

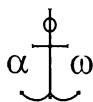


Протопресвитер
НИКОЛАЙ АФАНАСЬЕВ

**ЦЕРКОВНЫЕ
СОБОРЫ
И ИХ
ПРОИСХОЖДЕНИЕ**

Протопресвитер
НИКОЛАЙ АФАНАСЬЕВ

ЦЕРКОВНЫЕ
СОБОРЫ
И ИХ
ПРОИСХОЖДЕНИЕ



СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

2003



УДК [265.5+262.4](091)

ББК 86.37

А 94

Протопр. Николай Афанасьев.

А 94 Церковные соборы и их происхождение. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003. — 208 с.

ISBN 5-89100-031-8

Ранее не публиковавшаяся работа известного русского историка церкви и богослова протопр. Николая Афанасьева (1893–1966) посвящена истории формирования института соборов в церкви в I–III вв. Автор подробно прослеживает изменения понимания соборов в самой церкви, осмысляя перелом, совершившийся в III в. и подготовивший последующий “константиновский” период церковной истории. Книга во многом послужила фактологической базой для создания наиболее известной работы Афанасьева “Церковь Духа Святого” и разработки им концепции евхаристической экклезиологии.

Для всех, интересующихся христианским вероучением и общей церковной историей.

ISBN 5-89100-031-8



© Свято-Филаретовский
православно-христианский
институт, 2003

СОБОРНОСТЬ ЦЕРКВИ И “ВЛАСТЬ КЛЮЧЕЙ”

Долгожданная, хотя и несколько запоздалая публикация книги протопр. Николая Афанасьева “Церковные соборы и их происхождение” свидетельствует о возвращении современного христианства в лице своей научно-богословской мысли к собственным истокам, т.е. к основаниям и смыслу церковного бытия, к осмыслению церковности как таковой.

Написанная в 1940 г., эта работа красноречиво характеризует и своего автора, заявившего о себе как об одном из крупнейших деятелей церковной науки XX века, ставшем фактическим основоположником современной православной экклезиологии – разделе догматики, разработка которого была и остается особенно актуальной.

Думается, не подлежит сомнению, что современная церковь остро нуждается в упорядочении своего явно рассогласованного существования, прежде всего в таких аспектах, как единство, соборность и апостоличность.

Внушавшие оптимизм яркие признаки возрождения начал соборности и единства, такие, например, как Поместный собор Русской православной церкви 1917–1918 гг., движение к не поверхностно-декларативному, а подлинному воссоединению частей некогда единого христианского мира, начавшийся конструктивный обмен позитивным историческим опытом – все это теперь постепенно отходит в прошлое, уводя одновременно в край несбывшихся мечтаний взыгравшие было чаяния христиан. Практика несколько неожиданно оказалась к ним намного требовательнее, а дело восстановления подлинной церковности – сложнее примирения догматических символов Востока и Запада.

Сегодняшний облик церкви, увы, в полной мере соответствует словам о. Николая, предвещающим его самый известный труд



Слева направо: протопресв. Григорий Ломако,
протопресв. Николай Афанасьев, архим. Киприан (Керн).
Париж, конец 50-х гг.

“Церковь Духа Святого”: “Наша церковная жизнь вошла в тупик, так как начала, которые проникли в нее в далеком прошлом, изжили себя и вызывают в церковной жизни одни только недостатки. Церковь рассматривается как организация, подчиненная человеческим законам, и, как организация, отдает себя на служение человеческим задачам. Человеческая воля господствует в ней самой, и человеческая воля вне ее стремится обратить Церковь Божию в средство для достижения своих целей. Никогда, может быть, сами верующие не отдавали так на поругание «невесту Христову»”.

“Церковные соборы...”, в определенной степени подготовившие главное сочинение о. Николая, посвящены научно-богословской реабилитации соборного начала церковной жизни, неотъемлемого от ее сути и назначения.

О. Николай отправляется от евхаристической природы Церкви, которая таким образом выявляется прежде всего и по преимуществу в евхаристическом собрании. По этой же причине и соборное начало Церкви есть не что иное, как свойство, прямо предполагаемое евхаристичностью Церкви. Крайне важно здесь то, что автор говорит не о собрании, которое так себя называет или усваивает себе его видимые атрибуты. Речь идет о самой природе сакраментального события, и значит, о том, действительно ли данное собрание евхаристично, действительно ли оно живет тем, чтобы во главе его, “посреди нас” был Христос. О. Николай несколько раз упоминает известный факт, что местные собрания общины нередко обозначались словом “любовь”.

Церковь повинуется Христу, Которого Бог “поставил выше всего”, главою Церкви, которая есть Тело Его, “полнота Наполняющего все во всем”. Само же главенство Христа, Его власть совершенно лишена признаков внешней авторитетности, она лишь выявляет реальность собранности во Христе “двоих или троих” и, следовательно, подтверждает или, паче чаяния, опровергает ее. Даже власть Христа, таким образом, есть не внешняя распорядительность, а лишь подлинность Его присутствия, а значит, и присутствия Церкви – Его мистического Тела.

Евхаристическая экклезиология, которую разрабатывает о. Николай, исходит из первичности локального евхаристического собрания, и, следовательно, присутствия в нем полноты Церкви при условии его сакраментальной действительности. Таким образом, вся Церковь, а не какая-то ее часть является в жизни местной общины. В сознании этого коренится, по мнению автора, факти-

чески исчезнувшая из жизни земной церкви особенность первохристианства. “Церковь там, где Христос, а Христос там, где двое или трое собраны во имя Его” (с. 31).

Христос неразделим, поэтому и присутствие Его “посреди нас” в данном евхаристическом собрании не может быть частичным, но из этого следует со всей определенностью, что и явление Церкви возможно только в полноте, а не в части. Только впоследствии, как известно, разовьется иное представление о Церкви, как об объединении локальных общин, где ни одна из них не имеет в себе церковной полноты, принадлежащей в рамках этой новой, универсальной экклесиологии, лишь целому.

Древнейший же образ единства по о. Николаю Афанасьеву выглядит принципиально иначе, это любовный союз общин, не представляющий из себя организацию высшего характера, так как в Церкви не может быть ничего выше Церкви (с. 32). Равным образом и авторитет той или иной церковной общины измеряется не количеством членов, древностью кафедры, исторической важностью или административным статусом города пребывания. Авторитет ее будет тем выше, “чем больше степень приближения... общины к существу Церкви” (с. 33).

Важно при этом, что жизнь отдельных общин предстает как устремленность друг ко другу в любви, поскольку “как Христос не может восстать на Самого Себя, так и одна церковная община с любовью принимает то, что делается в другой, потому что то, что делается в одной, делается и во всех – оно совершается в Церкви” (с. 33).

О. Николай считает что “единственным условием принятия решений одной общины другой является только их церковность, что равносильно признанию их кафолическими”. Тогда и церковная рецепция – это то, что может принадлежать только всей Церкви, “как свидетельство Церкви об истине, т.е. о самой Себе” (с. 33, 34).

Сама рецепция, таким образом, оказывается естественной формой выявления в жизни конкретной церковной, т.е. евхаристической общины, ее кафолической природы. Говоря иначе, рецепция устанавливает, действительно ли собрание данного церковного сообщества имеет подлинно церковный характер, т.е. Христово ли оно.

Очень органично вписывается в такой контекст мысль о. Николая о церковном соборе, как особом “собрании членов Церкви со Христом для обсуждения и решения вопросов кафолической

природы”. Собор предстает как форма церковной жизни, необходимая для разрешения актуализировавшейся проблемы, прежде существовавшей в практике общин лишь латентно.

Такое понимание собора усваивает ему свойство естественной и привычной для церкви формы жизни – собрания ее членов, специфика которой состоит лишь в особом характере обсуждаемых вопросов. Как пишет о. Николай, “в момент ее установления Церковь таила в себе потенциальный Собор” (с. 42). У так понятого собора не может быть ни особого статуса, ни, тем более, властного авторитета. Собор точно так же, как и любая сторона жизни отдельной общины, становится достоянием всей церкви через рецепцию. Содержание соборности и критерий рецепции остаются прежними – “единство Духа в союзе мира”.

Очевидно, что эмпирическая действительность, в которой жил и сам автор, слишком радикально отличается от описываемого им порядка вещей. Его природа вполне покрывается одним определением – правовая. Большая часть “Церковных соборов...” посвящена становлению этого, заметим, чуждого первохристианству наличного церковного устройства.

Парадоксальная особенность этой эволюции состоит в том, что, по мнению о. Николая, “когда произошло превращение собора в церковный институт, голос самой Церкви умолк, а вместо него остался голос ее высшего органа” (с. 43–44). В свою очередь властные полномочия, приобретаемые вновьявленным правовым институтом, неизбежно ставятся в зависимость от представительности конкретного собора. Кафоличность как качество духовной жизни уступает место иным приоритетам, позволяющим формально определить степень авторитетности того или иного собрания, вследствие чего утрачивается целостность церковного собора. За не очень продолжительный исторический период (100–150 лет) некогда единственный признак церковности оказался прочно увязан с иным, внешним, в апостольские времена неизвестным. Уже св. Игнатий Богоносец, наряду с признанием: “Где бы ни был Иисус Христос, там кафолическая церковь” (Смирн. 8. 2), много говорит и о епископе как о столь же важном гаранте церковности местной общины.

О. Николай Афанасьев указывает, правда, что у св. Игнатия епископ всецело включен в евхаристическое собрание и поэтому еще не может быть единственным гарантом ее церковности. Однако он вскоре становится таковым, последовательно развивая функцию единоличного представительства своей общины на рас-

ширенных церковных собраниях, куда для убедительности его решений (!), в частности об избрании нового епископа, приглашаются избранные лица соседних общин. Первоначально это могли быть и часто бывали не епископы и даже не клирики, однако вскоре повсеместно закрепляется обязательное присутствие в качестве приглашенных по таким поводам именно соседних епископов. В этом случае, представляя самого себя, епископ одновременно представляет и общину. Последнее стало означать автоматическую рецепцию решений своего епископа на собраниях ближних и дальних соседей. Тем самым отпадает и необходимость в рецепции в своем прежнем виде, т.е. как испытании церковности тех или иных деяний.

Возникают соборы “переходного типа”, по терминологии автора, где кафолическое начало, присущее деятельности данного собрания, совмещается с правовым характером присутствия соседних епископов. Затем появляются прецеденты поставления епископов вне общин, закрепляющие их принципиально новое положение: уже не внутри, а над церковным собранием. Логическим продолжением такого церковного устройства становится такое представление о соборном единстве церкви, под которым будет пониматься собрание возможно большего числа епископов. Кроме того, уже св. Киприан Карфагенский говорит о недопустимости требования церковной рецепции деяний собора, так как этим подрывается авторитет епископов. В пределе, таким образом, собор епископов может заместить собой собрание церкви. О. Николай обращает внимание на то, что протоколы Карфагенского собора 256 г. называются “*Sententiae episcoporum*” (постановления епископов). Тем самым, с торжеством универсальной экклезиологии, начинает витать в воздухе идея вселенского собора, несуществимая до поры лишь технически.

Так окончательно складывается порядок, подменяющий духовное качество церковной полноты формально-правовой полнотой представительства церковных общин в лице их возглавителей — епископов. Если продолжать эту логику дальше, то легко прийти к заключению о необязательности представительства епископом кого бы то ни было, кроме себя самого — лица, облеченного сакрализованнными правовыми полномочиями. Способствующий появлению такого мировоззрения порядок поставления епископов не внутри общины, но в общину, то есть извне, уже упоминался.

Следовательно, сам по себе правовой принцип устройства церкви неумолимо должен вести не просто к констатируемому о. Ни-

колаем Афанасьевым разрыву церковной целостности, но прямо к узакониванию параллелизма в устройстве эмпирической церкви. Тогда один, главный уровень, представлен собором самозаконного епископата, а второй – тоже в определенном смысле замкнутым на себя церковным народом. Первый при этом предстает структурно необходимым, но и достаточным, поскольку собор епископов и есть выражение церковной полноты. Второй, в свою очередь, выглядит структурно факультативным, поскольку не наделен никакими качествами, способными засвидетельствовать его принципиальную значимость. Иначе говоря, церковное единство и католическая полнота, поняты как правовые начала, целиком институционализируются высшим клиром.

Однако и здесь еще сказано не все. Властно-правовые полномочия оказываются способными поглотить и сакраментальную сторону жизни церкви. В самом начале книги о. Николай предупреждает: “Если бы наряду со властью Христа как Главы Церкви существовала бы иная власть в лице или другой общины, или какого бы то ни было предстоятеля, то эта власть была бы одновременно и властью над Самим Христом и Его Телом” (с. 30). Круг замыкается. Власть любви и власть ключей не могут быть уравниены в правах, и, как это ни невероятно, правовое сознание в силу собственной природы вынуждено отдать первенство именно второй, а не первой.

Кто знает, но, возможно, кричащая несовместимость современного автору церковного порядка с отчетливо реконструируемым сегодня, в том числе и благодаря его собственным усилиям, первохристианским церковным сознанием подвигла о. Николая Афанасьева на этот дерзновенный труд. Точность и убедительность диагностики и оценок утвердившихся в ходе истории институционально-правовых приоритетов церковного устройства в ущерб изначальным, собственно соборным, коренящимся в мистической природе Церкви – Тела Христова, заставляют глубоко задуматься сегодня над возможными путями фактической, а не только богословской реабилитации соборного начала церкви.

В этой связи взоры чад Русской православной церкви по-прежнему обращаются к Поместному собору 1917–1918 гг., так как именно там были сделаны реальные обнадеживающие шаги в сторону восстановления самых очевидных форм соборности: выборность епископата и остального клира, создание митрополичьих округов, пересмотр функций церковных судов, восстановление некоторых аспектов местной соборности. В целом, правда, собор

не вышел за рамки представительского понимания собственной функции в церковной жизни, что специально подчеркивает о. Николай. Следовательно, уже по одному этому признаку он практически целиком остался в пределах правового, а не харизматического ее понимания. И все же само движение в сторону преодоления вышеописанных искажений, следует признать едва ли не прорывом в чаемом эмпирической церковью направлении.

Адекватно оценить реальную значимость деяний собора 1917–1918 гг. может позволить всесторонний и тщательный историко-богословский анализ последовательности и содержания возможных шагов, которые следовало бы предпринять на пути к полноценному восстановлению подлинно церковной соборности. Может быть, заслуживает внимания уже тот факт, что Собор, в целом двигаясь в правильном направлении, предложил лишены какой-либо радикальности, эволюционные по характеру и вполне осуществимые в тех исторических условиях меры, которые позволяли постепенно, но целенаправленно перейти от состояния правовой аморфности к сквозной отрегулированности правовых и представительских процедур. Не следует ли в этой связи говорить о неизбежности ретроспективного повторения исторического пути церкви, с тем чтобы в стремлении вернуться к подлинной кафоличности не забрести в новые тупики?

Если это предположение не лишено оснований, то тем большую значимость приобретает публикация настоящего труда о. Николая Афанасьева, доказательно демонстрирующего этапы в целом незаметного для современников и довольно быстрого по историческим меркам перехода от кафолической собранности во Христе к вселенской представленности церкви собором епископов.

Внимательное вчитывание в книгу о. Николая неизбежно поставит и вопрос о необходимости более подробного рассмотрения причин, определивших обсуждаемую перемену в понимании церковной соборности, которые в настоящей работе лишь кратко обозначены. Трудно усомниться в самой констатации, что утрата яркой эсхатологической окрашенности своей жизни, неизбежно более тесная привязка к жизни мира сего вкупе с численным ростом раннехристианских общин создают, как оказалось, сильные соблазны забыть свою “первую любовь”. Но тогда возникает вопрос о степени неизбежности им поддаться, а тем более о том, какие шаги позволили бы не повторять ошибок прошлого. Очень хочется верить, что жизнь Церкви на земле не покрывается одними секулярными закономерностями, и что поэтому искрен-

нее стремление восстановить подлинные начала церковности позволит учиться даже у истории, которая, как известно со времен Гегеля, никого ничему еще не научила.

Нам остается только пожелать счастливой и плодотворной судьбы этой замечательной книге – плоду самоотверженного, пусть по видимости и кабинетного труда ее выдающегося автора, чье служение церкви, хочется верить, обретает сегодня новый масштаб и особенную востребованность.

*Давид Гзгзян, канд. филол. наук,
зав. кафедрой богословских дисциплин и литургики
Свято-Филаретовского института*

Глава I

ИКОНА ЦЕРКВИ

1. Церковное собрание было самым значительным и необходимым выражением церковной жизни древнего христианства. Значение церковного собрания уже выступает с особой силой в апостольских писаниях. Церковное собрание было самым существенным элементом древней христианской общины. Мы не можем представить себе древнюю христианскую общину без церковного собрания в первую очередь, конечно, молитвенного. “Они постоянно пребывали в учении апостолов, в общении (τῆ κοινωνίᾳ) и преломлении хлеба и в молитвах” (Деян 2:42). Это значение и роль церковного собрания в древней христианской церкви нельзя объяснить исключительно заимствованием практики ветхозаветных еврейских общин. Для иудео-христианских общин такое воспроизведение было бы понятно и законно, но простое заимствование этой практики христианами из язычников, во всяком случае, спорно. Наличие церковного собрания и в одних, и в других общинах объясняется только тем, что оно лежало в самой природе общин*.

По слову ап. Петра, христиане – “род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел” (1 Петр 2:9). Сам Бог совершенно исключительным образом – испупительной жертвой Своего Сына – приобрел для Себя новый избранный народ, который принадлежит Ему совершенно особым образом. Подобно тому, как собрание старого Израиля с Богом есть ветхозаветная церковь, так и собрание нового избранного народа Божия со Христом и во Христе есть новозаветная Церковь – ἐκκλησία. В своей совокупности –

* Примечания, отмеченные звездочкой, см. с. 179 слл. – *Ред.*

в своем собрании со Христом — новозаветный избранный народ Божий составляет Тело Христово, Глава которого Сам Христос. Как Глава Церкви, Он всегда — по Его слову — “и се, Я с вами во все дни до скончания века” (Мф 28:20) — пребывает в Церкви. Новозаветная Церковь есть Тело Христово, а христиане — члены Церкви — члены Тела Христового. Как Тело Христово, Церковь дана раньше ее членов. Не из отдельных членов впервые составляется Церковь, а в Церкви, как в Теле Христовом, во вторичном порядке могут быть различаемы отдельные ее члены. “Вы — тело Христово, а порознь — члены” (1 Кор 12:27). “Ибо как тело одно, но имеет многие члены, так все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело: так и Христос” (1 Кор 12:12). Поэтому быть членами Церкви можно только через приобщение к Телу Христову. Только члены Тела Христового — члены Церкви*.

Μυστήριον (Еф 5:32) — тайна, таинство Церкви явлено в эмпирической действительности. В истории церковь имеет эмпирическую природу. Эта эмпирическая церковь есть воплощение мистической церкви. Земная церковь, по выражению Климента Александрийского, есть изображение (εἰκών) небесной¹. Земная церковь изображает небесную не так, что наряду с видимой церковью существует невидимая. Земная церковь изображает небесную в том смысле, что она ее воплощает в эмпирической действительности. Церковь едина, и в эмпирической церкви явлена Церковь небесная². Связь земной и небесной церкви дана в таинстве Евхаристии, в котором эмпирически и мистически пребывает Христос. В Евхаристическом собрании выявляется церковь как Тело Христово, одновременно в ее мистическом и эмпирическом аспекте. Только через таинство Евхаристии возможно приобщение к Телу Христову. “Чаша благословения, которую мы благословляем, не есть ли приобщение крови Христовой; хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение тела Христового?” (1 Кор 10:16). В Евхаристии верные соединяются со Христом в одно Тело. Вне Евхаристии нет пребывания в Телу Христовом и нет, следовательно, пребывания в Церкви.

¹ Строматы. IV. 8. 66.

² О видимой и невидимой церкви см. мой очерк: Две идеи вселенской церкви // Путь. 1934. Окт.—дек. № 45. С. 16—29.

Выявляя Тело Христово, Евхаристическое собрание выявляет, изображает Церковь. На Евхаристическом дискосе собрана вся церковь – земная и небесная. В Евхаристии принимают участие не только живые, но и умершие, не только люди, но и бесплотные духи. “Когда во время трапезы Господней вблизи восседает Христос, наблюдают ангелы, присутствуют мученики, тогда оставь достояние свое”³. “<Место молитвы там, где собираются воедино верующие,> когда предстоят в собраниях верующих Силы Ангельские, и сила самого Господа и Спасителя нашего, и духи святых, полагаю, что и прежде почившие, явно же предстоят и еще живущие, но так ли это, и каким образом происходит, нелегко сказать”⁴. Если земная церковь есть икона (εἰκών) небесной церкви, то Евхаристическое собрание есть икона той и другой. Оно есть собрание Церкви – церковное собрание по преимуществу.

Евхаристия занимала и занимает центральное положение в Церкви. Она есть таинство таинств (*sacramentum sacramentorum* Грациана *), μυστήριον Церкви. С Евхаристией связана вся жизнь Церкви, или иначе: жизнь Церкви проявляется в Евхаристическом собрании. Все главные моменты жизни – так было в древней церкви, так оно остается или, точнее, должно оставаться для нас – связаны с Евхаристическим собранием. Церковное собрание входит в самое существо Церкви. Таким образом, самое учение о Церкви, помимо всех прочих причин, приводило к тому, что в церковной жизни древнего христианства церковное собрание играло первостепенную роль. Для древнего христианского сознания без церковного собрания не могло быть Церкви.

2. В Церкви, как Теле Христовом, Глава которого Сам Христос, действует не воля человеческая, будь то воля ее предстоятеля, ни воля общины, а только воля Божия. “И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, проро-

³ Pecuniam tuam adsidente Cristo spectantibus angelis et martyribus praesentis super mensam dominicem sparge (De aleatoribus // TU. Bd. V. Heft I. S. 29).

⁴ Ἀγγελικῶν δυνάμεων ἐφισταμένων τοῖς ἀθροίσματι τῶν πιστευνόντων καὶ αὐτοῦ τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν δυνάμεως ἤδη δε καὶ πνευμάτων ἁγίων, οἶμαι δε ὅτι καὶ προκεκοιμημένων, σαφές δε, ὅτι καὶ τῷ βίῳ περιόντων, εἰ καὶ τὸ πῶς οὐκ εὐχερὲς εἰπεῖν (Origenes. De oratione. 31).

ками, в-третьих, учителями” (1 Кор 12:28). Ни один акт церковный не мог быть совершен в Церкви без откровения воли Божией. Эта воля открывается пророчески одаренными лицами: в харизматическую эпоху обычно пророками, а в последующую – епископами, которые уже в переходную эпоху исполняли служение пророков⁵. Воля Божия, открытая через пророческое откровение, обязательна для церковной общины. Не может быть даже речи, что церковная община может наложить свое *veto* на то, что возглашено через церковное откровение. Противление носителям пророческой харизмы равносильно противлению самому Богу. Пророческое откровение во всем истинно, так как оно возвещает волю Божию, к которой, конечно, немислимо приложение предиката ошибочности и заблуждения. Истинно лишь то, что открывается в порядке откровения, т.е., в конечном счете, непогрешимость принадлежит Богу*.

Не всякий пророк есть истинный пророк, не всякое откровение открывает волю Божию. Поэтому откровение нуждается в испытании и исследовании. “Духа не угашайте. Пророчества не унижайте. Все испытывайте, хорошего держитесь” (1 Фес 5:19–21). Харизма испытания и различения духов (*δοκιμασία* и *διάκρισις*) принадлежит не каждому в отдельности, а каждому в соединении со всеми, т.е. церковному собранию. Как собрание христиан со Христом, оно только призвано к тому, чтобы судить, истинен ли пророк, или он лжепророк. Оно только может различить, истинно ли пророчество или ложно. Это не означает, что церковная община на своем собрании дает свое согласие на то, что возвещено пророком. Она только свидетельствует, в силу своей харизмы, что через откровение явлена воля Божия, что Бог говорит через пророка. Пророку принадлежит пророческая харизма, церковному собранию – свидетельство воли Божией, открытой в пророческом откровении. Воля Божия открывается в пророчески одаренных лицах, но открывается в Церкви и для Церкви. Поэтому все, что совершается в Церкви, должно происходить в церковном собрании, и этим объясняется участие общины в древней церкви во всех церковных делах.

⁵ См. Дидахи. 15.

Свидетельствование воли Божией есть ее приятие, как приятие пророческого откровения есть свидетельствование воли Божией. То, что принято со времен R. Sohm'a называть рецепцией*, не является правом общины принять или отвергнуть то или иное решение харизматиков или епископа, а есть приятие истины, которой никто не может противиться.

3. Апостолы были носителями исключительной и неповторимой в истории харизмы. Они были поставлены на апостольское дело самим Христом. Однако уже в эту исключительную эпоху община участвует на церковном собрании во всех церковных делах.

В истории Церковь выступает как организм, уже имеющий свое устройство, вытекающее из самого существа этого организма. Эмпирическая церковь, как икона небесной Церкви, отражает и изображает в своем устройстве органическое устройство небесной Церкви. Формы церковного устройства имеют свою историю, но начальная точка этой истории не выявляет бесформенное состояние церкви, а уже церковную общину с определенным устройством. В харизматический период эмпирическая форма настолько еще прозрачна, что сквозь нее почти просвечивает само существо Церкви. Как Тело Христово, Церковь включает в себя самый иерархический принцип. Он сказывается в разнообразии служений, что, в свою очередь, предполагает разнообразие даров Святого Духа. "Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу" (1 Кор 12:4-7). Без харизмы не может быть служения, но дары Святого Духа даются самим Богом. Сам Бог призывает к служению в Церкви. "И иных Бог поставил в Церкви..." (1 Кор 12:28).

Харизматический период отмечен обилием даров, а следовательно, и разнообразием служений. Однако это разнообразие служений не означает благодатно-анархического состояния первых церковных общин. Как и в последующее время, так уже в апостольское время, харизматики поставляются на свое служение. Это поставление совершается через дарование Богом даров Св. Духа. Дарование Духа предполагает откровение Духа о даровании Его даров. А открове-

ние требует свидетельствования со стороны церковного собрания об истинности откровения и об истинности призвания. Поставления происходили на церковном собрании, так как без него не могло бы быть свидетельствования и приятия служения в Церкви. “Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства” (1 Тим 4:14). Тимофею дана харизма по пророчеству – διὰ προφητείας, “согласно пророчеству” – с возложением рук пресвитериума.

Возложение рук пресвитериума могло происходить только на церковном собрании, которое свидетельствовало об истинности этого пророчества. 13-я глава Деяний еще с большей ясностью указывает, что свидетельствование общины было необходимым моментом поставления. Павел и Варнава были призваны на миссионерское служение через откровение воли Божией. “Когда они (пророки и учителя) служили Господу и постились, Дух Святой сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их. Тогда они, совершив пост и молитву и возложив на них руки, отпустили их. Сии, быв посланы Духом Святым, пришли в Селевкию” (Деян 13:2–4). Повествование с несомненностью указывает, что это поставление происходило на церковном собрании. Тамошняя церковь (“церковь сушая в Антиохии”, Деян 13:1 *) <свидетельствует>, что откровение было от Духа Святого. Об испытании как свидетельствовании общины вполне определенно говорится в 1 Кор 16:3: “Когда же приду, то, которых вы изберете (οὓς ἐὰν δοκιμάσητε), тех отправлю с письмами”. Когда ап. Павел обратился к собравшимся к нему пресвитерам-епископам: “Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями (ἐν ᾧ ὑμεῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους) пасти Церковь Господа и Бога” (Деян 20:28), то ясно, что это поставление имело место на церковном собрании – ἐν ᾧ*. Как ни скудны эти показания новозаветных писаний, они достаточно убедительно показывают, что уже в апостольское время поставление на служения совершалось в церковном собрании, которое испытывало и свидетельствовало его как согласное с предвозвещенной в пророческом откровении волей Божией. Либеральная богословская наука сделала все, чтобы оторвать харизматическую эпоху истории церкви от последую-

щей. Ей удалось внушить мысль о том, что харизматики – свободные вдохновенные служители, подобно ветхозаветным пророкам. Они никем не поставляются, или, точнее, они сами себя поставляли. Это означает, что никакого поставления как церковного акта не было. В этом смысле поставление имеет место только в епископскую эпоху. Нет надобности отождествлять призвание к епископскому служению с призванием харизматиков, но и нельзя отрицать, что призвание к служению харизматиков было их поставлением как начальным моментом таинства священства, церковным актом, совершающимся в Церкви. Даже по отношению к харизматическим пророкам, наиболее свободному из всех служений, церковное собрание свидетельствовало, принимало или отвергало их служение: “Духа не угашайте. Пророчества не унижайте. Все испытывайте, хорошего держитесь” (1 Фес 5:19–21). Различие между харизматической эпохой и нашей заключается не в характере служений в Церкви – оно остается и должно остаться харизматическим и пневматическим, – а в количестве служений в Церкви. Обилие даров Святого Духа и разнообразие служений апостольского времени сменяется единственным служением, которое устанавливается в Церкви, – епископским. История епископата не есть история возникновения и развития епископского служения, а история замещения им всех разнообразных форм церковного служения.

В апостольское время границы Церкви очерчены уже с той возможно доступной для нас полнотой, как и в настоящее время. Принадлежность к Церкви не есть только внутреннее состояние, а имеет и видимую внешность. Возможно не только вступление в Церковь через крещение и пребывание в ней через общение в таинстве Евхаристии, но возможно и исключение из Церкви – отлучение от нее. Это отлучение и обратный прием в Церковь есть церковный акт, он совершается в Церкви на церковном собрании. “Я, отсутствуя телом, – пишет ап. Павел коринфянам, – но присутствуя у вас духом, уже решил, как бы находясь у вас: сделавшего такое дело, в собрании вашем во имя Господа нашего Иисуса Христа, обще с моим духом, силою Господа нашего Иисуса Христа, предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Хрис-

та” (1 Кор 5:3–5)*. “В собрании вашем” – συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος, т.е. в собрании Коринфской общины, произошло отлучение коринфского грешника. Впервые мы встречаемся с термином συναχθέντων, который станет техническим термином для обозначения церковного собрания. Если ап. Павел отлучение грешника, сделанное им лично, представил как совершенное на собрании, то, тем более, подобного рода акты должны были совершаться на церковном собрании. О том же, вероятно, грешнике ап. Павел пишет тем же коринфянам: “Вам лучше уже простить его и утешить, дабы он не был поглощен чрезмерною печалью. И потому прошу вас оказать ему любовь” (2 Кор 2:7–8). Если отлучение сделано было на собрании, то и прощение (χαρίσασθαι – “давать примирение”) предполагает такое же собрание.

Коринфские христиане виновны были и тем, что не изъяли из своей среды грешника. Церковная община ответственна за то, что в ней происходит, особенно за заблуждения в области веры. “Имею немного против тебя, потому что есть у тебя там держащиеся учения Валаама, который научил Валака ввести в соблазн сынов Израилевых, чтобы они ели идолжертвенное и любодействовали. Так и у тебя есть держащиеся учения Николаитов, которое я ненавижу” (Откр 2:14–15). “Но имею немного против тебя: потому что ты попускаешь жене Иезавели, называющей себя пророчицей, учить и вводить в заблуждение рабов моих, любодействовать и есть идолжертвенное” (Откр 2:20). Фиатирская церковь виновна в том, что не испытала и не отвергла лжепророчицу, а приняла ее учение, как пророческое откровение, и тем погрешила против Духа. Грешит против Святого Духа не только тот, кто проповедует ложное учение, – он не имеет пророческой харизмы, он лжепророк, – но и церковное собрание, которое допускает это учение. В силу харизмы различения духов, церковная община свидетельствует о каждом пророческом откровении, о каждом учении. Свидетельствование и принятие лжеучения есть противление истине. “О несмысленные Галаты, кто прельстил вас не покоряться истине, вас, у которых перед глазами предначертан был Иисус Христос, как бы у вас распяты?” (Гал 3:1).

В вопросах веры и дисциплины, поставления, отлучения и обратного приема в Церковь церковное собрание апостоль-

ского времени свидетельствовало об открывшейся через Святого Духа воле Божьей, которая одна действует в Церкви. Отсюда ясно, почему ни один церковный акт не мог быть совершен вне церковного собрания. Даже будучи истинным, он не был засвидетельствован как истинный церковью и сделан как бы вне Церкви. Церковная жизнь первохристианства имела свое средоточие в собрании. Без церковного собрания не было и Церкви: не было бы собрания новозаветного Израиля со Христом и во Христе, и не было бы причастия (κοινωνία) к Телу Христову.

