

## Ап. Петръ и Римскій епископъ

(По поводу книги О. Кульманна «Св. Петръ»<sup>1</sup>).

1. Появленіе книги проф. О. Кульманна «Св. Петръ» оказалось цѣлымъ событіемъ въ богословской литературѣ. Она сразу же вызвала необычайный интересъ въ католическихъ и протестантскихъ кругахъ, при чемъ больше въ первыхъ, чѣмъ во вторыхъ. Объ этомъ свидѣтельствуеетъ большое количество рецензій, число которыхъ растетъ съ каждымъ днемъ. Успѣхъ книги объясняется прежде всего именемъ самого автора, его научнымъ талантомъ, его мастерствомъ изложенія — книга читается съ неослабляемымъ интересомъ отъ первой до послѣдней страницы — но также и самой темой. Если не считать статей о разныхъ вопросахъ, связанныхъ съ именемъ ап. Петра, въ богословской литературѣ собственно не было монографіи о немъ, тогда какъ ап. Павлу посвящены многочисленныя изслѣдованія. Работа К. впервые восполнила этотъ пробѣлъ.

Однако интересъ, вызванный книгой К., связанъ не только съ этимъ, но и съ тѣмъ, что его работа затрагиваетъ одинъ изъ самыхъ актуальныхъ богословскихъ вопросовъ. Это вопросъ о приматѣ римскаго первосвященника, съ которымъ соединенъ вопросъ о взаимоотношеніяхъ между разными христіанскими вѣроисповѣданіями. Хотя К. въ предисловіи къ своей книгѣ указываетъ, что его работа должна быть отнесена къ области изслѣдованій по исторіи первоначальнаго христіанства, но онъ самъ говоритъ, что она въ тоже самое время является нѣкоторымъ діалогомъ или основаніемъ для него между разъединенными церквями. Въ этомъ смыслѣ она имѣетъ несомнѣнно экуменическое значеніе. Надо пожалѣть объ одномъ, что въ перспективѣ К. совершенно отсутствуетъ православная церковь, о которой онъ только одинъ разъ обмолвился дѣйствительно однимъ словомъ во всей своей книгѣ (страница 200) (2). Было бы странно требовать отъ автора знанія православной богословской литературы, написанной на недоступныхъ, повидимому, для автора языкахъ. Но болѣе странно, что авторъ не использовалъ православной богословской литературы на доступныхъ для него языкахъ, въ частности работъ о. С. Булгакова. Поэтому приходится съ сожалѣніемъ констатировать, что выпадъ изъ перспективы автора православной церкви, повидимому, является не простой случайностью. Между тѣмъ, въ діалогъ между разъединенными церквями, который согласно автору въ высшей степени желателенъ, отсутствіе православной церкви врядъ ли возможно. Если допустить недопустимое, что діалогъ между католическими и протестантскими богословами дастъ

какой-либо реальный результат, то проблема единения церковей останется без православной церкви так-же неразрешенной, как она представляется сейчас.

Экуменический характер работы К. до некоторой степени подрывает его собственное заявление о том, что его исследование является только историческим. Историческая тема сама по себе переходит в догматическую. Больше того, может быть, догматическая тема является главной в его работе. Это явствует из того, что в книге К. экзегетическо-догматической темѣ отведено почти столько же страниц, сколько и исторической. Может быть правъ одинъ изъ католическихъ рецензентовъ, который указалъ, что собственно заглавіе, которое далъ своей работѣ К., не вполне точно.

Я не имѣю намѣренія дать исчерпывающую критику книги К. (3), такъ какъ для этого пришлось бы написать цѣлое исследование, настолько книга К. богата разнаго рода темами. Я ставлю передъ собою болѣе скромную задачу дать нѣсколько замѣчаній относительно главной темы К., а именно относительно роли ап. Петра, какъ скалы или камня (4), причемъ только съ эклезіологической точки зрѣнія. Это является намѣреннымъ суженіемъ темы, для того, чтобы роль ап. Петра могла бы выступить рельефнѣе и ярче. Я считаю такого рода точку зрѣнія вполне оправданной не только потому, что первоначальное христіанское сознание все воспринимало въ Церкви и черезъ Церковь, но и потому, что ап. Петръ принадлежитъ Церкви, и Церковь построена на немъ, какъ на камнѣ. Какъ бы мы ни толковали «созиданіе» Церкви на Петрѣ, если мы только не отрицаемъ автентичности Мт. 16, 17-19, оно ставитъ Петра въ особое положеніе въ Церкви. Эклезіологическій подходъ къ книгѣ К. неизбежно требуетъ нѣкотораго рода выясненія эклезіологической позиціи. Въ исторіи христіанской мысли мы находимъ нѣсколько типовъ эклезіологій, которые радикально не исключаютъ другъ друга, но все же настолько разнятся другъ отъ друга, что по иному освѣщаютъ тѣ или иные факты исторіи церкви. Съ моей точки зрѣнія существуетъ два основныхъ типа эклезіологій: первый, который принято называть универсальной эклезіологіей, и второй, который я называю евхаристической эклезіологіей. Я надѣюсь показать, что сужденіе о Петрѣ, какъ скалѣ, а также объ апостольскомъ преемствѣ и въ частности о преемствѣ римскаго епископа значительно мѣняется въ зависимости отъ того, какую изъ двухъ типовъ эклезіологій мы считаемъ первоначальной.

2. Основные эклезіологическія позиціи О. Кульманна и католическихъ богослововъ совпадаютъ между собою. Какъ и они, К. раздѣляетъ ученіе объ универсальной церкви. Эта послѣдняя мыслится, какъ единый организмъ или, по крайней мѣрѣ, единое цѣлое, въ которое входятъ всѣ существующія мѣстныя церкви. Онъ нигдѣ объ этомъ прямо не говоритъ, но въ его книгѣ мы много разъ встрѣчаемся съ терминомъ «универсальная церковь», который предполагается общепринятымъ и общепонятнымъ. Опять же не говоря прямо, онъ, по-видимому, считаетъ, что мѣстныя церкви являются частями универсальной церкви. Такимъ образомъ, мы имѣемъ почти классическое выраженіе универсальной эклезіологій. По-видимому, это ученіе является



для него нѣкотораго рода апіорной предпосылкой, изъ которой онъ исходитъ въ своей работѣ. Отчасти это ученіе опредѣляетъ его анализъ понятія Церкви въ Мт. 16, 18.

Какъ извѣстно, автентичность изрѣченія Христа Мт. 16, 17-19, главнымъ образомъ, оспаривается на томъ основаніи, что Христосъ не могъ говорить о Церкви, такъ какъ Онъ не думалъ во время своей земной жизни основывать Церковь. Согласно ставшей извѣстной формулѣ Loisy Христосъ училъ о Царствѣ Божьемъ, а вмѣсто него появилась Церковь<sup>(5)</sup>. Если это такъ, то надо признать, что появленіе Церкви является подлиннымъ чудомъ исторіи, такъ какъ оно не можетъ быть нами понято. К. не выражаетъ никакихъ сомнѣній въ подлинности нашего изрѣченія Христа. Само собою разумѣется, что дѣло идетъ не о греческомъ терминѣ «екклесія», который въ новозавѣтной письменности впервые появляется въ посланіи къ Фессалоникійцамъ. Мы не знаемъ, было ли это слово впервые употреблено самимъ Павломъ или оно уже существовало до него, какъ мы не знаемъ, гдѣ и когда оно возникло. Во всякомъ случаѣ терминъ «екклесія» не восходитъ ко Христу, который говорилъ по-арамейски. Послѣ блестящихъ страницъ К. мы нѣтъ необходимости останавливаться здѣсь на томъ, что Христосъ, проповѣдуя наступленіе Царства Божьяго, могъ говорить о Церкви, такъ какъ Онъ предвидѣлъ нѣкоторый неопредѣленный промежутокъ времени между своимъ воскресеніемъ и наступленіемъ Царства Божьяго.

Можемъ ли мы найти арамейскій эквивалентъ «екклесія»? Въ современной богословской литературѣ не существуетъ согласія относительно этого арамейскаго термина: одни предпочитаютъ терминъ «qehalla», другіе — «kenischta», и наконецъ третьи — «zibbura». Самъ К. категорически не высказывается за тотъ или иной терминъ, считая, что въ основѣ всѣхъ ихъ лежитъ понятіе народа Божьяго, такъ какъ для него смыслъ термина важнѣе самого термина. Поэтому онъ считаетъ возможнымъ замѣнить въ Мт. 16, 18, греческое слово «екклесія» терминомъ народъ Божій: «На этой скалѣ Я созижду Мой народъ Божій» (стр. 170). Если мы будемъ брать Мт. 16, 18 въ этомъ смыслѣ, то въ словахъ Христа, по мнѣнію К., мы не найдемъ никакого анахронизма, такъ какъ «екклесія», какъ народъ Божій, не была созданіемъ Христа. «Chaque Juif avait la certitude de faire partie de cette ekklesia» (стр. 170). Въ словахъ обращенныхъ къ Петру Христосъ говорилъ о построеніи народа Божьяго. Тѣмъ не менѣе, К. указываетъ, что, по сравненію съ содержащейся въ іудейскомъ сознаніи идеей народа Божьяго, въ словахъ Христа было нѣчто новое: «Il apporte pourtant quelque chose de neuf vis-à-vis de la vieille notion juive de peuple de Dieu: cette ekklesia, ce peuple de Dieu, est reformée en vue de la fin, grâce à l'action du Messie telle que Jésus la conçoit, c'est-à-dire grâce aux souffrances du Serviteur de Dieu» (стр. 171). Поэтому мы можемъ говорить, какъ утверждаетъ К., что уже у Иисуса была «эклезиология», которая коренилась въ его «христологии». Во время своей земной жизни Христосъ положилъ основаніе своей мессіанской общинѣ, построеніе которой должно начаться послѣ Его смерти и воскресенія. Идея противоположенія Царства Божьяго, которое должно наступить, и церкви (въ смыслѣ народа Божьяго) являет-

ся, по мнѣнію К., созданиємъ современной мысли. Для Христа обѣ эти реальности не исключали одна другую. Тѣмъ не менѣе, К. признаетъ, что существовало различіе между эклезіологіей Христа и эклезіологіей первыхъ христіанъ. Вслѣдъ за В. Кюммелемъ<sup>(6)</sup> онъ считаетъ, что для послѣднихъ Церковь была предвосхищеніемъ будущаго Царства Божьяго, тогда какъ для Христа такимъ предвосхищеніемъ былъ Онъ самъ. По мнѣнію Кюммеля это различіе было настолько существеннымъ, что оно переходило въ противорѣчіе, которое невозможно разрѣшить. Поэтому онъ отказывается признавать автентичность Мт. 16, 17-19. К. считаетъ, что различіе, о которомъ мы говоримъ, обязательно должно постулировать противорѣчіе. Для него реализація будущаго въ лицѣ Христа ведетъ къ реализаціи его въ Церкви, и обратно (стр. 175-176). Поэтому образованная Христомъ при Его жизни группа вѣрующихъ, какъ и Онъ самъ, была предвосхищеніемъ «екклесіа» (стр. 178).

Въ іудейскомъ сознаниіи народъ Божій, особенно въ формѣ «qehalla», мыслился, какъ едино цѣлое, охватывающее всѣхъ его членовъ. Отдѣльныя общины іудеевъ разсматривались, какъ части или пространныйное распространіе іерусалимской общины, которая идеально представляла «qehalla». Полагая въ основаніе понятія Церкви іудейское понятіе народа Божьяго, К. долженъ былъ придать, согласно своей основной мысли о Церкви, такой же характеръ и мессіанской общинѣ, которую Христосъ имѣлъ въ виду создать. Другими словами, Христосъ въ Мт. 16, 18 говорилъ объ универсальной церкви. Этого вывода «експлиците» не имѣется у К., но онъ естественно подразумевается.

