какъ современныя общества взаимопомощи. Но они отнюдь не имѣли благотворительнаго характера [1]). Всѣ ферейны и коллегіи оказывали нѣкоторую матеріальную поддержку своимъ членамъ, особенно при погребеніи умершихъ, лишь въ извѣстныхъ, строго опредѣленныхъ случаяхъ и на опредѣленныхъ условіяхъ; ихъ помощь всегда была обставлена извѣстными обязательствами и прежде всего обязательными взносами. Переставшій дѣлать взносъ лишался права на помощь ферейна. Ближайшая цѣль ихъ была „на общественный счетъ дать приличную и пріятную жизнь“ [2]), и однимъ изъ важнѣйшихъ моментовъ ихъ внутренней жизни были общественные пиры. Ферейны не ставили себѣ возвышенныхъ идеаловъ и не предъявляли къ своимъ членамъ нравственныхъ требованій. При вступленіи въ члены коллегіи никакой нравственной оцѣнки, за исключеніемъ одного ферейна, не производилось. Главнымъ условіемъ былъ имущественный цензъ. Наказанія или, какъ они назывались, эпитиміи [3]) за проступки во время общихъ собраній (взаимное оскорбленіе, нарушеніе порядка) почти исключительно состояли въ денежныхъ штрафахъ. И вообще ни о чемъ такъ

[1]) Моммзенъ допускаетъ, что общественная касса коллегіи служила между прочимъ и для поддержки бѣдныхъ членовъ (De Collegiis, 91. 115). Но Буасье замѣчаетъ по этому поводу: „сознаюсь, что тщательно изучивъ надписи, касающіяся этого предмета, я не нахожу возможнымъ утверждать это“ (Римская религія отъ Августа до Антониновъ. 561). То же самое говоритъ Фукаръ (Les associations religieuses chez les grecs. 1873. p. 141—142). Либенамъ на основаніи письма Плинія къ Траяну (93: ad sustinendam teniorum inopiam) думаетъ, что погребальныя коллегіи имѣли своею цѣлью не только погребеніе членовъ, но и оказаніе имъ поддержки на случай несчастія и болѣзни; что касса ихъ была кассой взаимопомощи (Liebenam, Zur Geschichte und Organ. d. r. Vereinswesens. S. 40). Но онъ самъ сознается, что въ надписяхъ нѣтъ ясныхъ указаній на это. Во всякомъ случаѣ о благотворительномъ характерѣ коллегій въ собственномъ смыслѣ не можетъ быть и рѣчи. Ср. противопоставленіе христіанскихъ общинъ коллегіямъ у Тертулліана (Apolog. 39).

[2]) Ziebarth, Das griech. Vereinswesen, 1896, S. 211.

[3]) Ibid. S. 172 и д.

часто не говорится въ уставахъ и декретахъ товариществъ, какъ о денежныхъ дѣлахъ. Нѣкоторые ученые въ прежнее время пытались идеализировать языческія общества, особенно греческія, приписывая имъ высокія нравственныя цѣли [1]). Думали, что по крайней мѣрѣ нѣкоторыя греческія ассоціаціи имѣли задачей помогать нуждающимся и бѣднымъ членамъ и служить нравственному усовершенствованію людей. Но обѣ эти цѣли приписаны имъ были, какъ доказалъ Фукаръ [2]), по недоразумѣнію. Два повода были къ тому. Одинъ декретъ героистовъ [3]) указываетъ законную причину опозданія при взносахъ въ болѣзни или *πεν*... Нѣкорые, считая послѣднее слово за *πενίαν*, предполагали, что бѣдность освобождала членовъ отъ взносовъ. Но справедливѣе читать не *πενίαν*, а *πένθος* (печаль, трауръ), такъ какъ нигдѣ нѣтъ слѣдовъ освобожденія отъ складчины ради бѣдности; напротивъ есть надписи [4]), въ которыхъ прямо говорится въ освобожденіи отъ участія въ общественныхъ собраніяхъ по причинѣ болѣзни и семейнаго траура. Другая надпись, содержащая уставъ эранистовъ [5]), требуетъ, чтобы всякій до принятія въ общество былъ испытанъ, святъ *(α—ος)* ли онъ, благочестивъ *(ευσεβης)* и добръ *(αγ—ος)*. Что касается слова *εὐσεβής*, часто встрѣчающагося въ эпиграфическихъ памятникахъ, то оно указываетъ на точное исполненіе церемоній культа и никакого возвышеннаго смысла въ себѣ не заключаетъ. Испорченное же слово *α—ος* должно быть возстановлено какъ *ἁγνός*, а не какъ *ἅγιος* [6]), т. е. указываетъ не на святость, а на физическую чистоту, которая обычно требовалась по уставамъ религіозныхъ обществъ. Слово же *ἅγιος* въ подобныхъ случаяхъ нигдѣ не встрѣчается [7]). Если и преувеличено мнѣніе Фукара, что религіозныя ассоціаціи были не прогрессомъ по сравненію

---

[1]) Особенно Wescher, Revue archeolog. 1865, II, p. 220 и д.

[2]) Des associations religieuses chez les grecs, p. 139—152. Ср. Liebenam, Zur Geschichte und Organisation des röm. Vereinswesens 1890. S. 171.

[3]) Foucart, Des associations religieuses, № 21.

[4]) Le Bas-Waddington, Inscr. d' Asiae Mineure, № 519.

[5]) C. I. G. (Boeckhius) № 126.

[6]) Foucart, Des associations, p. 147; Liebenam, Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens 1890, S. 173.

[7]) Foucart, Des associations, p. 147—148.

съ оффиціальнымъ культомъ, а шагомъ назадъ [1]), то во всякомъ случаѣ ихъ задачи были безконечно далеки отъ нравственнаго идеала христіанства. Вполнѣ понятно поэтому, что основныя христіанскія учрежденія имѣли слишкомъ мало общаго съ языческими. Въ послѣднихъ религіозныя церемоніи, надзоръ за внѣшнимъ поведеніемъ членовъ коллегіи и управленіе имуществомъ на началѣ suum cuique исчерпывали главнѣйшія функціи должностныхъ лицъ; но имъ были неизвѣстны обязанности религіозно-нравственнаго воспитанія (пастырства) и истиннаго благотворенія.

Параллели въ церковномъ и общественно-государственномъ строѣ.

Если основныя учрежденія христіанской церкви, епископатъ, пресвитератъ и діаконатъ, по своему происхожденію и содержанію были самобытны, если ихъ зависимость отъ вліянія іудейства была незначительна, а отъ вліянія язычества прямо ничтожна, то была въ жизни древней церкви сторона, гдѣ напротивъ мы наблюдаемъ значительное сходство съ формами тогдашней общественно-государственной жизни, гдѣ мы видимъ правильное и параллельное развитіе однихъ и тѣхъ же формальныхъ принциповъ. Эта сторона въ жизни церкви не имѣетъ прямой и необходимой связи съ догматическимъ и нравственнымъ содержаніемъ христіанства, не касается самаго существа конечныхъ цѣлей церкви, а стоитъ въ извѣстной зависимости такъ сказать отъ психологіи времени, отъ количества духовной энергіи народа, отъ степени его личной самодѣятельности, періодически то повышающейся, то понижающейся. Какъ всегда бываетъ, въ періоды повышенной энергіи народъ желаетъ все дѣлать самъ. Центростремительная сила въ немъ дѣйствуетъ слабо. Власть и права болѣе или менѣе равномѣрно распредѣлены между всѣми. Каждый вноситъ въ общественную жизнь свою долю ума и воли. Напротивъ въ періоды пониженія энергіи народъ какъ бы утомляется отъ активнаго участія въ жизни государства, дѣлается пассивнѣе, охотно предоставляетъ общественныя права отдѣльнымъ классамъ и лицамъ, ищетъ спасенія въ твердой власти. Власть все болѣе и болѣе цен-

[1]) Ibid. p. 186.

трализируется, авторитетъ должностныхъ лицъ возрастаетъ, сфера личной свободы и самодѣятельности суживается. Этому неизбѣжному закону, факторы котораго въ значительной степени составляютъ еще тайну для науки, подлежитъ отчасти и жизнь церкви, поскольку она стоитъ въ связи съ естественнымъ развитіемъ человѣческаго духа. Благодаря этому въ ходѣ церковной и общественной жизни всегда существуютъ болѣе или менѣе замѣтныя параллели. Были онѣ и въ жизни древней церкви. Мы отмѣтимъ важнѣйшія изъ нихъ.

Всѣ христіанскія общины съ самаго начала своего основанія мыслились какъ единая церковь. Это единство было не только идеальнымъ, но и соціальнымъ, не только единствомъ вѣры, но и единствомъ общества, какъ божественнаго учрежденія. Идея единой церкви, хотя со всею ясностію раскрыта была ап. Павломъ въ его позднѣйшихъ посланіяхъ (къ Кол. и Ефес.), однако не была простымъ обобщеніемъ всей совокупности мѣстныхъ церквей и не благодаря ап. Павлу вошла впервые въ сознаніе первенствующихъ христіанъ. Единая церковь была однимъ изъ первыхъ и основныхъ понятій христіанства. Одинъ Христосъ умеръ за всѣхъ, одно евангеліе Христа для всего міра; отсюда одна церковь, одно братство во Христѣ, одно царство небесное. Какъ была церковь единой тогда, когда ограничивалась предѣлами Іерусалима и Іудеи (Гал. 1, 13; 1 Кор. 15, 9), такъ оставалась она единой и распространившись по всему міру. Всѣ новыя христіанскія общины для своего признанія обязаны были присоединяться къ этой церкви, вступать съ нею въ *κοινωνία* (Гал. 2, 9). Установленіе живого общенія церквей, реальнаго единенія ихъ, составляло одну изъ важнѣйшихъ цѣлей ап. Павла. Онъ старался внутренно объединить всѣ основанныя имъ общины, какъ между собой, такъ и съ матерью іерусалимской церковью. Онъ сообщаетъ о результатахъ своей миссіи и о состояніи созданныхъ имъ общинъ церкви іерусалимской и въ знакъ внутренняго единства церквей (Гал. 2, 9) подаетъ руку общенія столпамъ іерусалимской общины. Онъ внушаетъ коринѳянамъ поступать такъ, какъ бываетъ во всѣхъ церквахъ (1 Кор. 14, 33; 7, 17), вѣрить такъ, какъ онъ учитъ во всякой церкви (5, 17). Онъ хвалитъ ѳессалоникійцевъ за то, что они „сдѣлались

подражателями церквамъ Божіимъ во Христѣ Іисусѣ, находящимся въ Іудеѣ“ (1 Θесс. 2, 14). Онъ требуетъ, чтобы посланіе, написанное къ одной церкви, было прочитано въ другой (Кол. 4, 16), и шлетъ въ посланіяхъ привѣтствія отъ однихъ церквей другимъ (Рим 16, 16; 1 Кор. 16, 19 и др.). Той же цѣли объединенія церквей между собою и съ церковью іерусалимскою служили и установленные имъ сборы въ пользу іерусалимскихъ христіанъ. По плану апостола нѣсколько церквей должны были совмѣстно избрать одно довѣренное лицо, которое съ собранными деньгами должно было сопутствовать ап. Павлу (2 Кор. 8, 18—19).

Но это единство христіанскихъ общинъ было чисто нравственнаго характера. Оно не находило себѣ выраженія во внѣшнемъ управленіи. Ни въ I-мъ, ни даже до конца II вѣка не существовало никакихъ формъ общецерковной правовой организаціи, не существовало ни соборовъ, ни приматства, которые имѣли бы обязательную силу для отдѣльныхъ церквей. Всѣ частныя церкви были независимы другъ отъ друга и представляли собой совершенно самостоятельныя въ правовомъ отношеніи единицы. Исключеніе составляли лишь домашнія церкви и собранія христіанъ изъ прилегающихъ къ городу деревень, которыя (церкви) обычно входили въ составъ городской церкви и имѣли общее управленіе. Правда, уже въ апостольскія времена замѣтны нѣкоторые признаки объединенія церквей, принадлежащихъ къ одной области. По крайней мѣрѣ къ этому направлялась мысль ап. Павла и другихъ апостоловъ. Ап. Павелъ чрезъ коринѳянъ посылаетъ привѣтствіе христіанамъ всей Ахаіи (2 Кор. 1, 1). Изъ Ефеса онъ шлетъ привѣтствіе отъ всѣхъ церквей асійскихъ (1 Кор. 16, 19). Подобнымъ образомъ онъ объединяетъ всѣ македонскія (1 Θесс. 4, 10) и галатійскія церкви (1 Кор. 16, 1). Ап. Петръ обращается къ общинамъ Понта, Галатіи, Каппадокіи, Асіи и Виѳиніи (1, 1). Ап. Іоаннъ пишетъ церквамъ Азіи. Іерусалимская церковь отправляетъ свое опредѣленіе церквамъ Сиріи и Киликіи. Но это группированіе церквей по областямъ скорѣе всего воспроизводило такъ сказать картину миссіонерской дѣятельности апостоловъ и можетъ быть указывало на болѣе живыя сношенія между церквами одной области; но во всякомъ случаѣ оно не обозначало единства во внѣшней организаціи

ихъ [1]). Мы не видимъ здѣсь ни малѣйшихъ признаковъ дѣйствительно правового преимущества однихъ церквей, находившихся въ главныхъ городахъ провинцій, передъ другими церквами, не видимъ іерархіи церквей, изъ которыхъ однѣ были бы зависимы отъ другихъ. Нѣтъ также никакихъ указаній на существованіе провинціальныхъ епископовъ. Тимоѳей и Титъ не были епископами [2]). И если позднѣе Климентъ Римскій и Игнатій Антіохійскій выступаютъ видимо какъ представители наиболѣе значительныхъ церквей, то и въ этомъ случаѣ ихъ авторитетъ имѣлъ еще чисто нравственный характеръ и не былъ обязателенъ для менѣе значительныхъ сосѣднихъ церквей [3]). Эта обособленность и самостоятельность христіан-

---

[1]) Ср. проф. Гидуляновъ, Митрополиты въ первые три вѣка христіанства, 1905, стр. 85—87. П. В. Гидуляновъ весьма обстоятельно доказалъ, что вообще административное дѣленіе римскаго государства до Діоклетіана мало отразилось на церковномъ управленіи (см. особенно стр. 25—116).

[2]) См. выше стр. 222 и д.

[3]) Любекъ старался доказать, что уже въ апостольскія времена во главѣ всѣхъ церквей извѣстной провинціи стояла одна община, епископъ которой имѣлъ надзоръ надъ всѣми прочими городскими епископами. Такими провинціальными епископами были напримѣръ Титъ, Тимоѳей, ап. Филиппъ (Reichseinteilung und kirchl. Hierarchie d. Orients. S. 13—14). Другой ученый, Duchesne, доказываетъ, что въ Галліи до половины III в. лишь одна церковь имѣла епископа, который былъ епископомъ надъ всей провинціей (Fastes épiscopaux de l' ancienne Gaule I, p. 1—59). Здѣсь такимъ образомъ дается какъ бы подтвержденіе извѣстному мнѣнію Ѳеодора Мопсуетскаго, по которому епископы—апостолы управляли провинціальными церквами, во главѣ же городскихъ церквей стояли пресвитеры. Это мнѣніе тщательно разобрано и вполнѣ опровергнуто Гарнакомъ въ его Mission und Ausbreitung d. Christentums (1906, I, S. 373—397). „Какъ созданіе апостольской миссіи, говоритъ онъ, община отвѣтственна передъ своимъ основателемъ, отъ него зависитъ и обязана сохранять его основныя положенія... Какъ замкнутая мѣстная церковь она сама несетъ отвѣтственность и не имѣетъ никого надъ собой кромѣ Небеснаго Господа. Въ лицѣ ея земного основателя она стоитъ въ связи съ другими имъ же учрежденными общинами, но какъ мѣстная церковь она стоитъ сама по себѣ и всякое отношеніе къ другимъ общинамъ лежитъ въ сферѣ свободы“ (ibid. S. 386—387). Исключеніе представляетъ повидимому Египетъ, гдѣ еще въ половинѣ III в. существовали общины во главѣ съ пресвитерами (Евсевій, VII, 24) и м. б. Галлія. Въ обоихъ случаяхъ можно видѣть нѣкоторую параллель гражданскому строю Египта и Галліи. См. примѣчаніе ниже.

скихъ общинъ въ первоначальныя времена отразилась между прочимъ и въ значеніи термина ἐκκλησία въ Новомъ Завѣтѣ. Изъ 110 случаевъ употребленія этого слова болѣе чѣмъ 90 разъ оно имѣетъ значеніе не универсальной, а мѣстной, обычно городской церкви [1]).

