

Кафолическая церковь

1. Впервые у Игнатія Антиохійскаго мы находимъ терминъ «кафолическая церковь» (*ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*). Мы не знаемъ, введенъ ли былъ этотъ терминъ въ церковный оборотъ самимъ Игнатіемъ или онъ существовалъ до него. Последнее предположеніе болѣе вѣроятно, такъ какъ Игнатій, употребляя этотъ терминъ, его не объясняетъ, предполагая тѣмъ самымъ, что онъ является понятнымъ для современныхъ ему читателей. Судьба этого термина совершенно исключительная. Употребленный одинъ единственный разъ Игнатіемъ, онъ воспринимается церковнымъ сознаниемъ. Константинопольскій соборъ ввелъ его въ символъ вѣры, послѣ чего онъ сталъ основнымъ эклезіологическимъ терминомъ на Востокъ и Западъ. До настоящаго времени этимъ терминомъ обозначаетъ себя Западная церковь, тогда какъ Восточная, сохраняя его, болѣе предпочитаетъ обозначать себя «православной церковью». Славянскія церкви пошли дальше: онъ замѣнили въ символѣ вѣры терминъ «кафолическая церковь» выраженіемъ «соборная церковь». Если это есть переводъ термина «кафолическая церковь», то онъ крайне неудачный, такъ какъ совершенно не выражаетъ его содержанія. Если это является сознательной замѣной одного термина другимъ, что, впрочемъ, мало вѣроятно, то значить ли это, что славянскія церкви отказываются отъ термина «кафолическая церковь»? Еще болѣе поразительно, что на терминъ «соборная церковь», начиная съ Хомякова, строится цѣлая богословская система. Въ богословскихъ системъ терминъ «соборная церковь» въ настоящее время употребляется въ значеніи, неимѣющемъ никакого отношенія къ термину «кафолическая церковь».

Въ настоящее время, по крайней мѣрѣ, въ школьномъ православномъ богословіи терминъ «кафолическая церковь» имѣетъ болѣе или менѣе опредѣленное содержаніе¹⁾. Конечно, это не указываетъ, что смыслъ термина сохранился неизмѣннымъ до нашихъ дней. Каждый терминъ имѣетъ свою исторію, имѣетъ свою исторію и терминъ «кафолическая церковь». Чтобы понять эту исторію, надо исходить изъ первоначальнаго значенія этого термина. Между тѣмъ, до настоящаго времени идетъ споръ, въ какомъ смыслѣ употребилъ его Игнатій Богоносецъ. Быть можетъ, этотъ вопросъ не вызвалъ бы большихъ затрудненій, если бы мы знали, что означало «*καθολικός*» въ живомъ языкѣ времени Игнатія Богоносца. Литературный языкъ того времени мало даетъ матеріала для пониманія термина «кафолическая церковь»²⁾. Я позволяю себѣ не останавливаться на филологическомъ анализѣ и на

истории этого слова. Намъ важно не то, что означалъ «καθολικός» самъ по себѣ, а важно, что означалъ терминъ «ἡ καθολικὴ ἐκκλησία», когда онъ былъ употребленъ Игнатіемъ Антиохійскимъ. Поэтому отвѣтъ на вопросъ, въ какомъ смыслѣ употребилъ его Игнатій, надо искать у него самого. Точнѣе, надо искать отвѣтъ на этотъ вопросъ въ его эклезиології. Онъ употребилъ это прилагательное въ качествѣ опредѣленія къ слову «церковь», а слѣдовательно онъ имѣлъ въ виду раскрыть понятіе «церковь», или по крайней мѣрѣ опредѣлить ея нѣкоторыя свойства.

2. Терминъ «кафолическая церковь» у Игнатія Богоносца встрѣчается въ слѣдующемъ выраженіи, которое я привожу въ греческомъ текстѣ, не давая временно его перевода на русскій языкъ: "Ὁπου ἄν φαῖῃ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὡσπερ ὅπου ἄν ἴ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία³).

Отъ перевода этого текста въ значительной степени зависитъ смыслъ термина «кафолическая церковь», и обратно, отъ смысла, который мы придаемъ этому термину, зависитъ переводъ самого текста. Поэтому неудивительно, что до сихъ поръ мы не имѣемъ общепринятаго перевода этого текста. Католическіе богословы, отчасти и протестантскіе, переводятъ этотъ текстъ, исходя изъ понятія универсальной церкви въ современномъ нашемъ пониманіи. Такъ, наприм., Батиффоль видитъ въ немъ противопоставленіе мѣстной церкви, точнѣе мѣстной церковной общины, универсальной церкви⁴). Поэтому для него смыслъ выраженія Игнатія Богоносца состоитъ въ томъ, что епископъ является принципомъ единства мѣстной церкви, тогда какъ Христосъ является принципомъ единства всѣхъ локальныхъ церквей, разсѣянныхъ по всему міру⁵). Терминъ «универсальная церковь» не употребляется, но явно подразумѣвается. Того же приблизительно взгляда придерживался и J. В. Lightfoot: епископъ центръ мѣстной церкви, а Христосъ — центръ универсальной церкви⁶). Отсюда слѣдуетъ, что кафолическая церковь тождественна съ универсальной. Если даже это послѣднее правильно, то утверждение, что центромъ мѣстной церкви является епископъ, а универсальной Христосъ, во всякомъ случаѣ нѣсколько странно и совершенно не соответствуетъ богословскимъ взглядамъ Игнатія. Другіе считаютъ, что терминъ «кафолическая церковь» означаетъ у Игнатія совокупность мѣстныхъ церквей⁷) или ихъ мистическое объединеніе въ любви черезъ единство вѣры⁸). При такомъ пониманіи терминъ «кафолическая церковь» служить, главнымъ образомъ, для обозначенія православія всей совокупности мѣстныхъ церквей и каждой отдѣльной церкви⁹). Въ этомъ случаѣ кафолическая церковь противопоставляется не мѣстной церкви, а еретическимъ и схизматическимъ общинамъ¹⁰). Надо отмѣтить, что идея православія дѣйствительно содержится въ понятіи «кафолическая церковь», но эта идея является производной отъ его основного значенія.

Такимъ образомъ, современное богословіе толкуетъ терминъ «кафолическая церковь» въ смыслѣ универсальной церкви или въ смыслѣ совокупности мѣстныхъ церквей, разсѣянныхъ по всему міру. Последнее значеніе до нѣкоторой степени совпадаетъ со значеніемъ термина

«универсальная церковь». Различіе состоитъ въ томъ, что универсальная церковь разсматривается, какъ единый организмъ или одно тѣло, тогда какъ понятіе совокупности мѣстныхъ церквей скорѣе приближается къ понятію міровой конфедераціи церквей. Правильно или нѣтъ такое толкованіе термина «кафоллическая церковь» у Игнатія зависитъ отъ вопроса имѣлось ли у него понятіе «универсальной церкви», а также отъ вопроса, содержатъ ли его писанія понятіе совокупности или союза мѣстныхъ церквей. Если это послѣднее понятіе у него имѣлось, то какъ надо его понимать? Все это приводитъ насъ къ болѣе общему вопросу, какъ понималъ Игнатій единство и полноту церкви? Игнатій зналъ посланія Павла, но сохранилъ ли онъ въ неповрежденности Павлово пониманіе единства и полноты Церкви или онъ внесъ въ него нѣкоторыя измѣненія?

3. Было бы рискованно утверждать, что еклезиологія Игнатія вполне совпадаетъ съ еклезиологіей ап. Павла. Хотя Игнатія отъ Павла отдѣляетъ промежутокъ времени приблизительно въ полстолѣтія, но за это время въ церковной жизни произошли значительныя перемѣны, которыя не могли не отразиться на еклезиологіи. Кромѣ того, мы должны считаться съ тѣмъ общимъ фактомъ, что богословская мысль послѣапостольскаго времени, какъ и всѣхъ послѣдующихъ эпохъ, не смогла удержаться на тѣхъ высотахъ, на которыя ее поднялъ Павелъ. Это не декадансъ, но нѣкоторое приниженіе: съ высотъ мысли спускается въ долину. Отчасти это происходило вполне естественно въ силу наступавшихъ будней церковной жизни, отчасти сознательно, какъ реакція противъ гностицизма. Достаточно сравнить посланіе къ Евреямъ съ посланіемъ Климента Римскаго. Во многомъ они совпадаютъ по своимъ мыслямъ, но диапазонъ уже другой. Это правильно и по отношенію къ посланіямъ Игнатія. Его нравственный обликъ необычайно высокъ. Ни одной тѣни не лежитъ на немъ, но его богословская мысль уже не въ состояніи подняться до Павловыхъ высотъ. Какъ при подъемѣ на гору, онъ идетъ по параллельной дорогѣ съ Павломъ, но значительно ниже его.

Проблема единства и полноты Церкви вполне ясно выступаетъ въ посланіяхъ Игнатія. Именно эта проблема больше всего лежала на его душѣ, такъ какъ ее ставила сама современная ему церковная жизнь. Этой проблемѣ посвящены почти всѣ его посланія. Рѣшеніе ея у Игнатія совпадаетъ съ рѣшеніемъ ап. Павла, но это рѣшеніе находится въ другой плоскости.

4. Мы начнемъ разсмотрѣніе еклезиологіи Игнатія съ анализа надписаній его посланій. Игнатій пишетъ церкви Божіей «сушей — *οβση*» въ Ефесѣ, Магнезій, Траллахъ, Филадельфій и въ Смирнѣ. Видѣтъ здѣсь нѣкоторое бессознательное подражаніе ап. Павлу не приходится, такъ какъ у ап. Павла формула «Церковь Божія, сущая...» не всегда была строго выдержана. Совпаденіе этой формулы съ формулой у ап. Павла (въ посланіи къ Коринфянамъ и Галатамъ) указываетъ, что для него, какъ и для ап. Павла, она выражала основное ученіе о Церкви.

Это совпаденіе тѣмъ болѣе знаменательно, что въ посланіи Климента Римскаго, которое, повидимому, было извѣстно Игнатію мы на-

ходимъ нѣсколько иную формулу: «Церковь Божія, пребывающая (παροικοῦσα) Церкви Божьей, пребывающей (παροικοῦσῃ) въ Коринфѣ»¹¹⁾. Съ этой же формулой мы встрѣчаемся у Поликарпа, а также въ посланіи Смирнской церкви о мученичествѣ Поликарпа и въ другихъ болѣе позднихъ документахъ. Трудно себѣ представить, что въ Смирнѣ самостоятельно пришли къ измѣненію формулы ап. Павла. Скорѣе надо думать, что Поликарпъ, а затѣмъ Смирнская церковь воспроизвели формулу надписанія посланія Климента. Последнее сразу же получило широкое распространеніе, а потому ничего нѣтъ невѣроятнаго, что скоро послѣ его написанія оно стало извѣстно Смирнской церкви. Почему Климентъ измѣнилъ формулу ап. Павла? Дать положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ трудно, такъ какъ мы въ точности не знаемъ, какія новозавѣтныя писанія были извѣстны Клименту. У ап. Павла мы находимъ существительное «παροικον», но контекстъ, въ которомъ это слово употребляется, врядъ ли могъ подать Клименту мысль употребить глаголь «παροικέω»¹²⁾ для обозначенія пребыванія Церкви Божьей среди христіанъ, проживающихъ въ Римѣ или въ Коринфѣ. «Итакъ вы уже не чужіе и не пришельцы (παροικοι), но сограждане святымъ и свои Богу» (Еф. 2, 19). Здѣсь рѣчь идетъ объ отдѣльныхъ христіанахъ, а не о Церкви Божьей, какъ у Климента. Кромѣ того, у насъ почти нѣтъ увѣренности, что Климентъ зналъ посланіе къ Ефесянамъ. Съ большей увѣренностью мы бы могли предположить, что Клименту были извѣстны писанія Луки. Глаголь «παροικέω» встрѣчается въ 24, 18 Евангелія отъ Луки, а прилагательное «παροικος», употребленное, какъ существительное, въ Дѣян. 7, 6, 29. Въ двухъ этихъ мѣстахъ употребленіе этого слова имѣетъ непосредственное отношеніе къ Исходу. Наконецъ, существительное «παροικία» встрѣчается въ Дѣян. 13, 17, гдѣ ап. Павелъ назвалъ черезъ этотъ терминъ пребываніе іудеевъ въ Египтѣ, т. е. опять же въ связи съ Исходомъ. Съ гораздо большей вѣроятностью мы можемъ предположить, что на Климента повліяло посланіе къ Евреямъ, причемъ не столько Евр. 11, 9, гдѣ имѣется глаголь «παρφοκῆσεν», сколько 13, 14: «мы не имѣемъ здѣсь постоянного града, но ищемъ будущаго»^{12а)}. Но это предполагало бы у Климента такого рода богословскія разсужденія, которыя ему не очень были свойственны. Поэтому остается открытымъ вопросъ, въ какомъ точно смыслѣ Климентъ употребилъ глаголь «παροικέω». Возможно, что онъ употребилъ причастіе «παροικοῦσα» въ смыслѣ близкомъ къ причастію «οῦσα», обозначая черезъ него, что Церковь Божія пребываетъ среди римскихъ христіанъ, но возможно, что употребленіе указанного причастія осложнилось у него мыслью о томъ, что Церковь, пребывая среди римскихъ христіанъ, находится въ чуждомъ ей эмпирическомъ мірѣ¹³⁾. Церковь Божія пребываетъ среди римскихъ христіанъ или среди коринфскихъ, но по отношенію къ Риму или Коринфу она является братствомъ или содружествомъ, которое не принадлежитъ городу. Если этотъ оттѣнокъ мысли имѣлся у Климента, то тѣмъ не менѣе его основная мысль остается той же, что и у ап. Павла. Опредѣленіе «τοῦ Θεοῦ» показываетъ, что рѣчь идетъ о Церкви во всей ея полнотѣ. Это опредѣленіе прилагается и къ Церкви, пребывающей въ Ко-

ринфѣ. Римская церковь обращается къ Коринфской, но она не ставитъ себя въ положеніе высшей, такъ какъ въ Коринфѣ пребываетъ таже Церковь Божія, которая пребываетъ въ Римѣ.