Ученіе о Церкви, какъ народѣ Божьемъ, является очень распространеннымъ въ современной богословской литературѣ. Я не имѣю намѣренія отрицать это ученіе, такъ какъ я его принимаю, какъ одинъ изъ элементовъ ученія о Церкви, но я считаю себя въ правѣ поставить вопросъ, было ли ученіе объ универсальной церкви первоначальнымъ, или, по меньшей мѣрѣ, было ли оно въ первоначальномъ христіанствѣ единственнымъ. Обратный переводъ изрѣченій Христа на арамейскій языкъ во многихъ случаяхъ оказываетъ намъ большую услугу, такъ какъ даетъ возможность выяснить правильный смыслъ изрѣченій Христа, но мы никогда не увѣрены вполне, что нашъ переводъ точенъ, особенно если рѣчь идетъ о переводѣ греческихъ терминовъ. Наши попытки въ этой области становятся рискованными, если мы стремимся найти подходящій арамейскій эквивалентъ греческаго термина, который не существовалъ въ арамейскомъ языкѣ. Я уже указывалъ, что мы не знаемъ, когда и гдѣ возникъ терминъ «екклесіа». Я готовъ думать, что онъ не существовалъ въ первоначальной Іерусалимской церкви<sup>(7)</sup>. Съ моей точки зрѣнія доказательствомъ этого служитъ Дѣян. 2, 47: «...Господь ежедневно прилагалъ спасаемыхъ «епископы то авто». Чтеніе «къ Церкви», какъ болѣе легкое, является вторичнымъ и служитъ нѣкотораго рода автентичнымъ толкованіемъ термина «епископы то авто». Если считать, что Лука использовалъ архаическіе источники для своихъ первыхъ главъ Дѣяній, то онъ нашелъ, надо думать, въ этихъ источникахъ терминъ «епископы то авто». Это, повидимому, означаетъ, что первые іерусалимскіе христіане не знали ни греческаго слова «екклесіа», ни его арамейскаго



эквивалента. Употребление термина «екклесія» Стефаномъ въ его рѣчи ничего не можетъ доказать, такъ какъ мы не знаемъ, произнесъ ли онъ свою рѣчь по гречески или по арамейски. Кроме того, слово «екклесія» въ его рѣчи употреблено въ смыслѣ ветхозавѣтнаго «qehalla», и потому вполне на мѣстѣ. Употребление термина «екклесія» въ LXX почти ничего не даетъ, такъ какъ у насъ нѣтъ никакой увѣренности, что новозавѣтный терминъ «екклесія» долженъ обязательно соответствовать или быть тождественнымъ съ однимъ изъ арамейскихъ терминовъ, которые въ LXX переведены черезъ «екклесія». Поэтому я предпочитаю оставить, во всякомъ случаѣ здѣсь, подъ вопросомъ, какое слово употребилъ Христосъ, когда Онъ говорилъ въ Мт. 16, 18 о Церкви, и ограничиться, вслѣдъ за Кульманномъ, выясненіемъ его смысла. Принимая методъ К., я не могу согласиться съ его заключеніемъ. Мы уже знаемъ, что К. предлагаетъ замѣнить въ Мт. 16, 18 терминъ «екклесія» терминомъ «народъ Божій». Можемъ ли мы предположить, что Христосъ дѣйствительно сказалъ «Созижду Мой народъ Божій»? Это толкованіе вызываетъ рядъ трудныхъ вопросовъ. Прежде всего, могъ ли Христосъ сказать, что Онъ созиждетъ **Свой** народъ Божій? К. чувствуетъ, что личное мѣстоименіе «мой» не соответствуетъ іудейскимъ представленіямъ объ избранномъ народѣ, который принадлежитъ Богу, но онъ пытается устранить эту трудность указаніемъ, что Христосъ, какъ «Мессія - Сынъ Человѣческой» могъ говорить о своей Церкви, составленной изъ новаго народа Божьяго. Я думаю, что Кульманнъ употребляетъ терминъ «новый народъ Божій» (стр. 171 и др.) не въ прямомъ, а въ переносномъ смыслѣ, какъ мы часто это дѣлаемъ. Выраженія «новый народъ Божій» не имѣется въ Писаніи и его бы не слѣдовало употреблять, такъ какъ оно, употребляемое въ прямомъ смыслѣ, нарушаетъ единство народа Божьяго, а слѣдовательно и цѣлостность икономіи спасенія. Въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ мы имѣемъ не два народа Божія, а два его состоянія, которымъ соответствуетъ два Завѣта. Синайскому Завѣту соответствуетъ состояніе народа Божьяго до Христа, а Завѣту, заключенному на Голгофѣ, — состояніе народа Божьяго послѣ Пятидесятницы. Въ силу этого понятіе «созиданіе», а особенно «основаніе» неприложимо къ народу Божьему въ Мт. 16, 18, такъ какъ онъ уже былъ образованъ Богомъ на Синаѣ. Поэтому предлагаемый К. переводъ-толкованіе «На этой скалѣ Я созижду Мой народъ Божій» мнѣ представляется неточнымъ. Христосъ имѣлъ въ виду создать Свое мессіанское общество, обозначенное Имъ неизвѣстнымъ намъ арамейскимъ словомъ, которое должно быть составлено не изъ новаго народа Божьяго, а изъ народа Божьяго, призваннаго Богомъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, но въ его особомъ состояніи.

3. Исходя въ своей книгѣ изъ понятія Церкви, какъ народа Божьяго, К. совершенно не затрагиваетъ понятія Церкви, какъ тѣла Христова. Это тѣмъ болѣе поразительно, что о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, онъ часто говоритъ въ своей предыдущей большой работѣ «*Christ et le Temps*» (8). Объясненіе этого эклипса, повидимому, надо искать въ томъ, что К. старается показать отсутствіе анахронизма въ словахъ Христа, когда Онъ говорилъ о Церкви. Вѣроятно, ему казалось рискованнымъ осложнять понятіе Церкви, какъ народа Божьяго,

приложеніемъ къ нему понятія «тѣла», существованіе котораго въ іудейскомъ сознаніи того времени доказать трудно. Я хочу отмѣтить, что мнѣ кажется мало приемлемымъ критериумъ, который ставитъ подлинность изрѣченій Христа въ полную зависимость отъ соответствія съ тѣмъ, что содержалось въ Его время въ іудейскомъ сознаніи. Какъ мы уже знаемъ, самъ Кулльманнъ признаетъ, что въ словахъ Христа Мт. 16, 18 имѣлось нѣчто новое по сравненію съ тѣмъ, что содержала іудейская мысль. Я готовъ въ этомъ направленіи идти гораздо дальше. Должны ли мы думать, что ученіе о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, является личнымъ вкладомъ ап. Павла въ ученіе о Церкви, заимствованное имъ изъ популярной стоической философіи? Хотя это мнѣніе очень распространено, я не могу къ нему присоединиться. Не говоря о томъ, что между стоическимъ ученіемъ о «сома» и ученіемъ ап. Павла о Церкви, какъ тѣлѣ, имѣется существенное различіе, мало вѣроятно само по себѣ, чтобы Павелъ внесъ въ христіанскую мысль стоическое ученіе. Зачѣмъ оно было ему? Онъ имѣлъ въ своемъ распоряженіи достаточно образовъ В. Завѣта, чтобы показать органическое единство Церкви. Или ученіе о тѣлѣ Христовомъ было получено Павломъ въ порядкѣ откровенія на пути въ Дамаскъ, или онъ его принялъ въ порядкѣ преданія отъ Іерусалимской церкви. Въ одномъ и другомъ случаѣ оно восходитъ къ самому Христу, такъ какъ Іерусалимская церковь не имѣла никакихъ побужденій что-либо заимствовать изъ стоической философіи, съ которой въ лучшемъ случаѣ могли быть знакомы только «эллинисты». Но можемъ ли мы отнести это ученіе ко Христу? Самъ К. считаетъ возможнымъ признать автентичность словъ Христа, которыя мы находимъ въ Іо. 2, 19 и въ нѣсколько иной формѣ у Мк. 14, 58 (ср. Дѣянія, 6, 14). У послѣдняго они приводятся въ качествѣ свидѣтельства противъ Христа, ложность котораго заключается, по мнѣнію К., въ измѣненіи подлежащаго въ первой части изрѣченія (9). Признавая автентичность словъ Христа о разрушеніи храма, К. въ высшей степени минимизируетъ ихъ значеніе, считая ихъ за «représentation imagée» (стр. 179). Съ моей точки зрѣнія версія Іоанна словъ Христа вполне правильна, а слѣдовательно правильно и указаніе Іо. 2, 21. («А Онъ говорилъ о храмѣ тѣла Своего»). Когда въ Евангеліяхъ мы имѣемъ двѣ версіи словъ Христа, то предпочтительнѣе выбирать одну изъ нихъ, чѣмъ вводить третію («храмъ будетъ разрушенъ» стр. 179). Въ іудейскомъ сознаніи идея храма, особенно въ формѣ скинии, играла не меньшую роль, чѣмъ идея народа (10). Обѣ эти идеи были тѣсно связаны другъ съ другомъ. Я не вижу никакихъ серьезныхъ возраженій противъ того, что Христосъ могъ дѣйствительно говорить о Своемъ тѣлѣ, какъ храмѣ или скинии, въ которомъ Богъ пребываетъ совмѣстно со Своимъ народомъ. Отсюда нетрудно провести линію, ведущую къ ученію Павла о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, но не непосредственно, а черезъ Тайную вечерю, на которой Христомъ было употреблено слово «тѣло», засвидѣтельствованное синоптиками и Павломъ. Это меня приводитъ къ выводу, что въ Мт. 16, 18 Христосъ говорилъ о мессіанскомъ обществѣ (ecclesia), которымъ является народъ Божій, собранный въ Его тѣлѣ, подобно тому, какъ ветхозавѣтный народъ былъ собранъ въ іерусалимскомъ храмѣ. «Об-



шество Христа отличается отъ ветхозавѣтнаго «qehalla» не тѣмъ, что оно составлено изъ новаго народа Божьяго (народъ остается единымъ), а тѣмъ, что мѣняется мѣсто собранія (екклесія) народа. При такомъ пониманіи смысла «екклесія» выраженіе «Моя церковь» не вызываетъ никакихъ трудностей: общество или содружество, которое Христосъ имѣлъ въ виду въ своихъ словахъ Мт. 16, 18, дѣйствительно ЕГО тѣло. Въмѣстѣ съ этимъ вполне разрѣшается то мнимое противорѣчіе, о которомъ я говорилъ выше (11). Нѣтъ различія между эклезіологіей Христа и эклезіологіей первоначальныхъ христіанъ, такъ какъ они исповѣдывали, что Церковь есть «сома» Христа.