---

[1]) По классификаціи Hort'a слово ἐκκλησία имѣетъ въ Новомъ Завѣтѣ слѣдующія значенія:

I) Ἐκκλησία—въ единственномъ числѣ и съ членомъ обыкновенно означаетъ 1) первоначальную церковь Іерусалима и Іудеи, когда не было другихъ церквей (Дѣян. 5, 11; 8, 1. 3; Гал. 1, 13; 1 Кор. 15, 9; Фил. 3, 6); 2) сумму церквей въ Іудеѣ, Самаріи и Галилеѣ (Дѣян. 9, 31); 3) мѣстную церковь—въ Іерусалимѣ (Дѣян. 11, 22; 12, 1. 5; 15, 4),—Θессалоникахъ (1 Θесс. 1, 1; 2 Θесс. 1, 1), Коринѳѣ (1 Кор. 1, 2; 6, 4; 14, 12. 23 2 Кор. 1, 1; Рим. 16, 23), Кенхреѣ (Рим. 16, 1), Лаодикіи (Кол. 4, 16), Антіохіи (Дѣян. 13, 1; 15, 2), семь церквей въ Азіи (Апок. 2—3 гл.), Ефесѣ (Дѣян. 11, 26; 14, 27; 20, 17; 1 Тим. 5, 16), Кесаріи (Дѣян. 18, 22); въ подобномъ же смыслѣ Іак. 5, 14; 3 Іоан. 9. 10; 4) собраніе мѣстной церкви (Дѣян. 15, 22; 1 Кор. 14, 23); 5) домашнюю церковь—въ Ефесѣ (1 Кор. 16, 19), Римѣ (Рим. 16, 5), Колоссахъ (Кол. 4, 15; Филем. 2).

II) Слово ἐκκλησία въ единственномъ числѣ безъ члена означаетъ: 1) каждую мѣстную церковь въ извѣстномъ округѣ (Дѣян. 14, 23); 2) вообще каждую мѣстную церковь (1 Кор. 14, 4; 4, 17; Фил. 4, 15; и вѣроятно въ 1 Тим. 3, 5. 15); 3) собраніе мѣстной церкви (1 Кор. 14, 19. 35; 11, 18; 3 Іоан. 6).

III) Ἐκκλησία во множественномъ числѣ означаетъ: 1) сумму мѣстныхъ церквей опредѣленнаго округа съ указанными или подразумѣвающимися названіями—въ Іудеѣ (1 Θесс. 2, 14; Гал. 1, 22), Галатіи (1 Кор. 16, 1; Гал. 1, 2), Сиріи и Киликіи (Дѣян. 15, 41), Дербахъ и Листрѣ (Дѣян. 16, 5), Македоніи (2 Кор. 8, 1. 19), Азіи (1 Кор. 16, 19; Апокалип. 1, 4. 11. 20; 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22; 22, 16); 2) неопредѣленное число мѣстныхъ церквей (2 Кор. 11, 8. 28; 8, 23. 24; Рим. 16, 4. 16); 3) сумму всѣхъ мѣстныхъ церквей (2 Θесс. 1, 4; 1, Кор. 7, 17; 11, 16; 14, 33; 2 Кор. 12, 13); 4) собраніе всѣхъ мѣстныхъ церквей (1 Кор. 14, 34).

IV) Ἐκκλησία въ единственномъ числѣ обозначаетъ: 1) единую, универсальную церковь, которую представляетъ собой мѣстная индивидуальная церковь (1 Кор. 10, 32; 11, 22; и вѣроятно 12, 28; Дѣян. 20, 28 и 1 Тим. 3, 5. 15); 2) единую универсальную церковь абсолютно (Кол. 1, 18. 24; Еф. 1, 22; 3, 10. 21; 5, 23. 24. 25. 27. 29. 32; Мат. 16, 18). Hort, The Christian Ecclesia, p. 116—118. Ср. Lindsay, The Church, p. 10—11.

По мнѣнію Зома, слово ἐκκλησία въ Н. З. означаетъ не мѣстныя и частныя христіанскія общины, а всегда единое собраніе всего христіанства въ его цѣломъ (Kirchenrecht, S. 18). Если въ Н. З. говорится о церкви въ Коринѳѣ, Кенхреѣ, Θессалоникахъ и т. д., то и въ этихъ случаяхъ „церковь“ выражаетъ не какую либо опредѣленную величину, не со-

Нѣкоторое исключеніе составляла, кажется, церковь іерусалимская, которая объединяла около себя всѣ церкви Іудеи и какъ церковь—матерь повидимому въ извѣстной степени руководила ими. Хотя мы знаемъ, что рядомъ съ іерусалимской уже въ первое десятилѣтіе существовали другія церкви въ Іудеѣ, однако онѣ обычно или подразумѣваются подъ церковью іерусалимской (Дѣян. 8, 1. 3; Гал. 1, 13; 1 Кор. 15, 9; Фил. 3, 6), или соединяются съ нею подъ однимъ названіемъ церквей іудейскихъ (1 Θесс. 2, 14; Гал. 2, 21) и даже одной церкви (Дѣян. 9, 31). Если и церкви другихъ областей объединялись иногда въ одну группу, то только церкви іудейскія носятъ общее имя одной церкви ἐκκλησία въ ед. числѣ) [1]).

Если мы теперь сравнимъ положеніе христіанскихъ церквей съ государственнымъ положеніемъ городовъ, въ которыхъ возникали древнѣйшія церкви, то найдемъ между тѣми и другими довольно близкую аналогію. Обособленность и самостоятельность въ управленіи составляла одинаково характерную особенность какъ церквей, такъ и городовъ.

Римское государство въ моментъ первоначальнаго распространенія христіанства не было государствомъ въ современ-

---

ціальное понятіе мѣстной общины, а всегда догматическое понятіе, идею собраннаго христіанства, представляемаго мѣстнымъ собраніемъ. (S. 19—20). Такимъ образомъ существуетъ лишь единая церковь, собраніе совокупнаго христіанства; собранія же мѣстной церкви, какъ такой, не существуетъ. Исходя изъ такого пониманія слова „церковь", Зомъ отрицаетъ въ древней церкви существованіе мѣстной организаціи, а отсюда вообще правовой организаціи (S. 20—28. Къ своему толкованію слова ἐκκλησία Зомъ пришелъ догматическимъ, а не экзегетическимъ путемъ. Понятіе универсальной церкви, представляемой въ частной мѣстной церкви, находится лишь въ 1 Кор. 10, 32; 11, 22 и можетъ быть 12, 28; Дѣян. 20, 28; 1 Тим. 3, 15. Въ громадномъ же большинствѣ случаевъ ἐκκησία обозначаетъ просто мѣстную церковь, ограниченную извѣстными предѣлами, и потому мыслимую рядомъ съ другими церквами, какъ одна изъ многихъ церквей съ своими самостоятельными предстоятелями.

[1]) Можетъ быть этою тѣсною связью іудейскихъ церквей съ іерусалимской объясняется слишкомъ большое количество именъ (13) іерусалимскихъ епископовъ за очень короткое время (107—136 г.) (Евс. IV, 5). Цанъ думаетъ, что въ списокъ іерусалимскихъ епископовъ вошли епископы и другихъ іудейскихъ городовъ (Forschungen, VI, S. 300). Ср. Harnack, Mission, 1906, I, S. 387.

номъ смыслѣ этого слова. Оно не имѣло ни общаго обязательнаго для всѣхъ частей его законодательства, ни твердой центральной власти, которая посредствомъ сложнаго механизма учрежденій и должностей управляла бы внутреннею жизнью одинаково и малыхъ и большихъ общинъ, ни прочно установленной, правильной іерархіи городовъ. То, что мы называемъ римскимъ государствомъ, въ дѣйствительности представляло собой тогда лишь „извѣстное количество собранныхъ подъ властію Рима болѣе или менѣе самостоятельныхъ общинъ“ [1]), „конфедерацію преимущественно городскихъ общинъ подъ управленіемъ общины Рима“ [2]). На этихъ городскихъ общинахъ базировалось все управленіе молодой римской имперіи [3]). Это одинаково слѣдуетъ сказать какъ объ Италіи, такъ и о провинціяхъ. За самыми немногими исключеніями [4]) онѣ распадались на опредѣленное и точно установленное при организаціи провинцій количество самостоятельныхъ городскихъ коммунъ (civitates) [5]), которыя и были фундаментомъ государственнаго управленія [6]). При этомъ словомъ городъ обозначались не только городъ, но и прилегающая къ нему территорія (regio, *διοίκησις*, *ὅραι*, fines). Каждое civitas включало въ себя и самый городъ, и входящіе въ городской округъ деревни, виллы, дворы, однимъ словомъ все то, что называлось pagus. Правда каждая деревня (*κῶμη*, vicus) составляла собою особую крестьянскую общину, имѣвшую свой храмъ и алтарь, общественное иму-

[1]) Mommsen, Abriss d. römisches Staatsrechts, 1893. S. 281.

[2]) Mommsen, R. Staatsrecht, III, S. 608; ср. Liebenam, Städteverwaltung, S. 452.

[3]) Marquardt, Römische Staatsverwaltung, Aufl. 2, B. 1, S. 3. 14.

[4]) Нѣкоторыя провинціи находились еще въ переходныхъ стадіяхъ процесса развитія. Такъ въ испанской провинціи этотъ процессъ еще не успѣлъ завершиться ко времени Плинія; при немъ въ Hispania Tarraconensis изъ 293 общинъ 114 не принадлежали ни къ какому городу. Галльская провинція состояла первоначально не изъ городскихъ округовъ, а изъ народностей, которыя назывались civitates и распадались на округи; въ восточныхъ провинціяхъ, въ Галатіи, Каппадокіи и негрецизированной части Сиріи продолжали еще возникать новыя коммуны. Наоборотъ Египетъ владѣлъ уже твердоустановленнымъ централизованнымъ управленіемъ, которое сохранилъ и при римскомъ господствѣ (ср. Marquardt, ibid. S. 19).

[5]) Marquardt, ibid. I, S. 3. 18.

[6]) Liebenam, Städteverwaltung, S. 452.

щество, свои народныя собранія, своихъ выборныхъ начальниковъ [1]). Точно также и pagus, несмотря на свою разбросанность, составлялъ свои особыя комиціи, имѣлъ своихъ особыхъ начальниковъ, которые назывались большею частію магистрами. Однако какъ vici, такъ и pagi подчинены были civitas, т. е. городу, его управленію и суду и составляли вмѣстѣ съ нимъ одну коммуну, одно civitas [2]).

Эти городскія общины стояли обособленно другъ отъ друга. Не только политическія, но и національныя связи между ними были крайне слабы и почти не имѣли никакого вліянія на ихъ внутреннюю жизнь. Областныя собранія несомнѣнно служили для нихъ объединяющимъ средствомъ, но это объединеніе было почти исключительно нравственнаго характера. На управленіе городскихъ общинъ оно очень мало оказывало вліянія. Римъ, боявшійся всякихъ союзовъ, не только не содѣйствовалъ, но насколько было возможно, мѣшалъ объединенію городовъ въ политическіе центры, которые посредствовали бы между нимъ и городами [3]). Онъ предпочиталъ стоять лицомъ къ лицу съ каждымъ городомъ. Но и эти непосредственныя отношенія городовъ къ Риму въ половинѣ I вѣка мало, вообще говоря, вліяли на жизнь городскихъ общинъ. Отъ республиканскаго сената принципатъ унаслѣдовалъ тонкую политическую мудрость — не насиловать привычекъ, нравовъ, вѣрованій покоренныхъ народовъ и дѣло объединенія государства предоставлять нивеллирующему вліянію времени. „Великіе государи, писалъ Аѳинагоръ Марку Аврелію и Коммоду, въ вашей имперіи народы держатся разныхъ обычаевъ и законовъ, и никому изъ нихъ не возбраняется закономъ и страхомъ наказанія слѣдовать отечественнымъ постановленіямъ, какъ бы они ни были смѣшны“ [4]). Особенно остороженъ былъ Римъ въ отношеніи къ тѣмъ учрежденіямъ побѣжденныхъ городовъ, на которыхъ лежала печать древности. Будучи самъ консервативнымъ по своимъ взглядамъ, онъ безъ крайней необходимости не производилъ въ нихъ ломки, а когда была въ

[1]) Marquardt, Röm. Staatsverwaltung. I, S. 8—9.
[2]) Marquardt, Röm. Staatsverwaltung. I, S. 7. 13—14.
[3]) Liebenam, Städteverwaltung, S. 452.
[4]) Прошеніе о христіанахъ, I. Русскій переводъ Преображенскаго. Изданіе 1895, стр. 53.

этомъ нужда, всегда умѣлъ идти навстрѣчу назрѣвающимъ потребностямъ времени.

Слѣдуя такому политическому принципу, Римъ предоставилъ городскимъ общинамъ (муниципіямъ, колоніямъ, свободнымъ, союзнымъ и подчиненнымъ городамъ) большую свободу. Онъ почти безъ измѣненія оставилъ въ нихъ муниципальное устройство, право управляться своими законами, избирать себѣ должностныхъ лицъ и завѣдывать своими дѣлами. Правда степень независимости городовъ была различна. Одни изъ нихъ (свободные) имѣли право на собственное самостоятельное управленіе, безъ вліянія и контроля провинціальнаго представителя Рима, штатгальтера. Напротивъ подчиненные города стояли подъ надзоромъ римскаго проконсула или пропретора. Но этотъ надзоръ мало касался внутренняго управленія города въ сферѣ его собственныхъ интересовъ и выступалъ главнымъ образомъ тогда, когда затрогивался интересъ государственный. Во всякомъ случаѣ и при этомъ контролѣ со стороны Рима оставалось обыкновенно въ силѣ городское самоуправленіе.

Существенно тотъ же типъ устройства, что въ итальянской и греческой частяхъ римскаго государства, мы находимъ и въ Палестинѣ. И здѣсь, какъ и тамъ, фундаментомъ управленія служили большія городскія коммуны. Онѣ и ранѣе были главнѣйшими средоточными пунктами политической жизни, но со времени еллинизма, создавшаго новыя городскія общины и преобразовавшаго старыя, политическое значеніе ихъ еще болѣе возросло: онѣ еще болѣе чѣмъ прежде стали базисомъ политической организаціи страны. Каждая такая городская община представляла собой болѣе или менѣе независимое цѣлое, самостоятельно управлявшееся въ своей внутренней жизни [1]). Исключеніе составляли лишь города собственно іудейской области (Іудеи, Галилеи и Переи). Въ ней значеніе города (*πόλις*, civitas) въ римско-еллинистическомъ смыслѣ имѣлъ одинъ лишь городъ, именно Іерусалимъ. Всѣ прочіе города были подчинены ему. Онъ былъ *ὡς βασίλειον* [2]) и въ отношеніи ко всей Іудеѣ имѣлъ то же значеніе, что еллинистическіе города къ своимъ окру-

[1]) Schürer. Geschichte [4], II S. 95. Mommsen, Röm. Geschichte. B. 5. S. 511.
[2]) Bell. Iud. III, 3. 5.

тамъ [1]). Императорскіе указы адресовались обыкновенно въ Іерусалимъ, какъ къ представителю всей области [2]). Такъ какъ въ свою очередь маленькіе города и деревни входили, какъ и во всемъ римскомъ государствѣ, въ составъ большихъ городовъ и были подчинены имъ [3]), то получалось такимъ образомъ единство управленія, какого мы не находимъ въ другихъ провинціяхъ.

Итакъ, сравнивая правовое положеніе первоначальныхъ христіанскихъ церквей съ одной стороны и городовъ, въ которыхъ существовали онѣ, съ другой, мы не можемъ не видѣть нѣкоторой аналогіи между ними. Но она далеко не единственная.

Недостатокъ централизаціи составлялъ характерную черту въ строѣ не только древней христіанской церкви вообще, но и каждой отдѣльной церкви въ частности. Хотя во всѣхъ христіанскихъ общинахъ очень рано появились служенія управленія и довольно скоро получили должностной характеръ, тѣмъ не менѣе кругъ ихъ вліянія въ апостольскія времена былъ сравнительно ограниченнымъ. Весьма значительная сфера обще-церковной жизни была открыта для дѣятельнаго участія всѣхъ вѣрующихъ. Послѣдніе принимали активное участіе въ богослуженіи, учительствѣ, обсужденіи вопросовъ вѣры, избраніи должностныхъ лицъ церкви, въ судѣ надъ вѣрующими и даже предстоятелями, въ церковной благотворительности [4]). Разумѣется, при столь широкой самодѣятельности вѣрующихъ права ихъ предстоятелей не могли быть обширны. Они отнюдь не были автократами, но правили общинами при ихъ участіи и съ ихъ согласія. Власть предстоятелей тѣмъ болѣе не могла быть значительной, что рядомъ съ должностнымъ служеніемъ въ древней церкви стояло свободное служеніе странствующихъ

---

[1]) Schürer, Geschichte [4], II, S. 235.