5. Игнатій остался вѣренъ формулѣ ап. Павла: «Церковь Божья, сушая въ...». Въ тѣхъ случаяхъ, когда при словѣ «церковь» не стоитъ опредѣленія «Божья», оно тѣмъ не менѣе совершенно ясно подразумѣвается. Какъ у ап. Павла, Церковь Божья пребываетъ или существуетъ въ тѣхъ мѣстныхъ церквахъ, къ которымъ Игнатій обращался со своими посланіями, какъ она существуетъ въ Антиохійской церкви и въ каждой мѣстной церкви, гдѣ бы она ни находилась. Самъ Игнатій утверждалъ: «Ибо и Иисусъ Христосъ, общая наша жизнь, есть воля Отца, какъ и епископы, поставленные на всѣхъ концахъ земли, состоятъ въ волѣ Иисуса Христа»¹⁴). Отсюда слѣдуетъ, по мнѣнію Игнатія, что епископы имѣются во всѣхъ мѣстныхъ церквахъ. Ниже мы увидимъ, что для Игнатія признаніе существованія епископа той или иной мѣстной церкви было лишь иной формой выраженія, что въ мѣстной церкви пребываетъ Церковь Божья. Если Церковь Божья пребываетъ въ каждой мѣстной церкви, то это означаетъ, что она содержитъ всю полноту Церкви Божьей. Если бы рѣчь шла о части Церкви Божьей, то Игнатій, какъ и ап. Павелъ, не могъ бы говорить, что Церковь Божья пребываетъ въ мѣстныхъ церквахъ.

Въ основѣ ученія Игнатія, какъ и ап. Павла, о существованіи или пребываніи Церкви Божьей въ каждой мѣстной церкви лежитъ евхаристическая эклезіологія. Правда, мы не находимъ у Игнатія ясно развитаго ученія о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ. Надо замѣтить, что онъ не имѣлъ необходимости его специально излагать, такъ какъ его посланія не были богословскими трактатами, а были написаны по вполнѣ конкретнымъ случаямъ вызваннымъ современной ему церковной жизнью. Тѣмъ не менѣе, мы находимъ у него достаточно опредѣленные указанія на ученіе о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ. «Имъ (крестомъ) въ страданіи Своемъ (Иисусъ Христосъ) призываетъ васъ, какъ членовъ Своихъ. Глава не можетъ, вѣдь, родиться отдѣльно безъ членовъ, когда Богъ обѣщаетъ намъ единеніе съ Самимъ Собою»¹⁵). Терминологія члены — глава несомнѣнно указываетъ на знакомство Игнатія съ ученіемъ ап. Павла о Церкви, какъ тѣлѣ Христа¹⁶). Здѣсь Игнатій разсматриваетъ вѣрующихъ, какъ членовъ Христа, что, вѣроятно, означаетъ членовъ Его тѣла, включающаго въ себя и главу.

Какъ у ап. Павла, ученіе о Церкви у Игнатія вытекаетъ изъ его ученія объ Евхаристіи. «Евхаристія есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грѣхи, но которую Отецъ воскресилъ, по Своей благодати»¹⁷). Плоть Христа едина, какъ единъ Христосъ, и она полностью пребываетъ въ Евхаристіи. «Единъ Иисусъ Христосъ, и лучше Его нѣтъ ничего. Посему вы всѣ стекайтесь въ одинъ храмъ Божій, какъ къ одному жертвеннику, какъ къ единому Иисусу Христу»^{17а}). Какъ показываютъ термины храмъ и жертвенникъ, рѣчь идетъ объ Евхаристіи. Поэтому стекаться ко Христу, значитъ стекаться на Евхаристическое собраніе, а слѣдовательно къ Церкви, такъ какъ Христосъ такъ соединенъ съ Церковью, какъ Онъ соединенъ съ

Отцомъ. Кто не участвуетъ въ Евхаристіи, тотъ не со Христомъ, а потому и не съ Церковью и не въ Церкви. Внѣ «жертвенника» нѣтъ «хлѣба Божьяго»: «Никто не обольщай себя. Кого нѣтъ у жертвенника, у того нѣтъ и хлѣба Божьяго»¹⁸⁾, а кто не имѣетъ хлѣба Божьяго, тотъ не имѣетъ жизни. «Посему кто не ходитъ въ общее собраніе (ἐπι τὸ αὐτὸ — Евхаристическое собраніе), тотъ уже возгордился и самъ осудилъ себя»¹⁹⁾. Хлѣбъ Божій есть тѣло Христово и есть самъ Христосъ. «Я есмь хлѣбъ жизни: приходящій ко Мнѣ не будетъ алкать, и вѣрующій въ Меня не будетъ жаждать никогда» (Ин. 6, 35). Иоанновскіе мотивы только сильнѣе подчеркиваютъ ученіе о Церкви, какъ о реальномъ тѣлѣ Христовомъ. Реальность евхаристическаго тѣла являлась для Игнатія аргументомъ реальности тѣла Христова, и обратно, реальность вочеловѣченія Христа служила аргументомъ реальности Евхаристическаго тѣла. «Они (т. е. докеты), удаляются отъ Евхаристіи и молитвъ, потому что не признаютъ, что Евхаристія есть плоть Спасителя нашего»²⁰⁾. Поэтому онъ иногда вмѣсто термина «Евхаристія» употреблялъ выраженіе «плоть и кровь»²¹⁾. Такъ, къ Траллійцамъ онъ писалъ: «Святой Траллійской, въ Асіи, Церкви, избранной и богодостоинной, вкушающей миръ въ плоти и крови и страданіи Иисуса Христа — надежды нашей, и въ воскресеніи по образу Его»²²⁾. Эти слова Игнатія особенно важны, такъ какъ они указываютъ, что для него обращеніе къ мѣстной церкви тождественно съ обращеніемъ къ ея Евхаристическому собранію. Церковь для Игнатія, какъ и для ап. Павла, есть тѣло Христово, которая пребываетъ въ каждой мѣстной церкви, собранной на Евхаристическое собраніе, гдѣ Христосъ пребываетъ реально въ Евхаристическомъ хлѣбѣ. Церковь есть тѣло Христово, включающее въ себя главу или, какъ позднѣе скажетъ Августинъ «totus Christus», который присутствуетъ въ Евхаристическомъ собраніи. Единство Христа и Его тѣла обуславливаетъ единство и полноту Церкви Божіей, пребывающей въ мѣстной церкви. Церковь Божья пребываетъ или существуетъ въ мѣстной церкви, такъ какъ въ ея Евхаристическомъ собраніи пребываетъ Христосъ во всей полнотѣ и во всемъ единствѣ Своего тѣла²³⁾.

6. Если Церковь пребываетъ въ каждой мѣстной церкви въ ея Евхаристическомъ собраніи, то Евхаристическое собраніе является признакомъ Церкви во всей ея полнотѣ. Гдѣ Евхаристическое собраніе, тамъ Церковь Божія. Эта основная аксіома ап. Павла получила у Игнатія нѣсколько иное выраженіе. Единство Евхаристическаго собранія постулируетъ единство мѣстной церкви, какъ и обратно, единство мѣстной церкви предполагаетъ единство ея Евхаристическаго собранія. Для ап. Павла вопроса объ единствѣ мѣстной церкви не существовало, такъ какъ единое Евхаристическое собраніе въ каждой мѣстной церкви было непреложной аксіомой церковной жизни апостольскаго времени²⁴⁾. Посланія Игнатія оставляютъ впечатлѣніе, что единство Евхаристическаго собранія стало нарушаться²⁵⁾. Въ силу этого само по себѣ Евхаристическое собраніе не могло оставаться единственнымъ признакомъ полноты и единства мѣстной Церкви, а необходимо было нѣкоторое дополненіе. Новое по сравненію съ ученіемъ ап. Павла заключается въ

томъ, что по Игнатію выраженіемъ единства мѣстной церкви является епископъ, но это новое не выводило Игнатія за предѣлы евхаристической эклезіологии. Я не имѣю возможности здѣсь полностью останавливаться на ученіи Игнатія объ епископѣ, такъ какъ это выходитъ за предѣлы моей задачи. Я хочу только указать, что его ученіе отмѣчало новый этапъ въ жизни Церкви, но основы его лежали всецѣло въ апостольскомъ времени. Никакого «hiatus» между его эпохой и предыдущей не было. Поэтому точнѣе было бы сказать, что ученіе Игнатія объ епископѣ отмѣчало не столько новый этапъ въ церковной жизни, сколько новый этапъ въ богословской мысли. Епископъ, по Игнатію, является выраженіемъ единства мѣстной церкви не самъ по себѣ, а какъ первосвященникъ своей церкви. Будучи первосвященникомъ, онъ возглавляетъ Евхаристическое собраніе, а потому его первосвященство прежде всего выражалось въ Евхаристическомъ собраніи. Какъ первосвященникъ, онъ можетъ быть только однимъ, т. е. его первосвященство исключаетъ всякое иное первосвященство въ предѣлахъ мѣстной церкви. Епископъ, обуславливаетъ единство Евхаристическаго собранія, такъ какъ иное Евхаристическое собраніе предполагало бы иного епископа. Возглавляя въ силу своего первосвященства Евхаристическое собраніе, онъ возглавляетъ мѣстную церковь. Съ другой стороны, какъ первосвященникъ, онъ не можетъ быть безъ Евхаристическаго собранія, такъ какъ тогда бы его первосвященство оставалось нереализованнымъ. Въ свою очередь Евхаристическое собраніе не можетъ быть безъ епископа, такъ какъ оно по своей природѣ предполагаетъ первосвященника. Если Евхаристическое собраніе является выраженіемъ единства и полноты Церкви, то епископъ является свидѣтелемъ этого единства и этой полноты. Поэтому для Игнатія епископъ есть признакъ единства мѣстной церкви. Кто не находится съ епископомъ, тотъ не находится въ Евхаристическомъ собраніи, а слѣдовательно не находится въ Церкви. Быть съ епископомъ означаетъ быть въ Церкви, не быть съ епископомъ значить не состоять въ Церкви. «Ибо кто Божій и Иисусъ Христовъ, тотъ съ епископомъ²⁶⁾. Поэтому, по Игнатію, «пусть никто ничего не дѣлаетъ безъ епископа, касающагося Церкви. Только ту Евхаристию должно почитать несомнѣнною, которая совершена епископомъ, или кому онъ самъ позволить»²⁷⁾. Твердой — правильной и дѣйствительной — по Игнатію считается только та Евхаристія, которая совершается на собраніи, возглавляемомъ епископомъ, т. е. въ Церкви. «Не пытайтесь совершать что-либо отдѣльно, если бы вамъ иное и представилось основательнымъ, но на одномъ мѣстѣ (ἐπὶ τὸ αὐτὸ) да будетъ одна молитва, одно прошеніе, одинъ умъ, одна надежда въ любви и въ радости безпорочной»²⁸⁾. Все надо дѣлать въ Евхаристическомъ собраніи, а слѣдовательно, съ епископомъ, который возглавляетъ его. «Я убѣждаю васъ, старайтесь дѣлать все въ единомыслии съ Богомъ, подъ управленіемъ епископа, предсѣдательствующаго на мѣсто Бога»²⁹⁾.

Принимая поправку на нѣкоторую неясность мысли Игнатія, мы бы могли слѣдующимъ образомъ резюмировать ученіе Игнатія объ единствѣ и полнотѣ Церкви. Церковь пребываетъ во всей своей пол-

нотѣ и единствѣ тамъ, гдѣ имѣется Евхаристическое собраніе, возглавляемое епископомъ или иначе, Церковь тамъ, гдѣ имѣется епископъ, который есть образъ полноты и единства мѣстной церкви.