Если мы будемъ понимать терминъ «екклесія», какъ народъ Божій, собранный Богомъ въ тѣлѣ Христа, то мы неизбежно должны прійти къ иному типу эклезіологіи по сравненію съ универсальной эклезіологіей. Я называю ее «евхаристической эклезіологіей» (12). Я бы о ней здѣсь не упоминалъ, если бы у самаго Кулльманна не имѣлись нѣкоторые ея элементы. Въ своей книгѣ «Таинства въ Евангеліи Іоанна» юнъ прямо говоритъ о Церкви, какъ объ «евхаристическомъ тѣлѣ Христа (Corps eucharistique du Christ)» (13) Церковь Божія — «ен Христо» (14). Мы должны брать это выраженіе, какъ оно дано и какъ его, вѣроятно, понимали первые христіане. Церковь — «во Христѣ», такъ какъ она собирается Богомъ въ тѣлѣ Христовомъ. Какъ тѣло Христово, Церковь проявляется во всей своей полнотѣ и во всемъ своемъ единствѣ въ Евхаристическомъ собраніи каждой мѣстной церкви, такъ какъ въ евхаристическихъ дарахъ Христосъ присутствуетъ во всей полнотѣ Своего тѣла. Поэтому каждая мѣстная церковь обладаетъ всей полнотой Церкви Божьей во Христѣ. Множественность мѣстныхъ церквей не нарушаетъ единства Церкви Божьей, какъ множественность Евхаристическихъ собраній не нарушаетъ единства Евхаристіи во времени и въ пространствѣ. Въ Церкви единство и множественность не только преодолѣваются, но юдно включено въ другое. Въ эмпирической жизни единство Церкви проявляется во множественности мѣстныхъ церквей, а множественность мѣстныхъ церквей охраняетъ единство Церкви Божьей во Христѣ. При увеличеніи или уменьшеніи количества мѣстныхъ церквей полнота и единство Церкви остается неизмѣнной, а мѣняется только количество ея проявленій въ эмпирической жизни. Это количество проявленій Церкви есть ея внѣшняя универсальность, которая одновременно является предѣломъ земной миссіи Церкви. Поэтому евхаристическая эклезіологія нисколько не отрицаетъ универсализма Церкви, но она различаетъ внѣшній универсализмъ, какъ предѣлъ ея миссіи, отъ внутренняго, который всегда и при всѣхъ обстоятельствахъ остается равнымъ себѣ самому, такъ какъ обозначаетъ, что Церковь всегда и вездѣ проявляется во всей своей полнотѣ и во всемъ своемъ единствѣ. Игнатій Антиохійскій впервые, насколько намъ извѣстно, обозначилъ внутренній универсализмъ Церкви терминомъ «каѳолическая церковь». Этой послѣдней была для него каждая мѣстная церковь, собранная на Евхаристическое собраніе подъ предствительствомъ своего епископа. Понятіе части Церкви; въ какой бы оно формѣ ни высказывалось, не является эклезіологическимъ понятіемъ: либо Церковь дана во всей своей полнотѣ, либо ея нѣтъ совсѣмъ.

За отсутствием мѣста я принужденъ здѣсь ограничиться простымъ утвержденіемъ, что первоначальной была евхаристическая эклезіологія, на смѣну которой пришла универсальная эклезіологія. Это, конечно, не значитъ, что не существовали съ самаго начала инья тенденціи въ этой области, которыя приближали ее къ современной универсальной эклезіологіи. Уже въ Иерусалимской церкви имѣлись такого рода тенденціи, которыя усилились, когда іудео-христіанство въ ней стало преобладать. Онѣ не встрѣчали признанія со стороны мѣстныхъ церквей, а особенно церквей, основанныхъ Павломъ. Мѣстныя церкви не считали, что онѣ находятся въ томъ же положеніи по отношенію къ Иерусалиму, какъ іудейскія общины, такъ какъ Иерусалимъ не былъ для нихъ такимъ центромъ, какъ для іудеевъ. Онѣ и не могъ имъ быть, такъ какъ въ немъ не существовало христіанскаго храма, а ветхозавѣтный храмъ не могъ имѣть значенія для христіанъ. «Нерукотворенный храмъ» находится въ каждой мѣстной церкви, а потому каждая церковь считала себя независимой и самостоятельной, не отказываясь признавать — до разрушенія Иерусалима — авторитетъ Иерусалимской церкви. Съ разрушеніемъ Иерусалима тенденціи къ универсальной идеологіи не исчезаютъ, но постепенно укрѣпляются подъ вліяніемъ римской имперской идеи, когда былъ найденъ центръ для всѣхъ мѣстныхъ церквей въ лицѣ Рима.

Перенесеніе современной эклезіологіи въ первоначальную церковь не только создаетъ неправильное представленіе о ней, но и ставитъ передъ нами проблемы, которыхъ не существовало въ то время, а потому эти проблемы являются неразрѣшимыми. Въ порядкѣ евхаристической эклезіологіи первоначальное христіанское сознаніе не могло ставить себѣ вопроса, кто возглавлялъ универсальную церковь въ это время, или болѣе конкретно, возглавлялась ли Церковь Петромъ, и когда и гдѣ. Въ церковномъ сознаніи первыхъ временъ не существовало основанія для такого вопроса, такъ какъ въ немъ не имѣлось **идеи власти** надъ мѣстными церквами, будь это власть одного лица, даже ап. Петра, или власть одной церкви, будь это іерусалимская, антиохійская или римская, надъ другими. Въ Мт. 16, 18 Христосъ говорилъ не объ универсальной церкви, а о Церкви, которая есть Его тѣло, проявляющееся въ Евхаристическомъ собраніи каждой мѣстной церкви. Объячая, что эта Церковь будетъ построена на Петрѣ, Христосъ не ставилъ его, какъ Своего уполномоченнаго, надъ **всей Своей церковью**. Въ этомъ пунктѣ К. вполне совпадаетъ съ католическимъ богословіемъ, такъ какъ для него Петръ былъ главою универсальной церкви во время его пребыванія въ Иерусалимѣ. Его расхожденіе съ католическою церковью заключается только въ томъ, что онъ ограничиваетъ это возглавленіе очень короткимъ временемъ. Въ свѣтѣ евхаристической эклезіологіи изъ Мт. 16, 17-19 можно только вывести, что Христосъ сдѣлалъ Петра главою внутри мѣстной церкви, а не надъ мѣстными церквами. Болѣе того, мы имѣемъ прямое указаніе въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, что первоначальное церковное сознаніе не разсматривало Петра главою Церкви. Я имѣю въ виду Еф. 1, 22-23 (ср. Кол. 1, 18). Считать или не считать это посланіе подлиннымъ, оно свидѣтельствуетъ о томъ, что первоначальное христіанское сознаніе считало Христа гла-



вою Церкви, и не содержало мысли о томъ, что Христосъ кого-либо сдѣлалъ, временно или постоянно, Своимъ уполномоченнымъ. Ту же систему мыслей мы находимъ въ I Кор. 3, 11. Было бы неправильно видѣть въ Еф. 1, 22-23 и особенно въ I Кор. 3, 11, выраженіе полемики противъ Петра, такъ какъ у Петра, какъ и у Павла, не только не было претензій на возглавленіе универсальной церкви, но и не существовало самой идеи возглавленія. Кромѣ того, первоначальные христіане не чувствовали потребности въ видимомъ возглавленіи Церкви при невидимомъ ея Главѣ — это языкъ нашего времени, такъ какъ для нихъ Христосъ присутствовалъ на каждомъ Евхаристическомъ собраніи.

4. Кулльманнъ считаетъ, что Мт. 16, 17-19 стоитъ не на своемъ мѣстѣ. Не допуская возможности, что слова Христа къ Петру были сказаны воскресшимъ Христомъ, К. почти категорически высказывается, что они были сказаны Имъ передъ страданіемъ на Тайной вечерѣ (15). Это предположеніе К. до нѣкоторой степени продиктовано его пониманіемъ Церкви въ Мт. 16, 18. «Созиданіе» Церкви, какъ мессіанской общины могло начаться, согласно мессіанскому сознанию Христа, послѣ Его страданій и воскресенія. Поэтому, К. представляется естественнымъ, что Христосъ произнесъ на Тайной вечери, наканунѣ своихъ страданій свое торжественное обѣщаніе о созиданіи Церкви на Петрѣ. Допуская, что наше изрѣченіе Христа находится не на своемъ мѣстѣ, я рѣшительно высказываюсь, съ точки зрѣнія евхаристической экзегезиса, противъ предположенія, что оно было сказано на Тайной вечери, а особенно воскресшимъ Христомъ. Мое расхожденіе съ К. не относится только къ вопросу о литературной композиціи Евангелія Матфея, но обусловлено разнымъ пониманіемъ понятія «созиданія Церкви» и разнымъ опредѣленіемъ момента созиданія Церкви. Прежде чѣмъ перейти къ этому вопросу я бы хотѣлъ сдѣлать одно предварительное замѣчаніе.

Въ только что вышедшемъ изъ печати этюдѣ «Преданіе» (16) К. съ полной ясностью высказалъ то, что только чувствовалось въ его книгѣ «Св. Петръ». Возвращаясь къ своей терминологіи, нашедшей свое выраженіе въ «Christ et le Temps», К. пишетъ въ своемъ новомъ этюдѣ, что время Церкви начинается отъ смерти послѣдняго апостола, а слѣдовательно дѣятельность апостоловъ относится ко времени Воплощенія. Если мы сравнимъ эти высказыванія К. съ тѣмъ, что имѣется въ его книгѣ «Christ et le Temps», то мы должны констатировать, что у него произошелъ нѣкій сдвигъ въ сторону удлиненія времени Воплощенія. Тамъ говорится, что время Церкви начинается съ Пасхи и съ этого же момента начинается дѣятельность апостоловъ, а потому вся дѣятельность апостоловъ падаетъ на время Церкви. Этотъ самъ по себѣ какъ будто незначительный сдвигъ очень важенъ, такъ какъ въ немъ лежитъ ключъ къ пониманію основныхъ мыслей книги К. «Св. Петръ». Въ частности это удлиненіе времени Воплощенія опредѣляетъ его пониманіе понятія «созиданія» Церкви.

Основываясь на образѣ знанія или дома, который является обычнымъ въ ветхо- и новозавѣтной письменности, К. въ созиданіи Церкви различаетъ два момента или точнѣе два періода. Первый періодъ относится ко времени дѣятельности апостоловъ, когда Церковь оснс-

ываается на Петрѣ, какъ скалѣ, и второй, когда начинается эпоха ея созиданія, съ которой начинается время Церкви въ собственномъ смыслѣ. Какъ относящееся ко времени Воплощенія, основаніе Церкви является «*événement unique*», а потому оно не можетъ повторяться въ исторіи Церкви. Это указаніе очень важно, такъ какъ оно, какъ мы увидимъ ниже, опредѣляетъ отношеніе К. къ апостольскому преемству. Предлагаемая К. схема оправдана только при условіи ея пониманія гермина Церковь въ Мт. 16, 18, но она отпадаетъ, если мы будемъ исходить изъ ученія о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ. Въ порядкѣ евхаристической эклезіологии мы не можемъ отдѣлять «основаніе» Церкви отъ ея «созиданія», такъ какъ оба эти момента составляютъ одинъ цѣлостный актъ. Въ эмпирической жизни Церковь появляется сразу, какъ цѣлое, во всей ея полнотѣ. Она и не могла иначе появиться, такъ какъ Церковь, какъ тѣло Христово, можетъ существовать только во всей своей полнотѣ. Не только основаніе Церкви, какъ думаетъ К., но и весь актъ созиданія неповторимъ, такъ какъ онъ былъ совершенъ одинъ разъ навсегда, «ефапакс», одинажды, какъ неповторима Тайная Вечеря, Голгофа, Воскресеніе и все вообще время Воплощенія. Этому созиданію предшествовали два предварительныхъ момента. Первый нашелъ свое выраженіе въ Мт. 16, 17-19. Когда Христосъ произнесъ «Созижду Церковь Мою», то это было только обѣтованіемъ о Церкви, а слѣдовательно Церкви еще не существовало. Ученики Христа во время Его земной жизни не составляли Церковь. Они были съ Нимъ, но юни не были «во Христѣ». Церковь была установлена на Тайной вечери черезъ установленіе Евхаристіи. Это былъ такъ сказать учредительный актъ, реализація котораго падаетъ на время Пятидесятницы, когда была создана Церковь черезъ первую Евхаристію, совершенную Петромъ. Это же было одновременно и актуализаціей Церкви Божьей во Христѣ въ мѣстной Иерусалимской Церкви. Въ мѣстѣ съ тѣмъ это было исполненіемъ обѣтованія, даннаго Христомъ въ Мт. 16, 17-19. Поэтому Пятидесятница отмѣчаетъ грань, отдѣляющую время Воплощенія отъ времени Церкви. Существованіе Церкви полностью принадлежитъ времени Церкви, а ея созиданіе относится еще ко времени Воплощенія.