[2]) *Ἱεροσολυμιτῶν ἄρχουσι βουλῇ δήμῳ, Ἰουδαίων πάντι ἔθνει* (Ant. XX, 1, 2).

[3]) Schürer, Geschichte [4], II, S. 228. Эта подчиненность малыхъ городовъ и деревень большимъ городамъ ведетъ начало отъ древняго времени и выражалась между прочимъ въ томъ, что первые назывались „дочерьми“ города (Числ. 21, 25; I. Нав. 15, 4—47; Суд. 11, 26; Неем. 11, 25 и д.; 1 Пар. 2, 23; 5, 16; 2 Пар. 13, 19; 28, 18 и др.), а главный городъ назывался „матерью“ (2 Цар. 20, 19).

[4]) См. подробно выше стр. 14 и д., 87 и д.

проповѣдниковъ (апостоловъ, пророковъ и учителей), которые, хотя и не имѣли правового авторитета, однако пользовались въ древнѣйшихъ общинахъ еще большимъ вліяніемъ, чѣмъ „сидѣвшіе дома“ (по выраженію І. Златоуста) предстоятели. Въ существенномъ тотъ же порядокъ церковной жизни сохранился до конца I или начала II вѣка, какъ это видно изъ Дидахе и другихъ памятниковъ этого времени [1]). Нѣкоторое отступленіе отъ такого порядка можно видѣть въ исторіи церкви іерусалимской по удаленіи изъ Іерусалима христіанъ еллинистовъ. Во главѣ іерусалимской церкви становятся пресвитеры и Іаковъ, братъ Господень. Своимъ возвышеніемъ въ церкви первые были обязаны повидимому больше своему старшинству, чѣмъ свободному избранію общиной, второй—родству съ Господомъ. По смерти Іакова преемникомъ его по іерусалимской каѳедрѣ былъ Симеонъ, двоюродный братъ Господа. При Домиціанѣ два внука Іуды, брата Господня, какъ потомки Давида и родственники Господа, были поставлены предстоятелями церкви. Во всѣхъ этихъ фактахъ повидимому отразилось свойственное іудейству почтеніе къ старшинству и происхожденію изъ царскаго рода, т. е. та самая черта, которая была причиной аристократическаго характера іудейскаго управленія. Всѣ эти факты однако имѣли мѣстный характеръ. Вообще же широкая свобода вѣрующихъ и недостатокъ централизаціи были отличительными чертами первохристіанскихъ общинъ. Но каково было устройство городскихъ общинъ въ первый вѣкъ христіанской эры?

Отвѣтить на этотъ вопросъ нелегко. Несомнѣнно, что въ концѣ республики во всѣхъ муниципіяхъ и колоніяхъ народъ пользовался правомъ избранія должностныхъ лицъ, правомъ законодательства и рѣшенія въ принадлежащей ему сферѣ. Извѣстно также, что ко времени классическихъ юристовъ онъ потерялъ всѣ эти права. Но какъ и когда совершилась эта перемѣна, существовали ли правомочныя народныя собранія въ теченіе I вѣка, опредѣленныхъ и ясныхъ историческихъ указаній для всего римскаго государства вообще мы не имѣемъ.

Въ прежнее время на основаніи извѣстія Тацита, по ко-

[1]) См. выше стр. 286 и д.

торому Тиберій въ самомъ Римѣ отнялъ у народа право избранія и передалъ его сенату [1]), полагали, что именно тогда народныя собранія были уничтожены во всемъ римскомъ государствѣ. Но теперь, благодаря открытію многихъ надписей, ошибочность этого взгляда стала очевидной. Надписи свидѣтельствуютъ, что народныя собранія не потеряли вполнѣ своего значенія не только въ I, но даже и во II вѣкѣ [2]). Народъ попрежнему опредѣляетъ постановленіе статуй и присуждаетъ другія оффиціальныя почести [3]). Въ другихъ случаяхъ это происходитъ по рѣшенію декуріоновъ и съ согласія народа [4]). Патроновъ избираетъ сенатъ и народъ [5]). Магистры избирались ex postulatione populi [6]). Еще въ 326 году въ Африкѣ nominatio (т. е. указаніе кандидата на должности) производилось populi suffragiis [7]). Можно думать, что даже въ самомъ Римѣ отнятіе избирательнаго права у народныхъ собраній Тиберіемъ было лишь фактическимъ нарушеніемъ народныхъ правъ, но не было проведено путемъ закона [8]). Это слѣдуетъ изъ того, что послѣ Тиберія продолжали существовать центуріатныя и трибутныя комиціи [9]); еще во времена Траяна и даже въ началѣ III вѣка онѣ происходили съ соблюденіемъ всѣхъ древнихъ обычаевъ, съ авспиціями, предсѣдательствомъ консула и т. д. [10]). Изъ словъ Плинія [11]) можно повидимому заключать, что въ народныхъ собраніяхъ попрежнему производилось голосованіе (suffragia). Вопискъ, говоря объ избраніи въ сенатѣ императора Тацита (въ 275 г.), сообщаетъ при этомъ о согласіи народа [12]).

---

[1]) Tacit. Annales 1, 15.

[2]) Marquardt, Röm. Staatsverwaltung. I, S. 142 и д.

[3]) Populus—Mommsen. Inscr. r. Neapol. № 1432, plebs universa—Momms. I. № 1429; Orelli 2603.

[4]) Decurionum decreto et populi consensu — Mommsen, 3242; Henzen 5171. 5185.

[5]) Senatus populusque C. I. L. V, 4920; 4922; Henz. 7171.

[6]) Orelli 4020.

[7]) Cod. Theod. 12, 5, 1.

[8]) Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 3143; Liebenam, Städteverwaltung, S. 248.

[9]) Dio Cass. 58, 20.

[10]) Plin. Paneg. c. 63. 64. 77; Dio Cass. 37, 28.

[11]) Pan. 63.

[12]) Adclamatum est a populo—Vop. 7. Ср. Marquardt, I, S. 144.

Правда всѣ эти извѣстія мы не должны принимать за чистую монету. Обычное явленіе въ исторіи—сохраненіе терминовъ и формъ въ такое время, когда конкретное содержаніе ихъ уже перестало существовать. Это могло имѣть мѣсто и въ отношеніи народныхъ собраній. Послѣднія не могли прекратиться къ III вѣку сразу. Они замирали постепенно. Собранія продолжали существовать, но они все болѣе и болѣе теряли свое значеніе. Отъ нихъ уже требовалось не столько рѣшеніе, сколько согласіе, да и это послѣднее испрашивалось скорѣе изъ вѣжливости [1]) и уваженія къ старымъ традиціямъ, чѣмъ изъ признанія дѣйствительной значимости народнаго желанія. Согласіе народа имѣло болѣе декоративное, формальное значеніе и выражалось обыкновенно не въ правильныхъ собраніяхъ, а при случайныхъ публичныхъ торжествахъ, на играхъ, въ театрѣ [2]) и происходило не черезъ голосованіе (suffragia), а черезъ общее массовое заявленіе (acclamatio). Такимъ образомъ, когда источники говорятъ намъ о согласіи народа въ самыхъ различныхъ выраженіяхъ [3]), мы должны остерегаться придавать этимъ выраженіямъ буквальный смыслъ. Слова пережили въ этомъ случаѣ дѣйствительные обычаи. Однако все сказанное имѣетъ значеніе собственно для второго вѣка. Что же касается I вѣка и особенно средины его, то народныя собранія какъ на Западѣ, такъ особенно на Востокѣ имѣли еще важное значеніе [4]). Это не можетъ подлежать сомнѣнію послѣ открытія надписей, заключающихъ въ себѣ законы, дарованные Домиціаномъ (между 82—84 год.) двумъ муниципіямъ Салпенсѣ и Малакѣ [5]).

Несомнѣнно, что и на Востокѣ народныя собранія продолжали существовать въ изучаемое нами время. Въ Аѳинахъ они напоминали отчасти славныя времена древней де-

---

[1]) Liebenam. Städteverwaltung, S. 247.

[2]) Mommsen. I. № 2569. C. I. L. III, 289.

[3]) Postulatu populi—C. I. L, IX, 334, 1178; postulante plebe C. I. L. IX, 4970. X, 8215; consentiente populo (plebe) C. I. L. IX, 3160; V, 7637; ex consensu populi C. I. L II 1294; VIII, 7115. 7119; succlamante populo C. I. L. IX, 10; populi suffragio—C. I. L. VIII, 14 и т. д.

[4]) Marquardt, R. Staatsverwaltung. I, S. 144—145. Liebenam, Städteverwaltung. S. 248, 249.

[5]) C. I. L. II, 1963 и Henzen. 7421.

мократіи. При Маркѣ Аврелiи аѳинская екклезія обсуждала жалобу на штатгальтера Эллады. Въ Спартѣ екклезіи происходили еще во II в. Онѣ существовали также не только въ первомъ, но и во второмъ вѣкѣ въ Амизѣ, Прузѣ, Траллѣ, Смирнѣ и другихъ городахъ [1]). Наиболѣе обычнымъ предметомъ народныхъ собраній служили выборы должностныхъ лицъ. По закону Малаки избраніе на общественныя должности производилось черезъ голосованіе по куріямъ и лишь при одинаковомъ количествѣ голосовъ и при равныхъ условіяхъ (семейные предпочитались холостымъ и бездѣтнымъ) жребіемъ. Тотъ и другой способъ избранія, преимущественно же первый, практиковался и въ Аѳинахъ [2]). Подобно другимъ муниципальнымъ чиновникамъ и жрецы какъ въ республиканское время, такъ и въ первые вѣка имперіи избирались народными собраніями [3]). Помимо множества древнихъ надписей изъ изучаемаго нами времени, объ избраніи жрецовъ обычными комиціями свидѣтельствуетъ такъ называемый урсонскій законъ колоніи Генетивы, составленный по приказанію Цезаря, но пришедшій въ дѣйствіе послѣ его смерти [4]). Какъ видно изъ 68 гл. этого закона, избраніе жреца производилось въ комиціяхъ по общему закону [5]), т. е. по способу, указанному и въ законѣ Малаки.

Подобно греческимъ городамъ были организованы и городскія коммуны въ Палестинѣ. Стоявшій во главѣ ихъ демократическій сенатъ изъ нѣсколькихъ сотенъ членовъ вѣроятно такъ же, какъ аѳинскій *βουλή*, составлялся ежегодно или по избранію или по жребію [6]). Исключеніе составляла Іудея. Члены іерусалимскаго синедріона не избирались народомъ, но по всей вѣроятности назначались или самимъ синедріономъ или высшимъ правительствомъ (Иродомъ и

[1]) Liebenam, Städteverwaltung, S. 249 и д.; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, I, S. 143.

[2]) Liebenam, Städteverwaltung, S. 161.

[3]) Marquardt, I, S. 172; Liebenam, Städteverwaltung, S. 342. Крашенниковъ, Римскіе муниципальные жрецы и жрицы, 1891, стр 88—89.

[4]) Изданъ въ Ephemeris epigraphica II, p. 105—151; III, p. 86—112.

[5]) C. 68: II viri praefectusve comitia pontificum augurumque, quos hac facere oportebit, ita habeto prodicito, ita uti II virum creare facere hac lege oportebit.

[6]) Schürer, Geschichte jüd. Volkes [4], II, S. 95.

римлянами) [1]). Точно также и глава іудейскаго народа, первосвященникъ, хотя во время римскаго господства потерялъ пожизненность и наслѣдственность должности, однако продолжалъ назначаться правительствомъ (Иродомъ и римлянами) лишь изъ весьма немногихъ знатныхъ родовъ [2]).

Если мы обратимся теперь къ частнымъ обществамъ, греческимъ, римскимъ и іудейскимъ, то встрѣтимъ въ устройствѣ ихъ тѣ же черты, что и въ государственномъ строѣ начала имперіи. Люди такъ привыкаютъ къ тѣмъ соціальнымъ формамъ, въ которыхъ живутъ, что создавая новыя общественныя формы, отчасти сознательно, но больше непроизвольно копируютъ обыкновенно существующіе типы общественныхъ отношеній. Обычнымъ образцомъ для греческихъ и римскихъ ассоціацій служили государство и городъ [3]). Разница между ними заключалась главнымъ образомъ въ томъ, что демократическо-республиканское начало въ частныхъ обществахъ было проведено болѣе послѣдовательно, чѣмъ въ городскихъ.

Основаніе римской коллегіи не было связано никакими законными опредѣленіями. Достаточно было, чтобы желаніе объединиться заявили по крайней мѣрѣ три лица [4]). При этомъ не ставилось никакихъ условій относительно гражданскаго положенія лицъ. Доступъ въ римскія коллегіи былъ открытъ для всѣхъ, даже для рабовъ съ разрѣшенія господъ [5]) и женщинъ, по крайней мѣрѣ въ погребальныя коллегіи. Рабы не только вступали въ общія коллегіи наравнѣ съ свободно-рожденными и вольноотпущенниками, но и составляли свои особыя ассоціаціи. Особенно это слѣдуетъ сказать о рабахъ императорскаго дома [6]). Точно также

[1]) Ibid. S. 250.

[2]) Ibid. S. 268. 275.

[3]) Это было подмѣчено еще Аристотелемъ и римскимъ юристомъ Гаемъ: Первый замѣтилъ: *πᾶσαι δὴ φαίνονται κοινωνίαι μόριαι τῆς πολιτικῆς εἶναι* (Eth. Nic. 1160ª 28). Второй писалъ: proprium est ad exemplum reipublicae habere res communes, arcam communem et actorem sive syndicum (Dig, 4, 1, 1). Ср. Ziebarth, S. 3.

[4]) Ср. Тертулліанъ, De exhortatione castitatis, c. 7: sed ubi tres ecclesia est, licet laici. Извѣстно подобное изреченіе Нератія: tres facere collegium.—Ср. Liebenam, Zur Geschichte u. Organisation röm. Vereinswesens, S. 169.

[5]) Dig. 47, 22, 3, 2.

[6]) На такія коллегіи служащихъ и рабовъ императорскаго дома со-

и женщины не только вступали въ общія коллегіи, но могли имѣть и собственныя [1]). Главное управленіе дѣлами находилось въ рукахъ самой коллегіи. На своихъ собраніяхъ (conventus), происходившихъ въ помѣщеніяхъ, называвшихся большею частію schola и имѣвшихъ особыя молельни и алтари, коллегія издавала статуты [2]), избирала должностныхъ лицъ, управляла имуществомъ, производила судъ надъ своими членами за нарушеніе устава и рѣшала всѣ важные вопросы, непредвидѣнные статутами [3]). Дѣла рѣшались обыкновенно голосованіемъ [4]), если не при полномъ собраніи членовъ [5]), то по крайней мѣрѣ при достаточномъ количествѣ ихъ [6]). Иногда голосованіе по одиночкѣ [7]) замѣнялось общимъ выраженіемъ согласія [8]). Исполнительная власть принадлежала должностнымъ лицамъ [9]), которыя избирались общимъ собраніемъ и составляли ordo коллегіи въ отличіе отъ plebs, то есть, всѣхъ прочихъ членовъ [10]). Такъ какъ должностныя лица коллегіи избирались изъ членовъ ея, то въ коллегіяхъ рабовъ ordo состояло изъ рабовъ. Размѣръ правъ ordo въ коллегіяхъ былъ различенъ. Въ однихъ обществахъ всѣ права оставляются за общимъ собраніемъ, которое само управляетъ всѣми дѣлами; въ другихъ должностныя лица получаютъ полномочіе рѣшать нѣкоторыя дѣла собствен-

---

хранилось не мало указаній въ надписяхъ, напримѣръ C. I. L. VI. 7458. 8750 (Августа); III, 6077 (Августа); VI 8872 (Клавдія). 8873 (Траяна) и др. Нѣкоторую параллель этимъ коллегіямъ составляютъ самостоятельныя собранія христіанъ изъ слугъ императорскаго дворца и другихъ знатныхъ господъ въ Римѣ (ср. Рим. 16, 10—11; Фил. 4, 22).

[1]) C. I. L. 10423. Ср. C. I. L. V, 2072; IX, 4696.

[2]) До насъ между прочимъ дошли: 1) уставы Діаны и Антиноя (C. I. L. XIV, 2112=Henzen, 6086), составленный въ 133 по Р. Х. и 2) уставъ коллегіи Эскулапа и Хигіи (C. I. L. VI, 10234=Orelli, 2417).

[3]) Liebenam, Zur Geschichte u. Org. röm. Vereinswesens, S. 180, 199. 220.