Глава II АПОСТОЛЬСКИЙ СОБОР

I

В богословской науке до настоящего времени нет единогласного решения по вопросу о характере и значении собрания апостолов в Иерусалиме в связи с прибытием туда Павла. Традиционное учение видит в нем собор апостолов и ставит его в связь с последующими соборами. Наряду с исторической связью собора апостолов с церковными соборами — собор апостолов первый в истории церкви церковный собор — утверждается и связь догматическая: епископы — преемники апостолов, а собор, как собрание епископов, преемник апостольского собора, как собрания апостолов. Это традиционное учение остается господствующим в православной и католической богословской литературе, но с теми или иными поправками. Вне всяких сомнений типологическое значение Иерусалимского собора для последующих соборов: он — первый в истории церковный собор, по образцу которого строились все последующие соборы. Что касается историко-генетического значения Иерусалимского собора, то оно подвергается большим сомнениям. Иерусалимский собор — исключительное явление в истории церкви и как таковое неповторимо, а потому простой генетической связи с последующим установить невозможно. Ни один собор в истории церкви не смог повторить того, что дано было в Иерусалимском собрании апостолов. История соборов начинается не с Иерусалимского собора, а позднее.

Наряду со взглядами, связанными с древней церковной традицией, имеется в богословской науке и другое понимание характера Иерусалимского собрания апостолов: оно было частным совещанием апостолов или собранием Иерусалим-

ской общины. В главном разногласии существует по вопросу: собор или церковное собрание? Ответ на этот вопрос может быть дан только по выяснении взаимоотношений между церковным собранием апостольского времени и собором.

II

1. По возвращении ап. Павла и Варнавы из первого миссионерского путешествия в среде антиохийских христиан возникли споры по поводу обрезания как предварительной ступени к принятию христианства. “Некоторые пришедшие из Иудеи учили братьев: если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись” (Деян 15:1). Конечно, эта проповедь пришедших из Иудеи должна была быть перенесена на церковное собрание Антиохийской общины, которое должно было решить, какое учение истинно – ап. Павла или сторонников обрезания Моисеева. Автор Деяний ясно дает понять, что спор между ними произошел на церковном собрании: “Когда же произошло разногласие и немалое состязание у Павла и Варнавы с ними, то положили Павлу и Варнаве и некоторым другим из них отправиться по сему делу к апостолам и пресвитерам в Иерусалим” (Деян 15:2). Распря и исследование (στάσις и ζήτησις) могли иметь место только на церковном собрании, которое постановило (ἔταξαν) отправить посольство к апостолам в Иерусалим. Постановление церковного собрания, как мы знаем, могло состояться только лишь по откровению воли Божией и по свидетельствовании и принятии церковной общины. Церковное собрание само по себе и от своего имени ничего не могло постановить. Отсутствие прямых указаний по этому поводу у деписателя дополняется категорическим свидетельством ап. Павла: “Ходил же я (в Иерусалим) по откровению (κατὰ ἀποκάλυψιν)” (Гал 2:2). Остается неясным, дано ли было откровение самому ап. Павлу, или кому-нибудь другому из антиохийских пророков. Церковное собрание, таким образом, решило спор между ап. Павлом и сторонниками откровения, но не решило самого вероучительного вопроса об обрезании. Отсутствие решения по существу вопроса может быть и даже должно быть объяснено тем, что церковное собрание не получило откровения воли Божией относительно этого вопроса.

2. На основании текста Деяний и Послания к галатам не является возможным точно установить, должно ли было посольство обратиться за решением недоуменного вопроса к апостолам и пресвитерам или же ко всей Иерусалимской церкви. Более вероятно, кажется, что имелось в виду первое: посольство должно было привезти решение апостолов. Намек на это дают слова ап. Павла: “Ходил же по откровению и предложил тем, и особо знаменитейшим, благовествование, проповедуемое мною язычникам” (Гал 2:2). Если это частное совещание состоялось, то там проповедь и дела ап. Павла не вызвали возражений. Во всяком случае, ап. Павла Иерусалимская церковь приняла в свое общение: “По прибытии же в Иерусалим, они были приняты церковью, апостолами и пресвитерами, и возвестили все, что Бог сотворил с ними и как отверз дверь веры язычникам” (Деян 15:4). Однако пребывание среди членов церкви и участие на Евхаристическом собрании Тита (Гал 2:3), не обрезанного по закону Моисееву, вызвало возражения со стороны некоторых из уверовавших фарисеев. Тогда апостолы передают вопрос (вероятно, совершенно конкретный – об участии на собрании Тита) решению самой Иерусалимской церкви. Хотя автор Деяний говорит: “Апостолы и пресвитеры собрались (συνήχθησαν) для рассмотрения сего дела” (Деян 15:6), однако сам термин “собрались” – *συνήχθησαν* и все дальнейшее повествование доказывает, что это не было только лишь собрание апостолов и пресвитеров, но всей общины: “Тогда умолкло все собрание (τὸ πλῆθος – множество в смысле общины) и слушало Варнаву” (Деян 15:12). Более определенно указывается состав собрания (πλῆθος) несколько ниже: “Апостолы и пресвитеры со всею церковью рассудили (ἔδοξε)” (Деян 15:22). Употребление в подлиннике “рассудили” – *ἔδοξε* – в единственном числе указывает, что центр тяжести решения лежит в церкви. Наконец: “Апостолы и пресвитеры и братья” (разночтение “братьям”) (ст. 23). На этом собрании приняли участие ап. Павел и Варнава (ст. 12), члены Антиохийской общины, подобно тому, как в Антиохийском собрании приняли участие, по видимому, члены Иерусалимской общины. Повествование Деяний апостольских не дает полной и ясной картины собрания, но одно ясно и не вызывает никаких сомнений, что это было собрание Иерусалимской общины. Вполне возможно

допустить, что собрание Иерусалимской церкви по своему характеру отличалось несколько от аналогичных собраний других общин, так как устройство Иерусалимской церкви было своеобразным и во многом отличающимся от устройства других, особенно внепалестинских, общин. В одном имеется полная аналогия с предшествующим Антиохийским церковным собранием: постановление Иерусалимского собрания последовало на основании откровения, данного ап. Иакову, засвидетельствованного и принятого Иерусалимской церковью.

Решение Иерусалимской церкви было сообщено в Антиохию в особом послании, которое поручено было специальному посольству.

III

1. Современное каноническое представление о Церкви настолько завладело церковным сознанием, что даже к церкви апостольского времени мы склонны прилагать наши канонические понятия. Согласно господствующему каноническому сознанию, епископская община — епархия — составляет часть автокефальной церкви. Поэтому никакой самостоятельностью ни в административной, ни в учительной области она не пользуется. Яснее всего это каноническое сознание выразилось в постановлении Московского собора 1917–1918 гг., по которому “епархией именуется *часть* Православной Российской Церкви, канонически управляемая епархиальным Архиепископом”*. Это означает, что поместная церковь по соображениям административно-канонического порядка разделяется на епархии, а не что совокупность епархий, как основных единиц, составляет поместную церковь. В свою очередь, епархии делятся на приходы, которые являются частями епархий. Самостоятельность и церковная независимость принадлежит только поместной церкви, а не епархии, но и то в ограниченном размере, т.е. каждая поместная церковь составляет только часть вселенской церкви. Согласно известной, долгое время господствовавшей в Византии и на всем православном Востоке, теории пяти чувств, вся вселенская церковь разделена на пять частей, каждая часть которой поручена одному патриарху. В настоящее время, ввиду фактического положения православной церкви, эта теория оставлена

в том отношении, что частей, на которые разделена “единая, святая, апостольская и соборная церковь”, может быть больше пяти, но идея деления вселенской церкви на более или менее самостоятельные части продолжает господствовать. Отсюда – вселенский (кафолический) характер приложим только ко всей совокупности поместных церквей, а отдельная церковь только постольку кафолична, поскольку она часть вселенской церкви*. Поэтому решение поместной церкви имеет лишь поместный характер. Внутри поместной церкви епископская община, т.е. епархия, лишённая всякой церковной самостоятельности, может претендовать лишь на некоторое самоуправление, относящееся непосредственно к ее местной жизни, да и то, большей частью, под контролем высшей власти. В основе всего церковного устройства поместной церкви лежит идея права: правовое подчинение отдельных ее частей высшей церковной власти. Правовое устройство вызывает необходимость, наряду с епархиальными органами, постоянно действующих центральных органов. Между центральными органами и отдельными епархиями существуют правовые отношения. Эти правовые отношения имели последствием фактическое прекращение взаимоотношений между епархиями. Во всяком вопросе они сносятся через центральные органы, а не непосредственно.

2. Современное каноническое представление есть результат длительной исторической эволюции. Необходимо подчеркнуть, что в этом историческом процессе исходная точка оказалась прямо противоположной тому, к чему привел этот процесс.

Самостоятельность поместных церквей означает отсутствие их правового подчинения высшей церковной власти всей православной церкви, хотя принципиально такая власть существует в виде вселенского собора, но фактически не действует. Правовое устройство православной церкви оказалось незаконченным. Развитие правового устройства остановилось на некотором моменте, очень близком к конечной точке, дальше которого оно, в силу разнообразных причин, не пошло. Церковному сознанию древней церкви не свойственно было представление о вселенской церкви, разделенной на отдельные части, совокупность которых составляет эту церковь. Для

этого сознания каждая церковная община была Церковью во всей ее полноте и целостности. Это представление о церковной общине вытекало из догматического учения о Церкви как Телес Христовом. В Евхаристическом собрании, которое есть земное изображение небесной церкви, икона Церкви на земле*, неизменно и нераздельно пребывает весь Христос. “Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба” (1 Кор 10:16–17). Как нет и не может быть христианской общины без Евхаристического собрания, так и не может быть христианской общины, в которой бы не пребывал Христос во всей полноте Своего богочеловеческого Тела. Пребывание Христа во всей полноте Его Тела означает полноту и целостность церковной общины. Обращаясь к коринфянам, ап. Павел писал: “Павел, церкви Божией, находящейся (τῆ οἴῃ) в Коринфе” (1 Кор 1:1–2). Для нас сейчас это словоупотребление чуждо, не только потому, что оно не свойственно духу нашего языка, но и потому, что в нем выражено иное или несколько иное догматическое учение о Церкви. Во всяком случае мы сейчас так не скажем. Оно означает, что Коринфская община есть эмпирическое воплощение всей полноты мистической Церкви: Церковь Божия находится или пребывает в Коринфе. Коринфяне в своей собранности, в своем собрании со Христом и во имя Христа, в собрании, в котором присутствует Сам Христос, представляют Тело Христово, а следовательно, их собрание есть Церковь Христова во всей ее полноте. Если бы Коринфская община была частью Церкви в том смысле, что только совокупность частей образует полноту Церкви, то это означало бы, что Сам Христос разделен в Своем богочеловеческом Телес*. Христос не раздробляем и целостен в Своем Телес. Евхаристический Агнец, приготовляемый для вкушения верных, раздробляется на частицы, но это раздробление Агнца не есть раздробление Тела Христова и разделение Христа: “Раздробляется и разделяется Агнец Божий, раздробляемый и неразделяемый, всегда ядомый и никогда же иждиваемый, но причащающихся освящаяй” (Литургия Иоанна Златоуста). Как каждая евхаристическая частица включает в себя всего неразделяемого Христа, так и каждая община вклю-

чает в себя все богочеловеческое Тело Христово. Эта органическая целостность и полнота — кафоличность, хотя этого термина не имеется у ап. Павла, — каждой церковной общины не исключает целостность и полноту церковной природы других общин. Как бесчисленное множество Евхаристических приношений в пространстве и во времени не отрицает и не уменьшает единство Евхаристии, так и множественность христианских общин не нарушает целостность и полноту церковной природы отдельной общины. Кафоличность является понятием *качественным*, а не количественным. От уменьшения или увеличения отдельных общин кафоличность Церкви не изменяется, так как кафолическая природа Церкви наличествует в каждой отдельной церковной общине. От количества участников в евхаристическом приношении не изменяется природа Евхаристии. Поэтому не только Коринфская община есть Церковь Божия, сушая в Коринфе, но и Фессалоникийская община есть Церковь Божия, сушая в Фессалониках. “Павел и Силуан и Тимофей — церкви Фессалоникийской в Боге Отце и Господе Иисусе Христе” (1 Фес 1:1; ср. 2 Фес 1:1). Отсюда следует, что есть не только “Церковь”, но и “церкви”: “Павел, апостол... церквам Галатским” (Гал 1:1–2); “Ибо чего у вас недостает перед прочими церквами” (2 Кор 12:13); “Церквам Христовым в Иудее лично я не был известен” (Гал 1:22); “Уведомляю вас, братия, о благодати, данной церквам Македонским” (2 Кор 8:1). Единство Церкви не нарушается тем, что Церковь существует в разных местах. Это не разные церкви и не части одной и той же Церкви, а одна и та же Церковь, данная во всей своей полноте и целостности в каждой отдельной христианской общине. Церковь как “Тело Христово” едина, но в эмпирической действительности существует множественность Ее эмпирических воплощений. Кафолическая природа одной церковной общины не наносит никакого ущерба полноте и целостности церковной природы другой общины. Церковь существует в Коринфе, Фессалониках; в Галатии — несколькими церквами, так же как в Македонии. Но сколько бы ни складывали эти отдельные единицы, сумма их дает только единую Церковь, во всем равную каждому своему слагаемому¹.

¹ Ср. 1 Кор 15:1; Рим 16:16.

Полнота и целостность отдельной церковной общины не лишала первохристианство универсальности. Сам ап. Павел стремился возвестить Евангелие до крайних границ Римской империи – до Геркулесовых столбов, – обхватить своею проповедью всю тогдашнюю вселенную – οἰκουμένη. Апостол языков, он считал, что на него, по преимуществу, возложена заповедь Христа научить все народы. Не только Римская империя, но и весь мир должен стать христианским. Это распространение христианства не означает увеличение католической церкви, а увеличение эмпирических воплощений Церкви. Мировая Церковь не есть целое по отношению ко входящим в нее отдельным христианским общинам. Вселенская церковь есть таинственная мистическая небесная Церковь, которая полностью воплощена в каждой отдельной эмпирической церкви. Исходная точка церковного сознания первохристианства лежит в отдельной церковной общине – с ее Евхаристическим собранием².

3. Совершенно напрасно искать в учении ап. Павла противоречие со словами Христа: “Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них” (Мф 18:20). Как показывает контекст всего отрывка, эти слова Христа не относятся ко всякому собранию, а только к церковному, точнее, собранию внутри Церкви, а не за ее гранями. Прежде всего надо отметить, что под упомянутым в ст. 15 “братом” следует понимать ученика Христа – члена Его Церкви. Увещание согрешившего брата, хотя происходит в частном порядке, происходит внутри общины. На это указывает и ст. 17: “Если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь”. Также следующий стих 18 говорит о Церкви: власть

² R. Sohm'у главным образом принадлежит заслуга, что он в категорической форме отверг существование в апостольское время идеи местной общины (Ortsgemeinde). “Die Idee der Ortsgemeinde, überhaupt die einer engeren Gemeinde im heutigen Sinn des Wortes, ist für die Organisation der Kirche (der Christenheit) gar nicht vorhanden... Nur die ἐκκλησία ist vorhanden” (Kirchenrecht. Bd. I. S. 21, 22). [“Идеи местной общины, вообще какой-либо узкой общины в сегодняшнем смысле слова для церковной (христианской) организации вовсе не существует... Существует только ἐκκλησία”.] Ср.: Harnack A. Die Lehre der zwölf Apostel. S. 137; Weizsäcker K.H., von. Das apostolische Zeitalter... P. 622; Batiffol. P. L'Eglise naissante... P. 90, 91. Гидулянов П.В. Митрополиты... С. 8.

вязать и разрешать дана апостолам в Церкви и для Церкви. Стих 19 не меняет тему: “Истинно также говорю вам (πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν)”, но объясняет природу Церкви. Суд Церкви является окончательным, но какой церкви? * Согласно ветхозаветному сознанию, местом присутствия Бога служит Иерусалим, и Церковь как собрание ветхозаветного народа с Богом – по преимуществу в Иерусалиме. Правда, позднейшее иудейское сознание признавало присутствие славы Божией среди двоих, занятых изучением Торы³, но это было результатом разрушения Иерусалимского храма. В противоположность ветхозаветному сознанию, Церковь – не только в Иерусалиме, но на всяком месте, так как Христос присутствует среди двоих или троих *собранных* (συνηγμένοι) во имя Его. Вместе с тем эти слова показывают, что кафоличность – присутствие Христа – не есть количественный, а качественный предмет.

4. Полнота и целостность церковной природы каждой общины обуславливает ее самостоятельность. Каждая община, как полнота Церкви, имеет в себе самой все необходимое для своей жизни и не зависит в этом отношении от другой общины. Говоря теоретически, существование других общин не является предпосылкой для полноты бытия любой общины, как бы она ни была незначительна. В силу этого одна община не зависит от другой общины, иначе говоря, в апостольское время не существует никакой правовой власти над общиной. “Церковь повинуется Христу”, Которого Бог “поставил выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем” (Еф 5:24; 1:22–23). Поэтому община, как полнота Тела Христова, повинуетя только Христу. Если наряду со властью Христа как Главы Церкви существовала бы иная власть в лице или другой общины, или иных общин, или какого бы то ни было ее предстоятеля, то эта власть была бы одновременно и властью над Самим Христом и Его Телом. Эта невозможность допустить существование власти над Христом исключала для первохристианства правовое подчинение одной общины другой или ее предстоятелю. Несмотря на весь авторитет, которым

³ Lagrange M.J. Evangile selon St. Mathieu. P. 356, 357.

были облечены апостолы, они не имели правовой власти. Когда они действовали как высшие руководители и наставники церковной жизни, они действовали не извне, а изнутри общины, не как лица, облеченные властью над церквами, а как лица, находящиеся в Церкви и поставленные Самим Христом “к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова” (Еф 4:12). Дело служения (ἔργον διακονίας) не было связано с осуществлением личной власти, а с осуществлением власти Самого Бога. Самые влиятельные и значительные общины – как Иерусалимская, первоисточник всех общин, и Римская – не имели никакой правовой власти. Ап. Павел, обращаясь к римлянам, всячески восхваляет Римскую церковь, но ни одним словом не обмолвился о какой бы то ни было власти Римской общины над самыми ближайшими к ней общинами.

5. Самостоятельность и независимость церковных общин не означает их изолированности и разобщенности друг от друга. Единство Христова Тела определяет единение всех общин. Ни одна церковная община не может ограничить себя от общения с другими общинами, замкнуться в самой себе. Отсутствие общения с другими общинами было бы одновременно отрицанием полноты церковной природы этих общин и, что еще недопустимее, утверждением своей общины как единственной формы эмпирического воплощения “небесной” Церкви*. Разобщенность преодолевается сознанием, что не только в одной, но и в каждой общине присутствует вся полнота Христова Тела. Добровольная изолированность одной общины была бы рецидивом иудейского церковного сознания. Ветхозаветная церковь была только в Иерусалиме, где имелся храм и священная иерархия и где приносились жертвы. Храм был местом обитания Господа и Его присутствия. Новозаветное церковное сознание утвердило другое понимание Церкви: Церковь там, где Христос, а Христос там, где двое или трое собраны во имя Его.

Единение всех церковных общин есть союз общин в любви во Христе. Одна община является для другой как предмет ее любви в Духе Святом. “Все у вас да будет с любовью” (1 Кор 16:14). В то же время в любви к другой общине сама община является предметом собственной любви. Лю-

бя другую общину, она любит себя саму, так как конечным предметом любви является Церковь как Тело Христово. Отсутствие любви к другой общине, выход из любовного единения всех общин есть отказ от любви к себе самой и к Церкви. Любовь является тем связующим началом, которое создает любовное единение всех общин. Только “в истинной любви мы возра<ст>аем во всем в <Того>, Кто есть Глава Христос” (Еф 4:15).

Любовный союз общин по отношению ко входящим и пребывающим в любви и согласии отдельным общинам не представляет из себя организма высшего порядка. В Церкви выше Церкви ничего не может быть. Если бы любовный союз общин был организмом высшего порядка, то это означало бы неполноту церковной природы входящих в него общин. Входя в любовный союз, каждая отдельная община остается самой собой, не растворяется в других общинах и не поглощается целым. Каждая отдельная община сохраняет в союзе любви общин всю свою абсолютную ценность и неповторимость. Единение общин в любви не приводит к их тождественности. Каждая община сохраняет в единении с другими свой лик, ею одной осуществляемый. Коринфская община не тождественна с Ефесской, ни эта последняя с Фессалоникийской. “Дары различны, но Дух один и тот же. И служения различны, а Бог один и тот же, производящий все во всем” (1 Кор 12:4–6).

Отсутствие тождественности общин при абсолютной ценности каждой из них приводит, в союзе любви общин, к существованию иерархии общин. В любовном союзе общин одна из них может стоять выше другой не потому, что она ценнее другой – Христос один и Тот же и в той, и в другой, – а потому, что она может пользоваться большим авторитетом, чем другие. Такая иерархия общин наблюдается уже в апостольское время. Иерусалимская и Римская общины обладали наибольшим авторитетом. Каждая церковная община является эмпирическим воплощением “небесной” церкви, но это воплощение всегда оставляет известную грань между ней и существом Церкви. В эмпирической действительности (за исключением Евхаристического собрания, которое всегда есть икона небесной церкви) не дано полного совпадения эмпирического воплощения церкви с небесной церковью, а

только есть разной степени приближения к этому совпадению. В разные эпохи и в разных общинах в одну и ту же эпоху степень приближения постоянно является изменяющейся величиной. Чем больше степень приближения той или иной общины к существу Церкви, тем больше авторитет этой общины, и тем больше круг действия ее влияния, и тем выше ее место в иерархии общин. Апостольское время осуществило объединение, в основу которого положен был не правовой принцип, а Любовь. И эта Любовь, как основа объединения, оказалась не менее действенной, чем право.

6. Полнота и целостность церковной природы каждой общины должна была сказаться на характере решений церковных собраний общины. Если община есть Церковь, то и ее решения являются церковными решениями во всей своей полноте и значимости. Как решения Церкви, основанные на откровении воли Божией, они суть истина, но не для одной только общины, которая эти решения принимает, так как эта последняя не является единственным эмпирическим воплощением небесной церкви, а рядом с ней существуют и другие общины – эмпирическое воплощение той же Церкви. Любовное единство общин предполагает их любовную согласованность. Как Христос не может разъединиться и как Христос не может восстать на Самого Себя, так и одна церковная община с любовью принимает то, что делается в другой, потому что то, что делается в одной, делается и во всех – оно совершается в Церкви. То, что есть истина для одной общины, является истиной и для другой, так как в Церкви может быть только одна истина. Таким образом, в принципе решение одной общины общеобязательно, общезначимо и обладает общецерковным характером, т.е. оно кафолично по своей природе. Единственным условием принятия решений одной общины другими – что равносильно признанию их кафоличности – является их церковность. Для других общин в апостольское время внешних признаков не существует (или они, во всяком случае, недостаточны). Внутри каждой общины церковный характер ее актов и решений определяется свидетельством церковного собрания о том, что воля Божия в ней открылась. Харизма испытания, которая принадлежит церковному собранию общины, распространяется

не только на то, что в ней делается. Совершенно так же, как церковное собрание общины свидетельствует и принимает то, что в ней совершается, оно свидетельствует о решениях другой общины и принимает их как свои собственные. Это принятие — рецепция, — как и принятие внутренних актов, не имеет правового характера. Ни одна община не связана волей других общин, и воля какой бы то ни было общины не обязательна для других, а определяет все только воля Божия. Акт принятия одной общиной решений другой означает признание открывшейся воли Божией как истины и, обратно, отвержение решений другой общины может означать либо то, что грешит против истины и Духа та церковь, которая эти решения не принимает, либо то, что эти последние не являются истиной. Антиохийская церковь приняла решения Иерусалимской церкви, когда усмотрела, что в них открылась истина, и с любовью подчинилась этой истине. Как бы ни было высоко место, занимаемое общиной в любовной иерархии общин, ее решения требуют в той же мере рецепции, как и решения самой незначительной общины.

Церковное собрание является конкретным выражением любви, существующей между общинами и, вместе с тем, эмпирическим выражением догматического убеждения о полноте и целостности церковной природы каждой общины. Если эта последняя догматически или фактически оказывается ущербной, то соответственно с этим уменьшается значение церковной рецепции. Церковная рецепция принадлежит Церкви как свидетельство Церкви об истине, т.е. свидетельство Церкви о самой Себе. Из этого следует, что церковная рецепция не принадлежит части Церкви. Церковная община, как часть Церкви, теряет возможность свидетельствования и свободного принятия решений других общин, особенно общины более высоко стоящей в любовной иерархии общин.

7. В принципе всякое решение церковного собрания общеобязательно и общезначимо, но фактически эта его природа не всегда выступает. Каждая церковная община неповторима — нет даже двух абсолютно тождественных общин. Каждая имеет свой лик, свою жизнь, свои условия духовной жизни, как и свои условия эмпирического бытия. В силу этого

действия и решения одной общины, имеющие прямое отношение только к ее жизни, непосредственно не приложимы к жизни других общин. Другие общины в этих решениях и актах не являются заинтересованными, да и сама община не имеет надобности вмешивать их в свою жизнь, особенно когда церковная жизнь протекает нормально. Пока решения и действия одной общины не выходят за пределы этой общины, другие общины не имеют прямой необходимости открыто свидетельствовать о принятии этих решений. В такого рода решениях их кафоличность остается внутри самой общины и находится в некотором латентном состоянии. Латентному состоянию кафоличности соответствует и латентное состояние церковной рецепции. Как только решения и действия общины получают тот или иной общецерковный резонанс, кафолическая природа этих решений переходит из латентного состояния в активное и вступает в силу церковная рецепция. Определить точно круг вопросов с открыто кафолическим состоянием крайне затруднительно, так как он меняется от одной эпохи к другой.

Надо заметить, что каждое решение общины может легко вывести кафоличность из латентного состояния в активное. Если, вообще говоря, общины не заинтересованы в чисто местных вопросах какой-либо общины, то эта их <не>заинтересованность не означает безразличия. Если одна община является для другой предметом ее любви, то в случае затруднений, переживаемых одной общиной, другая не может остаться равнодушной. Она или сама приходит на помощь, или отвечает на призыв о помощи, обращенный к ней. Помощь заключается в том, что она или принимает, или отвергает решения, вызвавшие несогласия, или сама выносит решения по спорному вопросу. Так, на призыв Антиохийской церкви отозвалась Иерусалимская церковь и приняла решение, которое самостоятельно не смогла найти Антиохийская община.

Вообще же в апостольское время вопросы редко принимали открыто кафолический характер. Благодаря апостолам, каждая община сравнительно легко могла самостоятельно преодолеть все свои трудности. В дальнейшем количество такого рода вопросов значительно возрастает. В одних случаях сама община стремится сделать разрешенные ею вопросы кафолическими, обращаясь за приятием их в другие

общины (чаще всего в вопросах, касающихся вероучения); в других случаях неправильное учение какой-либо общины вызывает вмешательство другой общины. Наконец, любой член какой-либо общины мог обратиться в соседние общины о неприятии того, что решено его общиной.

Таким образом, кафолический характер решения любого церковного собрания мог выступать или в латентном состоянии, которое не требовало открытой рецепции со стороны других общин, или в активном состоянии. В этом последнем случае церковное принятие необходимо должно было получить открытый характер.

IV*

1. Иерусалимское собрание апостолов было церковным собранием Иерусалимской церкви. Кафоличность его постановления, так называемого апостольского декрета, по крайней мере, в той его части, которая говорит о необязательности обрезания как предварительной ступени к принятию христианства, в достаточной степени засвидетельствовано последующей историей. Оно в такой же мере обязательно для нас как догматическая истина, как и для апостольского времени. Не имеет значения то обстоятельство, что это собрание было собранием одной только Иерусалимской церкви или, самое большее, совместным собранием Иерусалимской и Антиохийской церквей. Как мы видели, апостольскому времени было чуждо разделение понятий “местной” и “вселенской” церкви. Расширить это “местное” собрание до пределов “вселенского”, как это делается в богословской литературе, на том основании, что в нем участвовали апостолы, является неудачной попыткой объяснить вселенский характер постановлений местной церкви. Сама по себе кафоличность решения Иерусалимского собрания не зависела от участия апостолов. Конечно, участие апостолов на Иерусалимском собрании сообщило ему особый авторитет. Последующее церковное сознание видело в нем высший авторитет. Когда в послеапостольское время хотели придать какой-нибудь церковной норме наибольший авторитет и наибольшую степень обязательности, приписывали издание этой нормы самим апостолам на Иерусалимском соборе, что доказывается так называемой

“апостольской” письменностью. Тем не менее сама по себе кафоличность решений Иерусалимского собрания не зависела от участия апостолов. Не трудно установить, что основание вселенского характера этого решения лежало в том, что это было решением церковного собрания, которое по самой своей природе общеобязательно и общезначимо. Присутствие апостолов как носителей совершенно исключительной харизмы с особой силой подчеркнуло открыто кафолический характер решений Иерусалимского собрания и свидетельствовало об его истинности. Если бы Антиохийская община или другие общины не приняли этого решения, то это не было бы, благодаря исключительности Иерусалимского собрания, свидетельством о его нецерковности, а наоборот, свидетельством о неправильности церковного собрания этих церквей. Поэтому “отправленные (из Иерусалима) пришли в Антиохию и, собрав людей (συναγαγόντες τὸ πλῆθος), вручили письмо. Они же, прочитав, возрадовались о сем наставлении” (ἐπὶ τῇ παρακλήσει – увещании, утешении) (Деян 15:30–31). Совершенно исключается возможность предположения, что Антиохийская община собралась только для выслушивания решений Иерусалимской церкви. Роль Антиохийского церковного собрания заключалась в испытании и свидетельствовании как испытании этого решения. Как истина, открытая Богом через Духа Святого, Иерусалимское решение было принято Антиохийской церковью: поэтому оно было для него увещанием и утешением (παράκλησις) как явленная воля Божия. Оно было принято и другими общинами и стало общеобязательным правилом для всех церквей.

2. Наш вывод о том, что апостольское собрание в Иерусалиме было церковным собранием этой церкви для решения вопроса с открыто выявленной кафолической природой, и кафолический характер его постановлений не решают еще окончательно вопроса о характере этого собрания: вправе ли мы считать это собрание за собор? Мы уже имеем налицо почти все предпосылки, необходимые для того, чтобы считать это собрание за собор. Бесспорное несходство этого собрания, как по своей форме, так и по своему составу, с последующими соборами, не сможет рассматриваться как аргумент против признания этого собрания за собор. В течение

истории форма собора постоянно менялась. Мы не находим в истории одной, вполне устойчивой, формы собора. Соборы III века, эпохи Киприана Карфагенского, за которыми никто не отрицает соборного достоинства, в значительной степени отличаются от вселенских соборов. Мы даже не уверены, что в случае созыва большого собора православной церкви, его форма будет вполне соответствовать форме прежних вселенских соборов. Русская церковь, которая не имела в продолжение долгих веков собора, созвала его в 1917 году в такой форме, которая является известного рода новшеством в истории соборов. Даже *a priori* мы не имеем права ожидать тождества первого собора с последующими. История соборов есть история развития собора (особенно его формы), а не механическое воспроизведение одной установленной формы. За изменяющейся формой собора скрывается некое устойчивое ядро — сущность собора. Следовательно, окончательный ответ на вопрос о характере Иерусалимского собрания может быть дан только после определения понятия собора. Это определение понятия собора в его существе дает ту устойчивую точку, исходя из которой можно выяснить, как это понятие собора находило свое выражение в истории соборов.

3. Согласно догматическому учению православной церкви, вселенский собор является собранием епископов всей церкви для решения вопросов, имеющих общецерковное — вселенское — значение. Этот формальный признак не исчерпывает понятие вселенского собора. Состав вселенского собора мог изменяться в сторону его расширения. На VII Вселенском соборе в качестве полноправных членов участвовали монашествующие. Помимо этого, не всякое собрание с соблюдением формальных признаков считается вселенским собором. История показывает, что некоторые соборы при соблюдении всех формальных признаков не получили признания как вселенские соборы. Наряду с истинными вселенскими соборами существовали и ложные соборы, отвергнутые церковью, как, например, Ефесский собор 449 года, заклеянный в истории наименованием “разбойнического” собора*. Недостаточность формального признака восполняется внутренним признаком. Только то собрание является собором, ре-

шения которого богодухновенны. VII Вселенский собор торжественно провозгласил, что все бывшие до него соборы “от единого и того же Духа быв просвещены, полезное узаконили” (правило 1). Об этом же свидетельствует и соборная формула, имеющая свое начало в Иерусалимском апостольском собрании: “Изволися Духу Святому и нам...” (Деян 15:28). Собор возвещает волю Божию через откровение Духа Святого, и только такой собор есть действительный, а не ложный собор. Таким образом, внутренний признак состоит в истинности, как откровения воли Божией, постановлений собора. Этот внутренний признак находит свое выражение в свидетельстве самого собора о себе: “Изволися Духу Святому и нам...” – и в свидетельстве Церкви, которая принимает его как подлинный и действительный собор. Решающим фактором является признание Церкви. Насколько это признание необходимо, следует из того, что формально неправильное собрание может быть признано Церковью вселенским собором, как, например, II Вселенский собор, который совершенно не имел представителей западной церкви, или III Вселенский собор, который был небольшим собранием епископов, сторонников Кирилла Александрийского. Признание Церковью собора есть свидетельство самой Церкви о том, что решения собора истинны, что они – выражение воли Божией. Церковь, признавая собор, свидетельствует о самой себе – в Духе о Духе Святом, Который в ней живет и проявился на соборе.