Будучи «*événement unique*», созиданіе Церкви неповторимо, но не ея актуализація въ мѣстныхъ церквахъ. Это тотъ процессъ «созиданія», который падаетъ на время Церкви. Актуализированная впервые въ мѣстной Иерусалимской церкви, Церковь Божія во Христѣ должна быть актуализирована во множествѣ мѣстныхъ церквей. Предѣломъ этого множества можетъ быть только вселенная. Поэтому мы можемъ говорить о созиданіи мѣстныхъ церквей и возрастаніи самой мѣстной церкви, но все это не относится къ Церкви Божьей во Христѣ, которая всегда остается равной самой себѣ. Какъ «тѣло во Христѣ» (Рим. 12, 5) мѣстная церковь можетъ возрастать, но съ самаго начала своего существованія она остается цѣлостнымъ организмомъ, хотя и переходитъ отъ младенческаго возраста въ мужа совершеннаго. Въ каждый моментъ ея существованія въ ней въ полнотѣ выявляется вся Церковь Божія. Поэтому я не могу принять представленіе о Церкви, какъ элани, въ которомъ на Петрѣ, какъ основаніи, постепенно воздвигаются



все новые и новые слои (стр. 200). Если мы въ Писаніи находимъ образъ зданія для обозначенія Церкви, то этотъ образъ не предполагаетъ, что «домъ Божій» до конца времени Церкви остается незаконченнымъ, такъ какъ незаконченнымъ остается не онъ, а возрастаніе христіанъ, внутреннее и внѣшнее. Я не думаю, чтобы авторитетъ «Пастыря» былъ настолько непререкаемъ, что мы должны были бы принять его образъ строящейся башни.

Въ связи съ этимъ я долженъ сказать нѣсколько словъ относительно служенія апостоловъ. Я мало что могу прибавить къ тому, что сказано объ этомъ К., но я долженъ сдѣлать только замѣчаніе, которое мнѣ представляется существеннымъ для служенія ап. Петра. Апостольство имѣетъ эклезіологическій характеръ, который не только не исполненъ ясно выступаетъ у К., но до нѣкоторой степени у него заглушается. Какъ я указывалъ, онъ относитъ дѣятельность апостоловъ ко времени Воплощенія, а не ко времени Церкви. Апостолы тѣ, кто видѣли воскресшаго Христа и получили отъ него особую миссію. Полученіе апостолами миссій, за исключеніемъ ап. Павла, падаетъ на время Пасхи. Для К. съ этого момента 12 стали апостолами. Опредѣляя такъ обр. начало апостольства, онъ какъ-будто упускаетъ изъ виду ясное указаніе Дѣяній, что дѣятельность апостоловъ начинается послѣ Пятидесятницы, а тѣмъ самымъ какъ-будто смѣшиваетъ обѣтованіе объ апостольствѣ съ его исполненіемъ. Во время земной жизни Христа «Двѣнадцать» не были апостолами, но они имѣли только обѣтованіе о томъ, что они будутъ ловцами челоуѣковъ. Обѣтованіе исполняется на Пятидесятницу, когда въ Духъ и черезъ Духа они стали апостолами, т. е. въ тотъ моментъ, когда черезъ того же Духа актуализировалась Церковь. Это означаетъ, что апостольство, какъ особое служеніе, возможно только въ Церкви, для которой оно установлено, и не можетъ быть поэтому отнесено ко времени Воплощенія: оно не можетъ быть до Церкви и не можетъ быть безъ Церкви. Какъ свидѣтели воскресшаго Христа апостолы несли благовѣстіе о спасеніи «во Христѣ», т. е. въ Церкви. Поэтому ихъ миссія заключалась не въ индивидуальномъ обращеніи въ христіанство, что и не исключалось, а въ «созиданіи» мѣстныхъ церквей. Это опять насъ приводитъ къ Пятидесятницѣ, такъ какъ только послѣ актуализации Церкви Божьей стало возможно созиданіе мѣстныхъ церквей.

6. Во исполненіе обѣтованія Петръ вмѣстѣ съ остальными «Двѣнадцатью» сталъ апостоломъ на Пятидесятницу. Но онъ имѣлъ еще особое обѣтованіе, что на немъ будетъ построена Церковь. Когда и какъ оно исполнилось? Это кардинальный вопросъ для всей книги Кулльманна «Св. Петръ», но это и кардинальный вопросъ для всего христіанскаго сознанія.

Прежде всего попробуемъ выяснитъ точку зрѣнія К. Согласно его мнѣнію Петръ скала, на которой строится Церковь, т. е. онъ ея основаніе, на которомъ она покоится и въ которомъ она укоренена (стр. 189). Это звучитъ почти, какъ догматическая аксіома, подъ которой могутъ подписаться православные и католики, но она не даетъ отвѣта на вопросъ, въ чемъ это выразилось въ жизни Церкви. Надо отмѣтить, что К. признаетъ, кромѣ Петра, всѣхъ апостоловъ основаніемъ Церкви,

что сразу же ставитъ вопросъ, какъ и чѣмъ отличить особыя функціи Петра отъ обычныхъ функцій апостоловъ. И тотъ и другой вопросъ Кулльманнъ рѣшаетъ въ хронологическомъ смыслѣ. Уже при земной жизни Христа Петръ былъ первымъ среди «Двѣнадцати», какъ ихъ представитель. Вѣроятно, по Кулльманну, на Тайной вечери онъ получилъ особое обѣтованіе быть скалой, имѣть ключи царствія Божьего и «вязать и разрѣшать», что потомъ было распространено частично и на остальныхъ изъ «Двѣнадцати». Ему первому явился Христосъ и, вѣроятно, ему первому Онъ поручилъ особую миссію, что, повидимому, нашло свое выраженіе въ Іо. 21, 15-17: «паси овецъ Моихъ». За первымъ явленіемъ воскресшаго Христа послѣдовали другія, и остальные «Двѣнадцать» получили служеніе апостольства. Онъ былъ первымъ среди апостоловъ, но опять же, какъ ихъ представитель и «porte parole». Какъ домоуправитель, которому поручены ключи (стр. 183), онъ возглавилъ Церковь въ первые годы его пребыванія въ Іерусалимѣ. Затѣмъ, чувствуя больше склонности къ миссіонерской работѣ, чѣмъ къ возглавленію Іерусалимской церкви, онъ передалъ его Іакову, брату Господню, а самъ сталъ во главѣ іудео-христіанской миссіи, находившейся въ зависимости отъ Іакова. Съ этого момента ему уже не принадлежало управленіе универсальной церковью. Если во время своей послѣдующей миссіонерской дѣятельности онъ былъ во главѣ той или иной мѣстной церкви, то черезъ нее онъ никакъ не могъ быть главою универсальной церкви.

Это опредѣленіе роли ап. Петра, какъ основанія Церкви, вызываетъ недоумѣніе. Что именно въ ней дѣлаетъ Петра скалой, на которой покоится Церковь? К. настаиваетъ на томъ, что Петръ былъ нѣкоторое время во главѣ Іерусалимской церкви, какъ бы чувствуя, что въ этомъ лежитъ ключъ къ пониманію роли Петра, какъ скалы, но онъ самъ какъ-будто не знаетъ, какой ему сдѣлать изъ этого выводъ. Если Петръ, возглавляя Іерусалимскую церковь, возглавлялъ черезъ нее универсальную церковь, такъ какъ въ это время эмпирическіе предѣлы универсальной церкви совпадали съ предѣлами мѣстной церкви, то въ этой роли его вполне замѣнилъ Іаковъ. Поэтому вопросъ о скалѣ, которой былъ Петръ, рѣшается К., какъ я уже указалъ, хронологически: онъ былъ первымъ среди Двѣнадцати, первымъ среди апостоловъ, и онъ первый возглавилъ первую церковь. Надо признать, что это мало и, можетъ быть, даже слишкомъ мало, чтобы это могло оправдать роль Петра, какъ скалы.

Когда мы переходимъ къ роли Петра, какъ главы іудео-христіанской миссіи, то мы попадаемъ изъ области фактовъ въ область гипотезъ. Въ Писаніи нигдѣ не говорится прямо, что Петръ былъ главою этой миссіи. К. основывается на Гал. 2, 9: «И узнавъ о благодати, данной мнѣ, Іаковъ и Кифа, и Іоаннъ, почитаемые столпами, подали мнѣ и Варнавъ руку общенія, чтобы намъ идти къ язычникамъ, а имъ къ обрѣзаннымъ». К. придаетъ этому сообщенію Павла особое значеніе и особый смыслъ, который не можетъ быть оправданъ нашимъ текстомъ. К. считаетъ, что въ результатѣ соглашенія возникли двѣ миссіи, основанныя на національно-религіозномъ принципѣ: одна, во главѣ



которой стоялъ Петръ, для іудеевъ, а другая съ Павломъ во главѣ для язычниковъ. Въ глазахъ К. это было первой схизмой въ исторіи церкви, которая окончательно раздѣлила первоначальное христіанство на двѣ вѣтви (стр. 38). Не переносить ли К. въ далекое прошлое наши современные болѣзни? (17). Въ дѣйствительности дѣло шло не объ этомъ, а о временномъ географическомъ раздѣленіи областей миссіонерской работы: Іаковъ, Петръ и Іоаннъ взяли себѣ Палестину, какъ страну обрѣзанныхъ, а Павелъ остальные области Римской имперіи. Само собою разумѣется, что это соглашеніе отпало, когда Петръ покинулъ Палестину и сталъ работать въ той же географической области, въ которой работалъ Павелъ. Если мы согласимся на такомъ пониманіи Гал. 2, 9, то отпадаетъ нѣкоторое недоумѣніе, высказанное К. (стр. 39), какъ апостолы въ Іерусалимѣ не учли, что не было ни церкви, составленныхъ исключительно изъ христіанъ-іудеевъ, ни церковей — изъ христіанъ-язычниковъ, но всѣ онѣ имѣли болѣе или менѣе смѣшанный составъ. Далѣе, наше пониманіе Гал. 2, 9 ставитъ подъ вопросъ само существованіе іудео-христіанской миссіи, во всякомъ случаѣ настолько организованной, какъ она выступаетъ у К. Нельзя въ самомъ дѣлѣ считать «нѣкоторыхъ отъ Іакова», слѣдовавшихъ по слѣдамъ Павла, представителями этой миссіи, а кто были другіе, мы не знаемъ.

Если мы все же допустимъ, что эта миссія существовала и что во главѣ ея стоялъ Петръ, то мы никакъ не можемъ допустить, что въ мѣстныхъ церквахъ, а тѣмъ болѣе въ тѣхъ, которыя были основаны Павломъ, христіане изъ іудеевъ стояли въ зависимости отъ Петра. К. указываетъ, что Петръ могъ прибыть въ Римъ въ цѣляхъ посѣщенія христіанъ изъ іудеевъ, которые отъ него зависѣли (стр. 70) или въ цѣляхъ улаженія конфликта между ними и христіанами изъ язычниковъ, допуская даже, что Петръ былъ вызванъ для этой цѣли въ Римъ (стр. 94). Я долженъ рѣшительно высказаться противъ этого, такъ какъ я считаю, что это совершенно недопустимое предположеніе, которое игнорируетъ существованіе мѣстныхъ церковей, какъ нѣкоего цѣлаго. Совершенно правильно, что церкви, основанныя Павломъ, признавали его авторитетъ, а въ церквахъ, основанныхъ Петромъ, наибольшимъ авторитетомъ пользовался Петръ, но абсолютно невозможно, чтобы одна часть мѣстной церкви зависѣла отъ Павла, а другая отъ Петра. Это означало бы, что въ разныхъ городахъ Римской имперіи существовали отдѣльныя группы христіанъ, ничѣмъ, кромѣ вѣры, несвязанныхъ между собою, т. е. не существовало мѣстныхъ церковей. Во главѣ мѣстныхъ церковей стояли ея предстоятели, отъ которыхъ зависѣли **всѣ члены церкви**, каково бы ни было ихъ происхожденіе. К. какъ-будто желаетъ распространить на всѣ мѣстныя церкви церковное положеніе Коринѳской церкви, противъ котораго боролся ап. Павелъ.