[4]) Устааъ Діаны C. I. L. XIV, 2112=Henzen 6086) напримѣръ принять полнымъ собраніемъ (placuit universis).

[5]) Conventu pleno—Orelli, 2417=C. I. L. VI, 10234.

[6]) numero habentibus—Orelli 4134.

[7]) Muratorii, Novus Thesaurus veter. inscript, p. 518, 6: suffragio universorum.

[8]) Sine suffragiis, ex omnium sententia—Orelli, 4957.

[9]) Patroni, honorati, magister, curator, rector, praetor, aedilis viator и др. См. Liebenam, Zur Geschichte—S. 206—212.

[10]) Напримѣръ Orelli, 4115. 4054 4104. Henzen, 7191. и д.

ною властью. Такъ въ надписяхъ мы встрѣчаемъ иногда указанія на рѣшеніе universi honorati [1]), на декретъ honoratorum et decurionum [2]). Должностнымъ лицамъ жалованія, какъ и въ муниципіяхъ, не полагалось; но за то они пользовались нѣкоторыми привиллегіями. Такъ они освобождались иногда отъ ежемѣсячныхъ взносовъ и, смотря по важности занимаемой должности, часто получали увеличенныя (полуторныя, двойныя, тройныя и т. д.) доли при раздѣлѣ доходныхъ статей коллегіи и спортулъ [3]). По окончаніи своей службы, большею частію годовой, они должны были дать отчетъ общему собранію, отъ котораго въ случаѣ хорошаго прохожденія должности получали обыкновенно почетные дипломы. Послѣдніе довольно часто составляютъ содержаніе дошедшихъ до насъ надписей.

То же въ существенномъ устройство имѣли и греческія ассоціаціи. И здѣсь всѣ члены общества (*τὸ κοινόν*, *σύνοδος* и т. д.) признавались равноправными и принимали одинаковое участіе въ его управленіи. Подъ предсѣдательствомъ высшаго должностного лица составляя общія собранія (*ἐκκλησία*, *ἀγορά*), они издавали декреты и уставы (съ обычной формулой *ἔδοξεν τῇ ἐκκλησίᾳ* [4]); *δεδόχθαι τῷ κοινῷ* и под.), чрезъ баллотировку принимали новыхъ членовъ, избирали должностныхъ лицъ, требовали отъ нихъ отчета по окончаніи службы, присуждали имъ почетные дипломы, производили судъ надъ провинившимися сочленами, наказывали ихъ штрафами и временнымъ или окончательнымъ исключеніемъ изъ общества [5]) и вообще завѣдывали всѣми важными дѣлами общества [6]). При обсужденіи важныхъ вопросовъ присутствіе всѣхъ членовъ было обязательно. По статутамъ іовакховъ отсутствующіе подвергались штрафу [7]). Какъ и въ римскихъ коллегіяхъ, должностныя лица являлись лишь исполнительнымъ органомъ. Они избирались большею частью

---

[1]) C. I. L. XIV, 370.
[2]) C. I. L. VI, 3678.
[3]) Henzen, 6086; Orelli, 2417.
[4]) Напр. C. I. G. Sept. 4256. 4257. 4250. 4251 и мн. др.
[5]) C. I. A. (=Corpus incriptionum atticarum), II, 630; III, 23; Mittheilung d. arch. Instituts, athenische Abtheilung, 1894, 257 и д.
[6]) Ziebarth, Das griech. Vereinswesen. S. 144—146.
[7]) Mitt. Ath. 1894, 257 и д.

на годъ, причемъ избраніе могло быть повторяемо, а иногда пожизненно (*διὰ βίου*) [1]). Хотя въ статутахъ нѣтъ опредѣленія, требующаго для достиженія высшихъ должностей прохожденія низшихъ, однако на практикѣ было почти всегда такъ [2]). Любопытная особенность греческихъ ферейновъ та, что должностныя лица въ нихъ образовали іерархическую лѣстницу, въ которой низшіе были подчинены высшимъ. Мы не встрѣчаемъ здѣсь коллегій равноправныхъ должностныхъ лицъ, существовавшихъ во многихъ римскихъ ассоціаціяхъ [3]).

Третій классъ частныхъ обществъ въ римскомъ государствѣ составляли іудейскія синагоги, существовавшія едва ли не во всѣхъ городахъ римской имперіи [4]), гдѣ евреи не составляли большинства и слѣдовательно не были во главѣ городского управленія. Эти частныя іудейскія общества пользовались въ римскомъ государствѣ особенными привилегіями, именно правомъ свободнаго отправленія культа, собиранія взносовъ для *σύνδειπνα* и *ἱερά* и наконецъ весьма важнымъ правомъ собственнаго суда [5]). Послѣднее право очень цѣнилось іудеями, какъ видно изъ раввинскаго запрещенія іудеямъ обращаться къ языческимъ судамъ [6]). Что касается внутренняго устройства іудейскихъ синагогъ, то историческихъ свѣдѣній о немъ почти не имѣется. Его можно возстановить до извѣстной степени лишь по іудейскимъ

[1]) C. I. A. III, 1280a; C. I. A. III, 23, Mitt. Ath. 1894, 257 и д., Bullet. de corr. hell. XI, 256, n. 7.

[2]) Ziebarth, Das griech. Vereinswesen, S. 146—147.

[3]) Ziebarth, ibid. S. 149.

[4]) По надписямъ іудейскимъ молитвенные дома евреевъ находились даже въ Крыму. C. I. G. (Boeckh.) T. II, p. 1004. Ср. Schürer, Geschichte [2], II, S. 542.

[5]) Schürer, Geschichte [2], II, S. 526; Ziebarth, Das griech. Vereinswesen, S. 128. Что іудеи пользовались правомъ собственнаго суда въ гражданскихъ дѣлахъ, поскольку въ нихъ не затрогивались интересы не принадлежащихъ къ іудейству лицъ, видно изъ письма Антонія къ начальникамъ сардійскимъ (I. Флавій Ant. XIV, 10, 17), изъ сообщенія Страбона объ александрійскихъ іудеяхъ (Ant. XIV, 7, 2) и изъ ясныхъ указаній въ новозавѣтныхъ писаніяхъ (Дѣян. 9, 2; 22, 19; 26, 11; 2 Кор. 11, 24). Это право было сохранено за іудеями и при христіанскихъ императорахъ однако лишь при условіи согласія обѣихъ сторонъ искать права передъ іудейскимъ судомъ Cod. Theod. II, 1, 10).

[6]) Ср. Schürer, Gemeindeverfassung, S. 12.

надписямъ, открытымъ преимущественно въ Римѣ [1]). Изъ этихъ надписей видно, что организація синагоги во многомъ напоминала устройство греческихъ религіозныхъ обществъ [2]). Стоявшія во главѣ синагоги должностныя лица назывались большею частію архонтами и избирались общиной или на опредѣленный срокъ, какъ можно заключать изъ встрѣчающагося въ надписяхъ выраженія *δὶς ἄρχων* [3]), или пожизненно *(διὰ βίου)* [4]). Но іудейскіе архонты повидимому пользовались бо̀льшими правами, чѣмъ должностныя лица частныхъ греческихъ обществъ. Имъ, кажется, принадлежало главное управленіе дѣлами общины и юрисдикція. По крайней мѣрѣ нѣтъ никакихъ слѣдовъ, что синагога подобно коринѳской церкви производила судъ надъ членами общины въ общемъ собраніи [5]). Какъ вообще юрисдикція, такъ и высшая мѣра наказанія—отлученіе отъ общины [6]), принадлежала по всей вѣроятности компетенціи старѣйшинъ и архонтовъ [7]). Но въ богослужебныхъ собраніяхъ члены синагоги пользовались полной свободой. Всѣмъ имъ предоставлялось право выступать въ качествѣ учителя, читать священное писаніе и произносить молитвы.

---

[1]) Превосходную обработку этого эпиграфическаго матерьяла далъ Шюреръ въ Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit, 1879.

[2]) Schürer, Geschichte [2], II, S. 520 и д.

[3]) У Шюрера, Gemeindeverfassung № 9 и 13. Изъ позднѣйшаго свидѣтельства въ Homilia in s. Ioannis Natalem, приписываемыхъ Іоанну Златоусту, видно, что іудеи выбирали себѣ архонтовъ въ началѣ гражданскаго года—въ сентябрѣ (Schürer, Gemeindeverfassung, S. 23).

[4]) Schürer, ibid. № 2. 6. 41. 35. 43. Избраніе пожизненное было первымъ шагомъ къ аристократіи. Дальнѣйшимъ шагомъ къ ней было назначеніе въ архонты несовершеннолѣтнихъ. Въ надписяхъ № 22, 23, 24 и 37 встрѣчаются выраженія *ἄρχων νήπιος, μελλάρχων*. Въ надписи № 22 этотъ архонтъ имѣетъ отъ роду 8 лѣтъ, въ надписи № 37—12 лѣтъ. Какъ видно изъ тѣхъ же надписей, эти несовершеннолѣтніе архонты были дѣтьми отцовъ, занимавшихъ извѣстныя должности. Здѣсь даны такимъ образомъ всѣ признаки фамильной аристократіи. Строй іудейской общины, по своей первоначальной основѣ демократическій, становится теперь на путь аристократическаго господства. Ср. Schürer, ibid, S. 24—25.

[5]) Schürer, Geschichte [2], II, S. 362.

[6]) Ср. Лук. 6, 22; Іоан. 9. 22; 12, 42; 16, 2.

[7]) Schürer, Geschichte [2], II, S. 364.

Изъ представленнаго краткаго обзора устройства городскихъ и частныхъ обществъ въ I в. по Р. Х. мы видимъ, что въ нихъ почти вездѣ въ большей или меньшей степени дѣйствовалъ принципъ самоуправленія. Почти повсюду община оказывала болѣе или менѣе значительное вліяніе на управленіе общественными дѣлами и пользовалась правомъ избранія должностныхъ лицъ. То, что мы наблюдали въ жизни древнихъ христіанскихъ общинъ, именно широкая свобода всѣхъ вѣрующихъ и активное участіе ихъ въ церковномъ управленіи, не было слѣдовательно исключительнымъ явленіемъ, но имѣло довольно близкую аналогію въ строѣ тогдашнихъ обществъ. Если мы обратимся къ исторіи дальнѣйшаго развитія формъ церковнаго и общественно-государственнаго устройства, то увидимъ, что аналогія между ними простирается еще далѣе.

Первые три вѣка христіанской эры были временемъ, когда на развалинахъ республиканскаго строя въ римскомъ государствѣ мало по малу стала выростать монархія. Процессъ превращенія республики въ имперію начался еще до Р. Х., именно съ 13 января 27 года, когда Августъ формально получилъ отъ сената чрезвычайныя полномочія, а завершился во времена Діоклетіана, послѣ котораго отъ старой республики не осталось и слѣдовъ. Хотя весь этотъ длинный періодъ характеризуется обычно, какъ время діархіи, время двоевластія принцепса и сената, однако фактически ни въ началѣ, ни въ концѣ онъ не былъ таковымъ. Если при первыхъ принцепсахъ народъ сохранялъ еще свою законодательную власть и право избранія магистратовъ, если еще при Тиберіи и даже при Клавдіи появлялись законы съ утвержденіемъ народа [1]), то ко времени Діоклетіана даже сенатъ не сохранилъ почти ни одного изъ своихъ правъ [2]). Республика постепенно уступала свое мѣсто имперіи. Сначала политическія права отъ народа были отняты въ пользу

---

[1]) Таковы: lex Iunia Norbana, lex Visellia, lex Iunia Villeja при Августѣ; lex Claudia при Клавдіи; послѣдній законъ съ народнымъ утвержденіемъ былъ изданъ при Нервѣ (lex agraria). Ср. Гриммъ, Изслѣдованія по исторіи развитія римской императорской власти. Т. 1, 1900, стр. 202.

[2]) Ibid. стр. 215.

сената и принцепса, затѣмъ и сенатъ долженъ былъ уступить ихъ принцепсу. Точно датировать всѣ важнѣйшія стадіи этого процесса нѣтъ возможности. Это можно сдѣлать лишь приблизительно. При Августѣ народъ лишается судебной власти [1]). При Тиберіи выборы магистратовъ были перенесены изъ народныхъ собраній въ сенатъ [2]). Правда и послѣ этого народъ не былъ устраненъ вполнѣ отъ избранія магистратовъ. Еще въ III вѣкѣ церемонія ренунціаціи избранныхъ передъ народнымъ собраніемъ признавалась необходимой, и избранный въ сенатѣ консулъ считался до нея лишь consul designatus [3]). Но это утвержденіе народа имѣло скорѣе формальное значеніе. Фактически избирательныя права перешли къ сенату и принцепсу. Со времени Клавдія народъ теряетъ и законодательную власть. Законъ (lex) былъ замѣненъ сначала сенатусконсультомъ, а затѣмъ въ періодъ отъ Адріана до начала III вѣка конституціей принцепса [4]). Такъ мало по малу свободные римляне теряли свои политическія права и политическую свободу и къ началу IV вѣка превратились въ подданныхъ абсолютнаго монарха.

Та же самая центростремительная сила дѣйствовала и во всемъ тогдашнемъ римскомъ государствѣ. Вслѣдъ за Римомъ всѣ города постепенно теряли право самоуправленія и становились въ полное подчиненіе римскому императору. Однако этотъ процессъ совершался въ нихъ медленнѣе, чѣмъ въ самомъ Римѣ. Если въ Римѣ избраніе магистратовъ уже при Тиберіи фактически перешло къ сенату, то въ другихъ городахъ оно въ полной силѣ сохранялось за народомъ до конца I и даже во II вѣкѣ. Законъ Малаки, напримѣръ, знаетъ лишь одно совершенно свободное избраніе должностныхъ лицъ народными собраніями. Но уже въ этомъ законѣ можно видѣть нѣкоторые симптомы начавшагося распаденія народныхъ комицій. Право предлагать

---

[1]) Suet. August. 33. Ср. Mommsen, Römisches Staatsrecht³, II, 959; Herzog, Geschichte und System d. römischen Staatsverfassung, II, 271 и д.; Гриммъ, Изслѣдованія, стр. 166—168.

[2]) Tacit. Annal. 1, 15.

[3]) Dio Cassio 58, 20, 4.

[4]) Ср. Гриммъ, Изслѣдованія, стр. 215.

кандидатовъ, въ случаѣ недостаточнаго ихъ количества, законъ предоставляетъ предсѣдательствующему дуумвиру и даже самимъ кандидатамъ. Это обстоятельство показываетъ, что уже и тогда замѣтно было охлажденіе къ занятію почетныхъ муниципальныхъ должностей [1]). Какъ скоро число кандидатовъ не превосходило количество занимаемыхъ вакансій, то избраніе становилось простою формальностью. Это стало обычнымъ явленіемъ во II вѣкѣ, когда несеніе общественной должности соединялось съ столь большой матерьяльной затратой и отвѣтственностью передъ правительствомъ, что граждане стали прямо избѣгать назначенія на должности и въ члены совѣта [2]). Должностныя лица, руководившія собраніемъ, едва могли указать кандидатовъ на освободившіяся мѣста. Названныя ими лица по необходимости выбирались. Вслѣдствіе этого народныя собранія теряли свое значеніе. Избраніе должностныхъ лицъ и управленіе городомъ переходятъ теперь къ совѣту [3]). Въ 129 году императоръ Адріанъ отправилъ городскимъ властямъ Ефеса письмо, въ которомъ выражаетъ свое желаніе доставить мѣсто въ совѣтѣ своему фавориту Ерасту [4]). Изъ этого факта видно, что выборъ членовъ совѣта тогда не принадлежалъ уже народу. Но когда это преобразованіе распространилось по всѣмъ городамъ римскаго государства, за недостаткомъ историческихъ указаній сказать невозможно [5]). Подобно прочимъ должностнымъ лицамъ и муниципальные жрецы стали избираться не народомъ, но совѣтомъ. Но это случилось нѣсколько позднѣе. Значительныя привилегіи, предоставленныя жрецамъ, и сравнительно небольшая зависимость ихъ отъ общаго государственнаго управленія были причиною того, что участіе народа въ избраніи жрецовъ сохранилось дольше, чѣмъ въ избраніи магистра-

---

[1]) Ср. Mommsen, Stadtrechte von Salpensa und Malaca, S. 424. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, I, 147.

[2]) Plini epist. X, 113: qui inviti fiunt decuriones. Ср. Dig. 50, 2, 2, 8, Dig. 50, 1, 38, 6.

[3]) Liebenam, Städteverwaltung, S. 479—480; Marquardt, Röm. Staatsvervaltung, I, 147—148.

[4]) Brit. Mus. III, 487. Ср. Liebenam, Städteverwaltung, S. 238.