Из сочетания формального и внутреннего признака трудно усмотреть самое существо вселенского собора. Оно есть *собрание*, ибо только этим решение собора отличается от учения одного лица, которое может быть церковью признано за истинное. Это собрание есть собрание епископов, через которых представляется вся Церковь во всей ее полноте, т.е. оно есть *собрание* вселенской церкви для обсуждения и постановления истинного решения вопросов кафеолического значения через откровение Духа Святого.

Современное догматическое представление о вселенской церкви не совпадает с апостольским. Как мы видели, каждая церковная община, как эмпирическое воплощение небесной церкви, есть Церковь во всей ее целостности и полноте, и церковное ее собрание является собранием Церкви. Однако по-

нятие собора не может быть приложимо ко всякому церковному собранию. Выше мы различали церковные собрания, занятые обсуждением вопросов, кафоличность которых находится в латентном состоянии, и собрания для решения вопросов с активной кафолической природой, которые требуют принятия их другими церковными общинами. Последние полностью отвечают данному выше определению существа вселенского собора и дают нам возможность дать определение собора, отвлекаясь от предикатов “вселенский” и “поместный”, которые связаны с современным каноническим представлением о Церкви. *Собор есть церковное собрание как собрание членов Церкви со Христом для обсуждения и решения вопросов кафолической природы.* Если бы в эмпирической действительности существовало только одно эмпирическое воплощение Церкви, то его церковное собрание было бы собором всякий раз, когда оно решало бы вопросы, связанные с церковной жизнью. Однако в эмпирической жизни Церковь явлена во множестве ее эмпирических проявлений. Рядом с церковным собранием одной церкви существуют церковные собрания других церквей. Решение одной церковной общиной вопросов кафолического характера должно быть решением церковных собраний других общин. Поэтому в эмпирической действительности собором является лишь то церковное собрание, постановления которого приняты другими общинами, т.е. постановления которого имеют открыто выявленный кафолический характер.

4. Определение собора в самом его существе, как оно дано выше, позволяет окончательно ответить на вопрос о характере Иерусалимского собрания. Мы признаем правильность церковной традиции и вслед за ней утверждаем, без всяких ограничений, что апостольское собрание в Иерусалиме было собором. В самом деле, как мы видели, Иерусалимское собрание было собранием Иерусалимской церкви. Это собрание обсуждало и решало вопрос кафолического характера, и его значение, и его решения были приняты церквами как церковная истина. Это был первый нам известный, и вообще первый собор в истории церкви. Он имел не только типологическое, но историко-генетическое значение для последующих соборов.

V*

1. Собор есть особый вид церковного собрания, от которого он не отличается формально, а только по характеру обсуждаемых на нем вопросов. Само церковное собрание, как мы видели, принадлежит к существу Церкви: Церковь есть собрание избранного, новозаветного народа Божьего со Христом. Собранность, сборность, соборность присуща Церкви, как таковой: она входит в самое ее существо и в самую ее ткань. Еще до первого своего собора Церковь была соборной. Входя в самое существо Церкви, соборность одинаково принадлежит небесной и земной церкви. Собор есть проявление присущей Церкви соборности, но и проявление, которое связано с эмпирическим существованием Церкви. Это последнее обусловило особый вид церковного собрания, которое нуждается в примате всего многообразия ее эмпирического бытия. Собор является конкретным выражением единства Церкви в множественности ее эмпирических аспектов. Множественность эмпирических церквей не раздробляет и не разделяет полноты и целостности Церкви как Тела Христова. В каждой отдельной церковной общине эта полнота и целостность проявляется в ее Евхаристическом собрании как икона небесной церкви на земле. Для совокупности эмпирических собраний церкви эта же самая полнота и целостность находит свое выражение в соборе. Это есть единство Того, Кто изображен на иконе земной церкви. Поэтому собор есть сама Церковь в ее эмпирическом воплощении. В силу этого собор, хотя и происходит в одной определенной общине, принадлежит одновременно всем общинам, так как Церковь воплощается в каждой общине. В эмпирическом аспекте это выявляется через церковную *рецепцию*. Поэтому все различие между церковной общиной, в которой происходит собор-собрание, и другими заключается в том, что первой дается откровение Духа, а остальные свидетельствуют об этом откровении. С одной стороны – собрание, с другой – церковная рецепция: таковы необходимые конструктивные элементы собора. Первый связан с мистической глубиной собора, второй – с эмпирической природой Церкви. В соборе эмпирическая разобщенность церквей преодолевается, в множественности церквей становится единством: единая, святая, соборная и апостольская Церковь.

2. Как для каждой отдельной церковной общины, так и для совокупности всех общин соборность требует “единства Духа в союзе мира” (Еф 4:3)*. Это единство не вмещается полностью в эмпирической действительности, так как оно – единица во множественности – не эмпирическое понятие. Отсюда странный парадокс – ни в одном человеческом обществе, ни в одном человеческом союзе единство не давалось с таким трудом и такими усилиями, как в эмпирической церкви. Нигде не было, как в ней, столько несогласия и разногласия, которые почти что исключали любовь. И там, где всегда должно звучать Христово приветствие мира, чаще гремели проклятия. Только тем может быть объяснен этот парадокс, что единение в эмпирическом обществе – эмпирической природы, а потому может быть легче достигнуто, так как эмпирическая действительность меньше ему противится. Соборность, осуществляемая в эмпирическом мире, сверхэмпирична. Она требует такого единения, которое в павшем мире осуществляется только после Голгофы. “Мы проповедуем Христа распятого... Божию силу и Божию премудрость” (1 Кор 1:23–24). Божия Премудрость открывается в мире через Голгофу, в голгофских мучениях. “Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду стал как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его, и дал Ему имя выше всякого имени” (Флп 2:5–9). Кенозису второго Лица св. Троицы отвечает кенозис богочеловеческого Тела в эмпирической церкви. “Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос” (Гал 4:19). Соборность рождается и осуществляется в гефсиманском борении и скорбях: Евхаристическое собрание есть каждый раз повторяющаяся Голгофа.

3. Когда была установлена Церковь – “...созижду Церковь Мою...”* – она уже была соборной. Поэтому спрашивать об установлении соборов означает задавать вопрос об установлении самой Церкви. В момент ее установления Церковь таила в себе потенциальный собор. Когда появилась нужда в

решении кафолических вопросов, она реализовала таящийся в ней собор. Такой первой исторической реализацией был Апостольский собор. И всякий раз, когда появлялась и появляется подобная нужда, собор может и должен быть осуществлен. Церковь соборна даже тогда, когда в ней не происходит собора, но собор есть свидетельство осознанной соборности. Таким образом, вопрос о возникновении соборов, который неоднократно ставился и ставится в богословской науке, является до некоторой степени недоразумением. Соборы возникли в церкви не потому, что они были установлены апостолами на Иерусалимском соборе; еще менее возникли они под влиянием внешних исторических соборов или путем перенесения готового института *κοινά*^{4*}. Они не возникли, а только появились в определенный исторический момент. Конечно, этот момент можно отодвигать на любое время и оспаривать, что первый в истории был Иерусалимский собор или что существовал более ранний, нам совершенно неизвестный собор. Но это не будет иметь отношения к вопросу о возникновении и происхождении соборов.

VI

Первоначальная форма собора, с которой мы встречаемся в Иерусалимском Апостольском соборе, не только не сходна с современными, но является почти их антиподом. Различие между ними настолько глубоко, что даже может возникнуть вопрос, имеем ли мы дело с одним и тем же церковным явлением или с разными. В своей первоначальной форме собор есть сама церковь, взятая в определенном аспекте, обсуждающая и решающая вопросы кафолической природы. В историческом развитии собор постепенно приобретает черты правового института. В соборе, как церковном собрании, выступает непосредственно сама церковь во всей ее целостности. Собор как институт *представляет* церковь, говорит и действует от ее лица как ее орган. Он представляет церковь, как часть представляет целое. Только в наши дни собор становится органом церкви, конструированным на принципе представительства. Когда произошло превращение со-

⁴ Ср.: Афанасьев Н.Н. Провинциальные собрания... С. 26–46.

бора в церковный институт, голос самой церкви умолк, а вместо него остался голос ее высшего органа.

Собор как церковное собрание всегда равен сам себе, включая в себя всю полноту церкви. Нет высшего или низшего собора, полного или неполного — все соборы одинаковы по своему достоинству. Собор как церковный институт различается по степени (силе) представительства: митрополичьи и патриаршие соборы, поместный и вселенский собор. Только вселенский собор представляет церковь и говорит от ее имени, остальные соборы выступают не от имени всей церкви, а только ее части. В историческом процессе развития была потеряна целостность церковной природы собора. Такого рода изменения не могли произойти без соответствующего изменения догматического учения о Церкви и канонического устройства церкви.

Глубокий догматический сдвиг в церковном сознании, в силу которого церковная община потеряла свою независимость и целостность, повлиял на учение о соборах, хотя, с другой стороны, и самый процесс развития соборов содействовал изменениям в представлении о Церкви.

Различие соборов по их достоинству вызвало различие степени обязательности их постановлений. Решения соборов являются обязательными только в пределах их компетенции, за этими пределами они теряют свою обязательность. Понятие церковной юрисдикции, совершенно неизвестное первохристианству, в значительной степени связано с разным пониманием обязательности постановлений собора. Особенно важно, что природа обязательности постановлений собора как церковного института иная, чем собора в его первоначальной форме. Обязательность постановлений последних основана на полноте их церковной природы, обязательность первых носит правовой характер. Это постановления высшего законодательного органа или носителя высшей власти в церкви. В истории церкви мы встречаемся с двумя правовыми концепциями собора. Первая — собор как высший законодательный орган — была принята в Византии и отчасти на Западе; вторая — собор как носитель высшей церковной власти — продукт Нового времени. Именно такова была концепция Поместного собора Русской церкви 1917–1918 гг.: «В Православной Российской церкви высшая власть — законодатель-

ная, административная, судебная и контролирующая – принадлежит Поместному Собору, периодически, в определенные сроки созываемому, в составе епископов, клира и мирян”*. Московский собор 1917–1918 гг. происходил под знаком освобождения церкви от опеки государства. Русская церковь освободилась от правовой зависимости от государства, но правовое устройство Русской церкви, которое в значительной степени восходит к началу синодального периода, осталось прежним. Перемена, сама по себе очень значительная, свелась к тому, что на место высшей власти в церкви в лице русского императора поставлена была власть русского поместного собора. Любопытно отметить аналогию с идеологией реформационных соборов католической церкви. Эти соборы провозгласили принцип, что собор выше папы, т.е. что высшая власть в католической церкви принадлежит собору. Мысль деятелей католических реформационных соборов была скована принципом права. Освобождение от власти иначе мыслилось в пределах правового понимания церкви. Желая устранить папу как носителя высшей власти, реформационные соборы должны были неизбежно объявить себя высшей властью. В этом причина их неуспеха – папа оказался сильнее собора. До Московского собора 1917–1918 гг. Русская церковь была правовым институтом и таковым осталась после собора. Патриаршество в России 1917–1918 гг. не было восстановлением московского патриаршества до Петра Великого, а было продолжением синодального периода с патриархом во главе. В церковном устройстве, как оно мыслилось членами Московского собора 1917–1918 гг., не могло быть речи о признании постановлений высшей церковной власти. Церковь представлена как правовой институт. Высшая в ней власть – собор – строится на идее представительства. Если даже считать, что момент церковной рецепции содержится *implicite* в определении высшей власти Русской церкви, то она может иметь только правовой характер. Если бы она понадобилась, то это был бы своего рода церковный референдум, а не церковная рецепция.

Основные элементы в понятии собора – церковное собрание и церковная рецепция оказались утерянными в историческом процессе развития соборов, но, как ни велики изменения в форме и понимании собора, мы имеем дело с од-

ним и тем же церковным явлением. Церковь всегда остается соборной, и эта ее соборность, которая не может быть изъята из церкви без нарушения самой природы Церкви, соединяет начальную точку соборного развития с ее последним для нас моментом. Может быть, процесс развития соборов находится в наши дни на крайней точке его амплитуды, после которой начнется возвращение к первоначальному пониманию собора. Чтобы быть плодотворным, оно должно быть не механическим повторением прошлого, а творческим приспособлением основ понятия собора к нашим условиям жизни.

Глава III КАФОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ *

I

1. В начале II века мы впервые встречаемся с термином “кафолическая Церковь”. Он принадлежит Игнатию Богоносцу, который впервые его произнес. Церковное сознание сразу же усвоило этот термин, как выражающий одно из основных понятий экклезиологии¹. В дальнейшем развитии догматического учения о церкви понятие кафоличности почти совпало с понятием вселенской и универсальной церкви. “Церковь называется на греческом языке “кафолической”, потому что она распространена по целому свету (*per totum orbem terrarum diffunditur*)”². “Она (церковь) называется кафолическая церковь, так как распространена по целому свету от одного края до другого”³. Игнатий Богоносец с неменьшей уверенностью мог утверждать, что церковь имеет вселенское распространение. “Епископы поставлены по концам земли... (οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὀρισθέντες)”⁴, а следовательно, и всюду имеются церкви. Однако для него универсальность церкви не была тождественна с кафоличностью, и “кафолическая церковь” не означала у него вселенскую в противоположность к частным церквям, как это утверждается даже в новейшей католической литера-

¹ Πάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας (Послание Смирнской церкви о смерти Поликарпа // Евсевий. Церк. ист. IV. 15. 15); также: τῆς ἀγίας καθολικῆς ἐκκλησίας (Там же. IV. 15. 3).

² Augustinus. Epist. 52. 1 // PL 23. 194.

³ Кирилл Иерусалимский. Оглашения таинноводственные. 18. 23 // PG 23. 1044.

⁴ Еф. 3. 2.

туре⁵. Понятие частной церкви было чуждо Игнатию Богоносцу, как и ап. Павлу, в том смысле, что каждая частная церковь была (для него) Церковью во всей ее полноте и целостности*. Так же, как ап. Павел, Игнатий писал: “Церкви... пребывающей в Ефесе”⁶. Церковь существует и в Смирне, и в Магнезии, и в Филадельфии, и в Траллах, и в Риме, и до последних пределов земли. Это не отдельные части единой церкви, а единая Церковь во всей целостности ее воплощения пребывает в каждой отдельной церковной общине. Местная или частная церковь не может быть противопоставлена церкви универсальной. Каждая отдельная церковь есть церковь католическая, так как это последнее понятие означает у Игнатия, как и ап. Павла, *целостность* церковной природы. “Где бы ни был Иисус Христос, там католическая церковь (ὅπου ἂν ᾦ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία)”⁷. Признаком католической церкви является присутствие Христа. Этому признаку отвечает каждая отдельная церковная община, так как в ней, на ее Евхаристическом собрании присутствует Христос. Как у ап. Павла, у Игнатия мы находим, по преимуществу, евхаристическое понимание католичности Церкви. Там, где возносится Евхаристия, там Христос и католическая Церковь. Если эта Евхаристия правильна, то там полнота Церкви — Церковь во всей ее католической природе. “Одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна Чаша в единении Крови Его, один жертвенник (μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἔνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον)”⁸. В Евхаристической плоти и в Евхаристической Чаше Крови полнота Тела Христова и Полнота Церкви.

2. Другим признаком католической Церкви был, по Игнатию Богоносцу, епископ. “Ὅπου ἂν φαῖνῃ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ

⁵ Lebreton J., Zeiller J. Eglise primitive. P. 398.

⁶ Еф. Надписание.

⁷ Смирн. 8. 2.

⁸ Филад. 5. 4.

πλήθος ἔστω”⁹. Где бы ни появился епископ, там должно быть организованное собрание народа, церковная община. Без епископа не может быть церковной общины, а епископ немислим вне ее. Поскольку каждая община есть Церковь, постольку она включает в себя епископа. Этот второй – больше внешний, чем внутренний, – признак неизвестен был в апостольское время. До сих пор для нас во многом остается загадочной эклезиология Игнатия Богоносца. До сих пор мы не в состоянии отдать себе отчет, в какой мере она выражала церковное сознание его времени или он был слишком новатором в этой области*. Бесспорно одно, что включение в понятие кафоличности Церкви служения епископа принадлежит лично Игнатию. Однако одно то, что это учение было принято Церковью, указывает, что корни его лежали в самом учении о Церкви, каким оно было в I веке. Писания Игнатия Богоносца являются некоторым водоразделом: до этих писаний мы ничего не знаем о епископском служении, а после них – о епископе упоминают все дошедшие до нас памятники.

Вопрос о происхождении епископата в церкви принадлежит к числу наиболее трудных богословских проблем*. Здесь не место полностью ставить эту проблему, но необходимо выяснить, в силу каких обстоятельств епископ становится во II веке признаком кафолической церкви.

3. Бесспорно, что в апостольское время епископ не играл той роли, какую он получил с эпохи Игнатия Богоносца. Однако бесспорно и то, что в апостольское время епископское служение уже существовало. Ап. Павел среди прочих харизм упоминает и харизму управления (1 Кор 12:28), но если бы даже не было этого упоминания, мы должны были бы предположить существование в первоначальных церковных общинах лица или коллегии лиц, на обязанности которых лежала бы забота по управлению церковной жизнью. Если управление принадлежало коллегии, что наиболее вероятно, то все же фактически оно должно было осуществляться одним лицом, возглавляющим эту коллегию. Совершенно неважно, какое наименование носило это лицо – епископа или пресвитера, προϊστάμενος, ἡγούμενος и т.д. Так же, как неважно,

⁹ Смирн. 8. 2.

как назывались в совокупности все члены коллегии – пресвитер или епископ. В конце концов проблема происхождения епископата не сводится к вопросу о происхождении и истории термина “епископ”, а к истории епископского служения. Хотя лица, обладающие харизмой управления, не занимали высших мест в харизматической иерархии – ап. Павел ставит их на 8-е место (1 Кор 12:28), их служение было весьма существенно и необходимо в церковной общине. Ап. Павел призвал в Милет не учителей, не пророков, не обладающих силой чудодейственной, ни даром исцелений и вспоможения, а пресвитеров. “Из Милета же послав в Ефес, он призвал пресвитеров церкви” (Деян 20:17). Перед поездкой в Иерусалим, когда “Дух Святой по всем городам свидетельствовал, говоря, что узы и скорби ждут” ап. Павла (Деян 20:23), он дает последнее наставление, как свое завещание, пресвитерам Ефесской церкви – *πρεσβυτέροις τῆς ἐκκλησίας* – и этим свидетельствует, что на них ляжет исключительная забота о церкви, которая до тех пор осуществлялась ими совместно с ап. Павлом. Пресвитеры Ефесской церкви были пастырями, которых Дух Святой поставил “епископами (*ἐπισκόπους*)”. Забота о церкви лежала на всех них, никто из них особо не выделен, но само собой разумеется, что один из них *par excellence* был епископом. “Ныне предаю вас, братия, Господу и слову благодати Его, могущему назидать вас более и дать вам наследие со всеми освященными” (Деян 20:32). Из всех служений первоначальной церкви ап. Павел поручает – *παράτιθεσαι*, – отдает на хранение Богу только епископское служение, что указывает на существование особой связи между апостолом и этим служением. Как редкое и счастливое исключение в сохранных дееписателем словах ап. Павла мы находим подлинные первоисточники церковной традиции, которая впервые выражена в Послании к коринфянам Климента Римского: “Проповедуя по различным странам и городам, они (апостолы) первенцев из верующих, по духовном испытании, поставляли в епископы и диаконы для будущих верующих”¹⁰.

Вместе с тем здесь именно лежит разгадка безнадежно запутанного спора о коллегиальном или единоличном епис-

¹⁰ Посл. Климента. 42.

копате первоначальной церкви. Он был коллегиальным, потому что ἐπισκοπή вверена была коллегии, и, одновременно, единоличным, так как фактически ἐπισκοπή осуществлялась одним лицом. Определить точно, в чем заключалась ἐπισκοπή, при существующих источниках апостольского времени, по видимому, невозможно. Надо заметить, что в этом нет особой надобности, т.к. в ней участвовала вся церковь через пророческое откровение и свидетельство народа о нем. Существенно более важным представляется другой вопрос, включала ли эта ἐπισκοπή то, что мы называем литургическим служением, главным образом, конечно, совершение таинства Евхаристии. В новозаветных писаниях о священстве (βασιλειον ιεράτευμα – 1 Пет 2:9) говорится в применении ко всему новозаветному Израилю¹¹. Это означает, что ветхозаветное особое священство заменено было всеобщим священством. Евхаристия заменила все ветхозаветные жертвы, и Евхаристическое собрание стало новым Иерусалимским храмом, как местом присутствия Бога. Если каждое служение передавало благодатные дары, то тем более была необходима особая харизма для совершения Евхаристии. Между тем мы не находим совсем упоминания о харизме литургического служения. Крайне знаменательно, что в послании ап. Павла не говорится о совершающем Евхаристию. Если бы совершение Евхаристии одинаково принадлежало всем членам общины, то, вероятно, в связи с этим легче могли возникнуть споры, как это было с пророческим служением и говорением языками. Отсюда можно заключить, что совершение Евхаристии входило в одно из перечисленных ап. Павлом служений, причем оно было так связано с этим служением, что в апостольское время не вызывало никаких претензий со стороны других харизматиков. Богослужебный порядок первохристианства складывался под сильным влиянием синагогального строя. Хотя заключения по аналогии не всегда допустимы, но в вопросе о совершении Евхаристии они вполне законны: оно принадлежало пресвитерам, т.е. входило в харизму управления. Помимо синагогальной практики в этом вопросе немалое значение имеют, помимо ветхозаветных, и чисто христи-

¹¹ Об этом см. мою статью: Das allgemeine Priestertum in der orthodoxen Kirche // Eine heilige Kirche. 1935. N 17.

анские мотивы. Евхаристия связана была с агапами – вечерами любви, – да и сама она имела характер “вечери”. Совершенно естественно предполагать, что председательствование на вечере принадлежало “хозяину”, какими были пресвитеры. Совершение Евхаристии принадлежало пресвитерам, но не было их исключительной прерогативой: они могли поручить совершение Евхаристии другим лицам или по пророческому вдохновению, или в знак особого внимания и уважения*.

Вне всякого сомнения, что апостолы председательствовали на Евхаристическом собрании, когда они на нем присутствовали. Пророки пользовались очень большим уважением и они могли быть чаще других приглашаемы для совершения Евхаристии, если только они не входили в число пресвитеров. Соединение харизм – наиболее обычная вещь для апостольского времени. Нет ничего невероятного в предположении, что постоянно пребывающие в общине пророки были в то же самое время и пресвитерами. Во всяком случае в обычном порядке церковной жизни совершителями Евхаристии были пресвитеры, а чаще всего, конечно, старейший из них. При твердо установившемся взгляде в современной богословской науке это предположение кажется почти невероятным, между тем только благодаря ему можно избежать искусственных, и потому маловероятных, гипотез для объяснения бесспорного факта, что в начале II века совершение Евхаристии принадлежало епископам и пресвитерам. Церковная традиция в этом вопросе настолько устойчива, что без вполне надежных оснований не следовало бы от нее отказываться. Эта традиция нашла свое первое выражение у Климента Римского в его Послании к коринфянам. “Немалый будет на нас грех, если неукоризненно и свято приносящих дары будем лишать епископства (τῆς ἐπισκοπῆς)”¹². Как известно, речь идет об устранении Коринфской общиной от служения пресвитеров. Таким образом, в их служение – ἐπισκοπή – входило приношение даров (τὰ δῶρα). Если Prima Clementis написана в конце I века, то Климента отделяет от апостольского времени промежуток всего в 30–40 лет. Более или менее серьезным возражением против этой традиции является “Дидахи”. Правда, и по ней совершение Евхаристии лежит на епископах, но,

¹² Посл. Климента. 44.

так сказать, во вторичном порядке. Пророк, по “Дидахи”, является первосвященником: “Всякий начаток от произведенного в точиле и на току, первородных от тельцов и от скота, взяв, отдай пророкам, ибо они первосвященники (ἀρχιερεῖς) ваши”¹³. Он председательствует на Евхаристии, и, во всяком случае, на агапах: ему одному предоставляется “благодарить, сколько он желает”¹⁴, а епископы и диаконы “исполняют служение пророков и учителей”. Епископ совершает Евхаристию в отсутствие пророка. Нет надобности недооценивать значение “Дидахи”, но нельзя его делать краеугольным камнем всех построений, во всяком случае до тех пор, пока окончательно не будут выяснены все вопросы, связанные с его происхождением. До сих пор остается спорным вопрос о времени появления этого памятника и о той среде, где он создан. Его можно с одинаковым основанием относить как к началу II века, так и к середине или даже к концу, принимая во внимание, что его родиной были окраины христианского мира. Автор “Дидахи” не имел никаких догматических целей, но доказывает ли это, что он принадлежал к великой церкви? Это спорный вопрос. Памятник вышел из пророческой среды, и его автор сам был пророком. Его задачей было укрепить пошатнувшееся в его время положение истинного пророка. Он предостерегает верующих от лжепророков, но он боится, что из-за последних община не пожелает принять и истинного пророка. Он предписывает верующим не подвергать никакому суду и испытанию пророка, указывая на то, что всякий грех будет прощен, но *этот* грех не будет прощен¹⁵. Забывая предписание ап. Павла об испытании духов¹⁶, он явно старается поставить пророка выше епископа, предоставляя епископу первенство в отсутствие пророка. Когда он говорит, что епископа должно почитать, как пророка и учителя¹⁷, то не автори-

¹³ Дидахи. 13. 3.

¹⁴ Там же. 10. 7.

¹⁵ Там же. 11. 7.

¹⁶ Правда, в эфиопском тексте стоит: “всякий пророк, говорящий в духе, да будет испытан и судим”.

¹⁷ Дидахи. 15. 2.

тет епископа он желает поддержать, а пророка, так как последний был экстренным явлением в церковной жизни, а первый – необходимым элементом. Он не борется против епископа, но и не желает, чтобы епископ вытеснил пророка, а особенно – чтобы пророк был устранен от предстоятельства на Евхаристии. Правда, он не указывает, каково должно было быть положение епископа, если пророк пожелает остаться в общине или в общине окажутся сразу два пророка. Таким образом, судить по “Дидахи” о положении епископа более чем рискованно, а особенно предпочитать “Дидахи” бесспорному свидетельству Послания Климента. Литургическое служение пресвитеров, которое с самого начала принадлежало пресвитерам, и в их числе и епископам, было отправной точкой всего дальнейшего развития процесса епископского служения.

4. Послания Игнатия Богоносца отмечают новый этап в этом развитии, может быть самый значительный. Перемена в положении епископа, каковую мы наблюдаем в его посланиях, главным образом относится к перемене его положения в самом пресвитериуме. По апостольским посланиям и Посланию Климента, пресвитериум представлял из себя одно целое, в котором не всегда можно было выделить епископа-пресвитера. Последнему принадлежало то, что принадлежало всему пресвитериуму. Эта органическая целостность в эпоху Игнатия Богоносца разрывается: епископ выделяется в пресвитериуме, который становится советом при епископе: “Пресвитеры занимают место собора апостолов”¹⁸. “Всемирным Господь прощает, если они возвращаются к собору (συνέδριον) епископа”¹⁹. “Все почитайте диаконов, как заповедь Иисуса Христа, а епископа – как Иисуса Христа, Сына Бога Отца, пресвитеров же – как собрание Божие, как сонм апостолов”²⁰. Однако этот совет не стал еще в подчиненное положение по отношению к епископу. Еще нет речи о повиновении ему: они должны с ним соглашаться и успокаивать его. “Они (т.е. пресвитеры) не смотрят на видимую

¹⁸ Магн. 6.

¹⁹ Филад. 8.

²⁰ Тралл. 8.

молодость его (епископа), а как богомудрые повинуются ему”²¹. “Каждому же из вас, особенно же пресвитерам, следует покоить епископа”²². “Ваше знаменитое, достойное Бога пресвитерство так согласно с епископом, как струна в цитре”²³. Епископ не мыслится без пресвитериума, но не в пресвитериуме, а во главе его. Прежняя форма “епископы и диаконы” или “пресвитеры и диаконы” заменяется формулой “епископ, пресвитеры и диаконы”. Выделившись из числа пресвитеров, епископ сохранил за собой все, что ему ранее принадлежало как одному из пресвитеров, особенно в литургической области. В этой области все, чем обладали пресвитеры, сделалось достоянием одного епископа. “Только та Евхаристия должна почитаться истинной, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это”²⁴. Здесь именно лежит все значение происшедшей перемены. Единственным совершителем Евхаристии стал епископ. Более того, признаком истинной Евхаристии является ее совершение епископом. Так как в древней церкви с Евхаристией была связана вся литургическая жизнь, то естественно, что “непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви”²⁵. “Те, которые женятся или выходят замуж, должны вступать в союз с согласия епископа”²⁶. Как ни велика перемена в положении епископа по сравнению с апостольским временем или эпохой Климента Римского, она носила более внутренний характер, чем внешний. Как и раньше, епископ выступает вместе с пресвитерами, но действует он не от лица пресвитеров, а от своего имени. Возможно, что фактически происшедшая перемена еще менее была заметна, чем это нашло свое выражение в писаниях самого Игнатия. Хотя никаких споров и сопротивления против нового порядка мы в писаниях Игнатия не встречаем, однако, по-

²¹ Магн. 3.

²² Тралл. 12.

²³ Еф. 4.

²⁴ Смирн. 8.

²⁵ Там же.

²⁶ Полик. 5.

видимому, без сопротивления не обошлось. Оно шло главным образом, со стороны харизматических пророков. Свидетельством такого сопротивления является “Дидахи”. Как раз именно в этом памятнике проводится прямо противоположная идея, что первосвященником является не епископ, а пророк. Это был протест против учения Игнатия, хоть и очень умеренный, так как епископу, как мы видели, не отказывается в праве совершения Евхаристии, но это право проистекает от пророков, епископ лишь совершает службу пророка. Этот протест не повлиял на ход исторического процесса развития епископата. Отсутствие глубоких внешних перемен обеспечило широкое принятие учения Игнатия о епископе. В силу этих же причин новый порядок легко мог ужиться со старым, который мог безболезненно переходить в новый. Если в ряде церковных общин во времена Игнатия мы наблюдаем новый порядок, то самая значительная община — Римская, — по-видимому, сохраняла старый порядок.