Слѣдующій вопросъ, который вызываетъ гипотеза существованія іудео-христіанской миссіи, заключается въ томъ, почему Петръ долженъ былъ въ качествѣ главы этой миссіи находиться въ зависимости отъ Іакова, брата Господня. Никакого указанія на это мы не находимъ въ Писаніи. Чтобы оправдать это предположеніе, мы должны допустить, что Іаковъ, которому Петръ передалъ возглавленіе Іерусалимской церкви, стоялъ во главѣ универсальной церкви. Это не вполне ясно вы-

ражено въ книгѣ К., но если это такъ, то почему Павелъ также не находился въ зависимости отъ Иакова, что отрицается Кулльманномъ? Поэтому приходится думать, что мысль К. о зависимости Петра отъ Иакова была ему нужна, чтобы обосновать его предположеніе о причинахъ прибытія Петра въ Римъ и объ его мученической кончинѣ.

Наконецъ, остается еще одинъ вопросъ, что было сдѣлано Петромъ, какъ главою іудео-христіанской миссіи. Очень сомнительно, какъ признаетъ самъ К., что антиохійская церковь была основана Петромъ. Еще болѣе сомнительно, вопреки преданію, которое появляется во второй половинѣ II-го вѣка, что имъ была основана Римская церковь. Вопреки утверженію Діонисія Коринскаго Петръ не былъ основателемъ Коринтской церкви, такъ какъ мы точно знаемъ, что она была основана Павломъ. Что касается александрійской церкви, то въ настоящее время выдвинута гипотеза, что она находилась подъ влияніемъ іудео-христіанства<sup>(18)</sup>, но она сама, какъ извѣстно, связывала свое основаніе съ именемъ евангелиста Марка. Необходимо указать, что ни одна церковь, за исключеніемъ Римской и Антиохійской, не претендовала на то, что Петръ былъ ея основателемъ. Поэтому вопросъ, что было сдѣлано Петромъ въ качествѣ главы іудео-христіанской миссіи, остается для насъ безъ отвѣта. Дѣлая поправку на неполноту нашихъ свѣдѣній, мы все-таки должны признать, что миссіонерская дѣятельность Петра не можетъ быть сравнена съ дѣятельностью Павла. У читателя книги К. невольно поднимается вопросъ, почему Петръ, а не Павелъ, является скалой или основаніемъ Церкви. Какъ извѣстно, противники подлинности Мт. 16, 17-19 ссылаются на то, что историческая роль Петра, какъ она намъ извѣстна, не соответствуетъ тому, что сказано о немъ въ изрѣченіи Христа. Книга К. не опровергаетъ этого аргумента.

Надо замѣтить, что католическое богословіе также не даетъ яснаго и исчерпывающаго отвѣта на вопросъ, какъ и въ чемъ исполнилось обѣтованіе, что Петръ будетъ скалою Церкви. Въ своей рецензіи на книгу Кулльманна Р. Venoit<sup>(19)</sup> указываетъ, что Петръ былъ не только апостоломъ, не только епископомъ, если онъ имъ былъ когда-либо, но онъ былъ княземъ апостоловъ и главою универсальной церкви. Если мы даже согласимся съ этимъ и съ тѣмъ, что Петръ въ личномъ порядкѣ передалъ свою власть римскому епископу, то это не оправдываетъ обѣтованія о томъ, что онъ скала Церкви. Въ лучшемъ случаѣ въ этомъ мы можемъ видѣть исполненіе обѣтованія о томъ, что Петръ получитъ ключи царствія небснаго и власть вязать и разрѣшать. И въ католическомъ богословіи слова «Ты Петръ и на семь камнѣ Я созижду Церковь Мою», хотя и написанныя на фронтонѣ собора св. Петра, остаются загадочными.

Эта неудача К. показать, какъ и въ чемъ выразилось, что Петръ скала, не объясняется ли тѣмъ, что онъ исходитъ въ своей работѣ изъ принциповъ универсальной еклезиологіи, въ которой мы не можемъ найти отвѣта на этотъ вопросъ? Не можемъ ли мы найти этотъ отвѣтъ въ евхаристической еклезиологіи? Церковь есть тѣло Христово, которое проявляется полностью въ каждомъ Евхаристическомъ собраніи мѣстной церкви. Какъ указано выше, множественность мѣст-



ныхъ церквей не разрываетъ единства ея тѣла, потому что множественность Евхаристическихъ собраній не нарушаетъ единства Евхаристіи. Во времени и въ пространствѣ совершаются не разныя Евхаристіи, а одна и таже Евхаристія. Она была **совершена Петромъ** на Пятидесятницу, когда была построена на немъ Церковь, которая актуализировалась въ мѣстной Иерусалимской церкви. Какъ евхаристическое тѣло, она дѣйствительно **построена на Петрѣ**, который, возглавляя апостоловъ и маленькую группу вѣрующихъ, возглавилъ первое Евхаристическое собраніе. Если бы онъ не занималъ такого положенія въ первомъ Евхаристическомъ собраніи, то его бы занялъ или кто-либо другой, кому Христосъ далъ аналогичное обѣтованіе стать камнемъ Церкви, или, если бы не было другого Петра, то не было бы и Церкви, согласно волѣ Божьей. Петрѣ входитъ въ самый моментъ «созиданія», а потому онъ дѣйствительно скала или камень Церкви. Обѣтованіе о Церкви, а слѣдовательно и о Петрѣ вполнѣ исполнилось на Пятидесятницу, которая есть исполненіе обѣтованія Христа о Церкви, о Петрѣ, какъ камнѣ, обѣ апостолахъ. Это было «*événement unique*», въ которомъ все укоренено и безъ котораго ничего не могло быть въ Церкви, такъ какъ безъ него не могло бы быть и самой Церкви, а слѣдовательно безъ Петра не было бы Церкви. Если бы въ этотъ моментъ созиданія Церкви окончилась роль Петра, то онъ оставался бы все-таки скалой Церкви. Дальнѣйшая исторія ничего не прибавила или убавила въ томъ, что произошло на Пятидесятницу, когда Церковь была построена во всей ея полнотѣ и во всемъ ея единствѣ на Петрѣ.

7. Могъ ли имѣть Петрѣ преемниковъ? К. считаетъ, что обѣтованіе было дано лично Петру, причемъ Петру, какъ апостолу. Онъ съ особой силою настаиваетъ на томъ, что апостольство неповторимо. Оно было исключительнымъ явленіемъ въ исторіи домостроительства Божьяго, и со смертію послѣдняго апостола больше апостоловъ не было. К. нѣсколько разъ подчеркиваетъ, что епископъ не есть апостоль, а есть епископъ, а потому онъ не есть преемникъ тѣхъ, служеніе которыхъ неповторимо и которое совершилось «единовременно». Всѣ эти аргументы вытекаютъ изъ основной предпосылки К., на которую мы уже обращали вниманіе; апостольство относится ко времени Воплощенія, а не ко времени Церкви.

Православнаго богослова нѣсколько удивляетъ настойчивость, съ которой К. утверждаетъ, что епископы не являются апостолами въ Церкви (20). Повидимому, и католическіе богословы также этимъ удивлены. По крайней мѣрѣ, Р. Venoit въ упомянутой мною рецензій указываетъ, что даже папа никогда не считалъ себя апостоломъ. К. правъ, что апостольство, какъ таковое, неповторимо. Онъ правъ также въ томъ, что обѣтованіе о скалѣ дано было лично Петру, и никто не можетъ воспринять эту роль Петра, потому что Церковь построена на Петрѣ разъ навсегда. Мнѣ думается, что въ этомъ пунктѣ не можетъ быть разногласія. Но значить ли это, что Петрѣ не имѣлъ и не имѣетъ преемниковъ? К. совсѣмъ не отрицаетъ, что служеніе управленія, которое исполнялъ Петрѣ, какъ первый предстоятель Иерусалимской церкви, преемственно продолжается въ Церкви и исполняется епископами, какъ епископами, которые не суть апостолы. Больше того, К. готовъ

признать, что въ универсальной церкви можетъ быть единый глава, который бы ее возглавлялъ (стр. 213), но это возглавленіе не имѣло бы никакого отношенія къ Петру. «Для главъ универсальной церкви не существуетъ звеньевъ преемства... Послѣ Іакова наступилъ пробѣлъ...» (стр. 211). Наконецъ, Кульманнъ, повидимому, не отрицаетъ и епископскаго преемства, которое въ начальной своей точкѣ восходить къ апостоламъ. Вопросъ идетъ о томъ, есть ли какая-нибудь связь между апостолами и тѣми, кого они поставляли, какъ предстоятелей церквей. Въ частности — и это главное для насъ — есть ли какая-нибудь связь между Петромъ и служеніемъ предстоятелей церквей?

Дѣйствительно ли между апостольскимъ и послѣапостольскимъ временемъ существуетъ грань, которая отдѣляетъ эти времена другъ отъ друга? Мы уже видѣли, что согласно нашему убѣжденію, апостольство относится не ко времени Воплощенія, а ко времени Церкви. Этимъ устраняется основная предпосылка К. противъ «апостольскаго преемства». Епископы и апостолы относятся къ одному и тому же времени, а потому мы можемъ думать о нѣкоторомъ преемствѣ между одними и другими.