[5]) Marquardt, Staatsverwaltung, I, S. 211, Liebenam, Städteverwaltung, S. 239.

товъ [1]). Это можно заключить изъ того, что при существованіи значительнаго количества надписей, упоминающихъ о понтификахъ, ни одна не говоритъ объ избраніи послѣднихъ муниципальнымъ совѣтомъ. Точно также и объ избраніи авгуровъ декуріонами въ надписяхъ нѣтъ яснаго указанія [2]). Но къ началу III вѣка всѣ избирательныя права почти вездѣ de jure переходятъ къ декуріонамъ [3]), а фактически весьма часто къ правителямъ провинцій [4]).

Но муниципальныя права, перейдя отъ народа къ декуріонамъ, не удерживались у послѣднихъ, а мало-по-малу отошли къ правительству. Уже учрежденіе штатгальтера для провинцій ощутительно ограничивало городское самоуправленіе. Какъ представитель римскаго государства онъ имѣлъ вообще широкую дискреціонную власть надъ подвѣдомственными ему городами, могъ вмѣшиваться въ муниципальныя дѣла, въ спорныхъ вопросахъ являлся толкователемъ закона и съ теченіемъ времени подчинилъ своему контролю городское управленіе даже въ мелочахъ [5]). Недаромъ Діонъ Кассій, сенаторъ III вѣка, усвоялъ ему *διοικεῖν τὰ κοινὰ τῶν πόλεων* [6]). Но кромѣ штатгальтера скоро появились въ городахъ правительственные чиновники. Такъ въ концѣ I вѣка для контроля за городскими финансами сталъ назначаться curator reipublicae, сначала тамъ, гдѣ была нужда въ государственномъ вмѣшательствѣ, а потомъ какъ обычная должность. Первоначально кураторъ былъ снабженъ твердо ограниченной компетенціей, но потомъ онъ получилъ общій надзоръ надъ экономическимъ управленіемъ города [7]). Со времени Траяна учрежденъ былъ curator calendarii, завѣдывавшій городской долговой книгой. Тѣмъ же Траяномъ для упорядоченія свободныхъ городовъ были введены особые императорскіе комиссары *(διορθωταί, ἐπανορθωταί)* для одной или нѣсколькихъ городскихъ общинъ

---

1) Крашенниковъ, Римскіе миниципальные жрецы и жрицы, стр. 95.
2) Ibid.
3) Ср Cod. Theod. 12, 5, 1.
4) Dig. 49, 4, 3.
5) Liebenam, Städteverwaltung, S. 473—475.
6) Dio Cass. 52, 29; ср. Liebenam, Städteverwaltung, S. 474.
7) Liebenam, Städteverwaltung, S. 481; Marquardt, Staatsverwaltung I. S. 163.

то на короткое, то на продолжительное время. Съ начала III вѣка такіе корректоры учреждены и въ Италіи [1]). Точно также была ограничена и юрисдикція городовъ. Важнѣйшія дѣла подлежали юрисдикціи штатгальтера, который производилъ судъ въ главномъ городѣ извѣстнаго судебнаго округа; компетенція городскихъ властей была ограничена незначительными дѣлами [2]). Къ концу III вѣка все управленіе городами оказалось въ рукахъ всесильной бюрократіи. Отъ городского самоуправленія не осталось никакихъ слѣдовъ.

Еще ранѣе, чѣмъ городскія общества, испытали на себѣ тяжелую руку правительства частныя общества, всегда представляющія собою въ извѣстной степени опасный элементъ для правительства съ абсолютическими тенденціями. Уже Цезарь, по свидѣтельству Светонія, уничтожилъ всѣ коллегіи кромѣ древнихъ [3]). Ту же политику въ отношеніи къ нимъ проводилъ и Августъ. Онъ распустилъ всѣ коллегіи кромѣ древнихъ и дозволенныхъ, особенно преслѣдуя тѣ ассоціаціи, которыя подъ титуломъ коллегіи скрывали политическія цѣли [4]). Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ пытался ограничить свободу и религіозныхъ обществъ. Относясь съ особеннымъ уваженіемъ къ національному культу, онъ запретилъ совершеніе египетскихъ церемоній въ честь Изиды, разрушилъ храмъ внутри города въ честь Сераписа [5]) и вообще питалъ отвращеніе къ восточнымъ религіямъ [6]). Подобнымъ образомъ и Клавдій преслѣдовалъ гетеріи [7]) и даже іудейскія собранія [8]). Особенною подозрительностью къ коллегіямъ отличался Траянъ. Позволяя Плинію разрѣшить амизинцамъ общество взаимопомощи, Траянъ однако добавляетъ: „въ прочихъ государствахъ, которыя подчинены на-

[1]) Liebenam, Städteverwaltung, S. 482—483: Marquardt, Staatsverwaltung, I, S. 162.

[2]) Liebenam, Städteverwaltung, S. 485—486.

[3]) Suet. Caes. 42: cuncta collegia praeter antiquitus constitutia distraxit.

[4]) Suet. Aug. 32; plurimae factionis titulo collegii non ad nullius non facinoris societatem coibant, igitur... collegia praeter antiqua et legitima dissolvit.

[5]) Dio Cassio, 53, 2; 54, 6.

[6]) Suet. Aug. 31, 63.

[7]) Dio Cass. 60, 6.

[8]) Dio Cass. 60, 6; Дѣян. 18, 2.

шему праву, вещи подобнаго рода должны быть запрещаемы“ [1]). Въ другомъ случаѣ онъ отказываетъ Плинію въ ходатайствѣ объ учрежденіи collegia fabrorum (общество пожарныхъ) въ Никомидіи, мотивируя отказъ тѣмъ, что это общество можетъ превратиться въ гетерію [2]). Вообще римское правительство старалось подчинить коллегіи строгому надзору. Открытіе незаконныхъ коллегій наказывалось такъ же, какъ нападеніе съ оружіемъ въ рукахъ на общественныя мѣста и храмы [3]). Съ Адріана начался поворотъ повидимому въ пользу коллегій. Императоры часто обнаруживаютъ къ нимъ благосклонное отношеніе, даютъ имъ различныя привиллегіи, сами открываютъ нѣкоторыя ассоціаціи. Но это покровительство императоровъ едва ли могло ввести кого-либо въ заблужденіе. Оно имѣло цѣлью не вернуть свободу коллегіямъ, а сдѣлать изъ нихъ послушное орудіе для уменьшенія соціально-экономическаго зла. Правительство особенно покровительствовало тѣмъ коллегіямъ, которыя содѣйствовали удешевленію хлѣба, вообще провизіи, построекъ и т. д. Таковы коллегіи навикуляріевъ, лодочниковъ, пріемщиковъ, хлѣбниковъ, плотниковъ, виноторговцевъ, свиноторговцевъ и т. п. Такъ какъ во всѣхъ этихъ корпораціяхъ было заинтересовано само государство, то, чтобы предупредить ихъ распаденіе, оно постаралось закрѣпостить къ корпораціямъ лицъ, принадлежавшихъ къ нимъ. Оно нерѣдко прямо запрещало выходъ изъ нихъ членовъ [4]). Императорскій указъ 386 года, напримѣръ, запрещаетъ хлѣбникамъ обращаться съ просьбой о позволеніи оставить корпорацію и угрожаетъ просителю строгимъ наказаніемъ, именно конфискаціей имущества [5]). Такимъ образомъ свободныя ассоціаціи превратились въ закрѣпощенные цехи, подобно городскимъ обществамъ подчиненные контролю правительства.

Превращеніе республики въ имперію произошло тихо,

---

[1]) Plinii Epistolae (Lips. 1761) X, Ep. Traj. ad Plin. 94 (общій счетъ).

[2]) Ibid. Epist. Traj. ad. Plin. 43 (общій счетъ).

[3]) Dig. 47, 22, 2.

[4]) См. подробно Кулаковскій, Коллегіи въ древнемъ Римѣ, 1882, стр. 74.

[5]) Cod. Theod. 14, 3, 18. См. другіе примѣры у Кулаковскаго, Коллегіи въ древнемъ Римѣ, 1882, стр. 74—80.

спокойно, совершенно естественно. Монархическій строй былъ результатомъ не насильственной узурпаціи народныхъ правъ, а естественнаго хода вещей. Соціальныя и политическія революціи конца республики утомили населеніе. Неудовлетворительная городская организація, упадокъ земледѣлія, разложеніе мелкаго землевладѣнія и крестьянства убивали въ народѣ всякій интересъ къ политикѣ и направляли его вниманіе на ближайшіе узко-матерьяльные интересы. И общество и народъ одинаково искали спасенія въ твердой власти, которая сумѣла бы наконецъ оградить личную и имущественную безопасность. Сенаторъ III вѣка Діонъ Кассій влагаетъ въ уста Августа слѣдующія слова, обращенныя къ сенату: „пусть никто не подозрѣваетъ, что я хочу васъ предать и отдать въ руки дурныхъ людей или какой либо охлократіи *(ὀχλοκρατίᾳ τινί)* [1]), отъ которой не только не происходитъ ничего хорошаго для людей, но наоборотъ всегда самое ужасное. Вамъ лучшимъ и благоразумнѣйшимъ людямъ, вамъ я передаю государство. Того я никогда не сдѣлалъ бы (то есть, не отдалъ бы во власть охлократіи), хотя бы мнѣ миріды разъ пришлось умереть или даже сдѣлаться монархомъ“ *(μοναρχῆσαί με ἔδει)* [2]). Въ этихъ словахъ ясно выражается глубокое недовѣріе высшаго общества къ народному правленію. Даже самые блестящіе умы того времени въ монархическомъ правленіи видѣли лучшій залогъ преуспѣянія государства. „Къ чему, говоритъ Тацитъ, долгія пренія въ сенатѣ, когда добрые умы такъ скоро могутъ достигнуть соглашенія? Какую цѣль имѣли бы продолжительныя рѣчи къ народу, разъ заботы объ управленіи не возлагаются болѣе на невѣжественную толпу, а ввѣрены разуму одного человѣка? На что и эти публичныя обвиненія сановниковъ передъ народомъ, на которыя люди были такъ падки прежде? Къ чему они теперь, когда злоупотребленія властей сдѣлались рѣдкими и незначительными? Имѣютъ ли также будущее продолжительныя рѣчи въ защиту подсудимыхъ, когда милосердіе князя спѣшитъ на-

---

1) Ср. Лаодик. прав. 13: о томъ, чтобы толпамъ *(τοῖς ὄχλοις)* не дозволялось производить выбора лицъ, имѣющихъ быть поставленными во священство“.

2) Cio Cass. 53, 8.

встрѣчу несчастію и слабости?“ [1]). Подобныя благопріятныя сужденія о монархическомъ правленіи встрѣчаются въ тѣ времена довольно часто. Еще съ большими надеждами взиралъ на возникавшую императорскую власть народъ. Онъ видѣлъ въ императорѣ спасителя государства [2]) и легко примирялся съ нарождавшимся монархическимъ строемъ. „Провинціи, говоритъ Тацитъ, ничего не имѣли противъ новаго строя, ибо управленіе сената и народа лишилось довѣрія вслѣдствіе соперничества магнатовъ и жадности магистратовъ, противъ которой не защищали и законы, нарушавшіеся насиліемъ, интригами и наконецъ подкупомъ“ [3]). Поэтому населеніе довольно равнодушно относилось къ потерѣ своихъ политическихъ правъ. Когда Тиберій лишилъ римлянъ права избранія магистратовъ, „народъ, по словамъ Тацита, не жаловался на потерю своего права иначе какъ пустымъ ропотомъ, а сенатъ, освобожденный отъ подарковъ и недостойныхъ просьбъ, охотно принялъ его“ [4]). Особенно благопріятную почву новый строй нашелъ среди населенія восточныхъ провинцій, привыкшаго къ деспотизму эллинистическихъ монархій [5]). Уже первые христіане обычно называли принцепса царемъ *(βασιλεύς)*, представляя его въ видѣ восточнаго монарха.

Ни въ чемъ такъ не обнаружилось общее влеченіе къ монархическому строю, какъ въ необычайномъ распространеніи императорскаго культа. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что въ основѣ этой странной религіи, возникшей на развалинахъ прежнихъ оффиціальныхъ и частныхъ культовъ лежало чувство глубокой признательности къ императорамъ, давшимъ государству миръ и довольство. Императорскій культъ много содѣйствовалъ укрѣпленію римской монар-

---

[1]) Dialog. 40—41.

[2]) Одна галикарнасская надпись называетъ Августа *σωτῆρ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους*. Britan. Mus. IV, 894. Liebenam, Städteverwaltung S. 454. Ср. Suet. Aug. 98.

[3]) Annales, 1, 2.

[4]) Tacit. Annales, 1, 15.

[5]) „Въ Малой Азіи, говоритъ Моммзенъ, автономныхъ общинъ съ самаго начала было гораздо меньше, чѣмъ въ собственной Элладѣ... Малая Азія была страна подданства и подъ господствомъ персидскихъ правителей привыкла къ монархическому порядку“ (Röm. Geschichte. V. B. (1894), S. 326—327.

хіи, но несомнѣнно, что самъ онъ былъ выраженіемъ инстинктивнаго влеченія къ монархическому правленію. Въ высшей степени замѣчательно, что его первоначальной родиной былъ не Западъ, а Востокъ, и что нигдѣ онъ такъ не привился, какъ въ провинціяхъ Малой Азіи [1]). Это обстоятельство убѣдительно говоритъ за то, что онъ распространился не благодаря стараніямъ императоровъ, а въ силу внутренней потребности населенія окружить своихъ благодѣтелей сверхъестественнымъ ореоломъ.

Обратимся теперь къ исторіи церковной организаціи за два первые вѣка. Если мы сравнимъ состояніе христіанскихъ общинъ въ началѣ и концѣ этого періода, то увидимъ весьма замѣтную разницу. Мы увидимъ, что міряне въ исходѣ II вѣка уже не обнаруживали въ церковныхъ дѣлахъ прежней самодѣятельности, что значительная область ихъ церковныхъ правъ отошла къ клиру, преимущественно же къ епископу. Отмѣтимъ здѣсь главнѣйшіе моменты этой перемѣны.

Хотя носители церковныхъ должностей съ самаго начала имѣли спеціально имъ присвоенное служеніе, однако первенствующая церковь не знала рѣзкаго противопоставленія клира и мірянъ. Самое слово мірянинъ неизвѣстно древнѣйшимъ христіанскимъ источникамъ. Обязанности вѣрующихъ и предстоятелей нерѣдко описываются у нихъ сходными чертами (ср. Іак. 5, 14—15 и 16—20; 1 Θесс. 5, 11 и 12; Евр. 3, 13). Проповѣданіе слова Божія и служеніе въ церкви принадлежало и тѣмъ и другимъ (1 Петр. 4, 10—11). Апостолы обыкновенно возлагали устроеніе церкви, внутреннее и внѣшнее упорядоченіе общинъ не только на предстоятелей, но и на всѣхъ христіанъ. Внушая послѣднимъ уваженіе къ своимъ предстоятелямъ, они въ то же время призывали и ихъ самихъ къ активной дѣятельности на благо церкви, требовали отъ нихъ самаго близкаго участія въ жизни церкви. Но уже съ конца апостольскаго времени призывы вѣрующихъ къ церковной самодѣятельности становятся рѣже, напротивъ напоминаніе о долгѣ повиновенія предстоятелямъ дѣлаются все чаще и настойчивѣе. Климентъ

---

[1]) Ср. Проф. Гидуляновъ, Митрополиты въ первые три вѣка христіанства, стр. 41—47.

Римскій повиновеніе предстоятелямъ считаетъ одною изъ важнѣйшихъ добродѣтелей христіанъ (гл. 1. 3).

Люди, не повинующіеся своимъ предстоятелямъ, по нему люди безчестные, безславные, глупые (гл. 3), а ихъ вожди—дерзкіе, безсмысленные, глупые лицемѣры (гл. 1, 14—15. 16. 21). Игнатій Антіохійскій идею повиновенія церковной власти, собственно епископу, дѣлаетъ такъ сказать своимъ паролемъ. Кто не повинуется епископу, тотъ не принадлежитъ къ церкви и не Божій. Вѣрующіе ничего не должны предпринимать въ церкви безъ вѣдома (*ἄνευ γνώμης*) и слѣдовательно безъ воли епископа. Подобно этому мужу апостольскому Клементины также требуютъ повиновенія епископу, какъ Христу [1]: Епископъ это—кормчій, точнѣе помощникъ Кормчаго Христа [2], христіане же—простые путники. Управленіе кораблемъ принадлежитъ не имъ. Наконецъ Церковные Каноны внушаютъ мірянамъ оставаться среди мірскихъ занятій и оказывать послушаніе своимъ предстоятелямъ (гл. 7). Церковная дѣятельность уже не ихъ сфера. Всѣ эти призывы къ повиновенію церковной власти несомнѣнно констатируютъ стремленіе сосредоточить всѣ вѣтви церковнаго управленія въ предстоятеляхъ, ограничить самостоятельность вѣрующихъ, подчинить ее авторитету церковной власти.