5. Было бы слишком упрощенно объяснять происшедшую перемену одним только желанием Игнатия возвысить авторитет епископа. Его личный авторитет был достаточно высок, к тому же, зная духовный облик Игнатия, вряд ли можно приписывать ему такого рода побуждения. Причины, побудившие Игнатия к новому учению о епископе, лежали глубже его личных желаний и взглядов: их надо искать в условиях церковной жизни его времени. Церкви угрожали опасности не только извне, но и изнутри. Разногласие легче согласия, и единение труднее разделения. Уже апостольское время знало свои скорби. Через несколько лет в основных общинах появлялись не только споры, но и люди “смущающие и желающие перевернуть благовестие Христово” (Гал 1:7). Однако эти споры и смущения не выводили из пределов общины, не вызывали разногласия (σχισμα) в Теле Христовом (1 Кор 12:25). Для апостольского времени почти с несомненностью, вопреки обычному мнению протестантской науки, можно утверждать, что в церковных общинах было только одно Евхаристическое собрание. Единство Евхаристического собрания вытекает из всего учения ап. Павла о Церкви. “Один хлеб, и мы многие одно Тело, ибо все причащаемся от одного хлеба (ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου)” (1 Кор 10:17). Это утверж-

дение ап. Павла может быть понятно только лишь при наличии одной Евхаристии. Церковная община потому и Церковь, что в ней имеется Евхаристическое собрание. Если бы в церковной общине было бы одновременно несколько Евхаристических собраний, то в ней было бы несколько церквей. Все послания ап. Павла, адресованные отдельным церквам, даже Римской, предполагают наличие одного собрания. Когда ап. Павел имеет в виду несколько церковных собраний, то он говорит не о церкви, а о *церквах*. “Церквам Галатии” (Гал 1:2), “церквам Македонии” (2 Кор 8:1) и т.д. В Галатии и в Македонии не одна церковь, а много, так как в ней несколько Евхаристических собраний. Но в Коринфе, в Ефесе одна церковь, так как там одно собрание. Если бы в Коринфе, например, было несколько собраний, то он бы написал свое послание так же, как к Галатам: “церквам в Коринфе”, или указал, к какой именно церкви в Коринфе адресовано его послание. Кроме того, содержание самого Послания к коринфянам указывает, что в Коринфе, хотя там имелась уже многочисленная община, сохранялось одно собрание. Если бы там было несколько одновременных собраний, он бы как-то оговорил этот факт, так как при наличии нескольких собраний трудно предположить, чтобы в них происходили одни и те же упущения, о которых говорил ап. Павел. Единство собрания Коринфская церковь сохранила и в конце I века. Об этом свидетельствует Послание Климента Римского: <“твердейшая и древняя церковь Коринфская из-за одного или двух человек возмутилась против пресвитеров”²⁷>. Если бы церковная практика того времени допускала несколько собраний, то вряд ли возможно было то возмущение, которое так решительно осуждает Климент. Послание Климента, так же как послания ап. Павла, может быть правильно понято только при предположении единства церковной жизни. Послание Климента свидетельствует о единстве церковной жизни в Коринфе, косвенно свидетельствуя о том же в Риме. Относительно Римской общины мы имеем прямые указания даже из более позднего времени. “Братья из города, — говорит Иустин Мученик, — и окрестных селений собираются вместе, чтобы принять участие в собра-

27 <Посл. Климента. 47.>

нии, в котором первенствующий проповедует и совершает Евхаристию”²⁸.

Когда Игнатий Богоносец с особой силой подчеркивал в своих посланиях, что в общине может быть только одно собрание и одна Евхаристия, так как одно Тело Господа и одна Чаша²⁹ – аргументация вся заимствована у ап. Павла, – то не новшество он стремился ввести в церковную жизнь, а защищал практику, существовавшую от начала. Наоборот, то, с чем боролся Игнатий – устройство нескольких собраний в одной церкви, – было новым обычаем. С внутренним и внешним ростом христианства усиливались и разрушающие силы. Главный враг, с которым боролся Игнатий, был докетизм, искажавший в корне основы христианского учения и разрушавший самую Церковь. Настоящие звери оказались менее опасны, чем “звери в человеческом образе”³⁰. “Кто подле меча – подле Бога, кто посреди зверей – посреди Бога”³¹, последние “Господа хулят, не исповедуя Его носящим плоть. Кто не исповедует этого, тот совершенно отверг Его и сам носит в себе смерть”³². “Если иначе, как некоторые безбожники, т.е. неверующие, говорят, что Он страдал только призрачно – сами они призраки, – то зачем же я в узах? Зачем я пламенно желаю бороться с зверями? Зачем я напрасно умираю? Значит, я говорю ложь о Господе”³³. Церковь подвергалась наибольшей опасности со времени своего исторического существования, так как зараженные докетизмом “удаляются от Евхаристии и молитвы, потому что не признают, что Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, которую Отец воскресил по Своей благодати.

²⁸ 1 Апол. 1. 67.

²⁹ Филад. 4.

³⁰ Смирн. 4.

³¹ Там же.

³² Там же. 5.

³³ Тралл. 10.

Таким образом, отметая дар Божий, они умирают в своих прениях”³⁴. Наряду с докетами продолжали смущать церковь и иудействующие³⁵, устраивая отдельные собрания. “Надобно не только называться, но и быть христианами, тогда как некоторые на словах признают епископа, а делают все без него. Такие, мне кажется, недобросовестны, потому что не вполне по заповеди делают собрания”³⁶, вероятно, вознося на этих собраниях Евхаристические приношения. Если бы дело шло об одних собраниях без Евхаристии, то вряд ли пришлось бы Игнатию утверждать, что “только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это”³⁷. Разделения вызывались не только работой еретиков, но и самой исторической жизнью церкви. Первохристианство жило надеждой на близость парусии и отвергало историю. Не зная, оно уже предчувствовало то, что мы теперь знаем: что история принесет церкви великие соблазны и глубокие потрясения. “Малое стадо” становилось великим, но этот успех таил в себе угрозу самому драгоценному – единству церкви. При историческом росте общины все труднее становилось сохранять единство Евхаристического собрания и намечалась тенденция к устройству нескольких собраний. В истории эти стремления превратились в реальность, общепринятую Церковью. Дольше всего и упорнее всего боролась за единство Евхаристии Римская церковь. Римский обычай *fermentum*’а * старался сохранить при естественном росте Римской общины единство Евхаристического собрания. *Fermentum* был конкретным выражением единства Евхаристии в пространстве и во времени. Еще в V веке Евхаристия совершалась только епископом, а в остальные места посылались Священные Дары³⁸.

³⁴ Смирн. 7.

³⁵ Возможно, что иудействующие в эпоху Игнатия или представляли собой разновидность докетизма, или вполне были даже тождественны с докетами.

³⁶ Магн. 4.

³⁷ Смирн. 8.

³⁸ Sohm R. Bd. I. S. 192.

Перспектива нескольких Евхаристических собраний в общине страшила Игнатия: это приводило к разделению Тела Христова. Отсюда понятна настойчивость, с которой Игнатий призывал к сохранению единства церковной жизни. В его посланиях мы постоянно встречаемся с увещаниями, просьбами и требованиями сохранять единение любви. “Составляйте же все до единого хор, чтобы согласно настроенными в единомыслии, дружно начавши песнь Богу, все единогласно пели ее Отцу через Иисуса Христа, дабы Он услышал вас и по добрым делам вашим признал вас членами Своего Сына. Итак, полезно вам быть в невозмутимом единении между собою, чтобы всегда быть и в союзе с Богом”³⁹. “Старайтесь делать все в единомыслии Божьем... да не будет между вами ничего, что могло бы разделить вас”⁴⁰. “Узы мои, которые ношу ради Иисуса Христа, желая придти к Богу, умоляют вас: пребывайте в согласии вашем и взаимной молитве”⁴¹. “Любите единение, бегайте разделения, будьте подражателями Иисусу Христу, как и Он Отцу Своему”⁴². Единение любви требует участия в церковной жизни общины, так как сама община есть любовь (ἀγάπη). “Кто не ходит на общее собрание, тот уже возгордился и сам осудил себя”⁴³. “Им (докетам) надлежало держаться любви (общины)”⁴⁴. Церковная община есть любовь, потому что в ней совершается Евхаристия, внешнее выражение любви Отца к Сыну и Сына к Отцу в Духе. В апостольское время центром объединения была Евхаристия, но при возможности нескольких Евхаристических собраний центр этот раздробился. Если Евхаристических собраний фактически несколько, то тем не менее только одно

³⁹ Еф. 4.

⁴⁰ Магн. 6.

⁴¹ Тралл. 12.

⁴² Филад. 6.

⁴³ Еф. 5.

⁴⁴ Смирн. 7.

может быть истинным, правильным, твердым (βέβαια). Если Евхаристию могут совершать разные лица, то они могут и устраивать отдельные собрания. Для того чтобы избежать всякой возможности разных Евхаристических собраний, надо устранить от совершения Евхаристии всех лиц, кроме одного. Когда вопрос был поставлен таким образом, то естественно, согласно всей прежней традиции, таким единственным лицом является епископ. Вместе с тем появился видимый знак правильности Евхаристии – совершение её епископом. “Только та Евхаристия должна почитаться истинной, которая совершается епископом или тем, кому он предоставит это”⁴⁵. Устранение от совершения Евхаристии всех лиц, в том числе пресвитеров, не было окончательным, так как это означало бы разрыв с церковной традицией. Оно было относительным в том смысле, что никто не может устраивать отдельных Евхаристических собраний. Внутри единого Евхаристического собрания Евхаристия может совершаться разными лицами, но *с согласия епископа*. Согласно прежнему евхаристическому порядку, пресвитеры, как и другие лица, могли совершать Евхаристию. С одобрения пресвитериума теперь пресвитеры потеряли самостоятельное право на ее совершение и могли ее совершать, как и другие лица, только с согласия епископа. Как единственный совершитель Евхаристии, епископ делается единственным центром церковного единения. Только тот, кто с епископом, тот пребывает в единении любви. “Кто суть Божии и Иисус Христовы, те с епископом”⁴⁶. “Почитающий епископа, почтен Богом: делающие что-либо без ведома епископа, служат диаволу”⁴⁷. “Если кто станет тщеславиться, тот погиб, а если будет почитать себя больше епископа, пропал совершенно”⁴⁸. Быть с епископом – быть в церкви и иметь участие в Евхаристическом общении, наоборот: кто участвует в Евхаристии, тот с епископом. “Кто внутри алтаря, тот чист, а

⁴⁵ Смирн. 8.

⁴⁶ Филад. 3.

⁴⁷ Смирн. 9.

⁴⁸ Полик. 5.

кто вне его, тот нечист”⁴⁹. Все до единого без исключения должны быть “соединены в одной вере и в Иисусе Христе, происшедшем по плоти от рода Давидова, Сыне человеческом и Сыне Божиим, так что повинуйтесь епископу и пресвитерству в совершенном единомыслии, преломляя один хлеб, это врачество без смущения, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее вечную жизнь в Иисусе Христе”⁵⁰.

Таким образом, по Игнатию, не установление единоличного епископата должно привести к одному Евхаристическому собранию, а наоборот, одно Евхаристическое собрание привело к ясному и отчетливому выделению одного епископа из числа пресвитеров. “Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна Чаша в единении Крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерами и диаконами, сослужителями моими, дабы все, что делается, делали мы от Бога”⁵¹. Отсюда определяется основной внутренней мотив всего учения Игнатия Богоносца о епископате – сохранение единства Евхаристического собрания, что равносильно сохранению целостности и полноты церковной природы общины. В час смерти, когда отступают все личные мотивы и желания, его душа горела мыслью о католической церкви, и заботу о ней он вручил епископам. И он не ошибся, или, точнее, не совсем ошибся: епископат защитил церковь не только от ударов докетизма, но и от более страшного врага – гностицизма. Но в этой борьбе он не смог отстоять в полноте за отдельной церковной общиной ее католической природы.

6. В апостольское время полнота и целостность церковной природы определялась присутствием Христа, т.е. наличием в церковной общине Евхаристического собрания. В Евхаристии присутствует Христос в полноте неразделенной Своей природы, а полнота природы Христова Тела обуславливает и полноту церкви. Не было надобности определять, какая Евхаристия правильная, так как в церковной общине было

⁴⁹ Еф. 5.

⁵⁰ Там же. 20.

⁵¹ Филад. 4.

только одно Евхаристическое собрание: поэтому кафоличность церкви не ставилась в зависимость от ее совершителя. Как мы видели, исторические условия развития церкви поставили вопрос о совершителе Евхаристии как условии ее правильности. Когда на этот вопрос Игнатий Богоносец ответил, что “только та Евхаристия правильна, которая совершается епископом или тем лицом, кому бы ни поручил епископ”⁵², с необходимостью возник дополнительный признак кафоличности церкви – епископ. Церковь только там, где присутствует Христос, т.е. там, где совершается Евхаристия, но Евхаристия может совершаться только епископом, следовательно, там, там только кафолическая церковь, где верующие собираются с епископом. Где нет епископа, не может быть правильного Евхаристического собрания, нет присутствия Христа, нет и Церкви. С другой стороны, и не может быть епископа без церковной общины, так как без последней не может быть Евхаристического собрания, поэтому “где бы ни появился епископ, пусть будет и община”. Смысл этих слов Игнатия тот, что собрание (πλήθος) превращается в Церковь, когда в нем епископ, а не тот, что епископ создает церковь, т.е. что раз имеется епископ, то обязательно должна быть и Церковь.

Учение Игнатия Богоносца о Церкви находится в основной линии Павлова богословия. Как и у ап. Павла, оно остается по преимуществу Евхаристическим. Различие состоит в том, что исторические условия жизни церкви принудили определить внешний признак кафоличности церкви. Гениальность прозрения Игнатия заключалась в том, что этот признак связывал земную церковь с небесной, так как он включен в Евхаристическое собрание. Епископ явился признаком кафоличности церкви, но не сам по себе, а как совершитель – предстоятель Евхаристии.

Как мы видели, этот внешний признак содержится во внутреннем – присутствии Христа. Однако необходимо отметить, что внешний признак не является раскрытием того, что *implicite* содержится в самом существовании церкви. Только внутренний признак связан с существованием церкви – с небесной церковью. Внешний связан не с ней, а с эмпирическим

бытием церкви — с земной церковью. Земная церковь есть икона небесной, если она включает в себя епископа: без епископа эта икона является неполной, неправильной. В первохристианстве эмпирическая ткань церкви была настолько прозрачной, что существо церкви ясно светилось через эту оболочку. Исторический процесс нес с собой огрубление эмпирической ткани и вызывал необходимость эмпирического признака.

II

1. Выделению епископа из коллегии епископов-пресвитеров, которое началось со времени Игнатия Богоносца, предшествовал весьма важный момент в истории развития епископского служения: определение характера и отчасти признака истинного служения пресвитеров-епископов: они, как имеющие харизму управления, были в такой же степени харизматиками, как и остальные лица, имеющие харизму служения в Церкви: апостолы, пророки, учителя и т.д. С этой точки зрения, нет никаких оснований, ни на основании апостольских писаний, ни последующей письменности, противопоставлять служение пресвитеров-епископов служению прочих харизматиков. Это противопоставление, как известно, легло в основу новейших гипотез о происхождении позднейшего церковного устройства как комбинации нескольких организаций: духовной, пресвитерской, административной и др. (теория Hutch'a, Harnack'a, Weizsäcker'a). Все харизматики были поставляемы на свое служение не только в том смысле, что они поставлялись Богом, но и в том смысле, что церковная община принимала участие в их поставлении. Без харизмы невозможно было никакое служение в церкви. Пресвитеры-епископы имели свое служение, и только в силу этой харизмы они могли выполнять свое служение. По своей природе все служения были тождественны, так как в основе их лежали дары Святого Духа: "Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же" (1 Кор 12:4-5). Онтологическая тождественность идет еще глубже. Не только особые служения, но вообще состояние в церкви связано с благодатными дарами: "Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым" (1 Кор 12:3).

Различие служений, естественно, должно было привести к известной иерархии служений. У ап. Павла мы находим определенный порядок перечисленных служений: “Иных Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее иным дал силы чудодетственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки” (1 Кор 12:28). Эта иерархия служений у самого ап. Павла является не единственно строго установленной⁵³. Принимая во внимание, что за перечислением служений в 1 Кор 12:28 идет: “Ревнуйте о дарах больших, и я покажу вам путь еще превосходнейший”, нетрудно усмотреть, что в основе перечисления лежит принцип интенсивности харизмы. Однако эти же самые служения могут быть распределены на основании другого принципа: по их положению в церковной общине. Мы не знаем, обладали ли другие церковные общины таким изобилием даров, как Коринфская. Кажется, что Коринфская церковь была в этом отношении исключительной, но если бы даже все общины имели такое разнообразие служений, все же их значение для правильности церковной жизни не одинаково. Мы легко можем предположить, что в какой-нибудь церковной общине не имелось ни пророков, ни апостолов, ни евангелистов, но нельзя себе представить, чтобы община была лишена служения управления. Для эмпирического выявления церкви эта харизма абсолютно необходима, иначе действительно церковная жизнь пришла бы в состояние анархии. Это означает, что пресвитеры-епископы как носители харизмы управления наличествовали в каждой церковной общине. В силу этого значения епископов-пресвитеров для жизни эмпирической церкви они должны были иметь особое положение в церковной общине и выдвинуться на первый план. Если, с одной стороны, церковная община находится в зависимости от них, то они, в свою очередь, гораздо более зависимы от общины. Служение пророков, апостолов и других харизматиков гораздо свободнее, чем епископов-пресвитеров. Первые служения гораздо менее связаны с определенной церковной общиной, чем последние. Они могут переходить из

⁵³ Еф 4:11: “И Он поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями”.

одной общины в другую, сохраняя свое служение, что менее вероятно для епископов-пресвитеров. Поэтому в поставлении пресвитеров община принимает более активное участие, хотя для нас образ поставления харизматиков является почти что неизвестным*. Насколько нам известно, пресвитеры поставляются апостолами или пресвитерами через возложение рук. Община обязана принять истинного пророка, но, как следует из слов ап. Павла: “Духа не угашайте, пророчества не унижайте”, она может не допустить его выступления на церковном собрании. Оставаясь в общине, пророк исполняет свое служение, пока он обладает пророческой харизмой, но в той же общине в любое время может явиться другой пророк. При обилии харизм пророчества община может “поставить” неограниченное количество пророков. Вполне возможно допустить, что новый пророк заслонит старого или даже старый потеряет свою харизму. Может ли община поставить новых пресвитеров, не снимая старых, а главное – пожизненно ли само их служение или оно может быть прекращено церковной общиной? С развитием церковной жизни эти вопросы должны были возникнуть перед церковным сознанием. Об этом свидетельствует Послание Климента. Коринфская церковь отстранила пресвитеров (или пресвитера) от их служения и поручила его другим лицам. Осуждая такого рода поступки, Климент выдвигает общее положение: “...почитаем несправедливым лишить служения тех, которые... служили стаду Христову неукоризненно, со смирением, кротко и беспорочно, и притом в течение долгого времени от всех получали одобрение”⁵⁴. Из этого явствует, что церковная община не имеет права отстранить от служения пресвитера-епископа, если он беспорочно и неукоризненно его исполняет. Отсюда следует, что служение пресвитера-епископа пожизненно. Когда учение Климента Римского было принято церковью, оно значительно укрепило положение епископов-пресвитеров. Этому укреплению способствовало и постепенное прекращение разнообразия харизм. В этот именно момент начинается и выделение одного епископа из коллегии пресвитеров-епископов. В каждой определенной общине он выступает как единственный

⁵⁴ Посл. Климента. 44.

и пожизненный совершитель Евхаристии. Община не может рядом с ним поставить другого или заменить его другим, пока он беспорочно исполняет свое служение. Только после того, как в церковном сознании утвердилось учение пожизненного служения епископов-пресвитеров, епископ мог явиться признаком кафолической церкви.

2. Главным аргументом Климента о пожизненности служения пресвитеров-епископов служит учение о том, что апостолы поставили епископов для служения с тем, чтобы после их смерти другие приняли их служение⁵⁵. Это положение послужило, как мы увидим ниже, отправной точкой для учения об апостольском преемстве епископов, но в эпоху Климента Римского и Игнатия Богоносца оно еще не получило соответствующего резонанса. Главное ударение остается на том, чтобы определить признак истинного служения епископов-пресвитеров, а не истинного епископа. Идея об апостольском преемстве временно остается в тени. На первый план выступает то, что пресвитеры-епископы со времени Игнатия Богоносца пожизненно исполняют свое служение, если оно безукоризненно и беспорочно. Что означает эта безукоризненность и беспорочность епископского служения? В апостольскую эпоху признаком истинного пророческого служения служит само пророчество, истинность которого свидетельствует церковное собрание. Признаком истинного епископского служения являются моральные качества самого епископа в соответствии со словом Божиим. Позднее, по "Дидахи", моральные качества пророка выступили как признак пророческого служения, но это произошло в порядке перенесения на пророка признаков епископского служения. Епископ, как и пророк, возвещает волю Божию, но не через вдохновенное экстатическое пророчество, а через слово Божие: он возвещает волю Божию, содержащуюся в слове Божиим, хранителем которого он является. Игнатий Богоносец соединяет в себе епископское и подлинно пророческое служение, но через несколько десятков лет пророчество перестает быть необходимым для церковной жизни. Сам характер пророческого служения постепенно изменяется: про-

⁵⁵ Там же.

рок “Дидахи” совсем не прежний вдохновенный пророк апостольских писаний. В “Дидахи” нет ни слова о пророческом откровении, а только о возвещении слова Божия.

“Дидахи” ясно указывает, что функции пророка и епископа совпадают: один из них должен всецело уступить место другому. Автор “Дидахи” стоит на стороне пророка, но история оказалась на стороне епископа.

3. Новые факторы, которые появляются с конца II века – учение о пресвитерах-епископах и о выделении епископа, – изменили значение церковного собрания. Правда, первоначально эти изменения были незначительны, но они открыли тот путь, который приводит постепенно к коренной перемене роли церковного собрания. В своем существовании эта роль пока остается той же, что и раньше. Игнатий Богоносец неоднократно подчеркивает необходимость участия верных в церковном собрании. “Не думайте, чтобы вышло что-нибудь похвальное у вас, если будете это делать сами по себе, но в общем собрании да будет у вас одна молитва, одно прошение, один ум, одна надежда в любви и радости непорочной”⁵⁶. “Старайтесь чаще собираться вместе для Евхаристии и словословия Бога. Ибо если вы часто собираетесь вместе, то низлагаются силы Сатаны”⁵⁷. “Посему надобно воздерживаться от общения с такими людьми (докетами. – *Ред.*) и ни наедине, ни в собрании не говорить о них, а внимать пророкам, особенно же Евангелию, в котором открыто нам страдание Христа и совершенно ясно Его Воскресение”⁵⁸. Из этого ясно, что церковное собрание играет первенствующую роль в церковной жизни. О том же свидетельствует автор “Дидахи”: “Часто сходитесь вместе, исследуя то, что полезно душам вашим”⁵⁹. Незыблемо и непоколебимо остается правило, что всякий церковный акт должен совершаться в Церкви. Выделение епископа не меняет этого положения, так как епископ действует в Церкви, т.е. в церковном собрании.

⁵⁶ Магн. 7.

⁵⁷ Еф. 13.

⁵⁸ Смирн. 7.

⁵⁹ Дидахи. 16.

Когда Игнатий Богоносец убеждает верных: “Без епископа ничего не делайте”⁶⁰, “непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви”⁶¹, то это одновременно означает, что все, что относится к Церкви, должно совершаться на церковном собрании. Единство епископа и церковного собрания сохраняется в неприкосновенности – на этом именно настаивает Игнатий, – но роль церковного собрания несколько изменяется. В апостольское время церковному собранию принадлежала харизма различения и испытания духов. Эта харизма остается за общиной, но если раньше община была призвана свидетельствовать об истинности откровения, то теперь о том, что решения епископа соответствуют слову Божию. Ее активность в этом смысле уменьшается, так как заранее предполагается, что при беспорочном служении епископ действует согласно воле Божией. Исходя из этой предпосылки, община как бы обязывается принимать решение епископа. Конечно, пока еще нет речи об обязательном принятии *всех* решений епископа. Это произойдет гораздо позже, когда община будет призвана только к повиновению епископу, как апостольскому преемнику. Уменьшение активности церковного собрания сказывается, главным образом, в вопросах, имеющих чисто местное значение, но в вопросах католических она еще остается прежней.

⁶⁰ Филад. 7.

⁶¹ Смирн. 8.

Глава IV СОБОР КАК ЦЕРКОВНОЕ СОБРАНИЕ

I

1. Уже в апостольское время существовал тесный союз любви церковных общин. Будучи самостоятельной и независимой, каждая церковная община была связана с остальными общинами. В послеапостольское время эти связи не ослабляются, а наоборот, усиливаются. С одной стороны, усиливается общий союз церквей и постепенно намечается объединяющий центр. После разрушения Иерусалима такой объединяющей общиной становится Рим. Нет надобности отрицать в угоду конфессиональным различиям совершенно объективный факт особого положения Римской общины. По Игнатию Богоносцу, Римская церковь есть *προκαθημένη τῆς ἀγάπης*¹, т.е. первенствующая в Любви. В союзе Любви Римская община является предстоятелем. Она председательствует в делах Любви, за что была восхвалена еще ап. Павлом, и она председательствует среди прочих общин, так как, по Игнатию, сама община есть *ἀγάπη* – любовь. Наименование церковной общины *ἀγάπη* связано с Евхаристией, которая есть высшее проявление Любви. Община является церковью, так как она есть Евхаристическое собрание, поэтому она сама есть Любовь².

¹ Рим. Надписание.

² О докетах Игнатий Богоносец писал: "...они удаляются от Евхаристии и молитвы... им надлежало бы держаться Любви (*συνέφερον δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν*), чтобы воскреснуть" (Смирн. 7). Здесь *ἀγαπᾶν* означает Евхаристию и церковную общину, в которой свершается Евхаристия. Другие примеры употребления *ἀγάπη* в смысле общины: "Приветствует вас Любовь (*ἀγάπη* – община) смирян и ефесян" (Тралл. 13); "Приветствует вас Любовь братьев в Троаде (*ἡ ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν*)", т.е. община братьев в Троаде (Филад. 11).

Римская церковь является как бы царицей христианского мира³.

С другой стороны, происходит более тесное объединение локально связанных общин. Общеизвестен и всеми признан тот факт, что более тесное объединение общин, которое в дальнейшем привело к образованию церковных округов, происходит в силу естественных условий, заставляющих более слабые общины тянуться к более сильным, находящимся в больших городах. Не только материально, но и духовно эти последние были сильнее тех, которые находились в небольших городах. К тому же духовная сила и значение общин более крупных центров обуславливалась тем, что они очень часто были основаны самими апостолами, а общины городов менее значительных получили от них христианство. Постепенно образовывались местные центры, вокруг которых группировалось то или иное количество общин.

Второй фактор местного объединения – в настоящее время тоже общепризнанный – лежал в гонениях на церковь. Хотя эти гонения в течение первых двух веков имели местный характер и не отличались систематичностью, но угроза, конечно, висела над всеми христианскими общинами. Как в наше время, так и в ту эпоху, крупные центры, а особенно административные, не только были местами, которые ранее других подвергались гонению, но и были лучше информированы, чем небольшие общины, и, в свою очередь, сообщали этим общинам о предполагавшихся или начавшихся уже гонениях.

2. Наряду с этими внешними факторами объединения действовали еще и внутренние. В апостольское время большая часть того, что происходило в отдельных церквях, не выходило за пределы этих церквей. Отдельная община в большинстве случаев обходилась своими средствами. Кафолическая природа решений общин оставалась в латентном состоянии и не требовала признания со стороны других общин. С течением времени возрастает количество актов, которые требуют рецепции. В первую очередь, это связано с возрастающим значением епископа, а особенно с его положением, в силу которо-

³ Эпитафия Аверкия.

го одним из признаков кафоличности церкви становится сам епископ. В апостольское время поставление лиц на церковное служение, в том числе и пресвитеров, было делом самой общины. Эти поставления обычно не требовали рецепции, так как церковная природа общин не стояла в зависимости от того, кто именно был поставлен пресвитером или епископом. В силу внутреннего признака (кафоличности) – церковная община обладала кафолической природой, так как в ней совершалась Евхаристия. Когда внутренний признак был дополнен внешним, то только та Евхаристия признавалась правильной, которая совершается епископом. Только та община, которая возглавляется епископом, является церковью. Признание кафолической природы общины равносильно признанию епископа, а это означает, что поставление епископа делается кафолическим актом и нуждается в церковной рецепции. Если не все, то, во всяком случае, близлежащие общины должны знать имя епископа, который совершает свое служение в церкви. Отсюда вытекает необходимость сообщать другим общинам о каждом новом поставлении епископа. Чем значительнее община и чем теснее ее связи с остальным христианским миром, тем большему количеству общин сообщалось о новом епископе. Если не с самого начала, то сравнительно скоро для упрощения дела о поставлении епископа менее значительных общин сообщалось тому естественному центру, к которому община тяготела, а те, в свою очередь, сообщали об этом другим. Признание главной общины играло, конечно, первенствующую роль и до некоторой степени было условием признания нового епископа со стороны общин, группирующихся около нее. Этот порядок рецепции предполагал уже существующее объединение, но, с другой стороны, и сам служил дальнейшему более тесному объединению.

Церковная рецепция поставления нового епископа сама по себе предполагала признание отстранения епископа от служения. Если поставление нового епископа влечет за собой отстранение от служения старого епископа, то естественно, что новый епископ может быть признан только в том случае, если отстранение прежнего епископа признано правильным.

Отлучение от церкви является местным актом самой общины. Однако если этот акт не получил признания со стороны других общин, то его кафолическая природа оставалась

невьявленной. Поэтому другая община, в случае обращения к ней заинтересованного лица, могла свободно пересмотреть решение относительно него на своем церковном собрании, могло подтвердить его как истинное, но и могла отвергнуть его как ложное. Чтобы избежать этого, сама церковная община уведомляла о состоявшемся отлучении. Это особенно было необходимо в том случае, если отлучению подвергались видные и известные лица за свои еретические учения. С увеличением количества ересей все чаще и чаще возникали такого рода церковные акты. Вероучительные вопросы, обычно связанные с существующими ересями, требовали совместного действия не одной, а многих общин. Одна, в особенности незначительная, община могла оказаться бессильной справиться с трудными вопросами и искала помощи у более сильной общины. Эта последняя сообщала свое решение как заинтересованной общине, так и другим.

Так внутренние причины, переплетаясь с внешними, способствовали тесному объединению близлежащих общин вокруг одной центральной общины.

3. Новые по сравнению с апостольским временем условия жизни, которые вызывали потребность в местном объединении, не меняли самого характера объединения. Связи, которые объединяют общины, остаются теми же, что и в апостольское время. По-прежнему объединяющим фактором остается Любовь. Она царит в общине и настолько определяет все отношения между членами общины, что сама община становится *ἀγάπη* и Любовь связывает ее с другими общинами. Любовь не имеет принудительно-правовой силы. Все зависит от любовного принятия церковными общинами того, что делается в каждой из них, если в этом появляется потребность. В этом отношении главная община не выдвигается среди других. Она, как и остальные, нуждается в принятии ее решений. Она лишь связующий центр, и ее авторитет, а не власть основывается на ее большой духовной силе. Даже Римская церковь со всем ее царственным величием предстоящей общины *не имела никакой власти* даже над самой незначительной общиной. Ее положение как предстоящей общины обязывало ее к большей любви и большая любовь вызывала ответную любовь со стороны других общин*.

II

1. С конца первого века церковная жизнь отдельных церковных общин постепенно получает все более и более широкий церковный диапазон: ряд церковных актов, которые в апостольское время могли быть разрешаемы внутри церковных общин, начинают требовать кафолического признания. Если собор есть церковное собрание, которое призвано разрешать вопросы, требующие кафолического признания, то вполне вероятно предположить, что число соборов во II веке должно было бы возрасти. Между тем этому предположению как будто бы противоречит тот факт, что первые известные нам соборы, после Иерусалимского апостольского собора, принято относить лишь ко второй половине II века⁴. Это противомонтанистические соборы*, о которых мы находим краткие сведения у Евсевия. При исследовании истории развития соборов это отсутствие сведений о соборах со второй половины I века до второй половины II века имеет первостепенное значение. Главным образом в силу этого перерыва в богословской науке, как мы видели, господствует мнение, что начало соборов следует отнести не к Иерусалимскому собору, а к противомонтанистическим соборам, так как от них начинается непрерывный ряд соборов. При оценке этого факта естественно возникает вопрос, является ли отсутствие сведений о соборах указанием на то, что соборов фактически не происходило. Уже в древности церковное сознание, видя в Иерусалимском соборе начало соборной деятельности церкви, пыталось восполнить пробел в исторических сведениях о соборах. По указаниям анонимного автора "Praedestinatus" и "Libellus synodicus"* , в первой половине II-го века происходил ряд соборов. Сведения, которые мы находим в этих документах, не имеют никакой исторической ценности⁵. С

⁴ Сведения о так называемом Антиохийском апостольском соборе не имеют никакой исторической ценности. Можно считать вполне установленным, что существование этого собора является апокрифом. См. Hefele K.J. Leclerq J. Histoire des Conciles. T. I. Part. II. Appendice II: Le concile apostolique d'Antioche. P. 1071 et seq.

⁵ Покровский А.И. Соборы древней церкви... С. 113–117; Hefele K.J. Leclerq J. Histoire des Conciles. T. I. Part. I. P. 151–152; Harnack A. Geschichte der altchristlichen Litteratur... Teil. I. Bd. II. S. 114 et seq.

другой стороны, вряд ли современная богословская наука на основании тех данных, которые имеются у Евсевия (сам Евсевий не называет их соборами), считала бы их соборами, если бы за ними почти непосредственно не следовали соборы в связи с пасхальными спорами*, к которым Евсевий впервые применил техническое наименование *σύνδοξ*.