7. Это ученіе Игнатія объ единствѣ и полнотѣ Церкви исключаетъ у него понятіе универсальной церкви. Последняя предполагала бы, что мѣстныя церкви являются ея частями, а это подрывало бы ученіе Игнатія объ епископатѣ. Въ своемъ ученіи о Церкви и объ епископѣ Игнатій всецѣло вращается въ рамкахъ евхаристической эклезіологии, которую онъ воспринялъ отъ ап. Павла. Въ рамкахъ этой эклезіологии, какъ мы видѣли, онъ основываетъ свое ученіе объ епископѣ. Если мѣстная церковь является только частью универсальной церкви, то Евхаристическое собраніе не можетъ быть выявленіемъ полноты церкви. Изъ этого слѣдуетъ, что въ ней можетъ быть не одно, а нѣсколько Евхаристическихъ собраній, а потому въ ней могло бы быть нѣсколько епископовъ, что для Игнатія было бы абсолютно неприемлемо. Игнатію была совершенно чужда мысль о томъ, что епископъ, какъ первосвященникъ, можетъ быть не внутри одного Евхаристическаго собранія, а надъ нѣсколькими. Если сравнительно скоро церковное устройство пошло въ иномъ направленіи, то это произошло цѣною отказа отъ евхаристической эклезіологии и признанія ученія объ универсальной церкви. Игнатій могъ бы принять ученіе объ универсальной церкви, если бы эмпирически могло существовать единое Евхаристическое собраніе универсальной церкви, какъ эмпирически существовало единое эмпирическое собраніе мѣстной церкви. Согласно его ученію ему бы пришлось при этомъ предположеніи сдѣлать выводъ, что въ универсальной церкви долженъ существовать единый епископъ. Но этого нѣтъ и этого намъ не дано, по крайней мѣрѣ этого не было въ эпоху Игнатія.

Если даже нѣкоторые тексты Игнатія могутъ быть истолкованы, какъ доказательство, что онъ признавалъ существованіе универсальной церкви, то такого рода экзегеза возможна только при апіорной предпосылкѣ существованія у Игнатія ученія объ универсальной церкви³⁰). При нѣкоторой нечеткости образовъ и мыслей Игнатія надо принимать во вниманіе все его ученіе о Церкви, а не отдѣльные тексты. Первое, какъ уже указано, положительнымъ образомъ исключаетъ у него ученіе объ универсальной церкви.

Остается еще вопросъ, признавалъ ли Игнатій ученіе о духовной (пневматической) церкви. Не предрѣшая заранѣе отвѣта на этотъ вопросъ, я долженъ указать, что у насъ нѣтъ никакихъ основаній отождествлять «духовную церковь» съ универсальной, въ томъ пониманіи, какое мы вкладываемъ въ это послѣднее понятіе. Ученіе о «духовной церкви» мы находимъ въ «*Secunda Clementis*». Неизвѣстный намъ авторъ говоритъ о Церкви, какъ созданной Богомъ раньше солнца и луны. Это первая, пневматическая Церковь, которая только теперь проявилась на землѣ³¹). Тѣ же мысли мы находимъ въ Пастырѣ Ермы: Церковь создана раньше всего и ради нея все создано³²). У автора «II-го посланія Климента» ученіе о «духовной церкви» соединено съ ученіемъ о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, но онъ это дѣлаетъ посред-

ствомъ такого рода искусственной аллегорической экзегезы, что отъ ученія ап. Павла остается только терминъ «тѣло Христово». Самое главное, что для автора «III-го посланія Климента» и для Ермы ученіе о Церкви не связано съ ученіемъ объ Евхаристіи. Игнатій, если бы онъ былъ знакомъ съ этимъ ученіемъ, не могъ бы его принять. Спиритуализація Церкви должна неизбѣжно привести къ спиритуализаціи Евхаристіи, тогда какъ Игнатій, какъ мы знаемъ, съ особой силой настаивалъ на реальности евхаристическаго тѣла Христа. Въ силу этого отпадаютъ всякаго рода гипотезы о вліяніи гностицизма на ученіе Игнатія о Церкви. Мы не можемъ отрицать нѣкотораго налета гностицизма у Игнатія, который оставался у него б. ч. словеснымъ, но не слѣдуетъ преувеличивать это вліяніе³³⁾, а особенно дѣлать изъ него гностика³⁴⁾. При ярко выраженномъ антидокетизмѣ Игнатія Церковь не могла быть для него гностическимъ эономъ. Въ противномъ случаѣ намъ бы пришлось допустить у Игнатія такого рода амальгаму мыслей, въ которой одни мысли совершенно исключаютъ другія. Параллельность ученія автора «II-го посланія Климента» о «духовной церкви» и ученія Игнатія въ высшей степени неправдоподобно, такъ какъ, по правильному замѣчанію G. Bardy, у автора «II-го посланія Климента» исчезаетъ іерархическая и видимая церковь, чего совершенно нельзя допустить для Игнатія^{34a)}.

8. Теперь мы можемъ вернуться къ выраженію Игнатія въ его посланіи къ Смирнянамъ, VIII, 2, гдѣ встрѣчается терминъ «кафолическая церковь». Для насъ сейчасъ несомнѣнно, что этотъ терминъ не означаетъ универсальную церковь, такъ какъ такого понятія у Игнатія не имѣлось. Поэтому мы въ этомъ выраженіи не должны искать какого бы то ни было противопоставленія мѣстной церкви, возглавляемой епископомъ, кафолической церкви, возглавляемой Христомъ, или какого-либо сравненія одной церкви съ другой. Если нѣтъ ни одного, ни другого, то вторая часть выраженія Игнатія должна разсматриваться, какъ основаніе или доказательство того, что говорится въ первой части. Это особенно ясно выступаетъ, если мы возьмемъ выраженіе Игнатія въ его контекстѣ. Игнатій сначала говоритъ, что всѣ должны слѣдовать за епископомъ, какъ Христосъ за Отцомъ, и за пресвитерами, какъ апостолами. Что касается діаконовъ, то ихъ надо почитать, какъ заповѣдь Божью. Если всѣ должны быть ведомы епископомъ, какъ главой или учителемъ, то никто не долженъ дѣлать безъ епископа ничего, относящагося къ церкви, т. е. никто не можетъ совершить Евхаристію и то, что съ нею связано, безъ епископа. Этого нельзя дѣлать, такъ какъ дѣйствительной считается та Евхаристія, которая совершается на собраніи подъ предсѣдательствомъ епископа или того, кому епископъ поручитъ ея совершеніе. Къ этому можно добавить въ развитіе мыслей Игнатія, что всякое иное собраніе не есть Церковь, такъ какъ въ немъ не можетъ быть совершена Евхаристія, а если она совершается, то она не твердая, т. е. недѣйствительная. Церковь во всей своей полнотѣ и во всемъ своемъ единствѣ тамъ, гдѣ совершается Евхаристія, такъ какъ въ ней пребываетъ Христосъ въ полнотѣ своего тѣла. Если нѣтъ епископа, то нѣтъ и Евхаристіи, а если нѣтъ Евхари-

сти, то нѣтъ и Церкви. Все это выражено Игнатіемъ въ его формулѣ, которую мы анализируемъ. Далѣе самъ Игнатій развиваетъ свою мысль, что безъ епископа нельзя крестить и совершать агаль. Богу угодно только то, что одобрено епископомъ. Кто почитаетъ Бога, тотъ почитаетъ и епископа, а потому тотъ, кто что-либо дѣлаетъ тайно отъ епископа, служить не Богу, а діаволу³⁵). Несомнѣнно, что здѣсь Игнатій имѣлъ въ виду какіе-то вполне конкретные случаи, о которыхъ мы не знаемъ, но для меня имѣютъ значеніе не конкретные случаи изъ церковной жизни эпохи Игнатія, а тѣ мысли, которыя онъ высказывалъ въ связи съ этими случаями.

Если не стремиться къ грамматической точности, что почти неосуществимо, то можно было бы предложить слѣдующій переводъ Смир. VIII, 2: «Гдѣ имѣется (или является) епископъ, тамъ да будетъ собраніе народа (т. е. Евхаристическое собраніе), такъ какъ гдѣ Иисусъ Христосъ, тамъ кафолическая церковь»³⁶). Намъ не трудно сейчасъ опредѣлить, что подразумѣвалъ Игнатій подъ выраженіемъ «кафолическая церковь». Она тамъ, гдѣ Христосъ, но Христосъ пребываетъ въ Евхаристическомъ собраніи, которое является наиболѣе полнымъ выявленіемъ Церкви Божьей. Такимъ образомъ, терминъ «кафолическая церковь» употребленный Игнатіемъ, выражаетъ полноту и единство Церкви Божьей. Христосъ тамъ, гдѣ имѣется полнота и единство Его тѣла. Если мѣстная церковь является кафолической церковью, когда въ ней имѣется Евхаристическое собраніе, то она слѣдовательно тамъ, гдѣ имѣется епископъ, такъ какъ безъ епископа нѣтъ Евхаристическаго собранія. Другими словами, каждая мѣстная церковь, возглавляемая епископомъ, есть кафолическая Церковь³⁷). Епископъ, являясь признакомъ кафолической церкви, является вмѣстѣ съ тѣмъ свидѣлемъ и поручителемъ полноты и единства Церкви Божьей, пребывающей въ мѣстной церкви. Необходимо еще разъ подчеркнуть, что Игнатій не удаляется отъ эклезіологіи ап. Павла, вводя новый признакъ единства и полноты Церкви, неизвѣстный Павлу. Епископъ является признакомъ кафолической церкви, такъ какъ только онъ, какъ первосвященникъ, возглавляетъ Евхаристическое собраніе. Въ конечномъ счетѣ у Игнатія все сводится къ Евхаристическому собранію. Эклезіологія Игнатія остается евхаристической, какой она была у ап. Павла³⁸).

Изъ основного значенія термина «кафолическая церковь» вытекаетъ его дополнительный смыслъ. Церковное собраніе, въ которомъ не предстаетъ епископъ, не выявляетъ Церковь Божью, такъ какъ все, что безъ епископа совершается, недѣйствительно. Епископъ, являясь свидѣтелемъ полноты Церкви, служитъ поручителемъ истинности мѣстной церкви, имъ возглавляемой, что включаетъ идею правильности ученія содержаемаго ею. Эта идея получила вскорѣ послѣ Игнатія особое значеніе въ церковномъ сознаніи, такъ какъ на ея основѣ раскрывается ученіе объ апостольскомъ преемствѣ епископовъ. Не имѣя возможности останавливаться здѣсь на этомъ, я могу только ограничиться указаніемъ, что идея апостольскаго преемства содержалась въ евхаристической эклезіологіи Игнатія. Кафолическая Церковь есть истинная церковь, а какъ истинная церковь, она должна содержать пра-

вильное учение. Указывая на полноту въ единствѣ и единство въ полнотѣ Церкви, проявляющейся въ мѣстной церкви, терминъ «кафолическая церковь» одновременно указываетъ на идею православія.

9. Приблизительно черезъ сорокъ лѣтъ послѣ написанія посланія къ Смирнской церкви, мы встрѣчаемся съ терминомъ «кафолическая церковь» въ посланіи той же церкви, къ которой писалъ Игнатій. Это мученическіе акты св. Поликарпа Смирнскаго, въ которыхъ нѣсколько разъ упоминается о кафолической церкви. Конечно, почти за полъ столѣтія содержаніе термина могло измѣниться или даже приобрѣсти новое содержаніе, особенно потому, что этотъ промежутокъ времени былъ связанъ съ значительными перемѣнами въ церковномъ устройствѣ. Съ другой стороны Смирнская церковь, болѣе чѣмъ какая-либо другая, могла сохранить то содержаніе, которое придалъ этому термину Игнатій. Поэтому анализъ мѣстъ изъ актовъ Поликарпа, гдѣ встрѣчается терминъ «кафолическая церковь», можетъ дать нѣкоторое доказательство въ пользу правильности нашего толкованія этого термина у Игнатія.

Прежде всего, мы находимъ терминъ «кафолическая церковь» въ надписаніи посланія: «*Ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικίῳσα Σμύρνας τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικίῳσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις*»³⁹).