Разумѣется это не значитъ, что активное участіе мірянъ въ дѣлахъ церковнаго управленія къ концу II вѣка совсѣмъ прекратилось. Оно отчасти предполагается, отчасти прямо констатируется источниками и этого времени. По Церковнымъ Канонамъ вѣрующіе подаютъ голоса (*ψηφίσασθαι*) при избраніи епископа (1). Такъ же какъ въ первенствующей церкви вѣрующіе принимали участіе и въ обсужденіи вопросовъ вѣры. По словамъ Евсевія (V, 16.) вѣрующіе часто и во многихъ мѣстахъ собирались по поводу ученія Монтана, изслѣдовали его, отвергали, какъ еретическое. Однако въ другихъ отношеніяхъ мы видимъ замѣтное ограниченіе правъ мірянъ. Какъ извѣстно, въ апостольскія времена въ христіанской церкви учительство признавалось не только правомъ, но часто и обязанностью каждаго христі-

---

[1]) Hom. III. 66.

[2]) Epist. Clem. ad Iac.—14.

анина (Гал. 6, 1 и д; 1 Θесс. 4, 11; Іак. 19—20; Евр. 3, 13; 1 Петр., 4, 10—11). Христіане учили не только въ частныхъ, но и въ богослужебныхъ собраніяхъ (1 Кор. 14, 26; Кол. 3, 16). Однако въ виду сильнаго распространенія лжеученій въ концѣ апостольскаго времени была сознана необходимость возложить обязанность учительства преимущественно на предстоятелей церкви (1 Тим. 3, 2; 5, 17; Тим. 1, 7. 9—10). Въ концѣ же II вѣка публичное учительство становится почти исключительно правомъ предстоятелей. Епископъ есть единственный авторитетный учитель, охраняющій чистоту вѣры (doctrina fidei) [1]) и обладающій для этого особой харизмой veritatis [2]). Въ началѣ III вѣка оффиціальные учители изъ мірянъ (при богослуженіи) становятся рѣдкостью. Опровергая мнѣніе Димитрія, епископа александрійскаго, отрицавшаго право мірянина проповѣдывать въ церкви, Александръ, епископъ іерусалимскій, и Θеоктистъ, епископъ кесарійскій, могли указать лишь три примѣра учительства мірянъ, да и то изъ исторіи не своихъ, а другихъ церквей [3]). Другое ограниченіе правъ мірянъ произошло въ области церковной юрисдикціи. Если не только во времена ап. Павла, но и позднѣе (Полик. къ Фил. 11) вѣрующіе принимали участіе въ судѣ надъ мірянами и даже надъ предстоятелями, то къ концу II вѣка сталъ обычнымъ судъ изъ пресвитеровъ [4]). Въ половинѣ III вѣка Сирійская Дидаскалія запрещаетъ мірянамъ быть судьею брата, считая это правомъ пресвитеровъ и епископовъ [5]).

Вмѣстѣ съ умаленіемъ церковной самостоятельности вѣрующихъ въ христіанскихъ общинахъ начинаетъ падать и авторитетъ свободныхъ служеній, уступая мѣсто авторитету церковной власти. Такъ вмѣстѣ съ потерей права мірянъ на оффиціальное учительство постепенно исчезъ институтъ самостоятельныхъ христіанскихъ учителей. Еще скорѣе потеряло свое вліяніе въ церкви и наконецъ исчезло пророческое служеніе. Въ первоначальной церкви пророки не только учили, но и совершали евхаристію и иногда упра-

[1]) Recogn. III, 66.
[2]) Иринеи, Противъ ересей IV, 26, 2.
[3]) Евсевій, VI, 19.
[4]) Церк. Канон. 2, Hom. III, 67: Epist. Clem. ad Iac. 10.
[5]) Achelis, Syr. Didascalia, c. IX, S. 52; ср. Ап. Постан. II, 36.

вляли общиною (Дѣян. 13, 1—2; 15, 22. 32; Дид. X, 7; XI, 7—12; XIII, 3). Ихъ авторитетъ былъ такъ великъ, что авторъ Дидахе внушаетъ вѣрующимъ почитать епископовъ такъ, какъ почитаютъ они пророковъ и учителей (XV, 2). Но уже Климентъ Римскій отрицаетъ право мірянъ на совершеніе богослуженія (гл. 40—41. 44). Игнатій Антіохійскій считаетъ истинною лишь ту евхаристію, которая совершается епископомъ или тѣмъ, кому онъ позволитъ (Смирн. 8). Во времена Ерма (около 140 года) уже одно намѣреніе имѣть предсѣдательство въ собраніи христіанъ считалось признакомъ ложнаго пророка (Ерм. Зап. XI). Пророки становятся теперь подъ наблюденіе предстоятелей. Прежде чѣмъ обнародывать свои видѣнія, Ермъ долженъ былъ прочесть свою книгу съ пресвитерами; онъ могъ послать ее въ другія церкви лишь чрезъ Климента (Вид. II, 4). Въ концѣ II вѣка пророки потеряли въ церкви почти всякій авторитетъ. Вслѣдствіе распространенія ложнаго пророчества, особенно монтанизма, установился взглядъ, что наиболѣе вѣрнымъ путемъ для познанія христіанскихъ истинъ служитъ не откровеніе, а явное ученіе отъ апостоловъ и ихъ преемниковъ [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ авторитетъ пророковъ, какъ и учителей, окончательно перешелъ къ епископамъ. Къ пророкамъ стали относиться съ положительнымъ предубѣжденіемъ, избѣгая даже имени пророка. Послѣднихъ представителей пророчества въ концѣ II вѣка мы находимъ уже въ числѣ лицъ клира. По Церковнымъ Канонамъ для полученія откровеній, когда въ таковыхъ есть нужда, поставляются двѣ вдовицы (гл. 5).

Наконецъ и въ самомъ клирѣ наблюдается то же стремленіе сосредоточить церковныя права преимущественно въ лицѣ одного епископа. Уже древніе церковные писатели отмѣтили тотъ фактъ, что въ первоначальныхъ христіанскихъ источникахъ епископы и пресвитеры большею частію носятъ общія названія, и объясняли это тѣмъ, что между епископами и пресвитерами не было большого различія, что первые имѣли лишь преимущество рукоположенія [2]). Эта близость епископовъ и пресвитеровъ дала Іерониму осно-

[1]) Ср. Pseudoclement. Hom. XVII, 13 и д.
[2]) Ср. Іоан. Златоуста, 11 бесѣд. на 1 Тим.

ваніе утверждать, что въ первенствующей церкви они были тожественны [1]). Выводъ Іеронима невѣренъ: епископы и въ I вѣкѣ отличались отъ пресвитеровъ. Но несомнѣнно, что по своему положенію въ общинѣ тѣ и другіе мало различались въ первоначальной церкви. Въ первыхъ посланіяхъ апостола Павла, какъ и въ другихъ древнѣйшихъ источникахъ (1 Петр., Евр., Клим., Ерм.) они обычно составляютъ одинъ рядъ предстоятелей церкви съ равнымъ приблизительно авторитетомъ для вѣрующихъ (*προϊστάμενοι, πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες, καθεσταμένοι, ἡγούμενοι* и под.). Какъ апостолы, такъ и послѣдующіе церковные писатели, говоря объ обязанностяхъ руководителей христіанской церкви по отношенію къ вѣрующимъ и объ обязанностяхъ вѣрующихъ къ своимъ руководителямъ, обыкновенно имѣютъ въ виду всѣхъ предстоятелей какъ епископовъ, такъ и пресвитеровъ, нисколько не давая понять, что не всѣмъ предстоятелямъ, а только одному епископу принадлежитъ главное руководство церковью. Впервые епископъ выдѣляется изъ ряда пресвитеровъ въ пастырскихъ посланіяхъ (1 Тим. 3, 1 и д.; 5, 17), да и то не вполнѣ ясно (ср. Тит. 1, 5—7). Вполнѣ ясное различеніе этихъ двухъ степеней іерархіи мы встрѣчаемъ лишь у Игнатія Антіохійскаго. У него же впервые мы находимъ и указаніе на то, что пресвитеры занимали въ церкви второстепенное положеніе. Онъ внушаетъ пресвитерамъ уступать (*συγχωροῦντες*) епископу, оказывать ему всякое уваженіе (*ἐντροπή*) [2]) и успокоивать (*ἀναψύχειν*) его [3]). Но и у Игнатія нѣтъ рѣчи о повиновеніи пресвитеровъ епископу. Точно также по Церковнымъ Канонамъ пресвитеры должны оказывать готовность по отношенію къ епископу (*προθυμούμενοι τὸν ποιμένα*). Но съ другой стороны они въ нѣкоторомъ смыслѣ ограничиваютъ единоначаліе епископа, поскольку имъ усвояется право участія въ раздѣленіи церковныхъ приношеній не только вѣрующимъ, но и самому епископу (гл. 2). По Клементинамъ епископа должно слушать, а пресвитеровъ почитать [4]). Епископъ—кормчій или помощникъ Кормчаго Христа, пресвитеры—

[1]) Толков. къ Тит. 1, 5.
[2]) Магн. 3.
[3]) Трал. 12.
[4]) Hom. III, 67. 71.

простые матросы [1]). Они должны заботиться, чтобы было исполнено приказанное (епископомъ?) и о своихъ судебныхъ рѣшеніяхъ обязаны доносить епископу [2]). Однако и здѣсь епископъ не является единоличнымъ управителемъ общины. Онъ называется архонтомъ (ἄρχων) [3]), т. е. магистратомъ [4]), который правилъ сообща и съ согласія совѣта. Съ теченіемъ времени епископъ дѣлается болѣе автократиченъ. Онъ начальствуетъ *(ἄρχειν)* не только надъ вѣрующими, но и надъ пресвитерами [5]). Онъ уподобляется уже не архонту или магистрату и принцепсу, а монарху, царю [6]). Пресвитеръ называется теперь ὁ ὑπὸ ἐπίσκοπον πρεσβύτερος [7]). Достойно примѣчанія, что выдѣленіе епископа изъ ряда предстоятелей въ источникахъ, относящихся къ малоазійскимъ и сирійскимъ церквамъ, наблюдается ранѣе, чѣмъ въ источникахъ римскаго происхожденія. Въ то время какъ уже въ пастырскихъ посланіяхъ, третьемъ посланіи Іоанна и по всей вѣроятности въ Апокалипсисѣ, не говоря уже о посланіяхъ Игнатія Антіохійскаго, епископъ стоитъ особо отъ пресвитеровъ, какъ лицо, которому ввѣрено главное попеченіе объ общинѣ, у Климента Римскаго и почти полустолѣтіе спустя у Ерма, епископы хотя и извѣстны были этимъ авторамъ, однако обычно объединяются съ пресвитерами подъ общими наименованіями и въ отношеніи пастырскаго руководства занимаютъ приблизительно одинаковое положеніе въ церкви. Лишь въ концѣ II вѣка мы перестаемъ наблюдать эту разницу между восточными и западными источниками.

Всѣ отмѣченные факты несомнѣнно констатируютъ настойчивое стремленіе весь церковный авторитетъ, первоначально разсѣянный такъ сказать между всѣми предстоятелями церкви, представителями свободныхъ служеній и отчасти всѣми вѣрующими, сосредоточить въ лицѣ одного

---

[1]) Ep. Clem. ad. Iac. 14.

[2]) Hom. III, 67.

[3]) Hom. III 67.

[4]) Въ древнемъ переводѣ это выраженіе соотвѣтствуетъ princeps. Ср. Hom. III, 64, 72.

[5]) Апост. Пост. II, 11.

[6]) Achelis, Syr. Didascalia, c. IX, S. 49—50. Апост. Пост. II, 34.

[7]) Апост. Пост. III, 16.

епископа. Мы видимъ такимъ образомъ въ жизни церкви тотъ же процессъ централизаціи, что и въ тогдашней общественно-государственной жизни. Тамъ и здѣсь наблюдается одинаковое стремленіе ограничить индивидуализмъ и свободу личности, потребность оградить миръ и цѣлость общества путемъ установленія твердой единоличной власти, замѣнить въ нѣкоторомъ смыслѣ демократическій строй монархическимъ. Если мы припомнимъ теперь всѣ другія аналогіи въ церковномъ и общественно-государственномъ строѣ, отмѣченныя нами ранѣе, то должны согласиться съ тѣмъ, что жизнь церкви и жизнь государства съ формальной своей стороны развивалась нѣсколько похожимъ путемъ, что формы той и другой въ извѣстныхъ отношеніяхъ совпадали,—совпадали не только въ общихъ контурахъ, но иногда въ частностяхъ и исключеніяхъ.

Что это значитъ? Отчего зависятъ эти параллели въ жизни столь разнородныхъ организмовъ, каковы церковь и государство?

Конечно нельзя объяснять указанныя совпаденія случайной игрой исторіи. Случайность могла имѣть мѣсто только въ чисто внѣшнихъ аналогіяхъ и то между субъектами, стоящими внѣ внутренней связи. Отмѣченныя же нами параллели касаются существенныхъ чертъ церковнаго и государственнаго строя, наблюдаются съ одинаковыми уклоненіями въ одно и то же время, въ одномъ и томъ же мѣстѣ и въ сущности въ однихъ и тѣхъ же субъектахъ, поскольку члены церкви были вмѣстѣ съ тѣмъ и членами государства. Ясно, что отмѣченныя нами аналогіи нельзя считать случайными. Но съ другой стороны невозможно ставить формы церковнаго и государственнаго строя въ прямую и непосредственную зависимость, невозможно думать, что церковь въ своемъ устройствѣ слѣдовала тѣмъ образцамъ, какіе предлагало ей государство. При всемъ сходствѣ процессовъ, которые отмѣчены нами въ жизни церкви и государства, они несомнѣнно имѣли совершенно различныя ближайшія причины. Если упраздненіе выборныхъ демократическихъ должностей въ муниципіяхъ было естественнымъ результатомъ дурного экономическаго состоянія городовъ и тяжелой матеріальной отвѣтственности, какая возлагалась на представителей городского управленія, если недовольство

республиканскими учрежденіями и общее стремленіе къ монархіи было вызвано главнымъ образомъ соціальными и политическими революціями конца республики, то ни одна изъ этихъ и подобныхъ причинъ не имѣла прямого вліянія на церковное устройство. Здѣсь были свои особые факторы. Почти всѣ источники первыхъ двухъ вѣковъ (особенно пастырскія посланія, посланія Игнатія, Ириней, Клементины) несомнѣнно доказываютъ, что сознаніе необходимости подчиненія церковному авторитету, объединенія вокругъ епископа, порождалось въ христіанахъ главнымъ образомъ чрезвычайнымъ распространеніемъ лжеученій. Христіане очень скоро на опытѣ убѣдились, что индивидуализмъ и свобода приводятъ къ распаденію христіанской общины и ея догмы, и потому почувствовали потребность замкнуться въ опредѣленныя рамки и подчиниться авторитету церковной власти. Общее, что одинаково присуще и церковной и государственной жизни того времени, это стремленіе ограничить индивидуализмъ и свободу личности, подчинить общественную жизнь авторитету одного лица. И христіане, и граждане одинаково потеряли вѣру въ цѣлесообразность самоуправленія, въ достоинство охлократіи и искали спасенія въ твердой власти, ограждающей цѣлость общества и неприкосновенность его членовъ. Эта общая черта времени, эта характерная особенность тогдашней народной психологіи одинаково составляетъ почву какъ церковной, такъ и государственной централизаціи. Да это вполнѣ естественно. Психологія одного и того же лица или народа остается приблизительно одна и та же въ религіозной и общественной жизни. Религія можетъ нравственно перевоспитать человѣка, но она не въ силахъ измѣнить его темпераментъ, его формальный характеръ, врожденную активность или пассивность природы и т. д. Вслѣдствіе этого образованіе внѣшнихъ формъ церковной жизни естественно должно подлежать отчасти извѣстнымъ законамъ естественнаго развитія человѣка и стоять въ нѣкоторой связи съ формами государственными. Можно ли говорить въ такомъ случаѣ объ уклоненіи церкви отъ своихъ основныхъ принциповъ, отъ своей первоначальной чистой натуры, какъ утверждали прежніе протестанты? Ясно, что нельзя, такъ какъ психологія лица и цѣлаго общества, какъ темпераментъ и врож-

денный характеръ, въ прямой связи съ нравственнымъ содержаніемъ христіанства не стоятъ, и такъ какъ вообще наклонность къ активной дѣятельности или къ пассивному воспріятію нисколько не зависитъ отъ нравственныхъ свойствъ человѣка. Поэтому ни въ какомъ случаѣ нельзя считать обязательными для церкви тѣ формы устройства, которыя имѣютъ отношеніе къ психологіи людей. Можно говорить лишь объ ихъ цѣлесообразности для даннаго времени и при данныхъ обстоятельствахъ, но не о принципіальной совмѣстимости или несовмѣстимости ихъ съ существомъ христіанства.