К. указываетъ, что основаніе Церкви было положено разъ навсегда, а потому никакого апостольскаго преемства не можетъ быть и его нельзя вывести изъ Мт. 16, 17-19. Въ нашемъ изрѣченіи Христа дѣйствительно прямо не говорится о преемствѣ, но это не можетъ быть еще окончательнымъ аргументомъ противъ него, такъ какъ оно можетъ быть включено въ понятіе Церкви, которая создается на Петрѣ. Самъ К. считаетъ, что Христосъ продолжаетъ создавать Церковь на Петрѣ-скалѣ (стр. 212). Мнѣ кажется, что это указаніе К. можетъ дать рѣшеніе, которое мы ищемъ, если мы будемъ его искать въ самой Церкви, а не помимо ея. Оно неправильно, если мы будемъ его понимать въ томъ смыслѣ, что Христосъ продолжаетъ создавать Церковь, которая, какъ Его тѣло, построена разъ навсегда. Оно правильно, если мы будемъ его понимать въ томъ смыслѣ, что Церковь Божія во Христѣ, по плану домостроительства Божьяго, должна проявляться не въ одной мѣстной церкви, а въ множественности мѣстныхъ церквей, которыя всѣ тождественны по своей природѣ, какъ тождественны по своей природѣ всѣ Евхаристическія собранія. Мѣсто ап. Петра на первомъ Евхаристическомъ собраніи не могло остаться незаполненнымъ, оно было занято предстоятелемъ мѣстной церкви. Не слѣдуетъ забывать, что въ древней церкви мѣсто въ Евхаристическомъ собраніи связано было съ соотвѣствующимъ ему служеніемъ. Занимая мѣсто Петра, предстоятель исполнялъ пастырское служеніе, которое входило, какъ одна изъ функций, въ апостольское служеніе. К. упоминаетъ въ своей книгѣ объ ученіи, по которому епископъ занялъ мѣсто апостоловъ, но считаетъ, что оно можетъ дать поводъ къ недоразумѣніямъ (стр. 197). Всякое недоразумѣніе исчезаетъ, если мы ученіе объ апостольскомъ преемствѣ будемъ разсматривать не индивидуально, а въ Церкви. Совершенно недопустима постановка вопроса, кому Петръ передалъ свое служеніе, а особенно свою роль, какъ основанія Церкви. Эту роль онъ выполнилъ лично, такъ какъ ему лично было дано обѣтованіе, и онъ никому



не могъ ее передать, и не только потому, что Церковь была разъ навсегда построена на Петрѣ, но и потому, что его роль собственно была пассивной: Церковь была построена на Петрѣ Христомъ, а не Петромъ (21). Что касается папства, то оно не могло имъ быть передано помимо Церкви или внѣ Церкви. Неправильно считать, какъ думаетъ К., что Петръ, покидая Иерусалимъ, передалъ возглавление Иерусалимской церкви Иакову. Въ такомъ порядкѣ никогда не происходило поставленіе предстоятелей въ первоначальной церкви: оно совершалось въ Церкви и Церковью. Это означаетъ, что Церковь является носителемъ принципа преемства, которое выражается черезъ преемство епископовъ, начиная отъ перваго поставленнаго апостоломъ или тѣмъ лицомъ, кто имѣлъ отъ него специальное порученіе. Какъ предстоятель церкви, епископъ входитъ въ апостольское преемство, а не лично самъ по себѣ, т. к. лично оно ему не принадлежитъ, а только черезъ церковь, которую онъ возглавляетъ. Папство, установленное Христомъ въ Церкви (Іо. 21, 15-17), не можетъ быть неповторимымъ, такъ какъ оно по своей природѣ и по своему назначенію именно повторяемо и должно переходить отъ одного лица къ другому. Оно преемственно должно сохраняться, потому что нельзя допустить, что оно закончилось въ Церкви со смертью Петра и другихъ апостоловъ. Папство апостоловъ не было инымъ, чѣмъ папство предстоятелей церквей, которые уже существовали при апостолахъ: то и иное совершалось въ Церкви.

Въ связи съ папствомъ, которое отъ Петра переходитъ къ предстоятелямъ церквей, мы должны поставить вопросъ, переходить ли къ нимъ обѣщаніе Христа, что Онъ дастъ Петру ключи царства небеснаго и что онъ будетъ вязать и разрѣшать. Этотъ вопросъ можетъ быть поставленъ въ другой формѣ, а именно: въ какомъ отношеніи стоитъ къ папству обѣщаніе Христа въ Мт. 16, 19? Рѣшеніе этого вопроса въ значительной степени зависитъ отъ опредѣленія взаимоотношенія Мт. 16, 19 и Іо. 21, 15-17, чего я здѣсь не могу касаться. Несомнѣнно одно, что обѣщаніе Мт. 16, 19, хотя и обращено къ нему лично, дано ему въ Церкви и для Церкви, а не внѣ Церкви или надъ Церковью. Объ этомъ свидѣтельствуетъ самый текстъ Мт. 16, 17-19: сначала будетъ построена Церковь, а затѣмъ въ ней Петръ будетъ имѣть ключи и сможетъ «вязать и разрѣшать». Въ свою очередь это указываетъ на то, что Христосъ обѣщаль облечь Петра особымъ служеніемъ въ Церкви, а не властью. Термина «*potestas*» не имѣется въ текстѣ изрѣченія Христа, какъ оно передано Матѳеемъ. Если я не ошибаюсь, впервые Тертуллианъ внесъ этотъ терминъ въ свое толкованіе Мт. 16, 17-19. Въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Римскому юристу, ставшему христіаниномъ и даже примкнувшему къ монтеизму, не легко было отказаться отъ юридическаго способа мышленія. Мы хорошо знаемъ, что онъ дѣйствительно внесъ въ христіанскую мысль не мало юридическихъ понятій. Должны ли мы слѣдовать за нимъ и считать, что Христосъ передалъ Петру «власть» ключей и «власть» вязать и разрѣшать? Христосъ облакалъ апостоловъ не властью въ Церкви и надъ Церковью, а служеніями. «Сынъ Человѣческой не для того пришелъ, чтобы Ему служили, но чтобы послужить...» (Мк. 10, 45). «Я даль

Вамъ примѣръ, чтобы и вы дѣлали то же, что Я сдѣлалъ Вамъ» (Іо. 13, 15). Въ тотъ моментъ, когда Церковь была построена на Петрѣ, онъ получилъ въ ней служеніе ключей. Если роль Петра, какъ скалы или камня Церкви, неповторима, то служеніе ключей, какъ церковное служеніе, должно въ ней продолжаться. Въ этомъ лежитъ объясненіе того, что Христосъ распространилъ служеніе ключей черезъ Петра на остальныхъ апостоловъ, хотя они не были причастны къ функціи, которая лежала на Петрѣ: быть скалой, на которой Христосъ воздвигъ Церковь. Контекстъ, въ которомъ находится Мт. 18, 18 ясно указываетъ, что рѣчь идетъ о служеніи, имѣющемъ прямое отношеніе къ Церкви. Показательно, что въ связи съ этимъ еще разъ упоминается о Церкви: «Скажи Церкви...» Рѣчь идетъ объ отлученіи, а также объ обратномъ пріемѣ, что всегда входило въ пастырство, какъ одна изъ его функцій, которая не могла прекращаться въ Церкви. Содержаніе служенія ключей, вѣроятно, заключалось въ томъ, что носители этого служенія могли «ввязать и разрѣшать», хотя можетъ быть и не исчерпывало его. Созидая мѣстныя церкви, апостолы были въ нихъ первыми ея предстоятелями, занимая центральное мѣсто въ Евхаристическомъ собраніи. Въ созданныхъ ими церквахъ они поставляли предстоятелей церквей, которые, занимая ихъ мѣсто въ Евхаристическомъ собраніи, воспринимали отъ нихъ, а черезъ нихъ отъ Петра, служеніе пастырства, не становясь причастными черезъ это къ ихъ прямому служенію апостольства. Предстоятели мѣстныхъ церквей никогда не становились апостолами, но апостолы, выполняя возложенную на нихъ Христомъ миссію, исполняли служеніе предстоятелей, такъ какъ безъ него они бы не могли созидать мѣстныхъ церквей. Въ церкви пастырство переходитъ преемственно отъ Петра и апостоловъ на предстоятелей церквей. Если бы не было этого апостольскаго преемства, то и не могло бы быть служенія пастырства, безъ котораго не могутъ существовать мѣстныя церкви.

Мы видѣли, что Мт. 16, 17-19 прямо не содержитъ, а только предполагаетъ идею преемства Петра, такъ какъ она включена въ самое понятіе Церкви, какъ тѣла Христова въ его евхаристическомъ аспектѣ. Болѣе прямое указаніе, какъ мнѣ представляется, мы бы могли найти въ Іо. 21, 15-23 (22). Этотъ отрывокъ изъ Евангелія Іоанна принадлежитъ къ числу самыхъ загадочныхъ мѣстъ Писанія. Его трудность обусловлена тѣмъ, что онъ, повидимому, содержитъ не одинъ, а нѣсколько смысловъ, какъ это обычно для Евангелиста. Не рискуя давать какого-либо толкованія этому отрывку, я ограничусь только указаніемъ на евхаристическій аспектъ этого отрывка. На это указываютъ глаголы «ἀριστάω», «ἀγαπάω» (23) и «μένω». Послѣдніе два глагола имѣютъ у Іоанна большею частью евхаристическій смыслъ. Все это даетъ нашему отрывку евхаристическій аспектъ. Впрочемъ это не означаетъ, что «обѣдъ», о которомъ говорится въ Іо. 21, 15 былъ Евхаристической трапезой, такъ какъ эта послѣдняя впервые имѣла мѣсто на Пятидесятницу. Въ этомъ отрывкѣ мы имѣемъ противопоставленіе смерти Петра «пробыванію» Іоанна. Это «пробываніе» не имѣетъ отношенія къ смерти или къ жизни возлюбленнаго ученика, какъ объ этомъ свидѣлствуетъ самъ Евангелистъ, а заключаетъ въ себѣ особый смыслъ. Въ соотвѣтствіи съ этимъ и «смерть» Петра должна вклю-



чать въ себѣ дополнительный смыслъ. Миссія, возложенная Христомъ на Петра: «паси овецъ Моихъ», которую онъ долженъ выполнять на Евхаристическомъ собраніи (глаголь «αγαπα»), могла бы закончиться, если бы послѣ смерти Петра прекратилось бы совершеніе Евхаристіи, а слѣдовательно прекратила бы свое существованіе и Церковь, такъ какъ безъ Евхаристическаго собранія не можетъ быть Церкви. До момента «пока Я прииду» другой долженъ занять его мѣсто въ Евхаристическомъ собраніи — здѣсь время Церкви не ограничено никакими сроками. Поэтому пророчество о смерти Петра въ Іо. 21, 18 имѣетъ двоякій смыслъ: пророчество о томъ, «какою смертью Петръ прославить Бога» и о томъ, что его мѣсто на Евхаристическомъ собраніи будетъ занято другими, какъ его преемниками, такъ какъ идея смерти въ связи съ церковнымъ служеніемъ включаетъ въ себѣ идею преемства. Мѣсто Христа на Тайной вечери было занято Петромъ въ Евхаристическомъ собраніи, какъ эклезіологической Тайной вечери, а мѣсто Петра занимаетъ въ свою очередь **другими**. При умноженіи мѣстныхъ церковей происходитъ умноженіе тѣхъ, кто занимаетъ это мѣсто, хотя оно само остается единымъ, какъ единымъ было мѣсто Христа. Въ силу этого не можетъ быть одного преемника Петра, такъ какъ таковой бы предполагалъ, что Евхаристія совершается въ одномъ только мѣстѣ, какъ это было съ ветхозавѣтнымъ храмомъ, гдѣ только могли приноситься жертвы. Это уже произошло при жизни Петра, когда его мѣсто въ Іерусалимѣ занялъ Іаковъ, братъ Господень, а въ другихъ мѣстахъ предстоятели мѣстныхъ церковей, но особенно это должно было произойти послѣ смерти Петра. Во время жизни Петра предстоятели мѣстныхъ церковей были до нѣкоторой степени его замѣстителями, а послѣ его смерти они стали преемниками его мѣста. Церковь не можетъ быть безъ Петра: на немъ была построена Церковь Божія, въ которой онъ скала, и его мѣсто, на которомъ возсѣдаютъ его преемники, остается въ Церкви «пока Онъ придетъ». Въ противоположность этому объ Іоаннѣ сказано, что онъ пребудетъ (глаголь «μενο»), т. е. какъ при его жизни, такъ и послѣ его смерти онъ остается безъ преемниковъ. Въ этомъ смыслѣ Евангелистъ «ἀγάπη» не умретъ, такъ какъ Евхаристія будетъ совершаться до тѣхъ поръ «пока Онъ придетъ». Въ Церкви имѣется преемство Петра, но нѣтъ преемства Іоанна — таковъ выводъ, который какъ-будто можно сдѣлать изъ Іо. 21, 15-23 (24). Этотъ выводъ, конечно, не исчерпываетъ всего содержанія нашего отрывка изъ Евангелія. Я на немъ не настаиваю и не на немъ основываю основныя мысли моей статьи. Если мы не имѣемъ у Іо. 21, 15-23 указанія на преемство Петра, то оно, какъ я уже указывалъ, содержится въ ученіи о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, которое полностью выявляется въ каждомъ Евхаристическомъ собраніи мѣстной церкви.