Хотя переводъ этого надписанія представляетъ значительныя трудности, смыслъ его достаточно ясенъ. Церковь Божья, пребывающая въ Смирнѣ пишетъ церкви Божьей, пребывающей въ Филомеліумѣ, а также въ всѣмъ парикіямъ святой и кафолической церкви. Какъ и въ посланіи Климента Римскаго, причастіе «*παροικίῳσα*», т. е. жительствующая или пребывающая, означаетъ, что Церковь Божья пребываетъ въ Смирнѣ и Филомеліумѣ⁴⁰). Опредѣленіе при церкви «Божья» указываетъ, что и въ той и въ другой пребываетъ полностью Церковь Божья. Въ этомъ контекстѣ существительное «*παροικία*» не можетъ выражать ничего другого, кромѣ того, что содержится въ самомъ причастіи «*παροικίῳσα*». Если церковь Божья жительствоетъ въ Смирнѣ или въ Филомеліумѣ, то сами эти церкви являются парикіями. Слѣдовательно, терминъ «парикія» является ничѣмъ инымъ, какъ сокращеніемъ выраженія: «Церковь Божья жительствующая въ...» Мы сейчасъ сказали бы «мѣстная церковь», имѣя въ виду главнымъ образомъ ея Евхаристическое собраніе^{40а}). Пока здѣсь все ясно, но здѣсь же сейчасъ возникаетъ нѣкоторая трудность. При терминѣ «парикія» стоитъ опредѣленіе «святой и кафолической церкви». Что имѣлъ въ виду составитель посланія, употребляя терминъ «кафолическая церковь»? Хотѣлъ ли онъ сказать, что посланіе предназначено всей кафолической церкви, понимая подъ этимъ универсальную церковь?⁴¹) Если бы это было такъ, то ему не къ чему было отягощать свою мысль упоминаніемъ о парикіяхъ. Достаточно было бы сказать: «и всей святой кафолической церкви». Такъ мы бы сказали въ настоящее время. Поэтому, толкованіе термина «кафолическая церковь» въ смыслѣ универсальная церковь отпадаетъ.

Чтобы выяснитъ значеніе термина «кафолическая церковь» нуж-

но обратить вниманіе на все надписаніе. Составитель посланія пишетъ отъ имени церкви смирской церкви въ Филомеліумѣ. Въ этихъ двухъ церквахъ жительствоуетъ или пребываетъ Церковь Божія. Въ этомъ для составителя посланія не могло быть никакихъ сомнѣній. Что касается другихъ парикій, то у него не только не было увѣренности, что въ нихъ всѣхъ «жительствоуетъ Церковь Божія», но онъ зналъ, что среди нихъ были еретическія общины, возглавляемыя даже епископами. Естественно, что составитель посланія, обращаясь ко всѣмъ парикіямъ «на всякомъ мѣстѣ», имѣлъ въ виду только тѣ изъ нихъ въ которыхъ, какъ въ Смирнѣ и въ Филомеліумѣ, пребываетъ Церковь Божья. Этимъ объясняется, что составитель прибавилъ при парикіяхъ опредѣленіе «святой и кафолической церкви». Слѣдовательно, терминъ «кафолическая церковь» былъ употребленъ составителемъ въ томъ значеніи, въ которомъ онъ находится въ посланіи Игнатія. Однако, возможно, что составитель преимущественно имѣлъ въ виду, употребляя этотъ терминъ, истинность, т. е. православіе, тѣхъ парикій, къ которымъ онъ обращался. Борьба съ ересями стала къ этому времени неотложной задачей. Самъ Поликарпъ извѣстенъ намъ, какъ непримиримый врагъ еретиковъ. Поэтому неудивительно, что идея истинности стала превалировать въ понятіи «кафолическая церковь».

Въ томъ же порядкѣ мыслей Игнатія находился составитель посланія, когда онъ обозначилъ Поликарпа, какъ «епископа кафолической церкви, находящейся въ Смирнѣ»⁴²). Даже сторонники универсализма должны признать, что здѣсь «кафолическая церковь» не можетъ обозначать универсальную церковь⁴³). Нашъ текстъ къ этому совершенно не уполномочиваетъ, не говоря о томъ, что Поликарпъ былъ епископомъ Смирнской церкви, а не былъ епископомъ универсальной церкви. Онъ былъ епископомъ «кафолической церкви», пребывающей въ Смирнѣ, т. е. епископомъ мѣстной церкви, возглавляемой епископомъ, въ которомъ полностью пребываетъ Церковь Божья.

Затѣмъ третій случай употребленія выраженія «кафолическая церковь» въ мученическихъ актахъ Поликарпа: «Когда Поликарпъ закончилъ свою молитву, въ которой онъ помянулъ всѣхъ тѣхъ, которые жили съ нимъ, великихъ и малыхъ, знаменитыхъ и неизвѣстныхъ, и всю кафолическую церковь по всей вселенной...»⁴⁴). Послѣднее указаніе о кафолической церкви какъ будто уполномочиваетъ ея пониманіе, какъ универсальной церкви въ нашемъ смыслѣ. Попробуемъ понять выраженіе «вся кафолическая церковь по всей вселенной», не внося въ него наши современные понятія. Нѣтъ никакой трудности допустить, что кафолическая церковь по всей вселенной означаетъ то, что она означаетъ въ надписаніи посланія, т. е. кафолическую церковь, жительствоющую въ каждомъ мѣстѣ вселенной. Если бы кафолическая церковь означала «универсальную церковь», то не было бы особой необходимости присоединять опредѣленіе «вся», а еще меньше было бы необходимости добавлять къ понятію кафолической церкви опредѣленіе «по всей вселенной». Если «кафолическая церковь» означаетъ «универсальную церковь», то она обхватываетъ всю вселенную. Поликарпъ молился не объ «универсальной церкви», представляющей изъ себя единый организмъ,

а о парикіяхъ во всей вселенной, въ которыхъ жительствоуетъ Церковь Божья. Какъ мы видѣли, понятіе кафолической церкви не исключаетъ понятіе ортодоксіи. Естественно, что Поликарпъ молился объ истинныхъ парикіяхъ, т. е. о православныхъ церквахъ, а не объ еретическихъ общинахъ.

То же выраженіе «кафолическая церковь по всей вселенной», мы еще разъ находимъ въ Посланіи: «Онъ, (т. е. Поликарпъ) прославляетъ... Пастыря кафолической церкви по всей вселенной». Здѣсь Христось называется Пастыремъ «кафолической церкви по всей вселенной»⁴⁵). Мы должны вспомнить, что Поликарпъ, какъ мы видѣли, обозначается, какъ «епископъ кафолической церкви, находящейся въ Смирнѣ». Это означаетъ, что Поликарпъ является епископомъ кафолической церкви, пребывающей въ Смирнѣ, а Христось есть пастырь всѣхъ кафолическихъ церквей, гдѣ бы онѣ ни находились. Было бы недопустимымъ недоразумѣніемъ на основаніи этихъ выраженій считать, что Христось есть Пастырь «универсальной церкви», тогда какъ Поликарпъ есть только епископъ мѣстной церкви, составляющей часть универсальной церкви. Такого рода заключеніе возможно только на основаніи совершенно апріорнаго убѣжденія, что въ эпоху Поликарпа въ церковномъ сознаніи существовала современная идея «универсальной церкви»⁴⁶). Догматическая правильность такого рода заключенія въ высшей степени сомнительна. Развѣ Христось является Пастыремъ только универсальной церкви, а мѣстныя церкви, въ которыхъ Христось пребываетъ въ ихъ Евхаристическихъ собраніяхъ не имѣютъ Христа своимъ Пастыремъ? Этого рода догматическій абсурдъ возможенъ только въ силу анахронизма, которымъ мы такъ часто страдаемъ.

Анализъ мѣстъ изъ мученическихъ актовъ Поликарпа позволяетъ сдѣлать слѣдующій выводъ. Смирнская церковь осталась, по крайней мѣрѣ въ существенномъ, вѣрной терминологіи Игнатія Антиохійскаго, хотя употребляла терминъ «кафолическая церковь» гораздо свободнѣе Игнатія. Каждая мѣстная церковь является кафолическою церковью, когда ее Евхаристическое собраніе возглавляется епископомъ. Она есть истинная церковь, если ея епископъ содержитъ правое ученіе, а черезъ него это ученіе сохраняется въ его церкви. Съ другой стороны выводъ, къ которому мы пришли, свидѣтельствуетъ, что предложенное нами толкованіе термина Игнатія «кафолическая церковь» правильно. Если бы у Игнатія было понятіе универсальной церкви, то это понятіе должно было бы усилиться ко времени составленія мученическихъ актовъ Поликарпа, такъ какъ процессъ шелъ въ сторону универсальной эклезіологіи, а не обратно, отъ универсальной эклезіологіи Игнатія къ евхаристической.

10. Духовный взоръ Игнатія Антиохійскаго сосредотачивался на отдѣльныхъ мѣстныхъ церквахъ. Понятіе «универсальной церкви», какъ единого организма, частями котораго являются мѣстныя церкви, не существовало у Игнатія. Слѣдуетъ ли изъ этого, что для Игнатія отдѣльныя мѣстныя церкви выступали совершенно разрозненно и не были ничѣмъ другъ съ другомъ связаны? Отъ выясненія этого вопроса зависитъ окончательное раскрытіе понятія «кафолическая церковь». Каж-

дая мѣстная церковь является католической церковью, но что всѣ вмѣстѣ представляютъ изъ себя?

У Игнатія Антиохійскаго, какъ и у ап. Павла, каждая мѣстная церковь выступаетъ, какъ независимая и самостоятельная. Это фактъ, засвидѣтельствованный исторіей церкви для первыхъ двухъ вѣковъ, а можетъ быть даже трехъ, такъ какъ вопросъ о времени возникновенія митрополичьихъ округовъ въ правовомъ смыслѣ остается спорнымъ и до настоящаго дня. Эта независимость и самостоятельность не является случайностью историческаго процесса, а еще менѣе недостаткомъ первоначальнаго церковнаго устройства, которое на первыхъ порахъ не нашло своего полнаго выраженія. И то, и другое является внутреннимъ фактомъ церковной жизни, вытекающимъ изъ самой природы Церкви, какъ тѣла Христа. Придерживаясь ученія объ универсальной церкви, мы этого факта не объяснимъ. Если каждая мѣстная церковь есть католическая церковь, то изъ ея католической природы вытекаетъ, что она въ себѣ самой имѣетъ все для своей жизни, такъ какъ въ ней пребываетъ Христосъ въ полнотѣ и единствѣ Своего тѣла. Изъ этой же природы вытекаетъ, что мѣстныя церкви не зависимы другъ отъ друга, такъ какъ надъ тѣломъ Христа нѣтъ и не можетъ быть иной власти, кромѣ Бога и Христа, которому Богъ все подчинилъ. Если бы одна мѣстная церковь зависела отъ другой въ смыслѣ подчиненія, то это означало бы, что надъ Евхаристическимъ собраніемъ существовала бы правовая власть въ лицѣ другой мѣстной церкви или ея епископа. Власть надъ Евхаристіей есть ничто иное, какъ власть надъ самимъ Христомъ. Невозможность этого ясна сама по себѣ и эта невозможность еще яснѣе выступаетъ, если мы допустимъ подчиненіе всѣхъ мѣстныхъ церквей одной церкви, гдѣ бы она ни находилась, въ Иерусалимѣ или въ Римѣ, или въ Александріи. Это означало бы, что надъ «Церковью Божьей во Христѣ» существуетъ высшая власть, чѣмъ власть Бога. Какое бы то ни было подчиненіе церквей одной изъ нихъ рѣшительно исключается католической природой каждой мѣстной церкви. Какъ и раньше, такъ и въ настоящее время, передъ нами стоитъ дилемма: отказать мѣстнымъ церквамъ въ ихъ католической природѣ и построить универсальную церковь, а вмѣстѣ съ тѣмъ подчиненіе однихъ церквей другимъ, или остаться при историческихъ фактахъ и отказать отъ какой-либо идеи подчиненія мѣстныхъ церквей одной изъ нихъ. Историкъ измѣняетъ своей задачѣ, когда онъ, минуя историческіе факты, исходитъ изъ апіорныхъ предпосылокъ. Такой предпосылкой является утвержденіе, что въ теченіе первыхъ вѣковъ существовало понятіе универсальной церкви.

Съ самаго начала своего историческаго бытія, если не считать короткаго періода, когда существовала только одна Иерусалимская церковь, Церковь выявлялась въ видѣ множественности самостоятельныхъ и независимыхъ церквей. Въ этой множественности, которая постоянно нарастала, каждая мѣстная церковь сохраняла всю полноту Церкви Божьей въ ея единствѣ и все единство въ ея полнотѣ, такъ какъ въ каждой мѣстной церкви полностью пребывала «Церковь Божья во Христѣ». Въ силу этого Церковь оставалась единой въ каждой мѣстной

церкви и во всей ихъ множественности, а сама множественность не являлась разобщенной, но объединенной. Какъ множественность мѣстныхъ церквей, такъ и ихъ объединеніе было особаго порядка. Это было объединеніе не отдѣльныхъ частей, а это было единство одной и той же Церкви. Множественность создавала единство, и единство находило свое выраженіе въ множественности. Каждая мѣстная церковь объединяла въ самой себѣ всѣ мѣстныя церкви, такъ какъ каждая мѣстная церковь имѣла всю полноту Церкви, и всѣ мѣстныя церкви были объединены, такъ какъ всѣ онѣ вмѣстѣ были той же Церковью Божьей во Христѣ, которая выявлялась въ каждой изъ нихъ. Когда церковнымъ сознаниемъ овладѣла идея универсальной церкви, которая была отождествлена съ католической церковью, то первоначальное понятіе единства и полноты Церкви оказалось наиболѣе трудно усвояемымъ. Если для эмпирическаго сознанія такого рода понятіе единства представляется въ видѣ парадокса, то этотъ парадоксъ не относится къ Церкви, а къ нашему сознанію. Въ эмпирической дѣйствительности единство и полнота Церкви не можетъ быть выражено иначе. Сама Церковь является сверхэмпирическимъ понятіемъ, къ которой не приложимы категоріи нашего человѣческаго сознанія. Всякая попытка осознать Церковь эмпирически неизбѣжно приводитъ къ искаженію ученія о Церкви. Эмпирическое пониманіе единства и полноты Церкви приводитъ къ эмпирическому пониманію самой Церкви, которая становится эмпирическимъ понятіемъ въ ея земномъ аспектѣ, а это въ свою очередь приводитъ къ разрыву Церкви Божьей во Христѣ на церковь земную и небесную.