При извѣстной независимости внѣшнихъ формъ церковной жизни отъ нравственнаго содержанія христіанства вполнѣ было возможно нѣкоторое приспособленіе ихъ не только къ духу и потребностямъ времени, но и къ опредѣленнымъ формамъ государственнаго устройства. Уже въ самыхъ воззрѣніяхъ древнихъ христіанъ были даны основанія къ тому, чтобы, несмотря на внутреннюю и историческую обособленность церкви и государства, уже въ первые три вѣка на жизни церкви сказалось нѣкоторое вліяніе государственныхъ порядковъ.

Первые христіане смотрѣли на себя, какъ на прямыхъ потомковъ израиля, какъ на истинный израиль, которому даны обѣтованія вѣчнаго царства (Дѣян. 1, 6). Они одинаково противопоставляли себя какъ язычникамъ, такъ и іудеямъ (Гал. 3, 28; 6, 15, 1 Кор. 12, 13; Еф. 2, 11—16), какъ особый родъ, родъ избранный, народъ святой (1 Петр. 2, 9). Это былъ новый народъ [1]), третій родъ, третій народъ [2]); это было новое царство, царство Мессіи, Которому обѣщанъ

---

[1]) Варн. 5: (Христосъ) приготовляя для себя новый народъ *(τὸν λαὸν τὸν καινόν)*; 7: Я приношу плоть мою за грѣхи новаго народа *(τοῦ λαοῦ τοῦ καινοῦ)*. Новымъ народомъ называетъ христіанъ Климентъ Александрійскій (Paedag. 1, 5; 1, 17) и другіе писатели. См. Harnack, Mission, 1906, I, S. 210 и д.

[2]) Въ дошедшемъ до насъ въ отрывкѣ памятникѣ II вѣка Praedicatio Petri (У Климента Алекс. Stromata, VI, 5) христіане называются третьимъ родомъ *(τρίτος γένος)*. Въ псевдокипріановомъ сочиненіи De pascha computus (с. 17), написанномъ около 242—243 г., христіане также именуются tertius genus. Подобныя выраженія у другихъ писателей собраны Гарнакомъ, Mission, I, S. 212 и д.

престолъ Давида (Дѣян. 2, 30, 36), и Который снова придетъ, чтобы царствовать вѣчно.

Какъ новый народъ, какъ особое царство, христіане образовали собою въ нѣкоторомъ смыслѣ антитезу царству земному. Христіанская церковь и тогдашнее римское государство являлись понятіями соотносительными. Они стояли другъ передъ другомъ, какъ двѣ параллельныя силы, какъ два міровыхъ организма. Само собой возникала великая проблема отношеній между этими двумя силами, между царствомъ Мессіи и царствомъ Рима. Эта проблема въ самыя древнія времена христіанской церкви разрѣшалась различно въ зависимости отъ тѣхъ или другихъ историческихъ обстоятельствъ. Сначала, когда языческія власти индифферентно и даже благосклонно относились къ христіанамъ, государство и власти представлялись богоустановленными учрежденіями, чѣмъ они были по своей идеѣ (Рим. 13, 1—7). Цѣль государства—утвердить правду и уничтожить неправду; власти поставляются въ наказаніе злодѣямъ и для награжденія добрыхъ (1 Петр. 2, 13 и д.). Такимъ образомъ церковь и государство составляютъ двѣ взаимно помогающія другъ другу силы. „Въ достиженіи мира, писалъ Іустинъ въ своей апологіи, мы являемся болѣе всѣхъ прочихъ людей вашими содѣйственниками и помощниками“ [1]). Еще рѣшительнѣе высказался въ томъ же направленіи другой христіанскій апологетъ, Мелитонъ. „Наша философія, писалъ онъ Марку Аврелію, первоначально процвѣла среди варваровъ, потомъ въ могущественное владычество твоего предка Августа встрѣтилась съ подвластными тебѣ народами и явилась добрымъ предзнаменованіемъ для твоего царства. Ибо съ тѣхъ поръ римская держава возвеличилась и прославилась, и ты сдѣлался вожделѣннымъ преемникомъ престола и будешь владѣть имъ вмѣстѣ съ сыномъ, если будешь охранять ту философію, которая возрастала вмѣстѣ съ имперіей и началась съ Августомъ, и которую предки твои чтили наравнѣ съ благополучнымъ началомъ имперіи, именно къ ея добру, важнѣйшимъ доказательствомъ служитъ то, что съ владычества Августа не случилось ничего худого, напротивъ согласно общему желанію все было счастливо и славно“ [2]). Но

[1]) 1 Апол. 12.

[2]) Евсевій, IV, 26.

когда государство стало преслѣдовать христіанскую вѣру и кощунственно требовало обоготворенія императора, тогда церковь и государство стали представляться многимъ христіанамъ, какъ враждебныя другъ другу силы, церковь, какъ царство Христа, государство, какъ царство сатаны, какъ царство дракона и древняго змія (Апок. 13, 1—15; 17, 1—6; 19, 11—20). „Когда родился Господь, пишетъ Ипполитъ въ толкованіи на пророчество Даніила (7, 15—16), въ 42 году при императорѣ Августѣ, со времени котораго стало процвѣтать царство римлянъ, когда Господь чрезъ апостоловъ призвалъ всѣ народы и языки и создалъ народъ вѣрныхъ христіанъ, носящихъ въ сердцѣ имя Господне и „новое имя“,— тогда царство этого міра, сильное „по дѣйствію сатаны“, точно воспроизвело то же самое и, собравъ съ своей стороны благороднѣйшихъ изъ всѣхъ народовъ, приготовило ихъ къ битвѣ, назвавши римлянами. Потому и первая перепись состоялась при Августѣ, когда родился Господь, чтобы люди этого міра, приписанные къ земному царю, назывались римлянами, а вѣрующіе въ царя небеснаго — христіанами, носящими на челѣ знамя побѣды надъ смертію“ [1]).

Но какъ ни различно представлялось отношеніе христіанской церкви къ римскому государству, въ томъ и другомъ случаѣ они мыслились, какъ соотносительныя, параллельныя силы. Христіанство было не только вѣрой, религіей, но и царствомъ въ царствѣ. Правда по своей цѣли и по своимъ нравственнымъ принципамъ оно было царствомъ не отъ міра сего. Но какъ бы духовно ни представлялось оно, для человѣческаго сознанія неизбѣжно было мыслить его отчасти въ формахъ аналогичныхъ съ земными государствами. Противопоставляя церковь государству въ нравственномъ отношеніи, древніе христіане сближали ихъ съ формально-правовой стороны. Вотъ какъ разсуждаетъ напримѣръ Оригенъ объ отношеніи христіанскихъ общинъ къ городскимъ обществамъ. „Богъ, пославшій Іисуса, осуетивъ всѣ козни демоновъ, сдѣлалъ то, что евангеліе Іисуса повсюду на землѣ одержало верхъ къ улучшенію и исправленію людей, и повсюду явились общины (*ἐκκλησίαι*), имѣющія иной образъ жизни (*ἀντιπολιτευόμενα*), чѣмъ общины (*ἐκκλη-*

[1]) Hippolytus in Dan. lib. IV. c. 9.

σίαι) суевѣрныхъ, невоздержныхъ и неправедныхъ людей. Ибо таковы массы, составляющія повсюду общины (ἐκκλησίαι) городовъ. Наученныя же Христомъ общины Божіи, по сравненію съ общинами народа, среди которыхъ онѣ живутъ какъ пришельцы, суть свѣтильники въ мірѣ. На самомъ дѣлѣ, кто не согласится съ тѣмъ, что низшіе и по сравненію съ лучшими худшіе члены общинъ гораздо лучше членовъ народныхъ общинъ? Вотъ, скажемъ, Божія община въ Аѳинахъ миролюбива и благоустроена, такъ какъ желаетъ угодить Богу Вседержителю; община же аѳинянъ мятежна и ни въ чемъ не можетъ быть сравниваема съ находящейся тамъ Божіей общиной. Тоже слѣдуетъ сказать объ общинѣ Божіей въ Коринѳѣ и народной общинѣ коринѳянъ, также объ общинѣ Божіей въ Александріи и народной общинѣ александрійцевъ... Если сравнить совѣтъ (βουλή) общины Божіей съ совѣтомъ въ каждомъ городѣ, то нѣкоторые совѣтники (βουλευταί) достойны управлять городомъ Божіимъ, если бы таковой гдѣ либо существовалъ. Повсюду же находящіеся (городскіе) совѣтники (βουλευταί) въ своихъ нравахъ не имѣютъ ничего достойнаго того должностного преимущества, которымъ они превосходятъ гражданъ. Также слѣдуетъ сравнить архонта (ἄρχοντα) общины каждаго города (т. е. епископа) съ архонтомъ городскихъ общинъ, чтобы видѣть, что несовершенные, сравнительно съ болѣе сильными легкомысленно живущіе совѣтники и архонты Божіей церкви превосходятъ преуспѣяніемъ въ добродѣтеляхъ городскихъ совѣтниковъ и архонтовъ“ [1]). Здѣсь Оригенъ называетъ одинаковыми именами христіанскія и городскія общины и ихъ должностныхъ лицъ. Епископы у него архонты, пресвитеры — совѣтники.

Подобное сближеніе формъ церковной и государственной жизни [2]) должно было конечно оказывать свое вліяніе на характеръ церковной организаціи. Соотвѣтственно нуждамъ, постепенно развивая изъ первоначальныхъ, примитивныхъ

---

[1]) C. Cels. III, 29. 30.

[2]) Взглядъ древнихъ христіанъ на себя, какъ на новый народъ, какъ на новое царство, впервые раскрытъ со всею обстоятельностью Гарнакомъ (Mission und Ausbreitung d. Christentums, I, 206—227). Но онъ выясняетъ „политическое сознаніе“ церкви внѣ его вліянія на церковное устройство.

формъ устройства болѣе сложныя и законченныя, христіане естественно могли прибѣгать при этомъ къ помощи цивильныхъ и государственныхъ понятій и такимъ образомъ приспособляться къ гражданскому устройству. Что такъ было на самомъ дѣлѣ, видно изъ нѣкоторыхъ древнѣйшихъ христіанскихъ источниковъ. Уже Климентъ Римскій доказывалъ коринѳянамъ необходимость повиновенія церковнымъ предстоятелямъ тѣмъ, что и въ войскѣ не всѣ эпархи, не всѣ тысяченачальники, стоначальники и пятидесятиначальники, но каждый въ своемъ чинѣ исполняетъ приказаніе царя и полководцевъ (гл. 37). Особенно настойчиво и послѣдовательно проводится это сближеніе церковныхъ и государственныхъ понятій въ Клементинахъ. Оно проходитъ красной чертой чрезъ все міровоззрѣніе автора. Богъ есть для него прежде всего Архонтъ архонтовъ (*ἄρχων ἀρχόντων*), Господь господъ, Владыка царей [1]). Онъ часто сравнивается съ кесаремъ [2]). Авторъ постоянно говоритъ о царствѣ Божіемъ, вѣчномъ, добромъ и т. д. очевидно въ отличіе отъ временнаго, злого и т. п. и называетъ небесное царство, куда стремятся всѣ христіане, мирнымъ городомъ великаго Царя (*μεγάλου βασιλέως εἰρηνικὴ πόλις*) [3]). Каждая церковь есть какъ бы городъ или государство (*πόλις*), основанное на возвышенности [4]). Въ церкви есть тронъ Христа (*θρόνος Χριστοῦ*) или каѳедра Христа (*καθέδρα Χριστοῦ*); на этомъ тронѣ возсѣдаетъ епископъ [5]). Если Богъ есть Архонтъ архонтовъ, то епископъ есть какъ бы архонтъ (*ἄρχων*) [6]) или магистратъ. Особенно замѣчательно, какъ авторъ доказываетъ необходимость единой власти, одной главы въ каждой церкви. „Множество вѣрныхъ, говоритъ ап. Петръ передъ ординаціей Закхея, должно повиноваться кому либо одному, чтобы такимъ образомъ оно могло жить въ согласіи. Ибо подчиненіе господству одной власти по примѣру монархіи (*μοναρχίας*) дѣлаетъ то, что подданные благодаря доброму порядку пользуются миромъ. Всѣ же тѣ, которые желаютъ управлять и

[1]) Hom. III, 72.
[2]) Hom. IX, 21; X, 14—15; XI, 9.
[3]) Ep. Clem. ad. Iac. 13.
[4]) Hom. III, 67.
[5]) Hom. III, 70. 60.
[6]) Hom. III, 67.

не хотятъ повиноваться только одному (ἐνὶ μόνῳ), вслѣдствіе раздѣленія повсюду необходимо погибаютъ. Но пусть убѣдитъ тебя еще то, что стоитъ передъ глазами; (смотри), какъ теперь при множествѣ царей по всей землѣ происходятъ безпрерывныя войны. Ибо каждый имѣетъ поводъ къ войнѣ во власти другого. Но если бы былъ одинъ правитель (ἡγέμων) всего міра, то за отсутствіемъ поводовъ къ войнѣ онъ сохранялъ бы вѣчный миръ. Наконецъ и Богъ для удостоенныхъ вѣчной жизни поставилъ Одного въ томъ вѣкѣ Царя всего міра, чтобы чрезъ монархію (μοναρχίας) сохранялся постоянный миръ. Итакъ всѣ должны слѣдовать одному вождю, почитая его какъ образъ Божій, а вождь долженъ знать путь, ведущій во святой городъ“ [1]). И въ послѣдующихъ источникахъ, въ Сирійской Дидаскаліи и Апостольскихъ Постановленіяхъ мы нерѣдко находимъ сопоставленіе церковныхъ и государственныхъ формъ, особенно епископской власти съ властью царской. Если въ Клементинахъ и у Оригена епископъ называется архонтомъ и принцепсомъ, то въ Сирійской Дидаскаліи и Апостольскихъ Постановленіяхъ онъ сравнивается уже съ царемъ. „Итакъ они должны быть вашими главами и почитаться какъ цари, и вы должны приносить имъ дѣйствительные почетные дары, какъ царямъ, ибо отъ васъ и вашихъ товарищей должны питаться они... И что еще сказать? Этотъ царь, который увѣнчанъ короною, господствуетъ только надъ тѣломъ, связываетъ и разрѣшаетъ его только на землѣ, епископъ же господствуетъ надъ душой и тѣломъ, такъ что онъ связываетъ и разрѣшаетъ на землѣ съ небесною силою, ибо ему дана великая сила неба, то есть Всемогущаго“ [2]). „Почитайте ихъ начальниками (ἄρχοντες) вашими и царями (βασιλεῖς) и приносите имъ дани (δασμούς) какъ царямъ... Если должно присовокупить что къ слову, то сей (т. е. епископъ) пусть получаетъ больше, нежели сколько получалъ въ древности тотъ (т. е. царь по закону Моисееву), потому что послѣдній занимался только военными дѣлами, заботясь о войнѣ и мирѣ, чтобы охранять тѣла, а первый проходитъ священство Божіе, отклоняя отъ опас-

[1]) Hom. III, 61—62.
[2]) Achelis, Syr. Didascalia c. IX, S. 4905—.

ности тѣло и душу. Итакъ восколько душа превосходнѣе тѣла, востолько священство превосходнѣе царства, ибо онъ связываетъ и разрѣшаетъ достойныхъ наказанія или прощенія“ [1]). Это привлеченіе политическихъ понятій и соображеній, частью для объясненія, частью для оправданія церковныхъ порядковъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что христіане не только безсознательно, но и сознательно стремились перенести въ церковную жизнь нѣкоторыя черты (формальныя) тогдашняго государственнаго устройства. Мы видимъ въ частности, какое значеніе имѣла для развитія церковныхъ идей и отношеній политическая централизація римскаго государства. Она была въ нѣкоторомъ родѣ образцомъ для церковнаго строя. *Μοναρχια* какъ въ государствѣ, такъ и въ церкви считалась источникомъ мира и благополучія, напротивъ власть всѣхъ, т. е. самоуправленіе и нежеланіе подчиняться *ἑνὶ μόνῳ*—причиной раздѣленій и гибели.