С точки зрения исторической действительности, ранние соборы, указанные в “*Prædestinatus*” и “*Libellus synodicus*”, являются несуществующими. Но не есть ли указание на эти соборы все же некоторое глухое воспоминание о том, что и до противомонтанистических соборов в церкви происходили соборы? Другими словами, историческая мнимость не исключает идейной истины о том, что начавшаяся с Иерусалимского собрания соборная деятельность в церкви не прерывается. Церковное сознание глухо и неясно помнит о ее ранних соборах, но когда оно пытается конкретизировать это воспоминание, получается историческая фальсификация. В церковной памяти отчетливо сохраняются соборы не в их первоначальной стадии развития, а во вторичной. В первой стадии развития собор является церковным собранием *in statu deliberandi** вопросов кафолической природы. По своей форме собор ничем не выделяется от любого церковного собрания. Начиная с эпохи Игнатия Богоносца, собор возглавляется обязательно епископом, но это требование в одинаковой мере приложимо и к обычным церковным собраниям. Присутствие на этом собрании-соборе членов других церквей вовсе не обязательно для конструирования собора. Возможно, что фактически большинство таких соборов-собраний включало членов других церквей, но это было до некоторой степени случайностью. При решении трудных вероучительных или дисциплинарных вопросов церковная община могла воспользоваться присутствием в ней видных и авторитетных членов другой общины. Более слабая община могла обратиться к сильной общине за помощью в затруднительных случаях ее церковной жизни. К сильной общине, как мы видели по примеру Иерусалимского собора, снаряжалась депутация, которая и принимала участие в обсуждении и решении спорных вопросов. В свою очередь, сильная община, сообщая свое решение, могла послать в слабую общину и своих видных членов. Из этой практики возник обычай расшире-

ния собора через участие членов других общин, который в дальнейшем стал обязательной формой собора. Но для первой стадии развития этого обязательства еще не существовало. Мы имеем все основания, ввиду отсутствия противоположных сведений, утверждать, что как в апостольское время, так и во II веке, собрания-соборы происходили и без участия членов других общин.

Не выделяясь по своей форме от церковного собрания, собор мог удержаться в церковной памяти. Иерусалимский собор сохранился для нас ввиду его исключительного состава. Вообще же в церковном сознании сохраняется твердо память о том, что еретические учения осуждены Церковью, но как и где не вспоминается, так как молчаливо предполагается, что это могло иметь место только на церковном собрании. Не было никакой необходимости выделять то церковное собрание, которое решало вопросы кафолического значения, т.е. собор и другие собрания, которые рецептировали это решение. Оба эти момента — принятие решения и рецепция его — одинаково важны. Для рассматриваемой нами эпохи важен самый факт осуждения, а не его формальная сторона. К этому надо прибавить терминологическую невыработанность. Современникам церковных собраний-соборов трудно было их выделить, когда сами термины *concilium* и *σύνδος* служили для обозначения вообще церковных собраний⁶. Только лишь тогда, когда по своей форме собор стал отличаться от церковных собраний, вырабатывается и соответствующая точная терминология. Поэтому попытка выяснить, какие именно собрания-соборы происходили в течение II века, должна исходить не из формальных признаков, которые вообще еще не существовали, а из внутренних признаков. Нужно попытаться выделить из ряда церковных собраний те, которые посвящены были церковным делам кафолического значения.

2. Со времени Игнатия Богоносца поставление епископов, как мы видели, делается кафолическим актом и обязательно требует церковной рецепции. Факт поставления епископов на церковном собрании никем не оспаривается и принадлежит к бесспорным фактам в истории таинства священства. Поэтому мы в полном праве рассматривать эти собрания как

⁶ Sohm R. Kirchenrecht. Bd. I. S. 281.

соборы и утверждать, что поставление епископов происходит на соборах. Начало этой традиции восходит или ко времени самого Игнатия Богоносца, или к ближайшему после него времени. К сожалению, до начала II века мы не имеем никакого описания собора – церковного собрания, на котором происходит поставление епископа. Все имеющиеся в нашем распоряжении памятники об этом умалчивают. Между тем крайне важно установить, обязательно ли было присутствие на этих соборах других епископов. Сам Игнатий Богоносец не упоминает, что епископ поставляется церковной общиной совместно с другими епископами. Конечно, аргумент *ex silentio* не всегда надежен, но тем не менее можно думать, что Игнатий Богоносец не преминул бы указать, если бы такой обычай господствовал в его времена, как на факт крайне благоприятный для авторитета епископа. Из “Дидахи” нельзя вывести никакого обязательства об участии других епископов в избирательном соборе епископа. Наоборот, известная фраза “*χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπίσκοπους καὶ διακόνους*” (“итак, рукополагайте себе епископов и диаконов” – 15. 1) предполагает, что в поставлении епископов не принимали участие другие епископы. Это следует из того, что “Дидахи” соединяет в одно поставление епископов и диаконов. Впрочем, в “Дидахи” речь идет не об “избирательном” соборе, а об обычном церковном собрании. Хотя “Дидахи” по времени позднее посланий Игнатия, но, будучи своего рода протестом, исходящим из пророческих кругов, против учения Игнатия Богоносца, оно отражает не новый порядок, а пытается удержать прежний. Епископы “Дидахи” не соответствуют епископам посланий Игнатия. Знаменательно совпадение <текста в> 15. 1 с гл. 1 ст. 1 Послания к филиппийцам: “Павел и Тимофей, рабы Иисуса Христа, всем святым во Иисусе Христе, находящимся в Филиппах, с епископами и диаконами...” Полное отсутствие упоминаний в “Дидахи” о пресвитерах может быть только объяснено тем, что епископы тождественны с пресвитерами-епископами апостольских времен. Автор “Дидахи” не желает признать выделения из этой коллегии епископа. Для него епископ не является признаком католической церкви, а потому для их избрания нет необходимости в соборе. Их поставление, так же как и диаконов, происходит на обычном церковном собрании. Надо думать, что и Игнатий Бого-

носец, и автор “Дидахи” предполагают один и тот же порядок рукоположения епископов, именно тот, который сложился в апостольскую эпоху. Учение Игнатия Богоносца о епископе не вносило изменений в акт рукоположения, поэтому Игнатию Богоносцу не было необходимости делать об этом какие-либо указания. Апостольская традиция была в достаточной мере* всем известна. Мы могли бы допустить участие в рукоположении епископа других епископов только лишь тогда, когда это участие было доказано для апостольской эпохи. Прямых указаний на это мы не находим в апостольских писаниях, но все, что мы знаем об этой эпохе, явно несовместимо с такого рода предположением. Пресвитеры-епископы апостольского времени составляли своего рода коллегия, в которой один из них был предстоятелем. Он поставлялся в таком же порядке, как и остальные пресвитеры-епископы. Климент Римский, свидетельствуя об апостольской традиции, говорит, что “апостолы наши знали чрез Господа нашего Иисуса Христа, что будет раздор о епископском достоинстве (περὶ τοῦ ἐπίσκοπος τῆς ἐκκλησίας). По этой самой причине, получивши сокровенное предвидение, они поставили означенных лиц и потом присовокупили закон, чтобы, когда они почивут, другие испытанные мужи принимали на себя служение их”⁷. Это означает, что апостолы поставили лиц, исполняющих епископское служение, в каждой общине, ими основанной, с тем, чтобы оно непрерывно сохранялось в Церкви. Непрерывность обеспечивается тем, что после смерти поставленных апостолами лиц другие принимали их служение. Из этого ясно, что лица, имеющие епископское служение, представляют собой ту коллегия пресвитеров-епископов, которую мы находим в каждой церковной общине. Для поставления новых лиц с епископским служением нет необходимости привлекать к участию пресвитеров-епископов других общин, так как достаточно тех, которые имеются в самой общине. Указание на этот порядок мы имеем в древней Александрийской церкви. Сведения об этой практике подвергаются сомнению, но это делается не в интересах объективной истины, а по доктринальным соображениям. Насколько это мало обоснованно, видно из того, что даже современные католические богословы склонны при-

⁷ Посл. Климента. 44.

знать историческую достоверность этих сведений, именно те из них, которые не отрицают изначального коллегиального епископства⁸. Согласно свидетельству Иеронима, в Александрии приблизительно до середины III века епископ поставлялся коллегией пресвитеров⁹. Это же самое подтверждает Север Антиохийский (VI в.)¹⁰ и мельхитский Александрийский патриарх Евтихий (X в.)¹¹. Наконец, в нашем распоряжении имеется еще один текст, приведенный Butler'ом в его "Lausiac History of Palladius", в котором говорится, что к Александрийскому архиепископу пришли еретики и упрекали его, что он получил рукоположение от рук пресвитеров¹². Однако не следует думать, что в Александрии до середины III века — дата, указанная бл. Иеронимом, — не было настоящего епископа или что все пресвитеры александрийские были облечены всей полнотой священнической власти, т.е. были епископами. В Александрии, как и в других церквах, выделение епископа из коллегии епископов-пресвитеров, вероятно, произошло до начала второй половины II века. Поэтому нет ничего удивительного, что во время Климента Александрийского или Оригена можно констатировать в Александрии все три степени церковной иерархии, в которой епископ существенно отличается от пресвитеров. Однако этот бесспорный факт не может служить аргументом (вопреки Ch. Gore) против допущения существования порядка поставления александрийского епис-

⁸ См. Lebreton J., Zeiller J. *Eglise primitive*. P. 377 et seq.

⁹ *Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabat: quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint, et archidiaconum vocent* (Epist. 146 ad Evangelium // PL 22. 1194). ["В Александрии со времени евангелиста Марка и до епископов Геракла и Дионисия священники всегда, избрав из своей среды одного и поставив его на возвышенное место, называли епископом: как в том случае, когда войско провозглашает императора или диаконы выбирают из своей среды и называют архидиаконом того, чье усердие им известно".]

¹⁰ Brooks E.W. *The ordination of the early bishops of Alexandria*. P. 612, 613.

¹¹ *Eutychiei Alexandrini patriarchae annales* // PG 111. 982.

¹² Butler E.C. *The Lausiac History of Palladius*. P. 218. Ср.: *Dictionnaire d'Archeologie Chretienne et de liturgie*. T. I. Col. 1205.

копа, указанного бл. Иеронимом и другими писателями¹³. Последний не утверждает, что до II века не было в Александрии епископа, а что епископ поставлялся пресвитерами. Со времени Игнатия Богоносца начался процесс выделения епископа из коллегии пресвитеров, но первоначально этот процесс не сопровождался изменением порядка рукоположения епископа. В дальнейшем почти повсеместно до конца II века, в силу дополнительных причин, о которых будет речь ниже, этот порядок подвергся изменению, как и иерархическое положение пресвитеров – они заняли второе место в церковной иерархии и, естественно, потеряли право участия в поставлении епископов. Вероятно, в силу местных условий (отсутствие в Египте других епископов, кроме александрийского), в Александрии древний порядок рукоположения сохранился дольше, чем в других церквях. Возможно, что до перехода к обычному порядку рукоположения в Александрии положение пресвитеров несколько разнилось от их положения в других церквях. Здесь можно только мельком заметить, что ни древний апостольский порядок рукоположения, ни практика Александрийской церкви не могут служить аргументом допустимости с догматической точки зрения рукоположения пресвитером епископа. Пресвитеры, как вторая степень церковной иерархии, никогда не имели права рукоположения епископа, так как нельзя считать пресвитеров-епископов тождественными с ними. Исторический процесс выделения епископа шел в том направлении, что все права, которыми обладали епископы-пресвитеры, поставленные апостолами, сконцентрировались на епископе, а остальные епископы-пресвитеры стали пресвитерами. Если принять эту точку зрения, то древний порядок рукоположения александрийских епископов не должен вызвать никаких догматических трудностей. Некоторые современные католические богословы готовы допустить, что даже в Риме существовал аналогичный порядок^{14*}.

¹³ Gore Ch. The Ministry in the early Church. P. 134 et seq.

¹⁴ Lebreton J., Zeiller J. Eglise primitive. T. I. P. 377: "Aussi bien la periode, de duree imprecise, ou a Rome aussi, la distinction entre l'evêque et le college presbyteral serait demeurée moins explicite qu'elle ne le fit plus tard". ["В Риме также некоторое время различие между епископом и коллегией пресвитеров могло оставаться не столь заметным, как впоследствии".]

Учение Игнатия Богоносца о епископе как эмпирическом признаке кафолической церкви, вызвало необходимость поставления епископа на соборе, т.е. на церковном собрании, которое требовало принятия со стороны других церковных общин. Если для конструирования этого избирательного собора участие других епископов не было обязательным, то тем не менее как раз относительно этих соборов можно предположить, что очень скоро, если не с самого начала, возникает обычай совершать этот церковный акт в возможно более торжественной обстановке с приглашением членов других общин. Несомненно, что в числе приглашенных были епископы ближайших общин. Присутствие других соседних епископов было тем более желательно, что оно было до некоторой степени гарантией того, что общины, ими возглавляемые, примут как кафолический акт поставление нового епископа. К концу II века из этого обычая возникает правило, которое будет воспринято всей церковью, о необходимости нескольких епископов для поставления нового. В нашем распоряжении имеется памятник, который, по-видимому, отражает переходную стадию от старого к новому порядку поставления епископов: это так называемые “Правила (церковные каноны) св. апостолов (Κανόνες τῶν ἀγίων ἀποστόλων)”*. Согласно этим правилам, община, насчитывающая менее 12 человек, имеющих право голоса (οἱ δυνάμενοι ψηφίσασθαι), в случае выбора нового епископа должна обратиться к соседней устроенной (πεπληγυῖα) общине с просьбой о присылке трех избранных (ἔκλεκτοι) лиц. Как мы видели, здесь еще нет общего правила для всех церковных общин о том, что поставление епископа совершается обязательно на церковном собрании-соборе расширенного состава, а только лишь для численно незначительных общин. Кто именно были эти три лица, памятник не указывает, а это означает, что устроенной общине предоставляется полная свобода выбора. Если бы один из них должен был быть епископом, то вряд ли памятник об этом умолчал. Поэтому предположение Sohм’а, что они были клириками, вряд ли правдоподобно¹⁵.

Назначение этих лиц в том, чтобы вдовствующая община с их помощью могла бы, тщательно испытать кандидата

¹⁵ Sohм R. Kirchenrecht. Bd. I. S. 284–285.

(δοκσιῆ δοκιάσαντες), избрать себе епископа, т.е. усилить избирательный собор. Если вдовствующая община достаточно многочисленна, то она не нуждается в обязательном усилении извне. Чтобы вполне оценить значение этих указаний “Правил св. апостолов” для истории поставления епископов и развития соборов, необходимо быть уверенным во времени появления самого памятника. Между тем и до настоящего времени сам памятник до некоторой степени остается для нас загадкой*. Относительно времени появления “Правил св. апостолов” мы можем с полной уверенностью утверждать, что он возник позднее писаний Игнатия Богоносца. Церковная община, по этим “Правилам”, уже знает одного епископа, который ясно отличается от пресвитеров. Таким образом, памятник отражает эпоху, когда выделение епископа из коллегии епископов-пресвитеров началось, но еще не закончилось. Пресвитеры не только являются подчиненными епископу, но, скорее, можно думать, что епископы до некоторой степени им подчинены. С другой стороны, так как памятник возник не в центре тогдашнего христианского мира, а на окраине (скорее всего, в Сирии)¹⁶, то указанный выше момент в развитии епископского служения мог значительно запоздать по сравнению с центральными общинами, в которых процесс полного выделения епископа уже был закончен. В небольшие общины, находящиеся вдали от главных центров тогдашнего христианства, все новое приходило с запозданием. Ввиду большего консерватизма таких общин (особенно сирийских) по сравнению с большими, жившими интенсивной собственной церковной жизнью, это новое приспособлялось к старому порядку вещей. Поэтому и указанный в “Правилах св. апостолов” порядок поставления епископов отражает уже новый порядок, установившийся в больших общинах, требующих обязательного участия епископов в выборе нового епископа или, по крайней мере, участия других общин. В этом случае практику, указанную в “Правилах”, нельзя считать общей для всего христианского мира: большинство общин могло перейти непосредственно от старого порядка поставления епископов на церковном собрании-соборе к

¹⁶ Египет совершенно исключается, так как не только во II, но даже в III веке в Египте был только один епископ — в Александрии.

новому, с обязательным участием епископов. Для них переходным моментом было не обязательство усиливать церковное собрание членами других общин, а обычай приглашать епископов и других лиц на избирательный собор. К какому бы времени мы ни относили “Церковные каноны”, к концу ли II века или к III веку, они свидетельствуют, с одной стороны, что выделение епископа в первую степень священства не было связано с изменением порядка поставления епископов, а с другой – что дальнейшая история шла в сторону привлечения епископов к поставлению нового епископа.

III

1. Если противомонтанистические соборы являются первыми соборами, посвященными вероучительным вопросам, то тогда, вопреки исторической очевидности, надо допустить, что такого рода вопросы не волновали церковь с апостольского времени до конца II века. Это предположение явно противоречит тому, что нам известно, а именно – что в эту эпоху целый ряд вопросов дисциплинарно-вероучительных требовал церковного решения. Это обстоятельство, даже при полном отсутствии сведений, заставляет предполагать существование соответствующего рода соборов, т.е. церковных собраний, обсуждавших эти вопросы и решения, которые были приняты Церковью. Наша задача, как и при исследовании избирательных соборов, будет заключаться в том, чтобы выделить из церковных собраний те, на которых должны были обсуждаться дисциплинарно-вероучительные вопросы.

2. Послание Климента написано в связи с непорядками, возникшими в Коринфской церкви. Коринфская церковь отстранила пресвитеров или пресвитера от служения и поручила служение другим лицам. В своем месте было показано, что значение Послания Климента далеко выходит за рамки частного случая, в нем описанного. По поводу частного случая был поставлен принципиальный вопрос о самом характере пресвитерского служения и о праве общины отстранять пресвитеров от их служения. Решение этого вопроса должно было иметь кардинальное значение для дальнейших судеб епископата.

Послание Климента представляет акт Коринфской церкви как небывалый поступок, так как были отстранены пресвитеры, беспорочно совершающие свое служение. Мы не знаем в точности, что произошло в Коринфе и почему именно были смещены пресвитеры. Климент дает понять, что это произошло из-за возмущения одного или двух лиц против пресвитеров¹⁷, но ведь возмущение должно было иметь какое-нибудь основание, чтобы к нему примкнула вся община. Нельзя ли предположить, что эти одно или два лица были пророками? Тогда всю картину того, что произошло, можно представить себе так: согласно пророческому откровению, эти новые лица получили харизму управления. Община признала это откровение и поставила указанных в откровении лиц пресвитерами. Неясным остается, почему надо было смещать прежних, а нельзя было дополнить коллегия епископов-пресвитеров. Возможно, что дело шло главным образом о пресвитере-епископе, возглавляющем всю коллегия, и последняя не желала отказываться от своего “председателя” или же в самом откровении было указано, чтобы все прежние пресвитеры лишены были своей харизмы. Не исключена возможность того, что во время Климента коллегия пресвитеров была уже замкнутой и ограниченной по числу своих членов и что поставление новых пресвитеров требовало согласия всей коллегии. На все эти вопросы и сомнения мы не можем дать точного ответа. Во всяком случае, если вся община действовала на основании откровения, то в самом ее акте ничего небывалого не было, но он вполне отвечал всей практике того времени. Ошибка Коринфской общины заключалась в том, что она не учла особого положения пресвитеров в числе прочих харизматиков или, быть может, это положение пресвитеров в Коринфе не признавалось и они вполне отождествлялись по характеру своего служения с остальными харизматиками. При последнем предположении в споре между Римской и Коринфской общиной выступает столкновение двух преданий, совершенно аналогично тому столкновению, которое происходит почти через столетие в пасхальных спорах.

Смещение старых и поставление новых пресвитеров могло произойти, согласно всей практике того времени, только

¹⁷ Посл. Климента. 47.

лишь на церковном собрании. Ввиду того, что Римская церковь придала решению Коринфской церкви католическое значение, само собрание стало собором. Нам неизвестна реакция других церквей, кроме Римской. Возможно, что они считали акт Коринфской общины делом исключительно самой общины, которое не требует церковной рецепции, или же они этот акт рецептировали согласно существующей в малоазийской церкви практике. Может быть, этим объясняется недоумение Vatiffol'a, использованное, правда, на пользу Римской церкви, что не ап. Иоанн, который еще жил, а Рим выступил против Коринфа, несмотря на то, что связи Коринфа с Ефесом были гораздо теснее, чем с Римом¹⁸. Римская церковь выступила не потому, что приписывала себе уже высшую власть в церкви, а потому, что в порядке церковной рецепции она, как и отдельные церкви, могла принять или отвергнуть решение Коринфской церкви. Правда, значение рецепции Рима было несравненно больше, чем других общин в силу авторитета, которым пользовалась Римская церковь в союзе любви церковных общин. Поэтому совершенно неважно, последовало ли выступление Рима по прямому обращению к нему отстраненных пресвитеров или потому, что до Рима дошел слух о "скандале, произошедшем в Коринфе". В том и другом случае реакция Римской церкви была вполне законным церковным актом. Подобным же образом могла действовать и любая другая церковь. Как церковная община, тем более самая значительная, Римская церковь могла высказаться о решении Коринфской церкви. Однако Римская церковь не только отвергает ее решение как нецерковное и неистинное, но на своем *соборе* постановляет новое решение по тому же вопросу, который был предметом обсуждения Коринфской церкви. Решение Римской церкви было противоположно решению Коринфской церкви. Рим выдвигает как принцип и основу церковной жизни положение, что беспорочно исполняющие служение пресвитера не могут быть отстранены от епископства. "Наш грех будет немалым, если мы изгоняем от епископства тех, кто без порока и свято проносят дары"¹⁹. Этот принцип Рим выдвигает не как новый, а как

¹⁸ Vatiffol P. L'Eglise naissante et le Catholicisme. P. 155.

¹⁹ Посл. Климента. 44.

соответствующий апостольскому преданию. По заповеди воскресшего Христа апостолы проповедовали христианство по странам и по городам, и всюду начатки (τὰς ἀρχαίς) верующих поставляли в епископы и в диаконы²⁰. Таким образом, первые пресвитеры-епископы поставлены были самими апостолами, а по смерти их другие испытанные мужи должны принять их служение. В силу этого, как мы уже видели, пресвитерское служение, если оно проходится беспорочно, является пожизненным. Свое решение Римская церковь сообщает в послании к Коринфской церкви, причем это послание не от лица Климента, а от лица всей Римской церкви. Как ни авторитетно было решение собрания-собора Римской общины, но оно как соборное решение подлежит принятию со стороны других церквей и в первую очередь, конечно, Коринфской. Послание Климента препровождается через специальное посольство из *трех* лиц, которые должны быть, по выражению послания, “свидетелями между вами и нами”. Другими словами, эти лица, как авторитетные свидетели римской традиции, должны засвидетельствовать коринфянам правильность решения Римской церкви. Это решение было принято Коринфской и другими церквами. Об этом свидетельствует общее признание, которое получило Первое послание Климента. В споре между Римом и Коринфом Рим победил. Впервые в истории Римская традиция была признана как истинно апостольская*, но не как собственная, а как основанная на апостольской традиции. Первая страница истории перевернулась: в среде харизматических служителей выдвинулось пресвитерско-епископское служение.

Итак, анализ Послания к коринфянам Климента Римского вскрыл существование в эту эпоху двух соборов. Один оказался не принятым церковью и, следовательно, неистинным, это – Коринфское церковное собрание-собор. Другой был признан как истинный, это – Римский собор. Вопрос об истинности или ложности собора решался церковной рецепцией.

3. Послания Игнатия Богоносца написаны от его имени, а не от имени церковной общины, как послание Климента Римского. Это обстоятельство свидетельствует о новой фазе раз-

²⁰ Там же. 42.

вития епископского служения: епископ является признаком кафоличности церкви. Поэтому, выступая от своего имени, Игнатий говорит от имени церкви, так как там, где епископ, там и церковь. Авторитет, с которым выступает Игнатий Богоносец, не столько основан на его личных достоинствах, хотя и это играло немалую роль, а на том, что через него говорит церковь в лице Антиохийской общины. Сам Игнатий свидетельствует, что учение им проповедуемое, не есть его личное мнение. Оно дано ему по откровению от Бога: «И меня хотели некоторые обольстить от плоти, но Дух, будучи от Бога, не обольщается. Ибо он знает, откуда приходит и куда идет, и обличает сокровенное. Находясь между (вами), я громко возвещал, сильным голосом (голосом Бога) говорил: «Внимайте епископу, пресвитерству и диаконам». (Иные) подозревали, что я говорил это, предвидя отделение некоторых. Но Тот, за Которого я в узах, свидетель мне, что я не знал о том от плоти человеческой, а Дух возвестил мне, говоря так: «Без епископа ничего не делайте, блюдите плоть свою, как храм Божий, любите единение, бегайте разделения, будьте подражателями Иисусу Христу, как и Он – Отцу Своему»²¹. Учение Игнатия не человеческого происхождения, а возвещено ему Духом, который знает, откуда приходит и куда идет и обличает сокровенное. Откровение дано лично Игнатию, так что в нем мы имеем соединение епископского и пророческого служения. Необходимо отметить, что, будучи пророком, Игнатий выдвигает на первый план не пророческое, а епископское служение. Для него учение о епископе не противоречит пророческому служению. Всю силу и вдохновение своего пророческого служения он отдал на укрепление и усиление епископского служения. Исторические судьбы пророческого служения решены были самим пророчеством. Главная тема послания Игнатия – учение о епископе и борьба с ересями, с докетами и иудействующими. Если относительно первого у нас имеется прямое свидетельство, что оно дано ему по откровению, то это свидетельство мы вправе распространить и на осуждение ересей, так как в послании эти темы тесно связаны. Откровение должно быть засвидетельствовано как истинное и принято церковным собранием.

²¹ Филад. 7.

Поэтому мы имеем все основания предполагать, что послания Игнатия в основных своих положениях высказывают решения Антиохийского церковного собрания. Они нуждались в церковной рецепции, так как он писал на имя епископа. Его Послание к Поликарпу как раз содержит такого рода наставления.

4. Послание Поликарпа* к филиппийцам затрагивает тот же вопрос, которому исключительно посвящено Послание Климента Римского, именно вопрос об отстранении пресвитеров от их служения. Если Климент от лица Римской церкви решительно отвергает решение Коринфской церкви, то послание Игнатия свидетельствует о принятии решения Филиппийской церкви об отстранении Валента. У нас имеются все основания предполагать, что Послание Климента было известно Поликарпу и Смирнской церкви. Акт церковной рецепции отстранения Валента не является свидетельством о противоположной точке зрения у Поликарпа, чем та, которая изложена у Климента об отстранении пресвитеров от их служения. Поликарп подробно излагает в своем Послании причины, побудившие филиппийцев отрешить Валента от его служения: “Я сильно опечалился из-за Валента, который некогда был сделан у вас пресвитером, так как он забыл данное ему место. Поэтому умоляю вас: берегитесь любостяжания и будьте чисты и правдивы. Воздержитесь от всякого порока. Кто сам не может воздержаться от этого, как он будет проповедовать о том другому? Кто предаётся любостяжанию, тот оскверняется идолослужением и достоин считаться в роду язычников... Итак, я весьма скорблю, братия, о Валенте и его жене: дай Бог им истинно покаяться”²². Невольно остается впечатление, что Поликарп как будто хочет показать, что Валент порочно исполнял свое служение, а потому не может быть причислен к тем, о которых говорит Климент.

Кто был Валент? Сам Поликарп называет его пресвитером. Этим ответом исчерпан был бы вопрос, если бы в самом Послании упоминалось о епископе. Между тем как раз в Послании говорится только о пресвитерах и диаконах. Это умолчание Поликарпа о епископах (тогда как ап. Павел в своем Послании к тем же филиппийцам говорит о епископах и диа-

²² Послание Поликарпа к филиппийцам. 11.

конах) приводит нас к заключению, что непосредственно после мученической смерти Игнатия Богоносца в Риме выделение епископов только еще начиналось. К этому надо прибавить, что и Поликарп себя самого в Послании не называет епископом, хотя ясно выделяет себя от остальных пресвитеров: “Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι”²³. Умолчание Поликарпа о епископе не означает, что его не было в Филиппийской церкви, а что он еще включен в коллегия пресвитеров как их предстоятель и мог быть обозначен общим преемником для всех членов коллегии пресвитеров, как и все пресвитеры могли быть названы епископами. Последнее предположение более вероятно, так как вряд ли по поводу одного обычного пресвитера Поликарп счел бы себя обязанным так подробно высказаться. Кроме того, Поликарп указывает, что Валент, “который некогда сделался у вас пресвитером, забыл данный ему сан (qui presbyterus factus est aliquando apud vos ignoret locum qui datum est ei)”²⁴. Locus соответствует греческому τόπος, и у Игнатия оно обозначает епископское служение. Так, Игнатий обращается к Поликарпу с увещанием: “Блуди место свое со всяким тщанием (ἐκδίκει σου τὸν τόπον ἐν πάσῃ ἐπιμελείᾳ)”²⁵. Тот же Игнатий служение – его место – называет епископским: “Поликарпу, епископу церкви Смирнской, лучше же – состоящему под епископством Бога Отца и Господа Иисуса Христа (Πολυκάρπῳ ἐπίσκοπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων, μᾶλλον ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ)”²⁶. Sohм даже высказывает предположение, что в момент составления Послания в Филиппах не было епископа, так как прежний епископ Валент был отстранен от служения²⁷.

Отстранение Валента могло быть только в силу решения церковного собрания, о котором был уведомлен Поликарп. Его

²³ Там же. Надписание.

²⁴ Там же. 11.

²⁵ Полик. 1. Другие цитаты см.: Lightfoot J.V. The Christian Ministry. P. 333. Ср. Мышцын В. Устройство христианской церкви... С. 326.

²⁶ Послание Поликарпа к филиппийцам. Надписание.

²⁷ Sohм R. Kirchenrecht. Bd. I. S. 150.

Послание к Филиппийской церкви написано по желанию самих филиппийцев: “Пишу вам, братия, о праведности не по собственному притязанию, но потому, что вы сами вызвали на то меня”²⁸. Один из главных мотивов Поликарпа: “Прощайте и будет вам прощение. Милуйте, чтобы вам быть помилованными. Какую мерой мерите, такую возместится вам, и блаженны бедные и гонимые за правду, ибо их есть Царство Божие”²⁹. Поликарп ясно высказывает желание, чтобы прощение было оказано Валенту: “Итак, я весьма скорблю, братия, о Валенте и его жене. Дай Бог им истинно покаяться. А вы будьте благоразумны в этом и не почитайте их за врагов, но старайтесь исправить их, как члены страждущие и заблудшие, чтобы здраво было все тело ваше. Поступая так, вы сами себя назидаете. Я уверен, что вы хорошо изучили Священное Писание и нет в нем ничего для вас неизвестного, а я не достиг этого. Но знаю, что в Писании сказано: “гневайтесь и не согрешайте” и “да не зайдет солнце в гневе вашем”. Блажен, кто помнит это, – что, я уверен, вы и делаете”³⁰. Поликарп признает, что Валент, как согрешивший, перестал быть пресвитером (*ignoret locum qui datum est ei*), но считает, что ему должно быть оказано снисхождение. Помещая эту свою просьбу в самом конце Послания, Поликарп как бы видит в ее исполнении конкретное приложение своих наставлений филиппийцам. Как будто все Послание написано на тему о Валенте, грех которого побудил Поликарпа дать целый ряд пастырских указаний, о чем свидетельствует сам Поликарп: “Пишу вам, братия, о праведности не по собственному притязанию, но потому что вы сами вызвали на то меня”³¹. Поэтому, признавая, что обращение филиппийцев содержало просьбу о присылке Послания Игнатия Богоносца³², мы, скорее, склонны думать, что главным поводом была

28 Послание Поликарпа к филиппийцам. 3.

29 Там же. 2.

30 Там же. 11–12.

31 Там же. 3.

32 “Послания Игнатия, присланные им к нам и другие, сколько их есть у нас, мы отправили к вам, согласно вашему требованию” (Там же. 13).

просьба о признании смещения Валента, которое могло в среде самих филиппийцев породить смятение. Это тем легче могло произойти, что филиппийцы, конечно, знали о Послании Климента.