Эмпирическимъ выраженіемъ единства множественности мѣстныхъ церквей является ихъ любовное согласіе. Любовь есть основной и единственный принципъ жизни Церкви. Она вытекаетъ изъ самого существа Церкви, а не является нѣкимъ закономъ, опредѣляющимъ взаимоотношенія членовъ Церкви другъ къ другу. Богъ есть любовь, а потому и Церковь есть любовь «во Христѣ». Это есть любовь Бога къ Своей Церкви, и любовь Христа къ Своему тѣлу и къ самому Себѣ. «Христосъ возлюбилъ Церковь и предалъ Себя за нее» (Еф. 5, 25). «Ибо никто никогда не имѣлъ ненависти къ своей плоти, но питаетъ и грѣетъ ее, какъ Господь Церковь» (Еф. 5, 29). Наконецъ, это есть любовь членовъ Церкви къ тѣлу Христову, въ которомъ они состоятъ, и къ самому Христу въ отвѣтъ на Его любовь къ нимъ. Гимнъ любви, который мы находимъ у ап. Павла (I Кор. 13) не вытекаетъ изъ особенностей его духовнаго склада, но есть гимнъ Богу, какъ любви. Поэтому, все прекратится, и пророчества и дары, и знаніе упразднится, но «любовь никогда не перестаетъ», такъ какъ Богъ есть любовь, Который не перестаетъ и не упразднится. Для Игнатія каждая мѣстная церковь есть «ἀγάπη»⁴⁷). Это наименованіе мѣстной церкви «ἀγάπη» вытекала у Игнатія изъ его евхаристической эклезіологии, такъ какъ «ἀγάπη» у него собственно обозначала Евхаристическое собраніе⁴⁸). Въ немъ вѣрныя объединены въ любви къ Богу и Христу и другъ къ другу. Мѣстная церковь есть любовь, потому что она является предметомъ любви для другой, и сама есть выраженіе любви къ другимъ церквамъ. Мѣстныя церкви не могутъ имѣть между собою иныхъ свя-

зей, кромѣ любви, такъ какъ Церковь не можетъ не любить саму себя, такъ какъ въ каждой церкви совершается Евхаристія. Изъ любви, которая объединяетъ всѣ церкви, истекаетъ ихъ согласіе, такъ какъ любовь была выраженіемъ тождественности природы всѣхъ мѣстныхъ церквей. «Старайтесь сохранять единство Духа въ союзѣ мира. Одно тѣло и одинъ Духъ, какъ и вы призваны къ одной надеждѣ вашего званія; одинъ Господь, одна вѣра, одно крещеніе, одинъ Богъ и Отецъ всѣхъ, который надъ всѣми, и чрезъ всѣхъ, и во всѣхъ насъ» (Еф. 4, 3-6). Единство Духа въ одной мѣстной церкви есть единство Духа во всѣхъ мѣстныхъ церквахъ, потому что это единство Духа есть единство во Христѣ.

Любовь и согласіе преодолеваютъ эмпирическую множественность мѣстныхъ церквей и въ этой множественности являютъ ихъ единство⁴⁹). Будучи самостоятельной и имѣя все въ себѣ, мѣстная церковь не можетъ замкнуться въ самой себѣ и не можетъ остаться чуждой тому, что дѣлается въ другой церкви. Все, что совершается въ одной церкви, совершается и во всѣхъ. такъ какъ все совершается въ «Церкви Божьей во Христѣ». Все, что не совершается во всѣхъ, не совершается ни въ одной, такъ какъ оно не совершается въ Церкви. Эмпирически это выражается въ томъ, что каждая мѣстная церковь принимаетъ все, что совершается въ другой, и всѣ церкви принимаютъ все, что совершается въ одной. Все любовное множество церквей усваивало, какъ свое собственное, все, что дѣлалось въ каждой церкви, принадлежавшей къ этому согласію. Это принятіе (рецепція) всѣми того, что совершается въ одной изъ мѣстныхъ церквей, не имѣло правового и вообще человѣческаго характера. Это было свидѣтельствомъ Церкви о томъ, что совершающееся въ ней соотвѣтствуетъ волѣ Божьей, другими словами, это было свидѣтельствомъ Церкви о Церкви или свидѣтельствомъ Духа о Духѣ, пребывающемъ въ Церкви. Каждая мѣстная церковь свидѣтельствовала отъ имени Церкви о томъ, что совершается въ другихъ церквахъ, такъ и о томъ, что въ ней совершается, такъ какъ каждая церковь была католической церковью. Въ силу этого даже небольшая мѣстная церковь въ небольшомъ городѣ жила полной церковной жизнью, такъ какъ она осознала себя не маленькой частицей большого цѣлаго, а цѣлымъ, въ которомъ все происходитъ, и то, что происходитъ непосредственно въ ней, и то, что происходитъ во всемъ цѣломъ. Католическимъ духомъ были проникнуты всѣ церкви, независимо отъ ихъ мѣста пребыванія и этотъ католицизмъ являлся свидѣтельствомъ того, что полнота и единство Церкви реально переживались и ощущались каждой мѣстной церковью.

Каждый церковный актъ одной церкви долженъ былъ быть принятъ другими церквами, но это принятіе не обязательно принимало ясно выраженныя эмпирическія формы. Чѣмъ сильнѣе и реальнѣе ощущалась мѣстной церковью полнота ея церковной природы, тѣмъ меньше было потребности въ эмпирическомъ выявленіи свидѣтельства. Церковь знала особымъ знаніемъ, что все, что въ ней совершается, принимается другими церквами. Имѣя свидѣтельство Духа о самой себѣ, она знала, что тотъ же Духъ свидѣствуетъ о томъ же въ каждой другой цер-

кви. Особенно не было нужды въ свидѣтельствѣ другихъ церквей въ апостольское время. Согласіе апостоловъ до нѣкоторой степени замѣняло свидѣтельство всѣхъ остальныхъ церквей, не потому, конечно, что апостолы могли замѣнить свидѣтельство Церкви, но потому, что ихъ свидѣтельство въ силу ихъ неповторимаго положенія въ Церкви было свидѣтельствомъ Духа, живущаго въ Церкви. Однако, и въ апостольское время нѣкоторые вопросы, которые могли бы послужить причиной разногласія между церквами, требовали свидѣтельства другихъ церквей. «Потомъ черезъ четырнадцать лѣтъ, опять я ходилъ въ Іерусалимъ съ Варнавою, взявъ съ собою Тита. Ходилъ же по откровенію, и предложилъ тамъ, и особо знаменитѣйшимъ, благовѣствованіе, проповѣдуемое мною язычникамъ, не напрасно ли я подвизаюсь или подвизался» (Гал. 2, 1-2). Ап. Павелъ ходилъ въ Іерусалимъ «по откровенію», которое было дано въ Антиохійской церкви, а, слѣдовательно, съ ея согласія. Поэтому это было нѣкоторой миссіей, возложенной на ап. Павла Антиохійской церковью⁵⁰). Ап. Павелъ предложилъ Іерусалимской церкви «евангеліе», которое онъ возвѣщалъ язычникамъ. Это была просьба, обращенная къ Іерусалимской церкви, о свидѣствованіи, что миссія ап. Павла дѣйствительно имѣетъ церковный характеръ. Іерусалимская церковь приняла благовѣстіе ап. Павла. «И узнавъ о благодати, данной мнѣ, Іаковъ и Кифа, и Іоаннъ, почитаемые столпами, подали мнѣ и Варнавѣ руку общенія, чтобы намъ идти къ язычникамъ, а имъ къ обрѣзаннымъ» (Гал. 2, 9). Въ послѣапостольское время «рецепція» стала гораздо чаще принимать открытый характеръ, такъ какъ число вопросовъ, которые не могли быть разрѣшаемы одной мѣстной церковью, увеличилось. Рецепція получила огромное значеніе въ жизни церквей. Послѣ смерти апостоловъ, она была свидѣтельствомъ о кафолической природѣ каждой мѣстной церкви.

Рецепція въ значительной степени опредѣляла первоначальное взаимоотношеніе церквей внутри любовнаго согласія всѣхъ мѣстныхъ церквей. Ап. Павелъ и, вѣроятно, Антиохійская церковь предложили свое «евангеліе» Іерусалимской церкви. Это рѣшеніе собственно не вызываетъ вопроса, почему именно Іерусалимской церкви, а не какой-либо другой церкви, которая существовала въ это время. Тамъ были апостолы, и въ частности тамъ былъ ап. Петръ. Если нѣтъ вопроса, почему ап. Павелъ обратился въ Іерусалимъ, то тѣмъ не менѣе остается вопросъ, каково было положеніе Іерусалимской церкви.

Каждая мѣстная церковь, выявляя Церковь Божью во Христѣ, абсолютно равноцѣнна другой церкви. Это была равноцѣнность Церкви самой себѣ, такъ какъ она едина и полностью пребываетъ въ Евхаристическомъ собраніи каждой мѣстной церкви. Поэтому въ любовномъ согласіи, которое образуютъ кафолическія церкви, одна не стояла выше другой и не имѣла власти надъ другой. Въ апостольское время не существовало идеи власти одной церкви надъ другой. Тѣмъ не менѣе, съ самаго начала внутри любовнаго согласія мѣстныхъ церквей существовала іерархія церквей, основанная не на власти, а на авторитетѣ. Какъ вступленіе въ Церковь не уничтожаетъ личности человѣка, но охраняетъ эту личность, такъ и мѣстная церковь сохраняетъ свою

«личность». Каждая церковь выявляет Церковь Божию особо, и как нѣтъ двухъ личностей одинаковыхъ, такъ и нѣтъ двухъ церквей, совершенно одинаковыхъ. Церковь Божія пребываетъ въ мѣстной церкви всегда во всей своей полнотѣ и во всемъ своемъ единствѣ, но мѣстная церковь, помимо Евхаристическаго собранія, выявляетъ ее по разному и въ разной степени. Только въ Евхаристіи имѣется всегда абсолютная тождественность пребыванія Церкви и ея выявленія. На этомъ основано различіе авторитета мѣстныхъ церквей. Всѣ мѣстныя церкви равноцѣнны, но авторитетъ ихъ не равноцѣненъ⁵¹⁾. Одна церковь по своему авторитету стоитъ выше другой, но такъ какъ каждая церковь есть «любовь», то авторитетъ церкви есть выявленіе или проявленіе ея любви. Чѣмъ больше любовь, тѣмъ больше авторитетъ. «Издревле ведется у васъ обычай, писалъ Діонисій Коринфскій къ папѣ Сотирю, оказывать всѣмъ братьямъ различныя благодѣянія, и посылать вспомошествованіе многимъ церквамъ, въ какихъ бы городахъ онѣ ни находились: чрезъ это вы одушевляете бѣдныхъ нуждающихся и поддерживаете братьевъ, трудящихся въ рудникахъ...»⁵²⁾. Если есть іерархія авторитета, то должна быть и церковь, имѣющая наибольшій авторитетъ въ любовномъ согласіи церквей. Вокругъ нея, какъ центра, объединялись всѣ остальные церкви. Можно ли говорить, что такая церковь имѣетъ первенство среди всѣхъ остальныхъ? Конечно, да, но при извѣстныхъ оговоркахъ, а именно, надо предварительно установить понятіе первенства въ сознаніи доникейской эпохи. Это не было первенствомъ власти, такъ какъ власти не имѣется въ Церкви. Первенствующая церковь не можетъ имѣть никакой власти ни надъ одной церковью, такъ какъ она, и всѣ остальные, одна и та же Церковь Божія. Это не есть даже первенство чести, такъ какъ честь въ древнемъ сознаніи всегда была связана съ властью⁵³⁾. Наконецъ, это не есть нѣкоторое особое ея положеніе, выдѣляющее ее по ея правамъ, среди другихъ церквей. Никакихъ правъ она не имѣла надъ другими церквами. Первенство въ любовномъ согласіи больше всего этого.