8. Мнѣ остается послѣдній вопросъ въ связи съ книгой К., который является для меня самымъ главнымъ, а именно, былъ ли ап. Петръ предстоятелемъ Римской церкви и какое отношеніе имѣетъ римскій епископъ къ Петру.

К. считаетъ почти несомнѣннымъ, что Петръ былъ въ Римѣ и что онъ въ Римѣ пострадалъ, но онъ категорически отрицаетъ, что Петръ былъ римскимъ епископомъ. Скажемъ: не епископомъ, такъ какъ этого

термина Римская церковь не знала до половины II-го вѣка, а можетъ быть и позже, а предстоятелемъ (πρoεστῶς) по Иустину Мученику. P. Benoit готовъ согласиться, что Петръ дѣйствительно не былъ епископомъ въ Римѣ. Мнѣ представляется, что это нѣсколько поспѣшная уступка. Если у насъ нѣтъ прямыхъ доказательствъ въ пользу того, что онъ былъ епископомъ, то нѣкоторые намеки на это мы какъ-будто можемъ найти. Я имѣю въ виду прежде всего сообщеніе Порфирія, что Петръ былъ распятъ послѣ того, какъ онъ въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ пасъ стадо (стр. 108). Это сообщеніе можетъ относиться только къ паству Петра въ Римѣ. Кромѣ того, мы имѣемъ одно указаніе въ самомъ Писаніи. К. пользуется 1-мъ Петра, не разрѣшая вопроса объ его подлинности, какъ однимъ изъ доказательствъ пребыванія Петра въ Римѣ, такъ какъ онъ считаетъ, что Вавилонъ, откуда написано посланіе, обозначаетъ Римъ. Мнѣ кажется, что свидѣтельство этого посланія можно еще расширить. Въ началѣ посланія Петръ обозначаетъ себя апостоломъ. Въ 5-й главѣ того же посланія онъ обращается къ пресвитерамъ, какъ ихъ сопресвитерь. Я считаю, что это наименованіе надо брать въ его реальномъ значеніи, а не видѣть въ немъ, какъ предлагаетъ E. G. Selwyn<sup>(25)</sup>, выраженіе смиренія. Мало вѣроятно, чтобы Петръ въ своемъ обращеніи къ пресвитерамъ могъ бы по смиренію, хотя бы временно, отказаться отъ своего апостольства. Онъ не только этого не дѣлаетъ, но въ томъ же I Пе. 5, 1, разсматривая себя, какъ сопресвитера тѣмъ пресвитерамъ, которымъ поручено стадо Божіе, онъ отдѣляетъ себя отъ нихъ, указывая, что онъ является «свидѣтелемъ страданій Христовыхъ и соучастникомъ славы, которая должна открыться». Онъ апостоль и сопресвитерь, а слѣдовательно и онъ, какъ и тѣ пресвитеры, къ которымъ онъ обращается, пасетъ стадо Божіе, которое у него. Можемъ ли мы считать, что указаніе Петра на его паство не имѣетъ конкретнаго значенія, а только общее, т. е. что оно совершается имъ вообще, а не въ одной опредѣленной церкви? Если бы это было такъ, то онъ бы несомнѣнно ограничился только указаніемъ на свое апостольство, а не причислялъ бы себя къ тѣмъ, кто пасетъ опредѣленное стадо Божье. Пресвитеры, о которыхъ говорится въ 5-й главѣ посланія, были предстоятелями церкви или церквей, а, слѣдовательно, и Петръ во время написанія посланія былъ такимъ же предстоятелемъ церкви, оставаясь апостоломъ. Если мы признаемъ, что посланіе написано изъ Рима, то мы тѣмъ самымъ принуждены признать, что въ это время Петръ былъ предстоятелемъ Римской церкви. У насъ нѣтъ иного выбора: либо вообще отвергнуть достоверность свидѣтельства 1-го посланія Петра, либо признать, что оно написано апостоломъ Петромъ, какъ предстоятелемъ Римской церкви. Высказываясь за послѣднее мнѣніе, я готовъ думать, что мы имѣемъ въ самомъ Писаніи свидѣтельство не только о пребываніи Петра въ Римѣ, но и объ его «епископствѣ». Изъ этого не слѣдуетъ, само собою разумѣется, что Петръ былъ основателемъ Римской церкви и былъ ея первымъ предстоятелемъ. Позднѣе церковная традиція поставила Петра во главу римскаго епископскаго списка. Это понятно, причеиъ при условіи, если Петръ былъ дѣйствительно нѣкоторое, повидимому,



очень короткое время предстоятелем Римской церкви, но это, конечно, не имѣетъ почти никакой исторической цѣнности.

Что даетъ «епископство» Петра римскому епископу? Мы видѣли, что Мт. 16, 17-19, а также можетъ быть Ио. 21, 15-23, предполагаетъ мысль о преемствѣ Петра, пока длится время Церкви. Каждый епископъ, какъ занимающій мѣсто Петра въ Евхаристическомъ собраніи, является его преемникомъ. Эта форма апостольскаго преемства нисколько не исключаетъ болѣе широкой формы преемства, въ которой епископы разсматриваются преемниками по каѳедрѣ разныхъ апостоловъ, такъ какъ эта широкая форма преемства предполагаетъ общее преемство отъ Петра. Употребляя терминологию Кипріана Карфагенскаго, мы бы сказали за нимъ, что въ Церкви имѣется «*una cathedra Petri*»<sup>(26)</sup>, которую занимаетъ каждый епископъ совмѣстно съ другими епископами. Онъ воспринималъ это единство настолько реально, что считалъ себя не только преемникомъ карфагенскихъ епископовъ, до него занимавшихъ карфагенскую каѳедру, но и преемникомъ римскихъ епископовъ. Такъ напримѣръ, о римскомъ епископѣ Корнеліи онъ говорилъ, какъ о своемъ предшественникѣ<sup>(27)</sup>.

Римскій епископъ черезъ свою церковь былъ преемникомъ ап. Петра, какъ и всѣ остальные епископы. Могъ ли ап. Петръ передъ своей смертью передать въ особомъ порядкѣ римскому епископу болѣе того, что онъ передалъ остальнымъ епископамъ? Онъ не могъ передать ему свое апостольское служеніе, такъ какъ апостольство, какъ мы знаемъ, неповторимо. Онъ не могъ ему передать своей роли камня или скалы Церкви, такъ какъ Церковь была разъ навсегда построена на немъ. Петръ, и только Петръ, остается камнемъ Церкви до тѣхъ поръ, пока Господь придетъ. Мы могли бы допустить въ порядкѣ универсальной эклезіологии, что Петръ передалъ ему свою высшую власть надъ всей Церковью, но опять же только въ порядкѣ универсальной эклезіологии, такъ какъ въ порядкѣ евхаристической эклезіологии такой власти не существуетъ, не говоря о томъ, что мы не имѣемъ нигдѣ даже намековъ на такого рода передачу. Тѣмъ не менѣе, мы не должны минимизировать значеніе того факта, что послѣ смерти Петра его преемникомъ по римской каѳедрѣ былъ римскій епископъ. Если каждый епископъ въ своей церкви является преемникомъ Петра, то римскій епископъ является его преемникомъ болѣе конкретно, если можно такъ выразиться, чѣмъ другіе епископы. Поэтому каѳедра Римской церкви особымъ образомъ является каѳедрой Петра. Занимая эту каѳедру, римскій епископъ выполняетъ служеніе пастырства, которое восходитъ къ ап. Петру, а черезъ него ко Христу, болѣе конкретно, чѣмъ остальные епископы, занимающіе также каѳедру Петра. Особое положеніе Римской церкви не могло не придать ей особаго авторитета въ семьѣ всѣхъ мѣстныхъ церквей. Надо замѣтить, что это положеніе не измѣнилось бы, если бы ап. Петръ не только не былъ римскимъ епископомъ, но и не былъ даже въ Римѣ. Это мнѣніе выдвигается, какъ указываетъ самъ К., нѣкоторыми католическими богословами (стр. 208), но не въ томъ смыслѣ, въ какомъ я его понимаю. Это особое положеніе не измѣнилось бы, такъ какъ оно является историческимъ фактомъ, котораго нельзя измѣнить.

К. отказывается рассматривать историческую роль Римской церкви, которую по его словам ни один историк не может отрицать, как аргументъ въ пользу ея первенствующаго положенія. Конечно, историческая роль не можетъ быть такимъ же аргументомъ, какъ свидѣтельство Писанія, но ее нельзя элиминировать. Въ Церкви дѣйствуетъ воля Божія, а потому исторія церкви не есть нѣкоторая совокупность случайностей. Эмпирическія и церковныя причины, которыя обычно приводятся въ объясненіе особаго положенія Римской церкви, до конца не объясняютъ его. Всегда остается нѣкоторое неизвѣстное, которое не поддается никакому объясненію. Въ своей статьѣ К. L. Schmidt<sup>(28)</sup> видитъ въ особомъ положеніи Петра выраженіе избранничества Божьяго, которое для насъ необъяснимо, но передъ которымъ мы должны склониться. Особое положеніе Римской церкви является также своего рода избранничествомъ Божиимъ, съ которымъ соединенъ особый благодатный даръ свидѣтельствовать о волѣ Божьей. Но этотъ даръ получили и другія церкви, въ числѣ которыхъ была Константинопольская церковь, первенство которой среди всѣхъ православныхъ церквей также до конца не можетъ быть объяснено эмпирическими причинами.

Признавая фактическое преимущественное положеніе Римской церкви, К. считаетъ, что это не можетъ быть нормой для всего времени Церкви, въ теченіе котораго она должна управлять всей универсальной церковью. Мнѣ кажется, что К. напрасно вслѣдъ за католическимъ богословіемъ вводитъ въ Церковь моментъ права (стр. 209), такъ какъ первоначальная церковь не знала вообще права. Вѣроятно, въ планѣ Божьяго домостроительства лежало разрушеніе Иерусалима, чтобы ни одинъ епископъ **по праву** не могъ претендовать на особое положеніе. Преимущественное положеніе есть даръ Божій, а не право, принадлежащее той или иной церкви, который сохраняется, пока Богу угодно сохранять за ней этотъ даръ. Поэтому не можетъ быть рѣчи о какой-либо нормѣ для всего будущаго времени. Мы не можемъ, испытывая волю Божью, рѣшать вопросъ, сохранится ли на все время Церкви харизма преимущества за Римской церковью или она будетъ передана Богомъ другой церкви.