5. “Пастырь” Ермы принадлежит к числу пророческих творений: это апокалипсис, полный откровений и видений. Личная жизнь Ермы нам хорошо известна, так как его творение полно чисто автобиографических указаний. Перед нами как будто живое воплощение харизматического пророка, о котором говорит “Дидахи”. Дата составления “Пастыря” в точности не установлена. Правда, мы имеем очень древнее свидетельство во фрагменте Муратория о том, что “книгу Пастырь недавно в наши времена написал в городе Риме Ерма, когда кафедру церкви города Рима занимал брат его, епископ Пий” (140–154)³³. Это свидетельство было бы решающим, если бы не указание, которое мы находим в самом “Пастыре” о Клименте Римском. Оставляя в стороне разного рода гипотезы для объяснения <расхождения> внутреннего свидетельства самого творения Ермы со свидетельством фрагмента Муратория, можно без особого риска отнести появление “Пастыря” самое позднее к концу первой половины II века. До известной степени “Пастырь” синхронистичен “Дидахи”, но между этими памятниками имеется заметное различие в понимании церковного устройства и положения пророков в общине. У Ермы не менее высокий взгляд на пророческое служение, чем у автора “Дидахи”. Когда старица предложила Ерме сесть на приготовленную скамью, он ответил: “Госпожа, пусть прежде сядут пресвитеры”. Однако, старица приказывала ему сесть раньше пресвитеров: “Я говорю тебе, садись”³⁴. В этом видении церкви мученики и пророки занимают места выше пресвитеров, но в эмпирической церкви пророк не должен иметь председательствования (πρωτοκαθεδρία). Пророк не только не первосвященник, но даже одно только желание иметь первое место (πρωτοκαθεδρία) является признаком ложного пророка³⁵. По “Пастырю”,

³³ Zahn T. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. II. S. 5–8.

³⁴ Пастырь. Видения. 3. 1.

³⁵ Пастырь. Заповеди. 11. 12.

пророки не принадлежат к προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας. Предстоятельство в церкви принадлежит пресвитерам (πρεσβύτεροι καθεσταμένοι), и Ерма нигде не высказывает намерение поставить пророка во главе общины. Пророк исполняет высокое и необходимое служение в Церкви, но он сам, как и остальные члены общины, находится под предводительством пресвитеров. Пророчество служит церковной общине, оно внутри самой общины, а не над ней. При таком положении пророческого служения трудно ждать конфликта между ним и служением пресвитеров как церковных предстоятелей. Это есть признание со стороны пророков основной линии развития церковного устройства, в котором пророческое служение нашло свое соответствующее место.

Говоря о Римской церкви, Ерма не упоминает о епископах, а только о пресвитерах. В этом отношении “Пастырь” сходен с Посланием к коринфянам Климента Римского. Однако отсутствие упоминания о епископе не указывает на отсутствие епископского служения в Римской церкви. Ерма не только известно отдельное епископское служение, но он ставит его на первое место после апостолов: “οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι”³⁶. Перед нами тот момент развития Римской общины, когда уже определилось особое служение епископов, но связь их с пресвитерами не нарушена настолько, чтобы епископа нельзя было включать в число пресвитеров. Определить более точно, какой именно момент выделения епископата из пресвитериума отражает “Пастырь”, нет возможности, так как есть много оснований думать, что Ерма писал свой труд в течение довольно долгого промежутка времени и “Пастырь” может охватывать разные моменты этого процесса. О том, что к концу первой половины II века, т.е. в эпоху Ермы в Риме существовало отдельное епископское служение свидетельствует фрагмент Муратория³⁷, затем “Апология” Иустина Мученика. Последняя особенно важна, так как в ней говорится не только об одном предстоятеле (ὁ προεστῶς), но и о том, что на нем лежало возношение Евхаристии: “В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по

³⁶ Там же. Видения. 3. 5.

³⁷ См. выше.

городам и селам: и зачитываются, сколько позволяет время, сказания апостолов и писания пророков. Потом, когда чтец перестает, предстоятель, посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Тогда, как я выше сказал, приносится хлеб и вино и вода; и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может”³⁸. Если верно, что “Пастырь”, как предполагается, писался в течение сравнительно долгого времени, то он мог отразить не только промежуточный, но и конечный момент процесса выделения епископского служения в Риме.

Главной темой откровения “Пастыря” было покаяние. Милосердие Божие открывает возможность всем согрешившим после крещения покаяться и вступить вновь в Церковь. Ерма знает, что этот призыв к покаянию для согрешивших после крещения является отступлением от прежней практики Церкви, которая признавала только *одно* покаяние через крещение. “Я слышал, Господин, что некоторые учат, что нет другого покаяния, кроме того, которое совершено было в крещении, когда мы спустились в воду и в ней получили прощение нашим прежним грехам”³⁹. Ерма не устанавливает нового правила, отменяя прежнее. Обратное вступление в Церковь через покаяние даруется только тем, кто был уже крещен до получения откровения Ермой. Для всех же тех, кто согрешит после этой единственной возможности, или для тех, кто примет крещение после откровения “Пастыря”, остается в силе прежний закон: нет другого покаяния, кроме крещения.

Такова воля Божия, которая открыта была Ерме в откровении. Она должна быть объявлена церковной общине, которая, приняв ее, тем самым засвидетельствует истинность откровения. “Когда я закончу все слова мои, тогда пусть они через тебя обнародуются всем избранным. Для того ты напишешь две книги и одну отдашь Клименту, а другую Грапте”⁴⁰.

³⁸ 1 Апол. 67.

³⁹ Пастырь. Заповеди. 4. 3.

⁴⁰ Под *Γραπτή* понимают диакониссу. См. *Patrum apostolicorum opera*. S. 28–29.

Климент отошлет во внешние города, ибо ему то предоставлено; Грапта же будет назидать вдов и сирот. А ты прочтешь ее в этом городе вместе с пресвитерами и предстоятелями церкви”⁴¹. Ясно, что книга должна быть прочитана на церковном собрании, а не обнародована Ермой в частном порядке. Принимая откровение, данное Ермой, Римская церковь решает один из кардинальных вопросов своего времени. Поэтому это решение должно быть сообщено другим церквам: “Климент отошлет во внешние города” – через их свидетельство и принятие решения Римской церкви основанное им откровение станет общецерковным. Таким образом, церковное собрание, которое предполагается в “Пастыре”, выступает со всеми типическими чертами собрания-собора.

6. Как ни случайны и ни малочисленны сохранившиеся памятники, которые были подвергнуты здесь исследованию, тем не менее из них видно, что время с конца I века заполнено было достаточно интенсивной соборной деятельностью. То, что удалось вскрыть в нашем исследовании, вполне подтверждает, как было указано выше, теоретическое предположение, что с развитием церковной жизни в послеапостольскую эпоху соборная деятельность могла лишь усилиться, а не прекратиться. Конечно, было бы безнадежно на основании имеющихся у нас памятников пытаться восстановить полностью соборную деятельность церкви в этот промежуток времени. Однако самый факт наличия соборной деятельности не может и не должен вызывать у нас сомнения. Перед церковным сознанием того времени вставали сложные вопросы, как дисциплинарные, так и вероучительные. В связи с появлением ересей церковь должна была определить свое отношение к ним, и, наряду с осуждением еретических учений, выработать истинное учение. Это сделать Церковь могла лишь соборно в силу своей соборной природы, т.е. на соборе. Церковное собрание, которое решало эти вопросы, приобретало характер собора. Таким образом, мы установили непрерывную историко-генетическую связь Иерусалимского собора с противомонтанистическими.

⁴¹ Пастырь. Видения. 2. 4.

IV

1. Указания о ранних противомонтанистических соборах ограничиваются сведениями, которые мы находим в “Церковной истории” Евсевия. В 16-й главе V книги помещена сравнительно большая выдержка из противомонтанистического писателя. Кто был этот писатель — неизвестно. Мы можем совершенно свободно оставить в стороне всякого рода догадки, которые делались о его личности, так как в конце концов историческая ценность его показаний не уменьшается от его анонимности. Важно то, что он был современник монтанистических споров и сам принимал деятельное участие в них. Согласно его свидетельству, “когда по сему случаю верующие начали часто и во многих местах Азии собираться и, исследовав новое учение, объявили его нечестивым и отвергли как еретическое, тогда преданные ему отлучены были от Церкви и лишены общения с ней”⁴². Эта заметка противомонтанистического анонима с несомненностью утверждает только то, что в связи с развитием и распространением монтанизма во многих местах провинции происходили собрания верующих. По счастливой случайности мы в состоянии довольно точно определить время написания цитированного трактата против монтанизма. Наш анонимный писатель указывает, что “от смерти сей женщины (Максимиллы) до настоящего времени протекло уже более тринадцати лет, и на земле не было ни частной, ни общей войны, даже сами христиане, по милосердию Божию, наслаждались более постоянным миром”⁴³. Ученые исследователи согласны, что указание на продолжительный мир надо отнести только к концу царствования Коммода, т.е. к 192–193 году⁴⁴. Что касается собрания верующих, то их надо отнести к более ранней дате, т.е. к 70–80-м годам того же столетия.

⁴² Евсевий. Церк. ист. V. 16. 10 (Перевод СПбДА. СПб., 1858). Греч.: “τῶν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλὰκις καὶ πολλαχῆ τῆς Ἀσίας εἰς τοῦτο συνελθόντων καὶ τοὺς προσφάτους λόγους ἐξετασάντων καὶ βεβήλους ἀποφηνάντων καὶ ἀποδοκίμασάντων τὴν αἵρεσιν, οὕτω δὲ τῆς τε ἐκκλησίας ἐξεώσθησαν καὶ τῆς κοινωνίας εἴρθησαν”.

⁴³ Там же. V. 16. 19.

⁴⁴ Harnack A. Geschichte der altchristlichen Litteratur... Teil II: Die Chronologie. Bd. I. S. 364–365.

2. Что за “собрание верующих”, о которых говорит Антимонтанист? Большинство историков соборов склонны считать эти собрания за соборы или чисто епископские, или преимущественно епископские⁴⁵. Так, например, А.И. Покровский считает, что к числу этих собраний, о которых упоминает у Евсевия аноним, относится большой Иерапольский собор под председательством Аполлинария, состоявший из епископов и исповедников⁴⁶. Однако текст Евсевия не дает никаких оснований для подобных заключений. Антимонтанист говорит только о собраниях верующих. Если бы эти собрания были по преимуществу епископскими, в виде известных нам соборов III века, то вряд ли бы он умолчал о таком важном факте. Как раз тот же самый аноним дает нам знать, что представляют собой упомянутые им собрания. Он сам описывает одно такое собрание: “Был недавно в Анкире Галатийской и, нашедши, что тамошняя церковь оглушена криком об этом новом — не как сами они называют — пророчестве, а лучше, как действительно оказалось, лжепророчестве, я сколько мог, при помощи Божией, беседовал в церкви в течение многих дней и рассматривал отдельно как это, так и все другое, что мне предлагали: церковь торжествовала от радости и утверждалась в истине, а противники тогда же были отвергнуты и враги восскорбели. После сего тамошние пресвитеры, в присутствии сопресвитера нашего Зотика Отринского, начали просить, чтобы я оставил им письменный памятник того, что сказано было против отвергавших учение истины, но я не сделал по их прошению, а обещал, при помощи Божией, написать здесь и писание без отлагательства прислать им”⁴⁷. Из этого описания явствует, что речь идет о церковном собрании Анкирской церкви. Последняя использовала присутствие в ней известного борца с монта-

⁴⁵ Lebreton J., Zeiller J. *Eglise primitive*. P. 398: “En fait les premiers conciles ou synodes dont l’histoire nous fait mention apparaissent dans la seconde moitié du II siècle. Ils furent provoqués par l’hérésie montaniste [Действительно, первые в истории соборы или “синоды”, о которых мы встречаем упоминания, происходили во второй половине II века. Они были вызваны монтанистской ересью.]”. Далее следует известная нам выписка из Евсевия.

⁴⁶ Покровский А.И. *Соборы древней церкви...* С. 97 сл.

⁴⁷ Евсевий. *Церк. ист.* V. 16. 4–5.

низмом для решения волнующего ее вопроса. Мы имеем полное основание предполагать, что собрания верующих, которые происходили часто и во многих местах Малой Азии, были аналогичны с описанным собранием Анкирской церкви. “Собрания верующих” были не чем иным, как собраниями отдельных церковных общин. На них, как на собраниях Анкирской церкви, могли присутствовать члены других церквей, в числе которых могли быть епископы, но присутствие последних не меняло характера самих их собраний: они оставались церковными собраниями отдельных общин. На основании того материала, который имеется в нашем распоряжении, мы не имеем основания предполагать, что “собрания верующих” были объединенными собраниями нескольких церковных общин, а тем более их епископов.

3. Антимонтанист ясно указывает, что на “собрании верующих” обсуждалось “новое учение” монтанизма. Очевидно, что речь идет не вообще о церковных собраниях, а о тех из них, которые рассматривали важный вероучительный вопрос. Отсюда следует, что по крайней мере одно из них или несколько могут быть рассматриваемы как соборы. Скорее всего предположить, что толчок к этим собраниям был дан наиболее значительной общиной в районе появления монтанизма, какой была Анкирская церковь. Косвенное указание на это мы находим в приведенной у Евсевия выдержке из письма Серапиона Антиохийского: “Чтобы вы знали, с каким сильным отвращением смотрело все живущее братство на это ложное училище так называемого нового пророчества, я посылаю вам сочинения Клавдия Аполлинария, блаженнейшего епископа Иерапольского в Азии (πέλομφα ὑμῖν καὶ Κλαυδίου Ἀπολλινάριου, τοῦ μακαριωτάτου γενομένου ἐν Ἱεραπόλει τῆς Ἀσίας ἐπισκόπου, γράμματα)”⁴⁸. Как и раньше, мы можем с достаточной уверенностью утверждать, что сочинения (γράμματα) написаны были после Иерапольского собора, осудившего “новое пророчество”. Может быть, эти γράμματα были посланиями, оповещающими другие общины о состоявшемся решении Иерапольской церкви. Другие “собрания верующих” обсуждали уже готовое решение, но, конечно, нельзя исключить, что одновременно во многих местах обсуждался вопрос об

⁴⁸ Евсевий. Церк. ист. V. 19. 2.

учении Монтана. В одних случаях обсуждение заканчивалось осуждением монтанизма, в других — церковное собрание могло и не прийти к самостоятельному решению. Важно то, что, по свидетельству анонима, у Евсевия азийские церкви были согласны в отвержении учения монтанистов.

4. Возникший на Востоке монтанизм очень скоро проник на Запад и нашел здесь, как и на Востоке, значительное число последователей. С распространением монтанизма с Востока шло и его осуждение, которое в силу церковной рецепции требовало от западных церквей либо принятия постановлений восточных соборов, либо их отвержения. Римская церковь была уже осведомлена о монтанизме при папе Сотире (166–174)⁴⁹. Тесная связь, которая существовала между галльскими и малоазийскими церквами, заставляет нас предполагать, что в Галлию монтанизм проник очень рано. Нет необходимости настаивать на том, что послание Лионской и Виеннской церкви⁵⁰ о мучениках не имеет сильного налета монтанизма. Ни прямых, ни косвенных следов монтанистического учения мы в нем не находим. Однако нет никакого сомнения, что лионские мученики выступали в связи с монтанизмом. В своем повествовании о монтанизме Евсевий упоминает о “письмах скончавшихся у них (в Галлии) мучеников, которые, заботясь о мире церквей, писали, пока были еще в темнице, не только к братьям в Азии и Фригии, но и к тогдашнему епископу Римскому Елевферию”⁵¹. По-видимому, в ответ на послание лионских мучеников последовало письмо папы Елевферия *Ad Galliae provincias*, в котором папа осуждал чрезмерный ригоризм монтанистов. Вполне допустима догадка Leclercq’a, что “торжественные осуждения монтанизма римскими папами были откликом на соборные осуждения малоазийских церквей”⁵². Если это так, то можно до-

49 Там же. IV. 23; Hefele K.J. Leclercq J. Histoire des Conciles. T. I. Part I. P. 133.

50 Евсевий. Церк. ист. V. 1.

51 Там же. V. 3. 4.

52 Les condamnations solennelles n'étaient-elles pas l'écho des condamnations synodales portées en Asie Mineure? (Hefele K.J. Leclercq J. Ibid.)

пустить и то, что по получении сведений о монтанизме и об его осуждении малоазийскими церквами, Рим медлил со своим судом. Нам неизвестно, что содержало письмо лионских мучеников, но оно, должно быть, убедило Рим в опасности монтанизма. Послание папы Елевферия несколько не уменьшило симпатии Галлии к монтанизму. Тот же Елевферий сообщает следующее: “Так, как в то время Монтан во Фригии, Алкивиад и Феодот начали слыть за пророков, а народ верил в их дар пророчества, потому что в различных церквах совершалось еще много чудесных явлений Божественного дарования и из-за них возникло разногласие, то братия, живущие в Галлии (οἱ κατὰ Γαλλίαν ἀδελφοί), изложили в своем послании благочестивый и православный суд (τὴν ἰδίαν κρίσιν καὶ περὶ τούτων εὐλαβῆ καὶ ὀρθοδοξοτάτην) и об этих людях и присоединили разные письма скончавшихся у них мучеников, которые, заботясь о мире церквей, писали, пока были в темнице, не только к братьям в Азии и Фригии, но и к тогдашнему епископу Римскому Елевферию”⁵³. Таким образом, с одной стороны, монтанизм, вызывающий симпатии в Галлии, а с другой, сведения о его осуждении в Малой Азии и особенно в Риме побудили Галльскую церковь определить более точно свою позицию в этом вопросе. У Евсевия мы находим указания на разногласия (διαφωνίας), что обычно предшествовало собору, и на то, что братия, живущая в Галлии (οἱ κατὰ Γαλλίαν ἀδελφοί), изложила свой суд-мнение (τὴν ἰδίαν κρίσιν). Нет никаких сомнений, что этот суд мог быть выработан на церковном собрании, а так как он имел своим предметом важный вероучительный вопрос, то церковное собрание, на котором это мнение было постановлено, приобретает характер собора. Это самое еще подтверждается тем обстоятельством, что Галльская церковь искала рецепции своему решению. Из контекста Евсевия видно, что Галльская церковь сообщила свое постановление другим церквам, и, конечно, прежде всего Риму. Евсевий характеризует постановление этого собора как благочестивое и православное. Между тем мы знаем, что православный суд Галльской церкви не совпадал с суждением православных соборов или собора Малой Азии и Римской церкви. Галльская церковь выступи-

⁵³ Евсевий. Церк. ист. V. 3. 4.

ла в роли посредника между монтанистами и православными, и ее суждение было ближе к монтанизму, чем к православному учению. Вряд ли можно думать, что решение Галльской церкви было рецептировано.

Если мы в состоянии констатировать наличие собора в Галлии, то все же он остается для нас не только очень неясным, но и до некоторой степени загадочным.

Глава V СОБОРЫ III ВЕКА

I

1. В III веке новая форма собора постепенно начинает прививаться и вытеснять форму собрания-собора как на Западе, так и на Востоке. Толчок, данный Римом, вызвал, как мы видели, разную реакцию, но, по-видимому, очень скоро, под влиянием Рима устанавливается обычай во всех случаях, когда предметом обсуждения церковного собрания являются вопросы кафолической природы, усиливать его приглашением епископов других общин. Примат Рима тем легче оказывал влияние, что на самом Востоке была подготовлена почва для новых церковных процессов.

Вряд ли может быть сомнение в том, что учение о епископском преемстве, сформулированное Иринеем, осталось неизвестным на Востоке, при тех очень оживленных связях Рима со всеми церквами, тем более, что и сама Галлия была тесно связана с Малой Азией. К тому же на Востоке учение об апостольском преемстве существовало с самого начала, как учение об апостольском преемстве, хранителями которого являются церкви, особенно основанные апостолами. Мы видели, что Поликрат, защищая практику малоазийских церквей в вопросе о праздновании Пасхи, прямо ссылается на апостольское предание¹. Более того, Поликрат ссылается на епископское преемство: "Так поступаю и я, Поликрат, наименьший из всех вас, — и поступаю по преданию своих родственников, которых был наследником. А из родственников моих считается семь епископов, я осьмой". Апостольское предание сохраняется в Ефесской церкви, и Поликрат, как и все семь его предшественников, поступал согласно преданию — такова мысль По-

¹ Евсевий. Церк. ист. V. 24.

ликрата. Палестинский собор, одоббивший практику Римской церкви, также ссылается на апостольское предание. Надлежит отметить, что соборное послание употребляет термин “апостольское предание” – *διαδοχή τῶν ἀποστόλων*. Правда, здесь *διαδοχή* имеет еще свое первоначально значение, тождественное с *παράδοσις*. “Между тем недавно упомянутые нами епископы палестинские Нарцисс и Феофил, с которыми были также на соборе Кассий, епископ Тирский, Клар Птолемаидский и другие, после многих рассуждений о дошедших до них преемственно от апостолов преданий касательно Пасхи в конце послания присоединяют к этим словам следующее”². Можно почти с уверенностью утверждать, что учение об апостольском предании, преемственно сохраняемом, было общим достоянием Церкви. При этих условиях апостольское преемство епископов легко могло быть воспринято, но в несколько иной форме: именно в той форме, что епископы являются преемниками не одного только апостола Петра, а всех апостолов. В частности, епископ общины, основанной самими апостолами, являются непосредственными преемниками этих апостолов. В Послании псевдо-Климента к Иакову Петр говорит: “Я рукополагаю вам во епископы этого Климента, которому доверяю мою словесную кафедру (*τῶν λόγων καθέδραν*)... даю ему власть вязать и решить”*. Здесь же говорится об основании апостолом Петром кафедр в Антиохии и Кесарии³*. Возможно, что в таком виде учение об апостольских кафедрах возникло сначала не в Риме, а на Востоке⁴. Не менее ясно оно нашло свое выражение и в молитве при рукоположении епископов в *Sanones Hippolyti**: “Воззри на раба твоего *N*, даруй добродетель Твою и дух действенный, который даровал Ты святым апостолам... Даруй же ему, Господи, епископский сан, духа милости и власть отпускать грехи...”⁵

² Евсевий. Церк. ист. V. 25.

³ Schmidt C. Studien zu den Pseudoclementinum. S. 110.

⁴ Caspar E. Geschichte des Papstums. S. 75.

⁵ *Respice super N, servum tuum, tribue virtutem tuam et spiritum efficacem, quem tribuisti sanctis apostolis... Tribue etiam illi, o Domine, episcopatum et spiritum clementem et potestatem ad remittenda peccata... (Achelis H. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes... S. 44, 46).*

На Западе в 220 г. Каллист в своем известном постановлении о покаянии впервые право прощения смертных грехов обосновывает тем, что Римский епископ является преемником ап. Петра. Правда, в это время во главе Римского епископского списка, как это указывает Ипполит, стоят апп. Петр и Павел и Римская кафедра продолжает еще именоваться *cathedra urbis Romae*⁶. Тем не менее выраженная Каллистом мысль о Римском епископе как преемнике ап. Петра, чисто римская, вносит первые черты в учение об апостольском преемстве. Тертуллиан делает еще один шаг: в своей полемике против Каллиста он оспаривает за Римским епископом исключительное обладание кафедрой Петра, так как, по его мнению, каждый епископ является преемником Петра⁷. По Тертуллиану, Римский епископ не имеет права претендовать на какие-то особые права, несмотря на то, что, по убеждению Тертуллиана, ап. Петр рукоположил Климента⁸, так как то, что принадлежит Римской церкви, принадлежит и всякой церкви *Petri rgorinquam**. Еще во II веке устанавливается учение о том, что эта мысль была формулирована Киприаном: “Один Бог, один Христос, одна Церковь и одна кафедра – основанная по слову Господню на Петре. Не может быть поставлен иной жертвенник и установлено новое священство, кроме одного жертвенника и одного священства”⁹. Каждая епископская кафедра есть кафедра Петра, и каждый епископ есть преемник ап. Петра. Так же как и у Каллиста, в основу этого учения были положены слова Христа (Мф 16:18). Римская церковь, как это видно из письма Римского пресвитериата, разделяла это учение¹⁰. Поэтому возможно, что сам Киприан разделял римское учение об апостольском преемстве. Таким образом, во второй половине

⁶ Funk F.X. Lehrbuch der Kirchengeschichte.

⁷ De pudicitia. 20.

⁸ Ibid. 32.

⁹ Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest (Ep. 43. 5).

¹⁰ Ep. 36 (30). 12.

III века учение об апостольском преемстве является общепринятым на Западе и на Востоке.

II

Параллельно с развитием учения об апостольском преемстве происходит усиление епископской власти. Этот процесс усиления епископской власти совпадает с уменьшением значения отдельной церковной общины. Хотя полностью учение Киприана о Церкви в течение всего III века не было рецептировано, но его идея вселенской кафолической церкви становится господствующей. Оставаясь независимой в правовом отношении, церковная община теряет свою самостоятельность. Она становится *частью* церкви, а не Церковью во всей ее полноте. Самому Киприану пришлось самым энергичным образом отстаивать независимость церковных общин от притязаний Рима, но самостоятельность их оказалась окончательно потерянной. Только через епископа церковь входит в состав вселенской кафолической церкви. Епископ перестает быть признаком кафоличности церкви. *Не он* делает церковную общину кафолической церковью, а только лишь *через него* церковная община становится *частью* вселенской церкви. С уменьшением значения церковной общины уменьшается, естественно, и значение церковного собрания. От него отходит решение всех кафолических вопросов. Прежде всего, окончательно отпадает от общины право избрания себе епископа. Епископ, как носитель кафолической идеи Церкви, не может быть самостоятельно избран тем собранием, которое не имеет кафолической природы. Не имея права избрания, община теряет и право отрешения епископа от служения, не только беспорочно исполняющего свое служение, но и недостойного. Уже Каллист, по сведениям Ипполита, считал, что не должно смещать епископа, совершившего смертный грех¹¹. Не следует, конечно, думать, что Каллист считал, что епископ является несменяемым при всех обстоятельствах. Каллист (217–222), по-видимому, первый не признавал право за общиной отрешать епископа от служения. Епископ есть епископ кафолической церкви, а не отдельной церковной общины. Это древнее церковное сознание по-

¹¹ Sohm R. Kirchenrecht. S. 218.

лучает в III веке новое содержание. В течение первых двух веков отдельных церковных общин не было, а были отдельные церкви, обладающие полнотой кафолической природы, поэтому предстоятель такой церкви был епископом кафолической церкви. В III веке кафоличность переносится с отдельных церквей на всю совокупность этих церквей, поэтому каждый отдельный епископ является епископом всей вселенской церкви. Только вселенская церковь может его поставить, и только вселенская церковь может его отрешить от служения. Как преемник апостолов, епископ хотя и совершает свое служение в отдельной церкви, но принадлежит всей кафолической церкви. На Западе это учение о епископе усиливается учением о единой кафедре ап. Петра, наследником которой является епископ. В силу этого отдельная церковная община теряет свое право суда над своим епископом. С другой стороны, это же самое ведет к освобождению епископа от общины: епископ становится над общиной как носитель высшей власти. По Игнатию Богоносцу, епископ находится внутри самой церковной общины, а не над ней. До тех пор, пока церковная община была Церковью во всей ее полноте, над ней не могло быть никакой власти: власть существовала внутри этой общины. Когда церковная община потеряла свою кафоличность и стала частью церкви, над ней появляется власть в лице епископа. По отношению к вселенской кафолической церкви эта власть в самой церкви, а по отношению к церковной общине — над нею. Новое положение, проводимое Римом, было принято не без борьбы: один эпизод этой борьбы сохранился для нас в письмах Киприана. Две испанские общины отрешили от служения своих павших в гонениях епископов. Стефан Римский, к которому эти епископы апеллировали, потребовал от общин восстановления их служения. Большинство испанских общин восстановили общение с осужденными епископами. Киприан со своим собором стал на сторону испанских общин, низложивших своих епископов. Причем Киприан, так же как и Стефан, не признает за общиной право смещать епископов. Различие между ним и Стефаном заключается в том, что Киприан рассматривает недостойных епископов как потерявших свое служение в силу совершенных ими поступков¹²; а община толь-

¹² Ер. 67 (68).

ко лишь констатирует, что сами епископы лишили себя служения: это своего рода будущая средневековая *sensura latae sententiae* *. Следовательно, Киприан занимал среднюю позицию между тем учением, которое господствовало в течение II века со времени Климента Римского, и новым учением Каллиста. В споре Киприана со Стефаном победа осталась за Стефаном, а следовательно, и за его взглядами¹³.

2. С потерей церковной общиной ее кафолической природы должны были отойти от церковного собрания все вопросы вероучительно-дисциплинарные. Принципиальное решение этих вопросов должно остаться за Церковью, но не за церковной общиной, а принятие этих решений в пределах церковной общины перешло к епископам этих общин. Церковное собрание потеряло то, что оно имело в предыдущем столетии: принятие решений епископа. Епископ действует от своего имени, как преемник апостолов, и его решения являются обязательными для общины. Как преемнику апостолов, ему принадлежит *charisma veritatis* *, которая не нуждается в принятии со стороны церковной общины, пока епископ остается епископом. Община должна ему повиноваться, как носителю власти над ней. Во всей полноте эта власть епископа над общиной выражается, когда за ним полностью выражается власть ключей — *potestas clavium*. Это — естественное и необходимое следствие учения об апостольском преемстве. *Potestas solvendi et alligandi* * принадлежит епископу, как преемнику ап. Петра: что было сказано Петру и апостолам, сказано и епископам. Впервые усвоил себе эту власть Каллист. “Слышу я, что объявляется предписание, и притом окончательное. Подумать только, великий понтифик, епископ епископов объявляет: совершившим покаяние я отпускаю грехи прелюбодеяния и разврата”¹⁴. Вся первая половина III века наполнена борьбой за эту власть. Против Каллиста выступил Тертуллиан с резким памфлетом. Не отрицая того, что

¹³ Любопытно отметить почти полное совпадение взглядов Киприана со взглядами автора “*De aleatoribus*”. См. Sohm R. Kirchenrecht. S. 219.

¹⁴ *Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto* (Tertullianus. *De pudicitia*. 1).

каждый епископ есть преемник ап. Петра, Тертуллиан пытался ограничить это преемство в отношении дисциплинарных вопросов: епископы получили от апостолов *doctrina*, а не *potestas* (“*De pudicitia*”), которая была личной харизмой апостолов и передаче не подлежит. *Potestas solvendi et alligandi* принадлежит Церкви, потому что там, где Церковь, там и Дух, а потому служитель Церкви есть харизматик¹⁵.

Острота памфлета Тертуллиана объясняется тем, что Тертуллиан понимал, что вопрос идет о самом существенном для церковной иерархии, почти что о ее существовании. Он понимал, что *potestas solvendi et alligandi* несет огромную власть, почти неограниченную. Он боялся того, что настанет время, когда епископ заявит: “*Omne licet episcopis* *”¹⁶. Протест Тертуллиана был запоздалым, да и сам Тертуллиан это понимал. Вполне верно замечание Batiffol’я: “Памфлет Тертуллиана не очень показателен. Если он восстает, в сущности, против постановления римского епископа, это не доказательство, что подобное постановление способно найти отклик во всех церквях”¹⁷. Действительно, во второй половине III века за епископом утвердилась власть отпускать все грехи. В пределах своей общины епископ выступает как единственный судья с апостольской властью вязать и разрешать. Он действует независимо от церковного собрания, которое теряет и в дисциплинарных вопросах принадлежащее ей право свидетельства и принятия епископских решений.

Наконец, в области вероучительной епископ выступает, в силу апостольского преемства, как единственный учитель, которому община обязана повиноваться.

III

1. В течение I и II века собор по своей форме совпадал с церковным собранием. Это совпадение должно было нарушиться с того времени, когда церковная община потеряла свой

¹⁵ Batiffol P. *L’Eglise naissante...* P. 350.

¹⁶ *De monogamia*. 12; ср. *De pudicitia*. 1. 15.

¹⁷ Le pamphlet de Tertullien n’en est plus significatif. S’il s’émeut, en effet, de l’édit de l’évêque de Rome, n’est-ce pas la preuve qu’un semblable édit est de nature à retentir dans toutes les églises (Batiffol P. *Op. cit.* P. 348).

кафолический характер. Перестав быть кафолической церковью во всей ее полноте, церковная община не была больше в состоянии на своих собраниях решать и обсуждать кафолические вопросы: эти вопросы должна была решать кафолическая вселенская церковь, в которой всю полноту власти получили епископы, как преемники апостолов. Следовательно, решение этих вопросов должно было перейти к собранию епископов, как новой форме собора. Однако такое резкое изменение формы собора – от собрания-собора к чисто епископскому собранию – было немислимо для III века. Церковное сознание этого времени продолжало видеть в соборах собрание Церкви, а не одних только епископов. Даже для Киприана такое епископское собрание не было церковным собранием, так как не только церковь в епископе, но и епископ в церкви. Собрание епископов должно происходить в церкви, для того чтобы быть собором, т.е. оно должно быть в соединении с церковным собранием той общины, в которой это совещание епископов происходит. Отсюда естественный и незаметный переход от церковного собрания к новой форме собора – то же самое церковное собрание, но усиленное приглашением епископов других общин. Как мы видели, толчок в этом направлении был дан Римом. Рим первый усвоил эту вторичную форму и до некоторой степени предписал ее всем церквам. Условия этой формы были тем легче, что как на Западе, так и на Востоке существовали одинаковые догматические предпосылки.