Это есть первенство авторитета, какъ результатъ личныхъ ея усилий, и это есть первенство любви, какъ жертвенной отдачи себя другимъ. вмѣстѣ съ тѣмъ, — и это есть самое главное — это есть первенство свидѣтельства, т. е. первенство говорить отъ имени Церкви, въ ней пребывающей, къ самой Церкви, пребывающей во всѣхъ остальныхъ церквахъ. Поэтому первенство свидѣтельства выявляется внутри любовнаго согласія и совмѣстно съ нимъ, а не вопреки ему. Первенствующая церковь, навязывающая свою личную волю и ставящая себя выше другихъ, перестаетъ быть первенствующей. Первенство авторитета относится только къ свидѣтельству или, иначе говоря, къ принятію (рецепціи) того, что совершается въ другихъ церквахъ, и не выходитъ за предѣлы этого свидѣтельства. Свидѣтельство первенствующей церкви имѣетъ наибольшій авторитетъ, за которымъ свободно слѣдуютъ остальные церкви, но и она слѣдуетъ за любовнымъ ихъ множествомъ. И она сама нуждается въ свидѣтельствѣ любовнаго множества. Въ Церкви все совершается согласно волѣ Божьей, а потому и первенство одной церкви въ любовномъ согласіи церквей также долж-

но соответствовать воле Божией. Это означает, что первенство свидетельства есть дар Божий, который дается одной из церквей. Поэтому, в известном смысле первенство церкви есть избранничество Божие, которое нами до конца не может быть понято, но перед которым, как волею Божьей, мы должны преклониться. Первенствующая церковь, как и все остальные, может заблуждаться, сохраняя свое первенство, как сохраняла свое избранничество Израиль. Первенствующая церковь сохраняет свое первенство авторитета, пока она сама не отказывается от него или пока Бог не отнимет от нея дара первенства свидетельства.

В эпоху ап. Павла первенствующей церковью была Иерусалимская церковь, а в эпоху Игнатия — Римская церковь. Первенство Иерусалимской церкви настолько бесспорно, что оно не требует никаких доказательств. Для ап. Павла Иерусалимская церковь была первой по времени возникновения и была непосредственным продолжением того содружества, которое имели Христос со своими учениками во время Своей земной жизни. В ней были те же ученики, с которыми Христос совершил Свою Тайную Вечерю. В ней актуализировалась в день Пятидесятницы Церковь Божья во Христе. Ортодокс, которым она была окружена в сознании всех первых христиан, давал ей особый авторитет. Ея свидетельство имело первостепенное значение и быть с нею в несогласии почти равнялось отступлению от правого пути. Ап. Павел стремился получить ея одобрение своей деятельностью: он предлагал свое благовестие на ея одобрение. Однако, все это далеко от признания за нею какой бы то ни было власти над другими церквями или зависимости этих церквей от нея. По своей природе она была тождественна с другими церквями. Через некоторое время после ея возникновения, она оказалась не единственной Церковью Божьей, но в ней, как и в других церквах, пребывала Церковь Божья. Она была местной церковью, как и другие, но только пользовавшаяся большим авторитетом, чем другие. Когда Павел писал Фессалоникийцам: «Ибо вы, братия, сдѣлались подражателями церквамъ Божиимъ во Христѣ Исусѣ, находящимся въ Иудеѣ, потому что и вы то же претерпѣли отъ своихъ единоплеменниковъ, что и тѣ отъ иудеевъ» (I Фес. 2, 14), то онъ не хотѣлъ сказать, что Фессалоникийская церковь является отображеніемъ или образомъ Церкви Божьей въ Иудеѣ. Церковь Божья находится въ Иудеѣ, какъ она находится въ Фессалоникахъ. Ап. Павелъ хотѣлъ указать Фессалоникийцамъ, что они страдают, какъ раньше страдали церкви въ Иудеѣ и что они должны переносить эти страданія такъ же, какъ переносили ихъ христіане въ Иудеѣ. Одни страдали раньше, т. е. ихъ церковь возникла раньше, другіе стали страдать позднѣе, а потому послѣдніе должны брать примѣръ съ первыхъ. Въ свою очередь Фессалоникийская церковь могла быть примѣромъ для другихъ церквей, если послѣднимъ пришлось бы пережить то, что пережили Фессалоникийцы. Каждая местная церковь должна быть примѣромъ для другой, что не создавало ей никакихъ привилегій по сравненію съ другими. Во всякомъ случаѣ каждая церковь должна избѣгать быть предметомъ соблазна для другихъ. «Не подавайте соблаз-

на ни Иудеямъ, ни Еллинамъ, ни Церкви Божьей» (I Кор. 10, 32). Не объ Иерусалимской церкви думаль ап. Павелъ, когда писалъ эти строки, но о каждой мѣстной церкви, въ которой пребываетъ Церковь Божія во Христѣ. Ап. Павелъ не отказываль Иерусалимской церкви въ первенствѣ авторитета. Что касается первенства власти, которой якобы пользовалась Иерусалимская церковь, то напрасно этого искать у ап. Павла. Въ его глазахъ и въ сознаниі христіанъ изъ язычниковъ Иерусалимская церковь имѣла первенство авторитета въ средѣ другихъ мѣстныхъ церквей, которыя, какъ и она, были Церковью Божьей.

Какъ смотрѣла на себя сама Иерусалимская церковь? Этотъ вопросъ собственно выходитъ за предѣлы моей задачи. Для меня важно, каково было фактическое положеніе Иерусалимской или иной другой церкви, а не какъ онѣ сами себя разсматривали. Мы можемъ считать исторически безспорнымъ, что въ продолженіи нѣкотораго времени, до смерти Иакова, брата Господня, она была руководящей церковью въ средѣ существовавшихъ въ то время мѣстныхъ церквей. Вѣроятно, и она сама себя такъ разсматривала. Въ своемъ сознаниі она себя считала старѣйшей церковью, пребывающей тамъ, гдѣ пострадалъ Господь и гдѣ ожидали Его пришествія⁵⁴). У насъ нѣтъ никакихъ особыхъ основаній идти дальше этого, т. е. предполагать, что она претендовала на нѣкоторую опредѣленную власть надъ всѣми мѣстными церквями. Несомнѣнно, что въ ней существовали разныя теченія. Самое большее, что мы можемъ допустить, что въ Иерусалимской церкви существовало теченіе, которое разсматривало ее, какъ Церковь «*prae excelsis*», а другія церкви, какъ ея пространственное распространеніе. Если мы будемъ разсматривать первенство Иерусалимской церкви въ современномъ правовомъ смыслѣ, то это насъ неизбѣжно приведетъ къ вопросу, откуда и какъ эта идея могла появиться въ апостольское время. Ея не было въ христіанскомъ сознаниі, но и иудейское сознание того времени ея не содержало. Мы знаемъ, что Синадріонъ не имѣлъ правовой власти за предѣлами Палестины. Мы не находимъ ее въ сознаниі общины Кумрана, да она и не могла быть, такъ какъ насколько мы знаемъ, филиаловъ этой общины не существовало, а имѣлись отдѣльные члены, проживающіе внѣ общины⁵⁵).

11. «Игнатій Богоносець... церкви, предсѣдательствующей въ столицѣ области Римской... и первенствующей въ любви»⁵⁶). Эти слова содержатся въ надписаниі посланія Игнатія къ Римлянамъ, которыя являются предметомъ разногласія до сихъ поръ. Я не имѣю намѣренія разрѣшать всѣ спорные вопросы, связанные съ надписаниемъ посланія Игнатія къ Римлянамъ. Миѣ этого и не нужно дѣлать, такъ какъ смыслъ надписанія, несмотря на его грамматическую запутанность, достаточно ясенъ. Два раза по отношенію къ Римской церкви Игнатій употребилъ выраженіе «предсѣдательствующая»: одинъ разъ онъ говорилъ, что она «предсѣдательствуетъ» (*προϊσθῆται*) въ римской области, а другой, что она «предсѣдательствующая въ любви». Глаголь *προϊσθῆται* имѣетъ вполне опредѣленный смыслъ, а если въ контекстѣ посланій Игнатія его не всегда легко перевести, то отъ этого его смыслъ не теряется. Если даже Игнатій не былъ хорошимъ стилистомъ, то онъ

не могъ въ надписаніи одного и того же посланія употребить глаголь въ разныхъ смыслахъ. Игнатій говорилъ о предсѣдательствованіи Римской церкви. Намъ не къ чему преуменьшать значеніе этихъ словъ Игнатія⁵⁷), но, конечно, не слѣдуетъ и вкладывать въ нихъ тотъ смыслъ, который они не имѣютъ у самого Игнатія.

Римская церковь предсѣдательствуетъ въ любви. Мы уже знаемъ, что «ἀγάπη» у Игнатія обозначала мѣстную церковь въ ея евхаристическомъ аспектѣ. Каждая мѣстная церковь есть «агапи», и всѣ вмѣстѣ взятыя онѣ также являются «агапи», такъ какъ каждая мѣстная церковь есть выявленіе Церкви Божьей⁵⁸). Сколько бы мы ни складывали мѣстныхъ церкви, сумма ихъ дала бы всю ту же Церковь Божью. Игнатій могъ съ полнымъ основаніемъ употребить свой терминъ «агапи» не только по отношенію къ отдѣльнымъ мѣстнымъ церквамъ, но и къ ихъ любовному согласію или ихъ объединенію. Слѣдовательно, по мнѣнію Игнатія, Римская церковь является предсѣдательствующей въ любовномъ объединеніи всѣхъ мѣстныхъ церквей. Такого рода выводъ не есть нѣкоторая возможность, но сама очевидность, которую историкъ долженъ принять, такъ какъ другого смысла эти слова Игнатія не могутъ имѣть. Характеръ этого предсѣдательства вытекаетъ изъ природы мѣстныхъ церквей и природы ихъ объединенія, т. е. онъ вытекаетъ изъ эклезіологіи Игнатія, о чемъ была рѣчь выше. Если мѣстная церковь обозначается Игнатіемъ черезъ терминъ «агапи» и если этимъ же терминомъ обозначается соединеніе мѣстныхъ церквей, то непосредственное значеніе его не теряется совершенно. Предсѣдательствованіе въ любовномъ согласіи мѣстныхъ церквей не можетъ быть чужероднымъ природѣ мѣстныхъ церквей, но ей соответствовать. Поэтому, оно въ глазахъ Игнатія не имѣло характера власти. Это было предсѣдательствованіе, основанное на авторитетѣ любви и изъ любви вытекающее. По Игнатію Римская церковь обладала не первенствомъ власти или первенствомъ чести, а первенствомъ авторитета любви, который выражался въ первенствѣ свидѣтельствванія. «Вы никогда никому не завидовали, писалъ Игнатій римлянамъ, и другихъ учили тому же. А я желаю, чтобы было твердо, что вы заповѣдуете въ своихъ посланіяхъ»⁵⁹). Почти съ максимальной вѣроятностью мы можемъ предполагать, что рѣчь идетъ о посланіи Климента Римскаго. Слова Игнатія имѣютъ очень ограниченный смыслъ: дѣло идетъ о зависти, которая была одной изъ главныхъ темъ посланія Климента. Игнатій не думалъ и не могъ думать, что Римская церковь сама отъ себя можетъ предписывать какія-либо нормы, касающіяся ученія или церковной дисциплины. Ни въ одномъ своемъ посланіи Игнатій не ссылается на какія-либо нормы, установленныя Римской церковью. Если бы онѣ существовали, то въ разныхъ вопросахъ, особенно въ ученіи объ епископѣ, онъ несомнѣнно воспользовался ими. Ссылка Игнатія на посланіе Климента важна для насъ въ другомъ отношеніи. Въ этомъ посланіи впервые мы находимъ ясное указаніе на значеніе свидѣтельствванія Римской церкви. Послѣдняя отказалась принять смѣщеніе пресвитеровъ, которое имѣло мѣсто въ Коринфской церкви, свидѣтельствуя о томъ, что оно не отвѣчаетъ волѣ Божьей. И для Игнатія «предсѣдательство-

ваніе Римской церкви въ любовномъ согласіи церквей» выражалось въ первенствѣ ея свидѣтельства о томъ, что совершается въ другихъ мѣстныхъ церквахъ, а не въ первенствѣ ея власти или даже въ первенствѣ ея чести. Это то же самое, что въ свое время признавалъ ап. Павелъ за Іерусалимской церковью. Въ этой области Игнатій не былъ новаторомъ, но только высказалъ то, что уже фактически было. Отличіе Игнатія отъ Павла въ этомъ предметѣ заключается въ томъ, что во время ап. Павла первенствующей церковью была Іерусалимская, а во время Игнатія — Римская церковь. Это не есть различіе взглядовъ или ученія, а различіе, обусловленное фактическимъ положеніемъ Римской церкви. Если оно существовало, а это есть историческій фактъ, то оно должно было быть въ согласіи съ волей Божьей. Если первенство Римской церкви въ эпоху Игнатія историческій фактъ, то это первенство очень далеко отъ современнаго ученія объ ея приматѣ. Дѣло не въ объемѣ правъ Римской церкви, впрочемъ, какъ я уже указывалъ, въ это время никакихъ правъ ни одна церковь не имѣла, а въ томъ, что въ основаніи одного и другого лежатъ разные типы еклезіологии.