Что касается вопроса, который, повидимому, стоитъ въ центрѣ вниманія К., какимъ образомъ **одна** изъ мѣстныхъ церквей можетъ имѣть руководящее значеніе во всей универсальной церкви, то въ порядкѣ универсальной эклезіологии этотъ вопросъ дѣйствительно неразрѣшимъ, или онъ разрѣшимъ въ томъ порядкѣ, въ которомъ его разрѣшаетъ католическое богословіе, т. е. что Петръ былъ въ качествѣ князя апостоловъ во главѣ всей универсальной церкви и это свое первенство власти онъ передалъ римскому первосвященнику передъ своей смертью. Исторически это недоказуемо, а потому это есть предметъ вѣры для католиковъ. Объ этомъ, конечно, спорить нельзя. Но этотъ вопросъ можетъ быть разрѣшенъ въ порядкѣ евхаристической эклезіологии. Полное отсутствіе мѣста заставляетъ меня ограничиться очень немногими словами<sup>(29)</sup>. Каждая мѣстная церковь, въ которой проявлялась во всей полнотѣ Церковь, не была замкнутой въ себѣ самой, а была связана съ другими церквами. Въ силу тождества природы мѣстныхъ церквей все, что совершалось въ одной церкви, совершалось



во всѣхъ церквахъ, и все, что совершалось во всѣхъ церквахъ, совершалось и въ каждой отдѣльной церкви. Это выражалось въ томъ, что въ принципѣ каждое дѣйствіе одной церкви должно быть засвидѣтельствовано всѣми церквами, какъ соответствующее волѣ Божьей, которая дѣйствуетъ въ Церкви. Различіе авторитета свидѣтельствованія при тождествѣ природы всѣхъ церквей создавало іерархію мѣстныхъ церквей. Поэтому практически свидѣтельствованіе выражалось въ свидѣтельствovanіи не всѣхъ церквей, а только тѣхъ, которыя имѣли наибольшій авторитетъ и около которыхъ группировались мѣстныя церкви. Во главѣ іерархіи церквей стояла та церковь, авторитетъ которой былъ наиболѣе высокимъ. Она же была центромъ, вокругъ котораго объединялись всѣ мѣстныя церкви. Такой церковью, начиная съ конца I-го вѣка, слѣдалась Римская церковь. Это есть то первенствующее положеніе Римской церкви, которое ни одинъ историкъ не можетъ отрицать и которое было, употребляя слова К. «*voulu par Dieu*» (стр. 210). Однако, это первенство не означало власти Римской церкви и ея епископа, такъ какъ такой власти, какъ я уже указывалъ, не существуетъ въ Церкви Божьей во Христѣ. Въ порядкѣ евхаристической еклезиологіи такая власть означала бы власть надъ Христомъ и Его тѣломъ. Эта не была власть, а было первенство свидѣтельствovanія, основаннаго на первенствѣ авторитета, за которымъ свободно и любовно слѣдовали всѣ мѣстныя церкви, какъ за своей руководящей церковью. Но и эта послѣдняя нуждалась въ свою очередь въ свидѣтельствovanіи мѣстныхъ церквей, которыя она возглавляла. Одновременно съ этимъ первенство Римской церкви не исключало первенства другихъ церквей, основанныхъ также на ихъ авторитетѣ, въ болѣе узкихъ кругахъ мѣстныхъ церквей. Если бы не существовало такого рода первенства, то не существовало бы и первенства Римской церкви, такъ какъ тогда бы не было іерархіи церквей, изъ которой вытекаетъ ея первенство, а все было бы поглощено ею одною. Это первенство Римской церкви, вытекающее изъ воли Божьей, не можетъ быть выведено изъ Мт. 16, 17-19, такъ какъ оно не принадлежитъ къ моменту созиданія Церкви, а къ ея исторіи. Оно появляется въ исторіи, причемъ не сразу, а черезъ нѣкоторый, трудно нами опредѣлимый, промежутокъ времени. Поэтому неудивительно, что въ Римѣ впервые только при папѣ Стефанѣ сослались на Мт. 16, 17-19, чтобы забыть затѣмъ объ этомъ въ теченіе почти двухъ столѣтій.

Первенство Римской церкви, которое историкъ не можетъ не признать, не обязываетъ его принять современное ученіе о приматѣ римскаго первосвященника. Первенство, которое принадлежало Римской церкви въ теченіе всего доникейскаго періода не тождественно съ современнымъ приматомъ, который осуществляется Римомъ въ католическомъ мірѣ. Первенство и приматъ принадлежатъ къ разнымъ планамъ: первое имѣло благодатный характеръ, а второе основано на правѣ. Ученіе о приматѣ развилось въ системѣ универсальной еклезиологіи, въ свѣтѣ которой были истолкованы слова Христа въ Мт. 16, 17-19. Идея права, на которой построено современное ученіе о приматѣ, съ неудержимой силой проникаетъ въ церковное сознание, когда церковь становится государственною. Римская Имперія въ значительной

степени способствовала закрѣпленію ученія о приматѣ, который въ одной изъ своихъ формъ является ничѣмъ инымъ, какъ церковнымъ выраженіемъ римской имперской идеи. Это уже специальная тема, которой я здѣсь не могу касаться.

Заканчивая мою статью, я бы хотѣлъ указать, что мое основное расхожденіе съ К. лежитъ въ области эклезіологіи. Въ силу разнаго пониманія Церкви мы смотримъ на одни и тѣ же событія съ разныхъ точекъ зрѣнія. Универсальное ученіе о Церкви значительно ослабило для К. реальное ощущеніе Церкви. Несмотря на то, что К. много разъ упоминаетъ о Церкви, исторія первоначальнаго христіанства какъ-будто проходитъ у него внѣ Церкви. Дѣйствіемъ самой Церкви не чувствуется, такъ какъ на первый планъ въ его книгѣ выступаютъ дѣйствія отдѣльныхъ личностей. «Никто не хвалился человѣками, ибо все ваше: Павелъ ли, или Аполлосъ, или Кифа, или міръ, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее, все ваше. Вы же Христовы, а Христосъ Божій» (I Кор. 3, 21-23). Въ системѣ универсальной эклезіологіи Церковь становится почти абстрактной величиной, которую мы съ трудомъ воспринимаемъ. Мы находимъ себя въ Церкви только въ Евхаристіи и черезъ Евхаристію, когда вся Церковь собирается «епископъ авто» подъ предводительствомъ своего епископа. Универсальная эклезіологія ослабила наше евхаристическое самочувствіе, такъ какъ нѣтъ и не можетъ быть Евхаристическаго собранія всей универсальной церкви. Въ Евхаристіи происходитъ актуализація всего времени Воплощенія, которое будучи единственнымъ, продолжаетъ пребывать въ Церкви (глаголѣ *μένω* евангелиста Іоанна). Пятидесятница не только отдѣлила время Воплощенія отъ времени Церкви, но и ихъ соединила, такъ какъ актуализація времени Воплощенія во времени Церкви происходитъ въ Духъ и черезъ Духа, котораго приняли вѣрующіе въ Него, когда Онъ былъ прославленъ (Іо. 7, 39). Только въ Духѣ, т. е. въ Церкви мы можемъ понять время Воплощенія и время самой Церкви. Отсутствие категоріи Церкви создаетъ неправильныя перспективы не только прошлаго, но и настоящаго, и будущаго. «А Онъ говорилъ о храмѣ тѣла Своего» (Іо. 2, 21).

Мое эклезіологическое расхожденіе съ К. не означаетъ того, что я не нашелъ въ его книгѣ много для себя близкаго и цѣннаго. Я увѣренъ, что она многое дастъ и другимъ православнымъ богословамъ.

**Прот. Н. Афанасьевъ.**

Недѣля св. отецъ 1953 г.  
Парижъ.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Oscar Cullmann. Saint Pierre. Disciple-Apôtre-Martyr. Neuchâtel-Paris 1952.

2) Въ скобкахъ приводятся страницы изъ книги О. Кульманна «Св. Петръ».

3) Краткая рецензія на книгу К., написанная епископомъ Кассіаномъ, помѣщена въ настоящемъ номерѣ «Православной Мысли».



4) Я не касаюсь здѣсь вопроса о томъ, какъ надо переводить «Петра»: скала или камень, Мнѣ представляется, что переводъ «камень» болѣе правиленъ, что я надѣюсь показать въ отдѣльной статьѣ.

5) A. Loisy. *L'Evangile et l'Eglise*. 1902, p. 111.

6) W. G. Kummel. *Verheissung und Erfüllung*. Basel 1945.

7) Cp. L. Cerfaux. *La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*. Paris 1948.

8) Oscar Cullmann. *Christ et le Temps*. Neuchâtel-Paris 1947.

9) К. предполагаетъ, что Христосъ сказалъ: «Храмъ будетъ разрушенъ...»

10) См. Harald Riesenfeld. *Jésus Transfiguré*. Lund 1947. Cp. Harald Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk*. Uppsala 1945, s. 187-188.

11) См. стр. 10.

12) См. мой этюдъ «Трапеза Господня». Парижъ, 1952 г.

13) Oscar Cullmann. *Les Sacrements dans l'Evangile Johannique*. Paris 1951, p. 44.

14) Я позволяю себѣ не останавливаться на выраженіи «ен Христо», которое является необычайно труднымъ для толкованія, т. к. это слишкомъ бы отвлело въ сторону. См. E. Percy. *Der Leib Christi*. Lund 1942, s. 18 sq.

15) Куллманнъ говоритъ, что въ своемъ анализѣ Mt. 16. 17-19, онъ исходитъ не изъ своего предположенія о мѣстѣ этого изрѣченія. Но возможно, что правъ F. M. Braun (*L'apôtre Pierre devant l'exégèse et l'histoire*. *Revue thomiste*, 1953, p. 392), что его предположеніе отражается на всемъ его анализѣ.

16) Oscar Cullmann. *La Tradition*. Cahiers théologiques. Neuchâtel-Paris 1953.

17) Этого же мнѣнія держится P. Benoit, въ своей рецензій на книгу K. (*Revue Biblique*, 1953 N° 4).

18) S. G. F. Brandon. *The fall of Jerusalem and the christian Church*. London 1951.

19) *Revue Biblique* 1953, N° 4, p. 578-579.

20) Уже А. В. Горскій писалъ: «Служеніе сіе было» безпреемственно, въ собственномъ смыслѣ апостолы преемниковъ себѣ не имѣли и имѣть не могли» (Исторія евангельская и церкви апостольской. 1902 г., стр. 420).

21) Pierre Bonnard. *Jésus-Christ édifiant son Eglise*. Neuchâtel-Paris 1948, p. 26.

22) О. С. Булгаковъ въ своемъ этюдѣ «Свв. Петръ и Иоаннъ. Два первоапостола» (Парижъ, 1926 г.) видѣлъ въ Ю. 21, 15-23 установленіе или восстановленіе «примата» Петра, основаннаго на власти, но ограниченнаго приматомъ Иоанна. Хотя онъ прямо ничего не говоритъ объ идеѣ преемства, она естественно подразумевается. Это ясно изъ его указанія, что Иоаннъ не имѣетъ преемства (стр. 90). Какъ разъ на идеѣ преемства гораздо больше ударенія ставитъ R. Graber въ своей работѣ «*Petrus der Fels. Fragen um den Primat*. 1949» (О нѣкоторомъ совпаденіи между этими авторами см. статью В. Schultze, S. J. «*Die Apostel Petrus und Johannes und der Primat*». *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. XVII (1951), N° 1-11, ss. 203-217). Мое совпаденіе съ Р. Граберомъ ограничивается только самой идеей преемства. Во всемъ остальномъ я съ нимъ расхожусь, а особенно въ выводахъ. Въ связи съ работами С. Булгакова и Р. Грабера я считаю нужнымъ указать, что вопросы, могла ли власть Петра распространяться на Иоанна, и особенно, могла ли власть римскаго епископа на него распространяться, представляются мнѣ безпредметными, т. к. самой идеи власти не существовало въ первохристіанствѣ. Христосъ не вручалъ ап. Петру власти надъ Церковью, а потому Ему не надо было ограничивать «приматъ» Петра «приматомъ» Иоанна. Какъ я уже указывалъ, перенесеніе въ первохристіанство современной экзегезисологіи ставитъ передъ нами такого рода вопросы, которыхъ въ то время совсѣмъ не существовало.

23) О значеніи «αγαπα», см. Во Reicke. *Diakonie, Festfreude und Zelos*. Uppsala 1951.

24) См. о. С. Булгаковъ «Свв. Петръ и Иоаннъ», стр. 90.

25) E. G. Selwyn. *The first epistle of St. Peter*. London 1949, p. 228:

- 26) Сург. ер. 43, 5 и друг.  
27) Сург. ер. 68, 5.  
28) Статья ἐκκλησία въ Th. W. N. T., В. III, s. 527.  
29) См. мою статью «Неудавшийся церковный округъ». «Православная Мысль», № IX.