Весь III век посвящен развитию и укреплению вторичной формы собора. Развитие этой формы должно было поставить вопрос о взаимоотношении этих двух эпитетов, из которых теперь составлялся собор: собрания епископов и церковного собрания.

2. Мы видели, что предписываемая Римом новая форма собора вызвала разнообразную реакцию. Нет никаких оснований думать, что новая форма собора сразу же вытеснила прежнюю. Прежняя форма могла существовать сравнительно долго наряду с новой, особенно на Востоке. Если в период господства этой формы наши сведения о соборах-собраниях более чем незначительны, то в этот период они совершенно прекращаются. Более того, первые сведения о новой форме со-

бора также весьма немногочисленны. Это, может быть, объясняется тем, что соборы во вторичной форме сравнительно редко происходили: созвание этих соборов было сложно, особенно в период гонений. А если они и происходили, то сведения о них сохранились случайно. Составление протокольных записей – дело довольно позднего времени. Кроме того, как и раньше, в церковной памяти сохраняются самые акты, а не где и как эти акты были постановлены.

Известное место из Тертуллиана (“Кроме того в Греции бывают в известных местах эти собрания всех церквей, на которых сообща обсуждаются и более важные вопросы и которые служат средством весьма торжественного представительства всего имени христианского”¹⁸) почти ничего не дает даже для свидетельствования факта созыва соборов в начале II века. На основании текста этого места нельзя быть вполне уверенным, о каких именно соборах идет речь: православных или монтанистических. Последнее предположение представляется даже более вероятным, так как ни II, ни III, ни последующие века не знали формы собора как собрания церквей – *concilia ex universis ecclesiis*. Совершенно невероятным представляется предположение, чтобы Тертуллиан-монтанист под *concilia ex universis* понимал собрание епископов разных церквей. Наоборот, для монтанистов, при малочисленности их общин, собрание нескольких церквей является вполне допустимым.

В эпоху Киприана соборы выступают в более или менее определенной форме. Совершенно естественно, что больший интерес представляют для нас соборы первой половины III века как времени формулирования соборов во второй форме.

3. В связи с монтанистическими спорами мы находим у Евсевия следующее: “Книги Аполлинария против этой ереси упоминает Серапион, которого называют тогдашним епископом Антиохийской церкви, преемником Максимиана. Вспоминает он и самого Аполлинария в письме к Карику и Понтику: изобличая в нем ту же ересь, он заключает так: «Дабы

¹⁸ *Aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa representatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur* (Tertullianus. De jejuniis. 13).

вы знали, что деятельность этого общества лжецов, именующего себя “новым пророчеством”, мерзостна братству нашему во всем мире, посылаю вам письмо Клавдия Аполлинария, блаженнейшего епископа Иерапольского в Азии». В этом же письме Серапиона имеются подписи разных епископов; один из них подписался так: «Аврелий Кириний мученик, молюсь о вашем здравии». Другой так: «Элий Публий Юлий, епископ Девельта, фракийской колонии». <...> В указанных писаниях имеются собственноручные подписи многих единомысленных им епископов”¹⁹. Это свидетельство Евсевия не дает ответа даже на вопрос, что именно произошло в Антиохии в эпоху епископства Серапиона (190–212). Нагпакк предположительно высказывается, что в Антиохии происходил “какой-то собор”. Тот факт, что письмо Серапиона снабжено подписями других епископов, делает близким предположение, что от него ведет происхождение “какой-то собор”²⁰. Если принято это предположение, то возникает вопрос, был ли этот собор собранием-собором или церковным собранием, усиленным присутствием приглашенных епископов. Различие между первой и второй формой, как было указано, заключается в том, что при первой форме участие епископов не является обязательным, как это имеет место для второй формы собора. Трудно предположить, чтобы Серапион специально созвал столь отдаленных епископов, как епископ фракийской колонии. С другой стороны, после серии пасхальных соборов вряд ли можно предположить, чтобы в Антиохии по-прежнему считали церковное собрание правомочным обсуждать и решать догматические вопросы. Поэтому, скорее всего, можно думать, что Серапион воспользовался пребыванием в Антиохии епископов, сведущих в монтанистических ересях и было решено составить собор. Составление собора из случайно находящихся епископов в истории соборов становится обычным явлением, и, может быть, Антиохийский собор Серапиона является первым собором такого рода. Однако следует заметить, что такое предположение ничем не может быть доказано. С не меньшей вероятностью можно выказаться и за то, что в Антиохии

¹⁹ Евсевий. Церк. ист. V. 19. 3–4.

²⁰ Harnack A. Geschichte der altchristlichen Litteratur... Teil I. Bd. II. S. 504.

происходил собор в первоначальной форме. Из области предположений мы могли бы прийти к уверенности только в том случае, если бы мы знали, каково было церковное сознание как самого Серапиона, так и Антиохийской церкви*.

4. Несколько полнее наши сведения относительно Карфагенского собора при епископе Агриппине. Положительные сведения об этом соборе мы находим у Киприана: “Это постановил и утвердил по взвешенном обсуждении на общем соборе доброй памяти Агриппин с прочими своими епископами, которые управляли церковью Божией в провинциях Африке и Нумидии”²¹. “Для нас же не внове обязывать креститься тех, кто приходят в церковь от еретиков, ибо уже много лет прошло с того времени, как при Агриппине, муже доброй памяти, множество епископов, сойдясь вместе, это постановили”²². Блаженный Августин дополняет сведения тем, что на соборе присутствовало 70 епископов²³. Карфагенский собор Агриппина был первым в серии соборов по вопросу о приеме еретиков в Церковь. Он требовал перекрещивания еретиков. Дата соборов Нагпак, как и другими исследователями, довольно точно определяется 218–220 гг.²⁴ Как ни относиться к сведениям Августина (Нагпак считает их достоверными²⁵) о 70 епископах, присутствие на соборе большого количества епископов вне всякого сомнения. Это большое количество епископов исключает всякую мысль о том, что Агриппин составил собор из присутствующих в Карфагене епископов. Для того чтобы со-

²¹ Quod quidem et Agrippinus bonae memoriae vir, cum ceteris coepiscopis suis qui illo tempore in provincia Africa et Numidia ecclesiam Domini gubernabant, statuit et librato concilii communis examine firmavit (Cyprianus. De baptismo haeticorum. Ad Quintum. 2).

²² Apud nos autem non nova aut repentina res est, ut baptizandos censeamus eos, qui ab haeticis ad ecclesiam veniunt, quando multi jam anni sint et longa aetas ex quo sub Agrippino bonae memoriae viro convenientes in unum episcopi plurimi hoc statuerint (Ibid. Ad Jubaianum. 3).

²³ Augustinus. De unico baptismo 13. 22.

²⁴ Harnack A. Die Mission und Ausbreitung... Bd. II. P. 240; Hefele K.J. Leclercq J. Histoire des Conciles. T. I. Part I. P. 156; Benson E.W. Cyprian... P. 336.

²⁵ Harnack A. Geschichte der altchristlichen Litteratur... T. I. Bd. 2. S. 688.

брать такое многочисленное епископское собрание, необходимо было специально вызвать епископов. Как происходил собор, нам неизвестно, но вряд ли можно предположить, чтобы собор исчерпывался одним епископским совещанием. Последующая практика Карфагенской церкви явно противоречит этому предположению. Надо думать, что собрание епископов было соединено с церковным собранием. Отсюда, естественно, — преобладающее значение епископов на таком соборе. Церковное собрание не может рассматриваться как собор без участия епископов. Чем больше епископов, тем авторитетнее собрание. Современник собора Агриппина Тертуллиан православную церковь охарактеризовал как *ecclesia numerus episcoporum*²⁶. Для эпохи Тертуллиана это противопоставление не совсем правильно, но тем не менее в церковном собрании этого времени действительно произошел большой сдвиг. Для предыдущей эпохи авторитет и значение собора зависели исключительно от того, что в нем открывается воля Божия, а не от числа присутствующих епископов. Поэтому каждый собор обладает одним и тем же авторитетом — авторитетом Церкви. Когда же в церковном собрании усваивается мысль о том, что присутствие епископов является необходимым условием для существования собора, то необходимо получает значение число епископов. Апостолат в Церкви вверен епископату, поэтому в идеале епископат в целом является выразителем воли Божией. Возможно только более или менее относительное приближение к этому идеалу, а потому собор с большим количеством епископов становится авторитетнее собора с меньшим их количеством. Правда, и последний выражает волю Божию: иначе он не был бы собором.

5. С Карфагенским собором при Агриппине обычно ставится в связь собор в Икони, посвященный вопросу о принятии еретиков в церковь. Наиболее вероятной датой собора считается пятилетие 230–235 гг.²⁷ Для нас этот собор важен

²⁶ Tertullianus. De pudicitia. 21. [“Церковь будет прощать грехи; но Церковь Духа через человека духовного, а не Церковь как собрание епископов: ибо право и власть принадлежат Господину, а не слуге, Самому Богу, а не священнику”].

²⁷ Покровский А.И. Соборы древней церкви... С. 274. Прим. 3.

в том отношении, что вскрывает одну весьма существенную подробность, которая остается, при отсутствии сведений, неизвестной в отношении Карфагенского собора Агриппина. Дионисий Александрийский в послании к римскому пресвитеру Филимону сообщает следующее об этом соборе: “Узнал я и то, что не сейчас и не в одной Африке ввели этот обычай, но уже давно, при епископах, наших предшественниках, в самых многолюдных церквях и на соборах братьев в Икони и Синнаде и по другим местам было так поставлено”²⁸. Эти сведения дополняются сообщением Фирмилиана, епископа Кесарийского, по-видимому одного из участников собора: “Давно уже мы, сошедшись из Галатии, Киликии и других ближайших областей, на соборе в Икони, что во Фригии, постановили твердо держаться такового мнения о еретиках (т.е. перекрещивать их) и отстаивать его, когда обнаружатся сомнения относительно этого предмета”²⁹.

Оба свидетельства совершенно отчетливо вскрывают состав собора. Участие епископов вне всякого сомнения, причем число участников-епископов весьма значительно, так как собор объединил несколько областей. С другой стороны, несомненно, что это собрание епископов соединено было с церковным собранием. Последнее доказывается термином *σύνωδος τῶν ἀδελφῶν**, что может означать только одно — церковное собрание всех членов церкви. Таким образом, Иконийский собор был церковным собранием Иконийской церкви, усиленной приглашенными епископами.

6. Ближайшие по времени к Иконийскому собору — это соборы, связанные с именем Оригена. Из них два — Александрийских — являются судом над Оригеном. К сожалению, наши сведения о них восходят к очень позднему времени — к патриарху Фотию³⁰*. Мы не можем быть вполне уверенными в точности термина. К этому надо прибавить, что развитие устройства Александрийской церкви было очень своеобразно и не совпадало с общим процессом развития церков-

²⁸ Евсевий. Церк. ист. VII. 7. 5.

²⁹ Cyprianus. Ep. 75. 7. Покровский А.И. Соборы древней церкви... С. 272.

³⁰ Photii patriarchi Bibliotheca. Codex 118; Cyprianus. Reliquiae sacrae editio altera. III. 494.

ного устройства. Поэтому даже если в Александрии при Димитрии соборы получили несколько иную форму, то это не имеет значения для общего процесса развития соборов. Гораздо большее значение для уяснения формы собора имеет так называемый Бострийский собор (вероятно, около 244 г.), в котором сам Ориген принял личное участие. Об этом соборе Евсевий сообщает следующее: “Берилл, недавно упомянутый нами епископ Бостры Аравийской, нарушая церковное правило, попытался внести в наше вероучение нечто ему чуждое: осмелился говорить, что Спаситель и Господь наш до Своего прихода к людям не имел ни собственной сущности, ни собственной Божественности, что в Нем только пребывала Отчая. Очень многие епископы рассматривали его мнение и говорили о нем; был приглашен и Ориген. Он начал свою беседу с вопросов, выясняющих образ мыслей собеседника; ознакомившись с ним, убедил его своими рассуждениями, выправил его неправомыслие и вернул к прежней здоровой вере, показав истину догматов. И донныне имеется подробный отчет о тех событиях: заявления Берилла, постановление собора, созванного по этому поводу, вопросы Оригена и беседы его с Бериллом, происходившие в местной церкви”³¹. Свидетельство Евсевия достаточно ясно, чтобы восстановить картину собора. Это было церковное собрание Бострийской церкви, в котором приняли участие другие аравийские епископы. Как церковное собрание, оно включало в себя и всю Бострийскую церковь – и мирян, и клириков, поэтому нет ничего удивительного в том, что Ориген был приглашен на этот собор. Следует отметить еще одну деталь, сообщенную Евсевием: на соборе велись записи собраний.

7. Другой собор, в котором принял участие Ориген, известен под именем Аравийского. Он связан с ересью тнетопсихитов, т.е. с учением о бессмертии души. Евсевий дает следующие сведения о соборе: “В это время опять в Аравии появились люди, распространявшие учение, истине чуждое. Они утверждали, что душа человека в смертный час умирает с телом и вместе с ним разрушается, а в час воскресения

³¹ Евсевий. Церк. ист. VI. 33. 1–3. Ср.: Покровский А.И. Соборы древней церкви... С. 329.

ния вместе с ним и оживет. Тогда был созван немалый собор и опять приглашен Ориген. Он изложил перед собранием свои соображения о данном вопросе, которые заставили их отказаться от недавних заблуждений”³². Время собора довольно точно определяется указанием на правление Филиппа Аравитянина, т.е. период 244–249 гг. Что же касается мест собора, то оно остается неопределенным в пределах римской провинции Аравии. Согласно указаниям Евсевия, мы имеем “немалый собор” – οὗ σμικρῆ σύνοδος. Об участии епископов ничего не поминается, но употребление Евсевием термина σύνοδος предполагает их участие. С другой стороны, имеется весьма важное указание, что рассуждение о ереси происходило ἐπὶ τοῦ κοινοῦ, пред целым собранием, каковым могло быть только церковное собрание. Таким образом, ясно выявляется “тип” собора – церковное собрание, расширенное участием епископов других общин.

8. Обзорение, сделанное нами, известных соборов первой половины III века показывает, что новая форма собора утвердилась в церковном сознании. Западные и Восточные соборы выступают – и те, и другие – с одними и теми же чертами: в основе лежит прежнее церковное собрание, но обязательно дополненное епископами других общин. В силу этого собор второго типа отличается от церковного собрания не только материально, но и формально. Однако эти перемены в форме собора очень незначительны, что объясняет ту легкость, с какой эта новая форма была усвоена. Тем более, что участие епископов может быть засвидетельствовано и для прежней формы собора. Гораздо значительнее сдвиг, происшедший в церковном сознании сам по себе: церковное собрание считается неправомочным для решения кафолических вопросов. В церковном сознании собор отрывается от церковного собрания. Правда, фактически этот отрыв еще незаметен, особенно для тех общин, в среде которых происходит собор, но для других общин, епископы которых принимали участие в соборе, этот отрыв заметнее и ощутительнее. Вместе с тем начинается перемещение центра тяжести собора в сторону епископата: без епископов не может быть собора. Однако первое

³² Евсевий. Церк. ист. VI. 37.

время равновесие еще сохраняется, так как не может быть собора и без церковного собрания. Во второй половине III века это равновесие уже нарушается. Развитие соборов идет по пути усиления значения власти епископа и уменьшения роли церковного собрания.

9. Нет никаких оснований думать, что исследованные выше соборы исчерпали все соборы, которые происходили в первой половине III века. Наоборот, надо с большим правом думать, что большинство соборов осталось и остается нам неизвестными. То, что до нас сохранилось, — редкое исключение. Память о них сохранилась лишь потому, что они сыграли важную роль в истории (карфагенские, Иконийский), либо связаны были с выдающейся личностью Оригена. Это наиболее знаменитые из соборов, которые в это время происходили.

Если бы ограничиться известными нам соборами, то надо признать, что соборная деятельность первой половины III века значительно меньше, чем в предыдущую эпоху. Надо признать, конечно, что ряд вопросов оставался еще в компетенции церковных собраний, которые дополняли и восполняли соборную деятельность нового порядка. Однако целый ряд вопросов должен был отойти всецело в компетенцию соборов нового типа: таковы поставление епископов, отлучение от Церкви, прием в Церковь и т.д. Несмотря на всю важность этого рода церковных актов, они были обычными в церковной жизни. В силу этого и соборы нового типа, поскольку к ним отошли те вопросы, которые решали соборы первоначального типа, должны были стать явлениями более или менее обычными. Надо думать, что уже в этот период начинает появляться потребность в более или менее регулярном созыве соборов. В первоначальной форме собора церковное собрание в любое время могло стать собором: все зависело от характера того вопроса, который решало церковное собрание. Во вторичной форме собора это становится не столь легким делом. Нужно было или специальное приглашение епископов на церковное собрание, или приспособление решения кафолических вопросов к тому времени, когда в церковной общине присутствовали епископы других церквей. Возможно, что уже с этого времени использовали соборы для поставления епископов, для решения неотложных вопросов. Соборы для постав-

ления епископов происходили в той общине, для которой поставлялся епископ. В других случаях, как указано было выше, местом собора становится центральная община, которой легче было призвать к себе епископов и куда чаще съезжались епископы общин, тяготеющих к ней. В силу этого новая форма собора отмечает новый и значительный шаг в деле объединения церковных общин и усиления центральной общины. Созыв собора попадает в руки епископа центральной общины, что еще больше усиливает его авторитет. На его призыв съезжаются епископы, он председательствует на соборе, он сообщает от имени собора соборные решения. Его голос на соборе, как предстоятеля и как епископа центральной общины, имеет первенствующее значение. Правда, кафоличность решения собора по-прежнему стоит в зависимости от принятия этих решений другими общинами. Однако в кругу тех общин, которые объединяются вокруг центральной общины и которые принимают участие в соборах, созываемых центральной общиной, решения собора становятся до известной степени обязательными со времени их провозглашения. Рецепция этих общин (решений этих общин) предполагается как бы данной через согласие их епископов, участвующих в соборе. Необходимо заметить, что обязательность решений собора не получает еще принудительно-правового характера, а остается по-прежнему добровольной, так как в руках епископа центральной общины нет тех средств, которые смогли бы принудить общину принять решение собора. Таким образом, соборы нового типа укрепляют связи центральной общины, которая к ней тяготеет, и готовят появление церковных округов.

Каковы границы сложившихся объединений или будущих церковных округов? Установить с точностью это невозможно, так как нам почти неизвестны обычные соборы этой эпохи. Существуют в науке предположения: одно, которое считает, что церковные объединения следовали административным делениям Римской империи; второе, которое считает, что церковное деление было более независимо и следовало исторически-этническому делению Римского государства, не совпадающему в тот период с административным. Однако ни те, ни другие для исследуемой эпохи — времени формирования церковных общин — не могут привести решающих до-

казательств в пользу своих предположений*. Если исходить из последующих фактов — из эпохи Никейского собора, то бесспорно, что процесс образования церковных округов не был абсолютно тождественен <в различных областях>, а это в свою очередь не позволяет применять единый принцип деления на церковные области. Совершенно естественно предполагать, что в период образования церковные объединения не были устойчивы — центр объединения мог перемещаться от одной общины к другой, и границы объединения могли так же меняться. В разных местах налицо были разные условия объединения, так что центральная община могла объединить всю гражданскую провинцию или часть ее или даже несколько провинций. Исследованные нами соборы могут лишь отчасти вскрыть картину совершающегося объединения, так как некоторые из них не были обычными соборами, а экстраординарными. Вне всякого сомнения, что для Италии — средней и южной — единственным объединяющим центром был Рим. В Северной Африке Карфаген занял аналогичное с Римом положение, так как и там не было другого центра, который мог бы конкурировать с ним. Собор Агриппина объединил всех епископов провинции Африка, т.е. епископов Проконсульской Африки и Нумидии. Это показывает, что в начале II века существовала в северной Африке тенденция к объединению общин в пределах тогдашней римской провинции, хотя провинция Африка этнографически была далеко не однородна. Если эта тенденция довольно ясно нашла свое выражение на соборе Агриппина, то практически вряд ли дело обстояло таким образом, что общины Проконсульской Африки и Нумидии в одинаковой мере были связаны с Карфагеном. Связи Карфагена с общинами проконсульской Африки были теснее, чем связи его с общинами Нумидии. Таким образом, в Северной Африке существовало как бы два рода объединения — одно более узкое, другое более широкое.

На Востоке дело обстояло гораздо менее устойчиво. Можно даже думать, что в некоторых частях первоначально намечались не будущие митрополичьи округа, а диоцезальное объединение нескольких провинций Малой Азии: Галатии, Киликии, Каппадокии. Были ли объединены около одного центра общины этих провинций, можно ответить только пред-

положительно, что такое объединение существовало, но не столь тесное, как это было в Италии и Северной Африке. Возможно даже, что в пределах одной провинции было несколько объединений на основе этнографического деления провинции. Эти узкие объединения не мешали в свою очередь объединению церковных единиц вокруг центральной общины провинции, а эти в свою очередь тянулись к наиболее значительному центру. Эта постепенность объединения, а вместе с тем и неустойчивость, объясняется сравнительной неустойчивостью гражданского деления Малой Азии, крайней разнородностью ее этнографического состава и наличием целого ряда значительных общин. Наоборот, в тех частях, где административное деление совпадало с этнографической церковной общиной, объединение происходило легче в пределах римской провинции. В этом отношении показательны аравийские соборы с участием Оригена: они объединили, по-видимому, епископов всей римской провинции Аравия, но и для этого объединения не исключена возможность того, что в пределах его существовало несколько более тесных и узких объединений. Появление и развитие соборов вторичного типа должно было усилить как раз эти тесные объединения. Они создавали предпосылки для развития правовой власти епископа центральной общины, и как правило, а не как исключение, эта правовая власть распространялась на ближайшие общины, более тесно связанные с центральной общиной. Распространению правовой власти на более отдаленные общины препятствовало наличие других значительных общин, которые в свою очередь были центральными общинами.

Глава VI
СОБОРЫ III ВЕКА
ПРОДОЛЖЕНИЕ: КИПРИАНОВСКАЯ ЭПОХА
<ОТ СОБОРА К СИНОДУ>

I

1. При исследовании соборов киприановской эпохи необходимо <от>делить соборы для поставления епископов и вообще для частных дисциплинарных вопросов <от соборов> по принципиальным дисциплинарно-догматическим вопросам. Это отделение одних соборов от других оправдывается не только соображениями удобства исследования, но и самой природой вещей. При первоначальной форме собора — церковного собрания-собора — соборы были тождественны по своей форме. При появлении новой формы собора — церковного собрания, усиленного присутствием епископов других общин, — весьма скоро между соборами для поставления епископов и соборами для решения дисциплинарно-догматических вопросов намечается некоторое отличие. Соборы для поставления епископов и для отлучения от церкви происходят, как и раньше, в тех общинах, которые в этом были непосредственно заинтересованы. Как бы ни мала была община, но если она нуждается в поставлении епископа, она призывает на свое собрание епископов соседних общин. Для вдовствующей общины нет никаких обязательств приглашать всех епископов того церковного объединения, к которому они принадлежат. Достаточно пригласить только ближайших епископов, причем число их не устанавливается, хотя, как указано выше, сравнительно рано возникает обычай о желательности присутствия по крайней мере двух или трех епископов. Совсем иное положение создается для соборов по принципиально-дисциплинарным и догматическим вопросам. Инициатива созыва этих <соборов> переходит в руки епископа центральной общины. <Переходит> потому, что на таких соборах желательно присутствие по возможности всех

епископов того тесного объединения, во главе которого стоит центральная община, а в случае особо важных вопросов – и епископов широкого объединения, которое признает руководящее значение той или иной крупной общины. Поэтому такого рода соборы обычно происходят в центральных общинах. Таким образом, различие между этими двумя типами соборов первоначально исчерпывается количеством присутствующих на них епископов и местом собрания, но очень скоро начинают выступать другие факторы, которые имеют прямое отношение к форме собора.

Ко времени Киприана в Северной Африке различие между разными типами собора ясно наметилось. Сам Киприан своею деятельностью значительно содействовал дальнейшему полному отдалению этих типов собора.

2. Переписка Киприана дает нам богатый материал, особенно по сравнению с предыдущим временем, о порядке поставления епископов. Из этой переписки прежде всего следует, что для поставления епископа необходим собор. “По общественному преданию и апостольскому примеру (*observatione*), соблюдающемуся у нас и почти во всех странах, для правильного поставления все ближайшие епископы должны собираться в ту паству, для которой поставляется предстоятель, и избрать в присутствии народа вполне знающего жизнь и ознакомившегося с делами, избираемого через свое обращение к нам”¹. Из этого отрывка следует, что поставление епископа совершается в той общине, для которой епископ поставляется. Второе, для правильности поставления необходимо, чтобы собирались ближайшие епископы провинции (*episcopi ejusdem provinciae proximi quique convenient*) в ту общину, для которой рукополагается предстоятель (*ad eam plebem cui praepositus ordinatur*), т.е. необходимо церковное собрание общины (*plebs*) с участием съехавшихся епископов. Текст не оставляет сомнения, что собрание для поставления епископа есть собор во вторичной его форме: налицо все составные его элементы – церковная община и епископы. Количество этих последних неопределенно, но ясно, что нет обязательств, чтобы съезжались все епископы провинции. Более того, нет никаких обязательств, чтобы присутствовал епископ централь-

¹ Ер. 67 (68). 5.

ной общины. При избрании епископа в <Капсе> Киприан не участвовал на избирательном соборе, а только был извещен о состоявшемся избрании². То же самое следует из письма Киприана к верным Тибариса³, в котором он извещает их о невозможности покинуть Карфаген и посетить их общину. Конечно, для каждой общины желательным было присутствие на избирательном соборе епископа центральной общины, но его отсутствие не ставило под сомнение выбор епископа. Епископ центральной общины извещался об избрании и поставлении нового епископа в том же порядке, в каком и остальные отсутствующие епископы. Цитированное выше письмо 67 говорит, что поставление епископа последовало по “определению епископов, как тех, которые при том присутствовали, так и тех, кои о нем писали вам”⁴. Остается неясным, о каких посланиях здесь идет речь, о тех ли которыми епископы извещали о невозможности принять участие в поставлении епископа? Могли ли они в этих посланиях давать свое согласие на поставление указанного им кандидата? Это последнее вряд ли имеет <под> собой <какие-либо> основания, так как иначе пришлось бы признать, что результат собора заранее предопределен. Или, наконец, под посланиями надо понимать ответные послания после состоявшегося собора о согласии и признании вновь избранного епископа. Нам кажется, что это наиболее вероятно, хотя оно прямо и не следует из переписки Киприана. Однако надо иметь в виду, что Киприан не имел в виду дать фактическую картину поставления епископа, а только идейную сторону. Фактическое состояние могло происходить по-разному, но идейное содержание всякого собора для поставления епископа сводилось к тому, что на епископа возлагались руки с согласия всего братства и “по определению епископов, как тех, кои при том присутствовали, так и тех, кои о нем писали (вам)”. С этой точки зрения, не имеет значения, что определение епископов, которые не присутствовали на соборе, последовало после собора, в порядке принятия определений собора. Следовательно,

² Ер. 56 (53). 1.

³ Ер. 58 (56).

⁴ Ер. 67 (68). 5.

в словах Киприана мы находим подтверждение того, что в эпоху Киприана, точнее с установлением вторичной формы собора, принятие определений собора ограничивалось только теми общинами, епископы которых на соборе участвовали. Поэтому понятно, что при возникновении новой формы собора должно было появиться стремление к увеличению *numerus episcoporum*, так как эта вторичная форма собора в ограниченном виде включила и момент рецепции или освобождала от рецепции решений собора те общины, епископы которых участвовали на соборе. Здесь же следует отметить (хотя к этому еще придется вернуться), что установление правовых отношений между общинами могло последовать только по устранении момента рецепции. Соборы во вторичной форме ослабили значение рецепции и, таким образом, способствовали — и с этой стороны — возникновению правовой власти епископа центральной общины — будущего митрополита.

Как не раз было указано выше, собор во вторичной форме включал в себя два элемента: это было старое церковное собрание, усиленное обязательным участием епископов других общин. По сравнению <с ним> собор в его первичной форме был целостным, хотя и неоднородным, так как включал в себя “народ” — верных и епископа с пресвитерством. Отсутствие целостности собора в его вторичной (новой) форме заставляет поставить вопрос о взаимоотношении его составных элементов. Киприан пишет: “Мы знаем, что так поступлено у вас при поставлении <нашего> товарища Сабина; ему дано епископство и на него возложены руки вместо Василида с согласия всего братства и по определению епископов, как тех, которые при этом присутствовали, так и тех, кои о нем писали”⁵. Согласно этому свидетельству Киприана, общине — *fraternitas* — принадлежит право *suffragium*’а, а собранию епископов — *judicium*. Весьма существенно выяснить содержание этих терминов. К сожалению, эта задача является весьма затруднительной и до настоящего времени не решена одинаковым образом. Нам кажется, что надо отказаться от мысли о неустойчивости терминологии Киприана: это менее всего свойственно Кип-

⁵ Quod et apud vos factum videmus in Sabini collegae nostri ordinatione, ut de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum qui in praesentia convenerant, quique de eo ad vos litteras fecerant iudicio episcopatus ei differretur et manus ei in locum Basilidis imponeretur (Ibid.).

риану с его точным юридическим мышлением. В письмах Киприана термин *judicium* (суд, суждение, исследование, приговор) ни разу не применяется к народу или клиру. Но довольно часто речь идет о *judicium Dei*. Так, “епископу Корнелию, поставленному во вселенской церкви, по суду Божию и с согласия общины”⁶. <В другом письме:> “Теперь перехожу, дорогой брат, к делу товарища нашего, чтобы ты вместе с нами лучше узнал Корнелия не по лживым речам злодеев и хулителей, но по суду Бога, который соделал его епископом, и по свидетельству соепископов, которые совокупно по всей вселенной поддержали его с дружным единодушием”⁷. И далее: “...и был поставлен епископом множеством наших сотрудников, которые пришли тогда в Рим или прислали нам почтенные и похвальные письма, явно свидетельствующие о утверждении ими его поставления. Корнелий поставлен епископом по определению Бога и Христа Его, почти всеобщим свидетельством клира и суждением народа присутствовавшего при том, по согласию старейших священников и лучших мужей; когда никого не было достойнее его, когда пустовало место Фабиана, и достоинство священнической кафедры. Заняв ее по воле Божией и нашим общим согласным утверждением; всякий же, желающий быть епископом <помимо него>, должен быть извержен, да не имеет церковного звания тот, кто не блюдет единства церкви”⁸. Из этих терминов наиболее ясным явля-

⁶ ...Episcopo Cornelio in catholica ecclesia de Dei iudicio et cleri ac plebis suffragio ordinato (Ibid. 2.).

⁷ Venio jam nunc, frater carissime, ad personam Cornelii collegae nostri: ut Cornelium nobiscum verius noveris, non de malignorum et detrahentium mendacio, sed de Dei iudicio qui episcopum eum fecit; et coepiscoporum testimonio, quorum numerus universus per totum mundum concordi unitate consensit (Ep. 55 (52). 8).

⁸ ...Et factus est episcopus a plurimis collegis nostris, qui tunc in urbe Roma aderant, qui ad nos litteras honorificas et laudabiles et testimonio suae praedicationis illustres de ejus ordinatione miserunt. Factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, et de sacerdotium antiquorum et bonorum virorum collegio: cum nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus, id est locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret. Quo occupato de Dei voluntate, at que omnium nostrum consensione firmato, quisquis jam episcopus fieri voluerit, foris fiat necesse est, nec habeat ecclesiasticam ordinationem, qui ecclesiae non tenent unitatem (Ibid.).