Второй разъ Игнатій говорить о предсѣдательствованіи Римской церкви въ «римской области». Было бы странно, если бы онъ говорилъ о предсѣдательствованіи Римской церкви въ самомъ Римѣ. Это ничего не означаетъ. Епископъ можетъ быть предсѣдательствующимъ въ Римѣ, т. е. въ церкви, пребывающей въ Римѣ, но не сама церковь. Рѣчь идетъ о какой-то области, границъ которой мы точно не знаемъ. Въ средней Италіи въ началѣ II-го вѣка существовали, кромѣ Римской церкви, еще другія церкви. Въ ихъ средѣ Римская церковь была предсѣдательствующей. Все это было бы ясно, если бы Игнатій не сказалъ бы ниже о предсѣдательствованіи Римской церкви во всемъ любовномъ союзѣ мѣстныхъ церквей. Это послѣднее естественно включаетъ въ себя и предсѣдательствованіе Римской церкви надъ нѣсколькими церквами въ Италіи. Есть ли это ненужная фразеологія? Это не только не такъ, но это есть указаніе, что въ любовномъ союзѣ мѣстныхъ церквей, по сравненію со временемъ ап. Павла, произошли кой-какія измѣненія. Внутри самого любовнаго союза, обхватывающаго всѣ мѣстныя церкви, появились болѣе узкія объединенія, обхватывающія только нѣкоторое количество церквей. Въ такихъ объединеніяхъ одна церковь среди другихъ церквей имѣла предсѣдательствованіе, или точнѣе сказать, около одной церкви, имѣющей болѣе авторитетъ, группировалось нѣсколько мѣстныхъ церквей. Предсѣдательствованіе въ болѣе узкомъ объединеніи не исключало предсѣдательствованіе во всемъ любовномъ согласіи церквей. Какъ и первенствующая церковь въ послѣднемъ, такъ и предсѣдательствующая церковь въ узкомъ объединеніи имѣла первенство авторитета свидѣтельства. Мы не знаемъ почти ничего относительно такого рода узкихъ объединеній, за очень небольшими исключеніями. Однимъ изъ такихъ объединеній было объединеніе церквей въ Италіи (средней и южной) около Рима, другимъ — объединеніе сирийскихъ церквей. Какъ любовное согласіе всѣхъ мѣстныхъ церквей, такъ и болѣе узкія объединенія ихъ, ничего не имѣли большаго, чѣмъ каждая отдѣльная мѣстная церковь. Это была все та же Церковь Божья во Христѣ.

12 Кафолическая идея не связана съ пространственнымъ разро-
станіемъ любовнаго объединенія мѣстныхъ церквей. Кафоличность,
какъ полнота въ единствѣ Церкви и единство въ полнотѣ, принадле-
житъ каждой мѣстной церкви, возглавляемой епископомъ. Поэтому мно-
жественное увеличеніе мѣстныхъ церквей не увеличиваетъ кафолич-
ность Церкви, и, наоборотъ, уменьшеніе ихъ множественности не при-
водитъ къ ея уменьшенію. Кафоличность принадлежитъ не союзу мѣ-
стныхъ церквей, а каждой мѣстной церкви. Поэтому, если бы всѣ церкви
на землѣ были бы сведены къ одной мѣстной церкви, кафолическая
природа церкви не измѣнилась бы, такъ какъ Христосъ остался бы тѣмъ
же въ полнотѣ единства Своего тѣла. «Сынъ Человѣческой, пришедши
на землю, найдеть ли вѣру на землѣ» (Лука 18, 8). Если это произой-
детъ, то въ этомъ трагедія человѣческой исторіи, но не неудача плана
Божьяго домостроительства. Церковь, которую не одолѣютъ врата ада,
останется всегда во всей своей полнотѣ и единствѣ. И если сама мѣ-
стная церковь уменьшится до двухъ или трехъ ея членовъ, она оста-
нется кафолической церковью, ибо «гдѣ двое или трое собраны во имя
Мое, тамъ Я посреди ихъ». Кафоличность не есть количественное, но
качественное понятіе⁶⁰).

Если кафоличность не связана съ множественностью мѣстныхъ
церквей, то по своей природѣ она стремится къ множественному рас-
пространенію церквей. Подлинная любовь никогда не вмѣщается въ
опредѣленные рамки: она выходитъ изъ самой себя, такъ какъ желаетъ
имѣть какъ можно больше предметовъ любви. Каждая мѣстная церковь
не только стремится къ численному увеличенію своихъ членовъ, но и къ
разростанію множественности церквей, которыя ее окружаютъ. «Do-
mīna mater ecclesia»⁶¹). Какъ мать, она рождаетъ все новыя и но-
выя церкви, оставаясь всегда одной и той же въ своей полнотѣ. Чѣмъ
больше множественность церквей, тѣмъ больше для каждой мѣстной
церкви предметовъ любви, и тѣмъ полнѣе ея любовь. Въ раскрытіи
своей кафолической природы Церковь не знаетъ иныхъ границъ на
землѣ кромѣ тѣхъ, которыя даны ей самимъ эмпирическимъ бытіемъ —
вселенной. Кафолическая церковь содержитъ въ себѣ вселенскую мис-
сію въ исполненіи заповѣди Христа: «Шедше научите вся языки». За-
дача этой миссіи есть вселенская множественность мѣстныхъ церквей,
изъ которыхъ каждая является кафолической церковью. Кафолическая
идея не исключаетъ идею вселенской или универсальной церкви, но
ее содержитъ, какъ вселенское растущее множество мѣстныхъ церквей,
объединенныхъ въ любовное согласіе. Въ этомъ вселенскомъ согласіи ат-
трибутъ кафоличности принадлежитъ не ему, а каждой мѣстной церк-
ви, входящей въ него. Мѣстная церковь, какъ кафолическая Церковь,
всегда въ потенціи является вселенской (универсальной церковью),
такъ какъ она въ себѣ самой содержитъ все вселенское множество цер-
квей, изъ которыхъ каждая стремится замкнуть множественность мѣст-
ныхъ церквей во вселенскія границы. Уже ап. Павелъ желалъ своей
проповѣдью обхватить всю тогдашнюю римскую вселенную. Вездѣ, гдѣ
онъ проповѣдывалъ, появлялись церкви и чѣмъ дальше онъ шель со
словами проповѣди, тѣмъ больше становилось множество мѣстныхъ

церквей. Съ торжествомъ и гордостью Игнатій заявляетъ, что епископы, а слѣдовательно и мѣстныя церкви, имѣются до крайнихъ предѣловъ вселенной. Но онъ зналъ и другое, что каждая церковь, возглавляемая епископомъ, есть кафолическая церковь. Вселенскость является географическимъ понятіемъ и указываетъ на предѣлы земной миссии Церкви. Игнатій, какъ и Павелъ, не отказались бы отъ термина «вселенская церковь» для обозначенія вселенской множественности мѣстныхъ церквей, существующихъ или долженствующихъ существовать по всей вселенной, при условіи, что каждая мѣстная церковь обладала бы всей полнотой Церкви Божьей. Для него вселенская церковь была любовнымъ объединеніемъ всѣхъ церквей, въ которомъ цѣлое равно части, и часть не меньше цѣлаго. Какъ географическое понятіе, вселенскость не исключается понятіемъ кафоличности, но ему не тождественно ⁶²).

Въ заключеніе всего сказаннаго о понятіи кафолической церкви, которое мы находимъ у Игнатія Антиохійскаго, я бы хотѣлъ вернуться къ той мысли, съ которой я началъ изслѣдованіе ученія Игнатія. Онъ шелъ по слѣдамъ ап. Павла. Какъ для ап. Павла, такъ и для Игнатія, полнота и единство Церкви содержались въ каждой мѣстной церкви, собранной на Евхаристическое собраніе. Эта внутренняя полнота мѣстной церкви является для Игнатія ея кафоличностью, если она возглавляется епископомъ. Такимъ образомъ, кафолическою церковью является та, въ которой предостоятельствуемъ епископъ. Въ силу этого въ само понятіе кафолической церкви вошло служеніе епископа. Я уже указывалъ выше, что въ этомъ не было ничего особенно новаго по сравненію съ ученіемъ ап. Павла. Въ эпоху ап. Павла Евхаристическое собраніе возглавлялось однимъ и тѣмъ же лицомъ, независимо отъ того, какъ это лицо именовалось ⁶³). Новшество было въ формѣ, которую придать Игнатій этому факту. Однако, эта форма стала исходной точкой дальнѣйшаго развитія кафолической идеи. Вскорѣ послѣ Игнатія въ церковное сознаніе постепенно проникаетъ идея универсальной церкви, какъ единого организма. Въ результатъ этого понятіе полноты и единства Церкви переносится съ мѣстной церкви на универсальную. Когда черезъ приблизительно 150 лѣтъ послѣ Игнатія Киприанъ писалъ о «*catholica*», то онъ подъ ней понималъ единый организмъ, въ которомъ существуютъ отдѣльныя мѣстныя церкви. Послѣ Игнатія ученіе Киприана о «*catholica*» есть первый и самый значительный этапъ въ развитіи ученія объ единствѣ и полнотѣ Церкви. Кафолическая церковь была отождествлена съ универсальной церковью. Этому способствовало то обстоятельство, что терминъ «кафолическій» можетъ означать универсальный. Я не пытался давать перевода этого термина, а стремился только раскрыть его содержаніе. Но если настаивать на необходимости перевода, то я могу принять, что «кафолическій» означаетъ «универсальный», понимая подъ этимъ **внутренній** универсализмъ.

Прот. Н. Афанасьевъ.

ПРИМЪЧАНІЯ:

1) См. М. Макерій. Православное догматическое богословіе, СПб. 1895 г., т. II, стр. 241 и сл. «Соборно, кафолическою или вселенскою Церковь называется и есть...» (стр. 241). «Посему кафолическою называли Церковь еще во времена апостоловъ и вообще въ три первые вѣка, хотя тогда она не была столь обширною, какою явилась въ IV, V, VI и въ послѣдующихъ вѣкахъ, когда съ. Отцы, именуя ее кафолическою, указывали на ея повсемѣстность» (стр. 242).

2) W. Bauer. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum N. Testament. Berlin, 1952, col. 708.

3) Смирн. VIII, 2. Для ориентаціи читателя, незнакомаго съ греческимъ языкомъ, привожу русскій переводъ по изданію Казанской Духовной Академіи 1857 года: «Гдѣ будетъ епископъ, тамъ долженъ быть и народъ, такъ какъ гдѣ Исусъ Христосъ, тамъ и кафолическая церковь» (стр. 174). Ниже я постараюсь показать правильность этого перевода, хотя онъ отступаетъ почти отъ всѣхъ новыхъ переводовъ.

4) P. Batiffol. L'Eglise naissante et le catholicisme. Paris, 1922, p. 167.

5) Ibid., p. 166.

6) J. B. Lightfoot. The Apostolic Fathers. Part 2. London, 1883-89, p. 310.

7) См. В. Болотовъ. Лекціи по исторіи древней церкви. Т. II. СПб. 1910 г., стр. 462.

8) H. Genouillac. L'Eglise chrétienne au temps de S. Ignace d'Antioche. Paris, 1907, p. 108.

9) Ibid., p. 109.

10) A. Fliche et V. Martin. Histoire de l'Eglise. Vol. I. L'Eglise primitive. Paris, 1946, p. 333.

11) Климентъ Рим., надписаніе.

12) W. Bauer. Griechisch-Deutsches, Wörterbuch. 1952, col. 1144 и 1145.

Глаголь «*παροικέω*» обозначаетъ жить возлѣ, жить подлѣ кого въ качествѣ сосѣда, жить среди кого-нибудь, затѣмъ пребывать или жить въ качествѣ иностранца. Существительное отъ прилагательнаго «*παροικίος*», означаетъ чужестранецъ. Наконецъ, существительное «*παροικία*», означаетъ пребываніе въ какой-либо странѣ въ качествѣ чужестранцевъ. Этимъ же словомъ обозначалось пребываніе иудеевъ въ Египтѣ. (См. Th. W. N. T., В. II. S. 840 sq.). Позднѣе это слово получило техническое значеніе для обозначенія городской церкви епископа. (См. мою статью «Неудавшійся церковный округъ» въ «Православной Мысли» № 9, 1953 г.).

12а) См. Th. W. N. T., В. II. S. 850: «besonders deutlich zeigt den Charakter der Kirche als *παροικία* die Stelle Hb. 13,14».

13) Идея Исхода играла большую роль въ первохристианскомъ сознаниіи. Въ качествѣ примѣра можно указать на значеніе этой идеи для первоначальнаго ученія о крещеніи. См. J. Daniélou. Sacramentum Futuri. Paris, p. 140. См. также статью G. Kretschmar. Himmelfahrt und Pfingsten. Zeitschrift für Kirchengeschichte, LXVI. 1954/1955, который показываетъ вліяніе идеи Исхода на ученіе о Вознесеніи. Однако, очень сомнительно, чтобы эта идея повліяла на терминологию Климента Р., т. к. эта идея, насколько мнѣ извѣстно, не примѣнялась къ Церкви.