Все сказанное нами даетъ намъ право сдѣлать тотъ выводъ, что, если основныя учрежденія христіанской церкви: епископатъ, пресвитератъ и діаконатъ, были самобытны, то дальнѣйшее развитіе церковной организаціи въ своей формальной сторонѣ испытывало на себѣ нѣкоторое вліяніе отчасти народной психологіи того времени, отчасти тогдашняго государственнаго устройства.

До сихъ поръ мы старались раскрыть нѣкоторую связь въ развитіи церковнаго и государственнаго строя, поскольку она выражалась въ общемъ стремленіи къ централизаціи власти. Эта сторона дѣла, насколько намъ извѣстно, почти не затрогивается учеными [2]). Ихъ вниманіе преимущественно было направлено къ тому, чтобы указать зависимость христіанскихъ учрежденій отъ опредѣленныхъ языческихъ институтовъ. Если прежде думали объяснить происхожденіе церковнаго устройства, особенно епископата, прямымъ вліяніемъ муниципальныхъ и коллегіальныхъ учрежденій, то въ болѣе новое время у нѣкоторыхъ ученыхъ явилась надежда вывести церковную организацію изъ сознательнаго или без-

---

1) Апост. Постан. II, 34.

2) Въ довольно обширной литературѣ, бывшей у насъ подъ руками, мы не встрѣтили ничего похожаго на указанныя нами параллели.

сознательнаго подражанія жреческой организаціи императорскаго культа. Какъ извѣстно, уже во времена первыхъ принцепсовъ въ каждомъ городѣ, гдѣ былъ введенъ императорскій культъ, находился одинъ (по мнѣнію большинства ученыхъ) жрецъ этого культа, фламинъ. Такой же фламинъ, по всей вѣроятности, единоличный, существовалъ и для всей провинціи. Онъ носилъ имя ἀσιάρχης (и другія сложныя съ ἀρχης) и ἀρχιερεύς, избирался обыкновенно провинціальнымъ собраніемъ [1]) на опредѣленный срокъ, большею частью на одинъ годъ, хотя и съ правомъ повторительнаго избранія. На обязанности этого азіарха лежало служеніе культу Рима и Августа, предсѣдательство на провинціальныхъ собраніяхъ, устройство игръ и руководство ими [2]). Такъ какъ эти жрецы императорскаго культа стояли во главѣ имперской религіи, то само собою понятно, что христіанство, столкнувшись съ язычествомъ, въ нихъ именно увидѣло своего самаго опаснаго врага. Изъ разсказа о мученичествѣ Поликарпа Смирнскаго [3]) извѣстно, что Поликарпъ во время празднества κοινὸν Ἀσίας по требованію толпы былъ схваченъ и отданъ въ руки азіарха, по предложенію котораго былъ сожженъ на кострѣ. Напрашивается самъ собою вопросъ, не послужила ли жреческая организація императорскаго культа нѣкоторымъ толчкомъ къ установленію христіанскихъ учрежденій, не были ли епископатъ и архіепископатъ подражаніемъ фламинату и азіархату императорскаго культа, подражаніемъ, вызваннымъ инстинктомъ самообороны? Не „взяла ли побѣдоносная церковь Христа, какъ думаетъ Моммзенъ, свое іерархическое оружіе изъ арсенала врага“. Цѣлая серія ученыхъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ положительно. По ихъ мнѣнію христіанская организація создалась подъ вліяніемъ языческо-жреческой, епископъ и митрополитъ явились какъ прямое противопоставленіе городскому и провинціальному фламинамъ Augusti. Первые заняли мѣсто и право вторыхъ. Какъ епископъ соотвѣтствовалъ ἱερεύς, такъ митрополитъ составлялъ параллель ἀρχιερεύς или ἀσιάρχης. Уже

1) Иногда провинціальное собраніе составляло лишь списокъ кандидатовъ, избиралъ же римскій правитель. Ср. Кюль, Провинціальныя собранія у римлянъ 1898. Стр. 41—42.

2) См. подробнѣе, Кюль, ibid. стр. 44.

3) Евсевій IV, 15.

апостолъ Павелъ, знакомый съ организаціей *κοινά*, поставилъ во главѣ цѣлой Азіи Тимоѳея, соотвѣтственно азіарху императорскаго культа. Ап. Іоаннъ писалъ извѣстнымъ семи церквамъ потому, что онѣ были метрополіями съ *κοινά*, съ храмами въ честь Рима и Августа и съ провинціальными жрецами [1]).

[1]) Дежарденъ (Geographie historique et administrative de la Gaule romaine, III, 417—418), тщательно изслѣдовавшій географическую организацію императорскаго культа въ древней Франціи и сравнившій ее съ христіанскимъ церковнымъ устройствомъ, установившимся послѣ обращенія Константина, пришелъ къ тому выводу, что языческая организація вездѣ была предвозвѣстницей христіанской. Дежарденъ утверждаетъ, что почти каждый городъ, при которомъ находился жрецъ, руководившій служеніемъ во храмѣ въ честь Рима, Августа или генія царствующаго императора и Divi Imperatoris, превратился въ христіанскую епископію, и каждый городъ, имѣвшій своего областною жреца императорскаго культа, сталъ митрополіей или архіепископіей. Христіанская іерархія, усвоивъ себѣ организацію іерархіи языческой, замѣнила ее. Когда епископъ римскій потребовалъ себѣ наименованія Pontifex Maximus и власти надъ христіанскими митрополитами, тогда и тѣ въ свою очередь стали претендовать на управленіе епископами. Когда эти претензіи получили широкое примѣненіе, тогда языческая іерархія императорскаго культа христіанизировалась и послужила къ объединенію всей христіанской церкви. (Книгу Дежардена реферируемъ по Линдсею, The Church and the ministry in the early centuries, 1903, p. 350). Такого же взгляда держится Перро (Dictionnaire des antiq. grecques et romaines de Saglio, art. Asiarcha, p. 468). Онъ говоритъ: „Когда торжествующее христіанство замѣняетъ собою язычество, естественно происходитъ то, что провинціи новой религіи имѣютъ тѣ же имена и границы, какъ и провинціи прежней религіи, самъ архіепископъ, занимающій престолъ рядомъ съ правителемъ въ главномъ городѣ провинціи, является какъ бы преемникомъ верховнаго жреца Августа; точно также епископы повидимому занимаютъ мѣста мѣстныхъ верховныхъ жрецовъ того культа, который имѣли главные города провинціи“. То же въ сущности думаетъ и Монсо (De communi Asiae p. 117 и слѣд.). По его мнѣнію, когда прекратились провинціальныя собранія, христіанскіе священники приняли наслѣдіе жрецовъ Рима и Августа. Монсо указываетъ на то, что уже во II и III вѣкѣ христіанскіе соборы происходили въ тѣхъ самыхъ мѣстахъ, гдѣ были *κοινά*. Св. Павелъ былъ знакомъ съ *κοινόν*,—въ этомъ нельзя сомнѣваться послѣ его трехлѣтняго пребыванія въ Ефесѣ и его сношеній съ азіархами. Онъ ставитъ Тимоѳея во главѣ церквей, подобно тому, какъ азіархъ былъ во главѣ культа Рима и Августа въ той же провинціи. Точно также и св. Іоаннъ былъ начальникомъ всѣхъ христіанскихъ церквей Азіи. Его Апокалипсисъ написанъ къ церквамъ, находящимся въ метрополіяхъ Ефесѣ, Смирнѣ, Пергамѣ,

Всѣ эти предположенія въ своемъ цѣломъ являются мало доказательными. Отчасти справедливо возражаютъ противъ нихъ слѣдующее. „Одного сходства двухъ учрежденій, хотя бы во многихъ пунктахъ, недостаточно, чтобы имѣть право заключать изъ этого, что они скопированы другъ съ друга. Чтобы объяснить это сходство, достаточно признать, что одна и та же причина вызвала сходныя явленія. Что касается географическихъ границъ, то, понятно, свойство почвы, удобство сообщенія естественно должны были собирать вмѣстѣ людей одной и той же страны. Были бы или нѣтъ провинціальныя собранія, епископы той же области, поставленные для управленія вѣрующими, имѣвшими одинаковыя вѣрованія и привычки и жившими подъ одними законами, должны были собираться вмѣстѣ. Естественная географическая граница, бывшая границей политической провинціи и *κοινόν*, должна была быть также границей и церковнаго округа. Точно также рано или поздно епископъ большого города, выдающагося по свой интеллектуальной культурѣ, по тому блеску, какой великолѣпіе метрополіи неизбѣжно бросаетъ на всѣ находящіяся въ ней учрежденія, и даже по самому числу вѣрующихъ, составлявшихъ

Θіатирѣ, Сардахъ, Филадельфіи, Лаодикіи, мѣстахъ пребыванія *κοινόν*, гдѣ находятся храмы Рима и Августа и провинціальные жрецы. Апокалипсическій звѣрь это—*κοινόν*. Его главы и рога—жрецы и храмы императорскаго культа, около которыхъ были основаны церкви. Враждебное отношеніе христіанъ къ звѣрю, т. е. къ *κοινόν*, не помѣшало имъ подражать ему. Взамѣнъ верховнаго жреца Азіи и на его мѣсто они постарались поставить епископа ефесскаго. Поликратъ былъ начальникомъ и созвалъ соборъ изъ епископовъ всей провинціи. Подъ наблюденіемъ *ἀρχιερεὺς Ἀσίας* стояли жрецы *κοινόν* въ провинціальныхъ городахъ. По ихъ примѣру учреждаются епископы, управляющіе областными церквами. Епафрасъ стоитъ во главѣ всей Фригіи; Филиппъ изъ своей епископіи Іераполиса управляетъ нѣсколькими церквами; также поступаютъ Мелитонъ Сардійскій, Поликарпъ Смирнскій. Наконецъ, епископы маленькихъ городовъ предстоятельствуютъ при христіанскомъ богослуженіи города, какъ и *ἱερεῖς* или *Σεβαστοφάνται* предсѣдательствуютъ въ муниципальныхъ церемоніяхъ. Какъ языческія собранія посылали делегатовъ къ императору и собраніямъ другихъ провинцій, такъ и христіанскіе соборы переписывались между собою, и наиболѣе знаменитые епископы, какъ Игнатій и Поликарпъ, посылали окружныя письма другимъ церквамъ. Такимъ образомъ во II вѣкѣ язычество и христіанство составляли два подобныхъ организма, предназначенныхъ вступить въ борьбу другъ противъ друга.

ı ıству епископа,—долженъ былъ имѣть большое вліяніе на управленіе церковными дѣлами окружающей области. Былъ бы κοινόν Ἀσίας или нѣтъ, — епископъ ефесскій долженъ быть важнѣе епископа ѳіатирскаго; былъ бы или нѣтъ Sacerdos provinciae Africae, епископъ карѳагенскій долженъ былъ пользоваться бо̀льшимъ вліяніемъ, нежели епископъ гиппо-діарритійскій. Географическія границы, которыя сгруппировали города для совершенія общаго культа Августа и заставили ихъ установить центръ этого культа или въ столицѣ провинціи, или въ пунктѣ, гдѣ сходились нѣсколько сосѣднихъ провинцій, или же какъ въ Азіи въ нѣсколькихъ городахъ, соперничавшихъ по величинѣ, — должны были сгруппировать вмѣстѣ епископовъ маленькихъ городовъ провинціи, и слѣдовательно епископъ главнаго города долженъ былъ пріобрѣсти мало по малу болѣе обширную юрисдикцію. Кромѣ этой матеріальной причины, если можно такъ выразиться, была у христіанства нравственная причина, вытекавшая изъ того способа, какимъ распространялось оно въ римскомъ мірѣ. Апостолы, выходя изъ Іудеи для проповѣди евангелія язычникамъ, не забыли своихъ соотечественниковъ. Они пошли прежде всего въ города, гдѣ были синагоги, и только проповѣдавъ іудеямъ, они обращались къ язычникамъ. Какіе же были города, гдѣ водворились іудеи? Это были Ефесъ, Александрія, Антіохія, Коринѳъ, т. е. бо̀льшіе города, метрополіи провинцій. Тамъ можно было вести болѣе значительную торговлю, и слѣдовательно іудеи были тамъ болѣе многочислены. Тамъ же основались первыя христіанскія церкви. Изъ этихъ центровъ вышли миссіонеры, которые основали церкви сосѣднихъ городовъ, и эти маленькіе города питали къ тому городу, откуда вышли основатели этихъ церквей, вполнѣ понятное уваженіе. Они были по отношенію къ нимъ, какъ колоніи относительно своихъ метрополій. Они смотрѣли на нихъ, какъ на хранителей апостольскихъ преданій. Итакъ, чтобы объяснить первенство этихъ церквей надъ другими сосѣдними съ ними церквами, мы имѣемъ причину совершенно другую, чѣмъ подражаніе языческой іерархіи, которая еще не существовала, когда эти церкви уже были основаны“ [1]).

1) Beurlier, Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien. 1891, p. 306—307.

Въ новѣйшее время ученые склоняются къ признанію, что на образованіе митрополичьей власти, какъ и на происхожденіе церковныхъ соборовъ оказывало свое вліяніе учрежденіе провинціальнаго жречества, но это вліяніе не касается основныхъ учрежденій христіанской общины, и прежде всего епископата [1]). Послѣдній возникъ независимо отъ городского фламината и ни по своей природѣ, ни по своему общественному значенію не могъ быть приспособленіемъ къ нему. Если провинціальный жрецъ императорскаго культа, будучи не только представителемъ провинціальнаго культа, но и предсѣдателемъ провинціальныхъ собраній, преслѣдовавшихъ кромѣ религіозныхъ и общественныя цѣли, долженъ былъ пользоваться большимъ, если не правовымъ, то нравственнымъ вліяніемъ на провинціальную жизнь, то о подобной роли городского фламина мы ничего не знаемъ. Его функціи, какъ и функціи другихъ жрецовъ, были исключительно культовыми. Онъ не былъ главою общины. Мы даже не знаемъ навѣрное, стоялъ ли онъ выше другихъ

---

[1]) Линдсей (The Church and the ministry, p. 349. 352 и д.) говоритъ, что христіанская церковь собственно въ двухъ отношеніяхъ подражала языческой организаціи: съ одной стороны, въ установленіи субординаціи между епископами, въ учрежденіи митрополитства, а съ другой въ учрежденіи низшихъ клириковъ, иподіаконовъ, чтецовъ, заклинателей, привратниковъ и другихъ. Точно также и Любекъ вліяніе жреческой организаціи на церковное устройство видитъ собственно въ пріобрѣтеніи особенно важнаго значенія епископскими каѳедрами тѣхъ городовъ, въ которыхъ императорскій культъ имѣлъ главный храмъ, и въ которомъ собирались κοινά (Reichseinteilung, S. 18 и д.). Въ общемъ съ этимъ мнѣніемъ соглашается и Гарнакъ (Mission und Ausbreitung d. Christentums, 1906, II, 154). Подобный же взглядъ проводитъ проф. Гидуляновъ. По нему: „церковное устройство по округамъ есть инстинктивное подражаніе учрежденіямъ императорскаго культа“... „Въ видахъ самозащиты, необходимой самообороны христіанство должно было для уравненія шансовъ борьбы взяться за то оружіе, которое находилось въ рукахъ его могучаго противника. Сила императорскаго культа заключалась въ его организаціи. Чтобы достойно ей противостать, христіанство само должно было принять соотвѣтствующую ему организацію. Слѣдствіемъ этого явилась церковная организація мѣстныхъ округовъ. Такимъ образомъ эта организація не есть заимствованіе, а именно антитеза организаціи императорскаго культа“ (Митрополиты въ первые три вѣка христіанства стр. 116).

муниципальныхъ жрецовъ [1]). Сверхъ того, его существованіе могло быть замѣтнымъ для христіанъ лишь тогда, когда начались болѣе или менѣе систематическія преслѣдованія христіанъ, т. е. съ конца I и начала II вѣка. Но въ это время христіанскія общины уже имѣли своихъ епископовъ. Такимъ образомъ, если вліяніе жреческой организаціи императорскаго культа на церковное устройство и имѣло мѣсто, то уже послѣ того, какъ создалась епископальная христіанская община. Что касается теперь вопроса, было ли установленіе митрополичьей власти приспособленіемъ къ языческому азіархату, то этотъ вопросъ выходитъ за предѣлы нашей настоящей работы, такъ какъ институтъ митрополитовъ сложился позднѣе II вѣка.

---

1) Крашенниковъ, извѣстный своими эпиграфическими изслѣдованіями и среди иностранныхъ ученыхъ, рѣшительно отрицаетъ существованіе іерархической лѣстницы въ муниципальныхъ жречествахъ (Римскіе муниципальные жрецы и жрицы, стр. 114—115).