14) Ефесянамъ, 3, 2. Русскій переводъ. Казань, 1857 г., стр. 40-41.

15) Къ Трал., XI, 2. Русскій переводъ, стр. 115. Переводъ P. Th. Camelot: «Par sa Croix, le Christ en sa passion vous appelle, vous qui êtes ses membres. La tête ne peut être engendrée sans les membres; c'est Dieu qui nous promet cette union, qu'il est lui-même». (Ignace d'Antioche. Lettres. Sources chrétiennes. Editions du Cerf. Paris, 1951, p. 121).

16) Въ посланіи къ Смир. I, 2, мы находимъ выраженіе «во единомъ тѣлѣ Своей Церкви» (*ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ*). Принимая во вниманіе нѣкоторую непослѣдовательность формуль, образовъ и даже мыслей у Игнатія, мы можемъ разсматривать это выраженіе, какъ тождественное съ выраженіемъ «Церковь, которая есть тѣло Его».

17) Стр. VII, 1. Русскій переводы, стр. 170.

- 17а) Магnez. VII, 2. Русскій переводъ, стр. 82.
- 18) Еф., V, 2. Русскій переводъ, стр. 43.
- 19) Еф., V, 3. Русскій переводъ, стр. 43-44.
- 20) Смир. VII, 1. Русскій переводъ, стр. 170. Относительно употребленія Игнатіемъ термина «σάρξ — плоть», заимствованнаго имъ изъ Ев. Іоанна, см. J. Betz. Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Band 1/1. Freiburg, 1955, S. 40-41.
- 21) Объ этомъ, см. J. Betz, op. cit., S. 184.
- 22) Трал., надписаніе.
- 23) Пребываніе Христа въ евхаристическомъ хлѣбѣ можно разсматривать, по Игнатію, какъ продолжающееся эклезіологическое Воплощеніе. См. J. Betz, op. cit., S. 268.
- 24) См. мой этюдъ «Трапеза Господня». Парижъ, 1952 г., стр. 19 и сл.
- 25) См. тамъ-же, стр. 12.
- 26) Филад. III, 2. Русскій переводъ, стр. 137.
- 27) Смир. VIII, 1. Русскій переводъ, стр. 173-174. Ср. Филад. VII, 2. Русскій переводъ, стр. 133-134.
- 28) Магnez. VII, 1. Русскій переводъ, стр. 81-82. Болѣе точенъ переводъ P. Th. Camelot. Ignace, d'Antioche, p. 101.
- 29) Магnez. VI, 2. Русскій переводъ, стр. 80. Разночтеніе: «образъ Бога — τόπον Θεοῦ».
- 30) Какъ одинъ изъ примѣровъ такого рода экзегезы, я могу указать на экзегезу P. Th. Camelot. Онъ категорически утверждаетъ, что Игнатій признавалъ существованіе универсальной церкви, «vivante unité, au-dessus des Eglises locales, de d'Eglise universelle», отожествляя также категорически универсальную церковь съ «Ecclesia catholica» Игнатія (Ignace d'Antioche. Lettres, p. 50).
- 31) Secunda Clementis, XIV, 1-4.
- 32) Hermas, Vis. II, IV, 1. Я оставляю открытымъ вопросъ о датахъ составленія «II-го посланія Климента» и «Пастыря» Ермы. См. J. Quasten. Initiation aux Pères de l'Eglise. Paris, 1955, p. 64 et p. 107.
- 33) Какъ это дѣлаетъ Н. Schlier. Religions geschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius Briefen. Giessen, 1929, pp. 153-158.
- 34) См. H. Delafosse. Lettres d'Ignace d'Antioche, Paris, 1927.
- 34а) G. Bardy. La théologie de l'Eglise de S. Clément de Rome à S. Irénée. Paris, 1945, p. 164.
- 35) Смир. VIII-IX, 1. Русскій переводъ, стр. 173-175.
- 36) Правильность этого перевода зависитъ отъ значенія союза «ὅστε». Уже P. Зомъ отмѣтилъ, что этотъ союзъ, указывая на идею сравненія или уподобленія, съ соглатательнымъ наклоненіемъ, можетъ указывать на основаніе или доказательство (R. Sohm. Kirchenrecht. München, 1923, s. 197. Ср. M. A. Bailly. Dictionnaire Grec-Français. Paris, p. 2190. W. Bauer. Griechisch-Deutsches Wörterbuch. Berlin, 1952, col. 1632, даетъ значеніе «ὅστε» въ посланіяхъ Игнатія къ Магн. 4 и Ефес. 8, 8, не указывая специально на его значеніе въ Смир. 8, 2). P. Зомъ предложилъ слѣдующій переводъ «Wo der Bischof ist, soll die Menge sein, denn wo Christus ist, da ist die Christenheit», op. cit., s. 193. Въ качествѣ аргумента въ пользу правильности предлагаемаго мною перевода я могу сослаться на старый русскій переводъ, который я уже привелъ выше: «Гдѣ будетъ епископъ, тамъ долженъ быть и народъ, т. к. гдѣ Иисусъ Христосъ, тамъ и католическая церковь». Мое отклоненіе отъ этого перевода заключается въ толкованіи слова «πληθος». Переводъ этого слова, какъ народъ, является вполне правильнымъ, но онъ требуетъ нѣкотораго уточненія. У Игнатія «πληθος» означаетъ народъ, собранный на Евхаристическое собраніе. Удареніе ставится на послѣднемъ, такъ что собственно «πληθος» пріобрѣтаетъ значеніе «Евхаристическаго собранія». Такъ, въ посланіи къ Траллійцамъ, I, 1, Игнатій пишетъ: «Это открылъ мнѣ епископъ вашъ Поливій, который, по волѣ Бога и Иисуса Христа, былъ въ Смирнѣ и такъ утѣшилъ меня..., что я какъ-бы все ваше общество (τὸ πᾶν πληθος ὑμῶν) видѣлъ въ немъ». (Русскій переводъ, стр. 95-96). У русскаго переводчика 50-хъ годовъ прошлаго столѣтія настолько было много чутья греческаго

языка, что онъ въ этомъ мѣстѣ перевелъ это слово черезъ «общество». Мы бы сказали теперь: «мѣстная церковь, возглавляемая епископомъ траллійскимъ Полиемъ». Въ томъ же посланіи Игнатій писалъ VIII, 2: «Не подавайте соблазна язычникамъ, чтобы изъ-за немногихъ неразумныхъ не было бы хулы на все благочестивое общество. (Русскій переводъ, стр. 106-107). Выраженіе «τὸ ἐν Θεῷ πλῆθος» еще яснѣе указываетъ, что рѣчь идетъ о мѣстной церкви, собранной подъ предостоятельствомъ епископа для совершения Евхаристіи.

37) См. R. Sohm. Kirchenrecht, s. 197-198.

38) Вопреки P. Зому, стр. 198 и Литцману (H. Lietzmann. Histoire de l'Eglise ancienne. Trad. Franç., t. II, Paris, 1937, p. 54: «La thèse: «La où est l'Esprit là est l'Eglise» se transforme au cours de la lutte contre la gnose en une nouvelle proposition: «Là où est l'évêque, là est l'Eglise». Cette dernière thèse a remporté la victoire sur l'enthousiasme et la gnose; elle est jusqu'aujourd'hui la doctrine fondamentale du catholicisme»). Въ этомъ утвержденіи Литцмана заключается глубокое недоразумѣніе. Ученіе Игнатія объ епископѣ вытекаетъ изъ его евхаристической экзезіологии. Она, такъ же, какъ экзезіология ап. Павла, не могла быть и не была основаніемъ «католицизма», употребляя этотъ терминъ въ томъ значеніи, которое ему придаетъ Литцманъ.

39) Привожу переводъ P. Th. Camelot: «L'Eglise de Dieu qui séjourne à Smyrne à l'Eglise de Dieu, qui séjourne à Philomelium et à toutes les communautés de la Sainte Eglise qui séjournent en tout lieu».

40) См. выше, стр. 11.

40а) См. Th. N. T. В. II, s. 852. Вопреки мнѣнію авторовъ указанной статьи K. L. и M. A. Schmidt, терминъ «παροικία» въ эпоху Игнатія и Поликарпа не можетъ быть противопоставленъ термину «ἐκκλησία», который якобы обозначалъ «Gesamtkirche».

41) На этомъ значеніи, особенно настаиваетъ P. Th. Camelot (Ignace d'Antioche. Lettres, p. 242), ссылаясь на G. Vardy. (La Théologie de l'Eglise de S. Clément de Rome à S. Irénée, p. 65). Правда, онъ самъ указываетъ, что Цанъ толковалъ терминъ «кафолическая церковь» въ смыслѣ православной церкви, которая противопоставлялась еретическимъ общинамъ.

42) Посланіе Смирнской церкви, XVI, 2.

43) См. «Ignace d'Antioche. Lettres», p. 265.

44) Посланіе Смирнской церкви, VIII, 1.

45) Посланіе См. церкви, XIX, 2.

46) См. выше, стр. 9.

47) Наприм.: «Привѣтствуетъ васъ любовь Смирнянъ и Ефесянъ». (Трал. XIII, 1). «Привѣтствуетъ васъ любовь троадскихъ братій...» (Смир. XII, 1). «Привѣтствуетъ васъ любовь братій въ Троадѣ...» (Филад. XI, 2). Во всѣхъ этихъ текстахъ, мы можемъ терминъ «любовь» переводить черезъ «Евхаристическое собраніе», что для Игнатія совершенно тождественно съ мѣстной церковью.

48) См. Во Reicke. Diakonie, Festfreude und Zelos, Uppsala, 1951, s. 12.

49) См. мою статью «Неудавшійся церковный округъ». «Православная Мысль», № 9, Парижъ, 1953 г., стр. 13-14. Объ этомъ же я говорилъ также въ рядѣ другихъ моихъ статей. Я здѣсь только систематизирую то, что мною раньше было сказано.

50) Я оставляю открытымъ вопросъ, соответствуетъ ли сообщеніе Павла въ посланіи къ Галатамъ, 2, 1-10, тому, что сообщается Лукою въ 15 главѣ Дѣяній апостоловъ.

51) См. мою статью «Ап. Петръ и римскій епископъ». «Православная Мысль», № 10. Парижъ, 1955 г., стр. 28-29.

52) Евсевій. Исторія церкви, IV, 23. Русскій переводъ. СПб. 1858 г., стр. 213.

53) Позднѣе, повидимому, начиная съ Кипріана Карфагенскаго, понятіе «honor» въ римскомъ смыслѣ было воспринято церковнымъ сознаніемъ. См. H. Campenhausen. Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen, 1953, s. 302.

54) См. W. C. Kummel. Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus. Zürich—Uppsala, 1943, s. 16 sq.

55) Совсѣмъ недавно вопросъ о положеніи Іерусалимской церкви, въ частно-

сти, Иакова, брата Господня, былъ предметомъ очень интересной полемики между епископомъ Кассіаномъ и P. Benoit. (См. «Istina. Paris, 1955, N° 3. Evêque Cassien. «S. Pierre et l'Eglise dans les Nouveau Testament» et P. Benoit. «La primauté de S. Pierre selon le Nouveau Testament»).

56) Къ Рим., надписаніе. Русскій переводъ, стр. 119. Болѣе точенъ переводъ P. Th. Camelot. «Ignace, dit aussi Théophile... (a l'Eglise) qui préside dans la région des Romains... qui préside à la charité». (Ignace d'Antioche. Lettres, p. 125).

57) Ср. Caspar. Geschichte des Papstums. В. I. Tübingen, 1930, s. 16-17.

58) См. Къ Римл. IX, 2: «Поминайте въ молитвахъ Церковь Сирскую, у которой теперь, вмѣсто меня Пастыремъ Богъ. Одинъ Исусъ Христосъ будетъ епископствовать въ ней и любовь ваша». (Русскій пер., стр. 131-2). Здѣсь «агапи» означаетъ мѣстную Римскую церковь, собранную на Евхаристическое собраніе. Нѣсколько дальше въ томъ же посланіи, Игнатій писалъ «Привѣтствуетъ васъ духъ мой и любовь церквей, принимавшихъ меня во имя Исуса Христа» (IX, 3). Въ этомъ контекстѣ «агапи» не означаетъ мѣстную церковь, а ихъ объединеніе.

59) Посланіе къ Римлянамъ III, 1. Русскій переводъ, стр. 123.

60) См. Henri de Lubac. Catholicisme. Paris, 1947, p. 26.

61) Tertulliani ad martyres, 1.

62) См. мою статью «Ап. Петръ и римскій епископъ», стр. 13.

63) См. мой этюдъ. Трапеза Господня. Парижъ, 1952 годъ, стр. 50 и сл.