ется *suffragium*. Это означает выбор общиной желательных ей кандидатов. В выборе кандидата в одинаковой мере принимали участие как клир, так и миряне. О выбранных кандидатах давали знать церковному собранию, точнее его епископской части. Клир <провозглашал> свое свидетельство – *testimonium*. Это могло быть только лишь свидетельством о достоинствах и недостатках выбранных кандидатов. На основании *suffragium* целой общины и *testimonium* <клира> поста<но>влялся *judicium episcoporum*. В эмпирическом порядке это был действительно суд, суждение епископов, в силу которого один из кандидатов выбирался в епископы. Однако этот суд епископов в порядке благодатном открывал волю Божию, *voluntatem Dei*, и, как уже заметил Sohm, был тождественен с *judicium Dei*. О Корнелии Киприан говорит в одном месте, что он поставлен по суду Божьему, а в другом – по суду епископов. В тех случаях, где поставление относится к акту *judicium Dei*, там о *judicium episcoporum* совсем не упоминается, либо епископам приписывается *testimonium*. Когда Киприан делает ударение на поставлении епископа через суд Божий, епископам на этом суде принадлежит свидетельствование о кандидате. Конечно, картина поставления епископа, данная в письмах Киприана, несколько идеализирована. Вероятно, в действительности дело происходило беспорядочнее, но, безусловно, для поставления епископов необходимо было два момента: 1) выбор кандидатов общиной, включая сюда и клир; 2) утверждение или избрание епископами из нескольких кандидатов одного. На долю пресвитериата падала двойная роль: он участвовал в *suffragium* наравне со всею общиной, а затем уже только как пресвитериат в отдельности от общины. В приведенном выше 68-м письме по поводу поставления Сабина епископом <Леона-Асторги> * Киприан замечает: “Тщательно надобно хранить и соблюдать то, что по Божественному преданию и апостольскому <примеру> соблюдается у нас и почти во всех странах: для правильного поставления все ближайшие епископы должны собраться в ту паству, для которой поставляется предстоятель и избрать епископа в присутствии народа, вполне знающего жизнь и ознакомившегося с делами избираемого через свое обращение с ним”. “Почти во всех странах” указывает на какое-то исключение в практике поставления епископов. Принято думать, что это исключение от-

носится к участию епископов, между тем контекст самого письма не дает права на такой вывод. Немного выше, в том же письме Киприан рисует довольно подробно порядок поставления ветхозаветных первосвященников⁹. Как в этом отрывке, так и в ранее приведенном, ударение ставится все время на поставлении епископов в присутствии народа, для которого поставляется епископ. Пример из Ветхого Завета приведен, собственно, для того, чтобы подтвердить эту мысль. Когда Киприан дает понять, что ему известны некоторые отклонения от порядка поставления епископа, то это отклонение относится к тому, что епископ поставляется не самой общиной (или не в этой общине). Известен или неизвестен был Киприану порядок поставления Александрийского епископа — это вопрос спорный. Бесспорно, что Киприану известно было “Апостольское предание” Ипполита Римского*, где поставление епископов епископами возводилось к апостольским временам. Об известных ему отклонениях Киприан говорит весьма глухо и старается как будто не высказывать свое мнение. О том, что Киприан эти отклонения одобрял, не может быть и речи. Это предположение находится в явном противоречии с высказываниями Киприана о том, что избрание епископа в присутствии народа основано на *divina auctoritas**. Поэтому остается только предположение, что эти отклонения имели место в таких общинах или в такой общине, с которой Киприан избегал открыто полемизировать. Мы имеем все основания думать, что это был Рим, где раньше всего возникла практика поставления епископов в самой митрополии. Речь идет, конечно, не о поставлении Римского епископа, который поставлялся в присутствии народа, а об остальных италийских епископах, которые стали поставляться в Риме. При таком порядке община, для которой поставлялся епископ, была исключена и получила епископа непосредственно из центральной, т.е. Римской общины. В дальнейшем этот порядок поставления из Рима перейдет и в другие центральные общины. При таком порядке епископ избирался без участия народа по той простой причине, что *suffragium* не мог иметь места, так как не было общины, которая могла бы подать свой голос. Римская община участвовала лишь в литургическом акте поставления. Вторичная

⁹ Ер. 67 (68). 4.

форма собора распадается на свои составные элементы, и этот распад есть дальнейшая стадия развития соборов. Епископская часть собора совместно в пресвитериате выделяется как самостоятельная, а церковное собрание, которое составляет ядро собора, отпадает. Епископская часть становится не только самостоятельной, но и принимает на себя функции собора.

В эпоху Киприана новая практика поставления только намечалась. Сам Киприан, как мы видели, придерживается прежней, старой практики, по которой избрание епископа принадлежит собору в его вторичной форме, т.е. церковному собранию, усиленному участием епископов. В этом отношении Киприан вполне определен и ясен. Однако эта определенность и ясность не исключает другого вопроса: смотрел ли сам Киприан на эти собрания как на собор или в сознании Киприана церковные соборы отличались от собрания для поставления епископов, т.е. от вторичной формы собора.

II

1. Другая группа соборов киприановской эпохи сравнительно легко поддается изучению ввиду обилия материалов о них. Это — соборы дисциплинарно-догматические. Основные вопросы, которыми были заняты эти соборы — вопрос о lapsi и приеме в Церковь еретиков и схизматиков, — являются вопросами, относящимися к церковной дисциплине. Однако за дисциплинарным аспектом этих вопросов стоят вопросы догмы — учение о Церкви. Отсюда важность этих соборов не только для той эпохи, но и для нашей. Этим же объясняется та страстность борьбы, которую вызвали эти вопросы и привели даже к кратковременному разрыву в Церкви. Точное количество Киприановских соборов не поддается учету*. Они начинаются в 251 г. по возвращении Киприана в Карфаген. Письма Киприана оставляют под сомнением вопрос о том, был ли весенний собор 251 г. единственным собором этого года или осенью этого года состоялся второй собор. В 252 г. состоялся весенний собор. Правда, Наггаск оставляет этот год без собора и переносит этот собор на 253 г. Существование собора 253 г. остается под сомнением. Осенью 254 г. вновь собирается собор, которым заканчивается серия соборов по вопросу о lapsi. Наконец, весенний собор 255 г.

и весенний и осенний соборы 256 г. посвящены вопросу о крещении еретиков. Таким образом, мы имеем семь или восемь соборов между весной 251 г. и осенью 256 г. Наиболее полные сведения остались от осеннего собора 256 г.: до нас дошли протоколы собора, известные под именем “*Sententiae episcoporum*” *. Исследование о Киприановских соборах мы начнем с этого собора. “Когда в октябрьские календы собрались на собор (сошлись вместе – *convenissent in unum*) в Карфаген весьма многие из провинции Африка, Нумидия, Мавритания вместе с пресвитерами и диаконами, в присутствии же большей части народа...”¹⁰ Это начало “*Sententiae episcoporum*” имеет исключительную важность в вопросе об определении состава собора. Таким образом, в Карфагене собираются епископы вместе с пресвитерами и диаконами. На этом собрании присутствует значительная часть народа. Хотя налицо имеются три составные элемента, с которыми мы встречались на соборах вторичной формы, т.е. епископы, клир и народ, тем не менее мы <не> вправе причислить собор 256 г. к соборам во вторичной их форме. Собор во вторичной форме является церковным собранием той общины, в которой собирается собор, правда, усиленный некоторым числом епископов, тогда как о соборе 256 г. этого сказать мы не можем. Епископ был необходимым элементом собора и имел, как мы видели, первостепенное значение, но он вливался в церковное собрание. На соборе 256 г. основное ядро составляет епископат. Это – собрание епископов с участием пресвитеров и диаконов, на котором присутствует большая часть народа. У нас не сохранились протоколы заседаний соборов-собраний, и мы не знаем как бы они подписались, но во всяком случае не так, как *sententiae episcoporum*. Некоторые указания дает нам Евсевий: “Асийские верующие стали часто и во многих местах собираться вместе и исследовать новое учение”¹¹. Здесь говорится, что верующие собирались вместе (*εἰς τοῦτο συνελθόντων*). “*Sententiae episcoporum*” употребляют аналогичные термины: епископы *convenissent in unum*. <...> Если бы протоколы церковных собра-

¹⁰ ...*Convenissent... episcopi plurimi ex provincia Africa, Numidia, Mauritania cum presbyteris et diaconibus (Sententiae episcoporum // PL 3. 1052 A).*

¹¹ Евсевий. Церк. ист. V. 16. 10.

ний писались, то в них говорилось бы о собрании церкви, или собрании братьев, или верующих, т.е. о церковном собрании, которое включало в себя епископа или епископов, клир и народ. В “Sententiae episcoporum” говорится о собрании епископов как собрании открытом, а не закрытом для клира и народа. Епископский характер свидетельствуется еще в том, что в протоколе собора – пусть даже <неполном – содержатся> лишь суждения епископов. Мы не склонны думать, что клир и народ были простыми статистами. Они могли принимать активное участие, но в какой-то предварительной стадии; в решительный момент выступают только епископы. Таким образом, отличие собора 256 г. от соборов-собраний заключается в том, что последние были церковными собраниями, а первый – собором епископов с участием клира в присутствии народа. Для Киприана церковный характер собора обеспечивается присутствием на нем всех основных элементов церковного общества, но не в их органическом соединении, а в неорганической связи, как эти элементы выделяются и обособляются в эмпирической жизни Церкви. Отсюда следует, что внешнее отличие собора 256 г. от собраний-соборов почти что незаметно, но внутренне это отличие настолько глубокое, что собор 256 г. является уже третьей формой собора.

2. Во вторичной своей форме собор оторвался от церковного собрания, особенно для тех общин, епископы которых участвовали на этом соборе. Выше было указано, что для этих общин собор перестает быть церковным собранием, а становится высшим церковным институтом. В третьей форме собора, как епископского собрания с участием клира и в присутствии мирян, мы имеем полностью высший церковный институт для тех общин, чьи епископы на нем участвовали, в том числе и для той, где этот собор собирается. Он стоит вне церковного собрания этой общины, он стоит надо всеми общинами, епископы которых в нем приняли участие как высшая власть. Отсюда возникает вопрос об авторитете и власти собора. В первичной форме собор есть церковное собрание для <принятия> решений кафолического характера. Всякое такое собрание имеет кафолическую природу, и с момента принятия решений собора церковными общинами ка-

фолическая природа собора становится явной и решения собора, как выявления истины, — обязательными. Мы видели, что такого рода собор не является властью по отношению к какой бы то ни было церковной общине. Признание решений не есть признание власти собора, а принятие истины. Собор — в Церкви и действителен для всей Церкви. Во второй форме как и в первой форме собора, католическая его природа остается прежней. Как и в первой форме, решения собора становятся обязательными после принятия их церковными общинами, но с той разницей, что для общин, епископы которых участвуют на соборе, момент рецепции устраняется и впервые его заменяет момент права. Этот момент права становится существенным в третьей форме собора. Объем его власти определяется кругом тех общин, чьи епископы представлены на соборе. Рецепция этими общинами решений собора совершенно устраняется. Как орган власти, собор декларирует свои решения, и эти решения не подлежат обсуждению и принятию. Они обязательны для этих общин, поскольку их приняли епископы. Устранение общин от рецепции вызывает устранение общин от участия в соборе. В круге общин, которые представлены на соборе, собор выступает с правовой властью, а это, в свою очередь, способствует правовому объединению общин в церковном порядке. Идущее от самого начала объединение общин около одной центральной общины с появлением третьей формы собора становится правовым. В соборе это объединение получает свой центр и свой орган, которому одинаково подчинены все общины определенного круга. Правовое объединение становится возможным ввиду наличия правового объединяющего центра. Переход старых объединений в правовые церковные округа происходит незаметно, так как внешне не вносятся никаких изменений. Центральная община объединения становится центральной общиной церковного округа, но не сама по себе, как это имело место при второй форме собора, а как кафедра первенствующего епископа, около которого собираются епископы, образуя собор округа. Совершенно естественно, что центральное положение общины вызывало первенствующее положение ее епископа. Правовые церковные округа покрывают старые объединения. Они, как мы видели, имели иногда двойной круг: внутренний круг,

в который входили близлежащие общины, обычно в пределах провинции или части провинции, если последняя имела особый этнографический или исторический характер, и внешний круг, который охватывает все общины провинции или даже несколько провинций; если значение центральной общины велико, то к ней тяготеют общины разных провинций. Правовые церковные округа, по сравнению со старыми объединениями, получают более определенные очертания. В силу этого двойного круга объединений можно почти с полной уверенностью утверждать, что первые церковные округа были шире позднейших митрополичьих округов и в некоторых чертах соответствовали патриаршим округам. Правовое объединение началось с крупных церковных центров. Вокруг него образовывались настоящие митрополичьи округа. Общины, принадлежащие соседним другим провинциям, за неимением правового центра входили в сферу влияния крупной центральной общины, не образуя на первых порах свое объединение. Так именно дело происходило в Северной Африке. На собор 256 г. «собрались... многие епископы из провинций Африки, Нумидии, Мавритании с пресвитерами и диаконами». Во время Киприана Африка, Нумидия и Мавритания были самостоятельными административными единицами, но несмотря на это сохранилось некоторое единство, особенно Африки и Нумидии. Сам Киприан свидетельствует, что «провинция наша простирается далеко, заключая в себе даже Нумидию и Мавританию»¹². Речь идет о гражданских провинциях, а не церковной провинции, так как никаких упоминаний о наличии церковной провинции мы тогда не встречали¹³. Как и в «*Sententiae episcoporum*» названы три части Северной Африки, которые, однако, образуют такое целое. Для всех этих частей Карфаген является общим центром, к которому тяготели и в гражданском, и в церковном отношении все названные части. Собор 256 г. охватывает наибольшую сферу влияния Карфагена. Это тот широкий круг церковного объединения, который, как мы увидим далее, <станет зачатком диоцезального деления>. Внут-

¹² Quoniam latus fusa est nostra provincia habet etiam Numidiam et Mauritaniam sibi cohaerentes (Ep. 48 (45). 3).

¹³ Вопреки Покровскому. С. 613.

ренным кругом является объединение общин провинции Африки около Карфагена. Исследование подписей “*Sententiae episcoporum*” показывает, что в них нельзя усмотреть никакого определенного порядка. Епископы трех областей <ставили свои подписи в произвольном порядке>, а это указывает, что никакого прочного объединения епископов внутри большого круга не произошло. Исследование же этих подписей указывает, что на соборах не соблюдалось никакой иерархии епископов и их кафедр¹⁴. Это вскрывает внутреннее отношение между епископами внутри объединения. Прежде всего, это полное равенство всех епископов. Первенствующий между ними является только один – Киприан, но отношения между ним и прочими епископами не носят еще правового характера. Он является высшим авторитетом, к которому добровольно прибегают епископы за советами и за справками. Сам Киприан следующим образом определяет (в “*Sententiae episcoporum*”) эти отношения: “Никто из <нас> не поставляет себя епископом епископов (*episcoporum se episcoporum constituit*) или тиранической угрозой не приводит своих товарищей к необходимости (*obsequendi necessitatem adigit*), когда каждый епископ по праву своей свободы и власти имеет собственное решение (*arbitrium*) и настолько же не может быть судим от другого, насколько и сам не может судить другого”¹⁵. Таким образом, перед нами переходный момент в истории устройства Церкви: возникновение собора с правовой властью над определенной церковной областью, но внутри этой области сохраняются прежние отношения, не регулированные еще правом. Епископ получает правовую власть в своей общине: за пределами его общины стоит правовая власть другого епископа, который остается независимым и неподчиненным.

3. Приведенные выше слова Киприана имеют явно полемический характер. Они направлены против Рима и угрозы прервать общение с североафриканскими епископами ввиду разногласия в вопросе о крещении еретиков. Отстаивая

¹⁴ Monceaux P. Histoire litteraire de l’Afrique chretienne... Т. II. Р. 61.

¹⁵ *Sententiae episcoporum*. (Не показывают ли слова Киприана, что в Риме отношения <складывались> иначе?)

свою практику, собор 256 г. не претендует, чтобы его решения обязательно были приняты другими церквями или, точнее, другими епископами. Тем самым собор умаляет свою кафолическую природу и ограничивает себя определенной областью. Правовая власть собора имеет явно ограниченный характер. Как за пределами правовой власти епископа внутри церковной общины сосуществует правовая власть другого епископа, так и за пределами церковной области, в которой осуществляется правовая власть собора епископов, существует правовая власть другого собора. Обязательное значение для всей Церкви собор мог бы получить, если сам он обладал бы правовой властью над всей Церковью или созывался бы тем лицом, которое имеет такую правовую власть. Появление собора в третьей форме включает в себе все предпосылки для рождения такой власти. Это – неизбежная эволюция идеи правовой власти в Церкви. Однако эпоха Киприана не только остановилась на первой стадии развития правовых отношений в Церкви, но даже противилась переходу от местной к вселенской правовой власти.

Умалая свою кафолическую природу через установление определенной правовой власти, собор 256 г. не отказывался определенно от нее. Окончательный отказ от кафолической природы потому немислим, что сама истина имеет кафолическую природу. Потому для собора в третьей форме остается в прежней силе положение, что кафолическое значение постановления собора могут получить только через рецепцию. Однако существенно меняется самый характер рецепции. При первых двух формах собора рецепция означала принятие церквями решений собора, т.е. признание их церковной истиной. В пределах правового круга это признание стало излишним, так как оно заменилось согласием епископов, участвующих на соборе. Епископ, имеющий правовую власть над своей общиной, своим согласием одновременно гарантировал рецепцию своей общины. Поэтому совершенно естественно, что принятие решений собора вне правового круга зависело от согласия епископов, не входящих в этот круг, или от другого собора. Рецепция получила характер принятия решений не через согласие общин, а через согласие епископов. Не претендуя навязывать свое решение другим церквям, собор 256 г. надеялся, что единогласный вотум 87 епископов склонит

папу Стефана к принятию решений собора. Имеются все основания предполагать, что “Sententiae episcoporum” были разсланы если не всем, то большинству епископов. Киприан желал иметь в своем споре с Римом возможно больше епископов на своей стороне. Еще до начала осеннего собора 256 г. он послал специального посла к Фирмилиану Кесарийскому. Из письма этого последнего Киприану¹⁶ видно, что он примыкал к практике Африканской церкви*. Если бы Стефан принял решения собора 256 г., то тем самым они бы получили кафолическое значение. Этого не случилось, и собор 256 г. остался навсегда местным.

Первая, чисто правовая, форма собора определила наличие в Церкви норм, не имеющих кафолического значения – обязательных для одного круга церквей и необязательных для другого. При второй форме собора всякое решение собора имело кафолическую природу и требовало принятия его другими церквами, т.е. компетенции собора подлежали вопросы явно кафолической природы, а компетенции церковно-соборная – вопросы латентно-кафолической природы. При неотчетливости церковного собрания, не всегда ясно различающего вопросы местного характера от вопросов общих и дисциплинарных и догматических, соборы решали как те, так и другие вопросы. В силу этого часто решения соборов практически приобретали кафолическое значение. При правовой организации церковных округов собор должен был заниматься решением вопросов, имеющих значение только в пределах этого округа, или тех вопросов, которым сам собор не хотел придавать кафолического значения. <...> Собор в третьей форме может являться или в форме поместного окружного собора, или же кафолического, если его решения будучи рецептированы другими округами.

III

1. Собор во второй форме генетически связан с собором-церковным собранием. В основе того и другого лежит церковное собрание. Связь третьей формы собора с церковным собранием мы констатировать не можем. Церковное собрание какой-либо общины не имеет отношения к этому собору.

¹⁶ Ер. 75 (75).

ру. Хотя внешне по форме епископский собор связан с собором во второй форме, но основное ядро этого собора лежит не в нем, а в пресвитериуме.

Именно собор в третьей форме собора есть пресвитериум, расширенный участием епископов. Об участии епископов в пресвитериуме мы находим свидетельство у Киприана (речь идет о пресвитере Максиме и других): “Для разбора всего переданного мне дела я решил созвать пресвитериум (присутствовали даже пятеро епископов, которые были здесь и сегодня), чтобы на усиленном совещании с общего согласия постановить, как следует поступать в отношении их (новациан. — *Ред.*)”¹⁷. Из этого свидетельства ясно, что карфагенские пресвитеры были усилены присутствующими в городе пятью епископами ввиду важности подлежащего обсуждению вопроса об обратном приеме в Церковь новациан. Присутствие епископов делало пресвитериум *firmatum concilium*. С другой стороны, вполне естественно предположить, что когда епископы приезжали в Карфаген для решения тех или иных вопросов, то совещание их с карфагенскими епископами происходило в пресвитериуме. Пресвитериум, особенно усиленный епископами, не только решал частные вопросы, но и намечал общие решения. *Consensus omnium*, о котором говорит Киприан, необходим был, чтобы выработать общие положения для всех аналогичных случаев. Если в соборе во второй форме значение епископского элемента было очень велико, то тем больше оно могло быть в пресвитериуме. Решения такого пресвитериума с полным правом могли рассматриваться как решения *pateris episcoporum*, особенно если это число было велико.

Решение пресвитериума не устраняло вполне решения церковного собрания. Принципиально решения были окончательными, но применение этих решений к частным случаям требовало одобрения или решения церковного собрания. Вне всякого сомнения, что на заседании пресвитериума, о котором говорится в послании 49, сначала разбирался общий вопрос о возможности приема новациан. Неважно, раз-

¹⁷ *Omni igitur actu ad me perlato placuit contrahi presbyterium (adfuerint etiam episcopi quinque, qui et hodie praesentes fuerunt), ut firmato concilio, quid circa personam eorum observari deberet, consensu omnium statueretur (Ep. 49 (46). 2).*

бирался ли он чисто принципиально или на частном случае обратного приема новациан — принципиальное решение так или иначе было вынесено. Как решение *pumerus episcoporum*, это принципиальное решение не нуждалось в одобрении ни церковного собрания Карфагена, ни других общин, но частные случаи приема в Церковь отдельных лиц требовали согласия церковного собрания. “Все это дело, следовательно, должно было стать народным достоянием, чтобы и тех видели утвержденными в церкви, кого уже давно считали заблуждающимися и скитающимися и скорбели о них”¹⁸. Мы считаем себя вправе на основании Послания 49 утверждать, что в епископство Киприана в Карфагене, наряду с церковным собранием, функционировали и особые заседания пресвитериума, расширенные участием епископов. Можно допустить, что заседания пресвитериума вообще были закрытыми, но в некоторых случаях миряне на них допускались. В последнем случае миряне допускались по выбору епископа. На соборе 256 г. присутствие мирян засвидетельствовано в “*Sententiae episcoporum*”, но ни о какой их активной роли нигде не упоминается.

2. Наличие в Карфагене расширенного участием епископов пресвитериума разрешает вопрос о составе карфагенских соборов эпохи Киприана. В настоящее время в науке существует два основных взгляда, друг друга исключаящих: одни видят в этих соборах исключительно епископские совещания, а другие допускают в них участие не только клира, но и мирян. Представители и одного, и другого взгляда не без основания находят для них подтверждение у Киприана. Мы не будем останавливаться на подробном изложении этих взглядов, а укажем, что ни одни, ни другие не вполне правы. Киприановские соборы были в действительности заседаниями пресвитериума, расширенными участием того или иного числа епископов, что не исключало ни обычных церковных собраний, ни этих же собраний с участием епископов.

Находясь в добровольном изгнании, Киприан решительно отказывался до возвращения в Карфаген решить вопрос о lapsi.

¹⁸ Quod erat consequens, omnis hic actus populo fuerat insinuandus, ut et ipsos viderent in ecclesia constitutos, quos errantes et palabundos jam diu viderant et dolebant (Ibid.).

В послании 14, адресованном пресвитерам и диаконам, он указывает, что этот вопрос может быть решен им только совместно с общиной: “Когда по милости Бога приду к вам, тогда сообщу, как требует того взаимная честь, рассудим и о том, что сделано, и о том, что нужно сделать”¹⁹. В том же письме сам Киприан объясняет, как он понимает “*in commune tractabimus*” (сообща рассудим). “С самого начала моего епископства я положил за правило ничего не делать приватно, по одному своему усмотрению, без вашего совета и без согласия народа”²⁰.

Эти строки из письма Киприана важны в том отношении, что рисуют обычный порядок решения дел в Карфагене. Сначала обсуждение дела с пресвитерами и принятие совместного решения, т.е. заседание пресвитериума, а потом церковное собрание, которое дает свое согласие на принятое пресвитериумом решение. В вопросе о lapsi Киприан еще тем менее имел оснований отклоняться от обычного порядка, что этот вопрос, хотя и ставился по частным индивидуальным случаям, требовал общего принципиального решения. Однако очень скоро Киприан увидел, что вопрос о lapsi выходит за пределы Карфагенской общины и становится общецерковным вопросом. Так в 19-м послании к своим пресвитерам и диаконам Киприан писал: “Что касается тех, которые не получили никакой записки от мучеников, выставляют нас в черном свете (*invidiam faciunt*), то пусть ожидают, чтобы милосердие Господне вернуло общий мир Церкви, так как это не есть дело ни нескольких лиц, <или одной церкви,> или провинции, но дело всей вселенной”²¹. Гонение коснулось всей Римской империи, и Киприану казалось правильным общее решение в пределах той же Римской империи. Это место из письма Киприана знаменательно еще и в том отношении, что здесь мы едва ли впервые имеем дело с имперской церковью. Поэтому совершенно естественно, что Киприан должен был подумать и об ином способе решения этого вопроса. Имперское собрание епископов было неосуществимо. Киприан ставил для себя более близкие цели: добиться общего решения для Прокон-

¹⁹ Ер. 14 (6). 4.

²⁰ Ibid.

²¹ Ер. 19 (14). 2.

сульской Африки, которое согласовано было бы с решением Римской церкви. В том же письме Киприан указывает и способ решения вопроса: “Смиренномудрие, и учение, и самая жизнь наша требует, чтобы мы, предстоятели, собравшись с клиром, в присутствии верного народа, которому также за его веру и страх должна быть воздана честь, могли распоряжаться всем по общему соглашению”²². Нетрудно заметить, что состав собрания, которое, по мнению Киприана, должно было решить вопрос о lapsi, совпадает с составом осеннего собрания 256 г., как он обозначен в “Sententiae episcoporum”. Как и там, так и здесь мы имеем собрание епископов с клиром, т.е. расширенное заседание пресвитериума. Как и в “Sententiae episcoporum”, так и здесь упоминается о присутствии народа (“praesente plebe”). Самое важное, что мы извлекли из этого письма, — это указание причины, в силу которой к совещанию привлекается народ. Заседания пресвитериума происходили обычно без мирян. Киприан считает, что в вопросе о lapsi надо сделать исключение: “...praesente etiam stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est”²³. Если в “Sententiae episcoporum” мы встречаемся с собором как собранием епископов, то здесь мы как бы присутствуем при формировании этого собрания. Не менее ясно говорил Киприан к пресвитерам и диаконам в Риме: “Дела других, хотя бы и получивших свидетельства от мучеников, я приказал прямо приостановить и отложить до нашего прибытия, чтобы потом, когда Господь дарует нам мир, и мы предстоятели во множестве соберемся вместе, и, обсудивши на общем совете с вами (communicato etiam vobiscum consilio), могли бы каждое из них устроить или исправить”²⁴. Такое указание мы находим и в письме 34 к карфагенскому клиру: “Обо всем мы рассудим самым полным образом, когда станем собираться вместе”²⁵.

Намерение Киприана о созыве епископского совещания с участием клира и народа встретило полное сочувствие рим-

²² Ibid.

²³ Ср. Ер. 15 (11). 1, к исповедникам и мученикам: “Когда окончится гонение и мы, соединившись с клиром, станем снова собираться вместе...”

²⁴ Ер. 20 (25). 3.

²⁵ Ер. 34 (33). 3.

ского клира*: “Великое преступление, произведенное почти во всей империи (*per totum pene orbem*) надлежало, как ты пишешь, подвергнуть осторожному и осмотрительному обсуждению, при совещании со всеми епископами, пресвитерами и с самыми верными мирянами, как ты сам свидетельствуешь в твоих письмах”²⁶.

Предполагаемое Киприаном широкое совещание епископов для решения общего вопроса о lapsi не могло отменить церковного собрания для решения конкретных случаев обратного приема lapsi. В письмах к народу Киприана мы встречаемся с указаниями на необходимость решения этого вопроса на церковном собрании: “Блаженные мученики нам писали (относительно некоторых lapsi. – *Н.А.*), прося исследовать их просьбы. Когда Господь даст нам мир, мы вернемся в церковь, мы исследуем их по очереди в вашем присутствии и по вашему суду”²⁷. Как видно из дальнейшего текста письма, Киприан предполагал, что на церковном собрании Карфагенской общины примут участие и епископы, которых Киприан специально предполагал пригласить. “Когда по милосердию Божию придем к вам, то, по созванию многих епископов, в присутствии исповедников, согласно божественному учению и вашему мнению можно будет рассмотреть письма блаженных мучеников и их желания”²⁸. Вероятно, об этом же церковном собрании говорит Киприан в 43-м письме к народу. “После Пасхи и я явлюсь к вам с моими товарищами: в их присутствии, как на то мы раз навсегда согласились, можно будет и по вашему усмотрению и по общему нашему совещанию определить и постановить, что нужно делать”²⁹. Однако, наряду с собором, церковное собрание почти совершенно ступшевывается. Причина этого лежит в том, что оба собрания не отличаются по своему составу и легко могут переходить из одного в другое. Различие между ними заключается, так сказать, в интонации: первое – собрание епископов, расширенное участием клира и мирян, второе – собра-

²⁶ Ер. 31 (26). 6.

²⁷ Ер. 17 (12). 1.

²⁸ Ibid. 3.

²⁹ Ер. 43 (40). 7.

ние общины, усиленное епископами. Трудно предположить, что собрание епископов, закончив свои обсуждения, объявляет себя закрытым и открывает церковное собрание в том же составе, что и епископское собрание. Однородность состава приводит к тому, что одно и то же собрание рассматривает как общие, так и чисто конкретные вопросы. Фактически так и произошло. Весною 251 года в Карфагене состоялся “собор” для решения вопроса о lapsi. Пока длились заседания этого собора, надобности в церковном собрании не было. Естественно, когда собор закрылся, опять входит в силу нормальный порядок жизни: решение церковных вопросов на заседании пресвитериума и церковного собрания.

3. Планируя будущее собрание, Киприан указывает полный состав этого собрания, хотя все время подчеркивая, что основное ядро его составляют епископы. В послесоборных описаниях Киприана епископский характер собрания выступает на первый план. Это не означает, что собор 251 г. по своему составу не соответствовал первоначальным предположениям Киприана. Послесоборная переписка о соборе касалась главным образом принципиальных решений, а это были, в конечном счете, решения епископов. Собор 251 г., как и предполагалось Киприаном, был собранием епископов, расширенным участием клира и верного народа. Та часть собрания, которая занята была конкретными случаями и которая соответствовала церковному собранию в послесоборный период, почти не интересовала Киприана, так как это было применение на практике принципиального решения епископов. В 55-м письме, написанном в конце 251 г., состав собрания определяется следующим образом: “Итак, сообразно с тем, что было раньше предположено, теперь по прекращении гонения, когда открылась возможность сойтись вместе, собралось большое число нас, епископов...”³⁰. *Copiosus episcoporum numerus* — таков состав собора 251 г. Это соответствовало действительности, и это отвечало первоначальным планам Киприана. То же самое мы находим в 45-м письме: “Относительно того, что у нас постановлено по делу некоторых пресвитеров и Фелициссима, товарищи наши для твоего сведения послали к тебе за собственноручной подписью письмо, из которо-

³⁰ Ep. 55 (52). 6.

го ты узнаешь их мнение и приговор”³¹. И наконец в 48-м письме: “Мы, товарищи, собравшись во множестве и отправивши к вам послами соепископов наших Калодия и Фортуната, постановили считать все до времени <отлож>енным”³². Оба последние письма написаны непосредственно после собора 251 г. в конце мая или в начале июня. Все эти сведения совершенно определенно рисуют нам взгляд самого Киприана на собор 251 г. Несмотря на присутствие клира и народа, собор 251 г. остается для нас собранием епископов. Отсюда совершенно естественно, что число собравшихся епископов имеет очень большое значение для авторитета самого собора. Чем больше на собрании епископов, тем авторитетнее само собрание. “Если число африканских епископов (*episcoporum in Africa numerus*) кажется тебе недостаточным, то знай, что мы писали об этом деле в Рим, к товарищу нашему Корнелию, который и сам, после того, как имел собор со многими соепископами (*cum plurimis coepiscopis*), принял такое же, как и мы, решение”³³. Как мы видели, число собравшихся епископов играло немаловажную роль в соборах во второй их форме, но авторитет собора не стоял в такой прямой зависимости от этого числа. Поскольку собор во второй форме продолжал оставаться церковным собранием, постольку авторитет самого собора связан был с авторитетом этого собрания. Собор в третьей форме отрывается почти целиком от церковного собрания и единственным признаком авторитетности его остается число собравшихся епископов.

4. Собор в третьей форме не мог отменить церковных собраний, как не мог и их заменить. Главным предметом занятий собора было решение принципиальных вопросов, в частности, на соборе 251 г. – вопроса о lapsi. Конкретное применение канона этого собора стояло в зависимости от церковного собрания. Меньше чем кто-либо другой Киприан мог сказать, что созванное им собрание епископов <могло> отстранить его церковную общину от участия в церковной жизни. Собрание

³¹ Ер. 45 (42). 4.

³² Ер. 48 (45). 2.

³³ Ер. 55 (52). 6.

епископов 251 г. необходимо было, чтобы выработать общее правило для приема lapsi. Как и раньше, обратный прием в церковь решался церковным собранием. Наиболее ясное указание на это мы находим в письме к Фиду: “Мы читаем твои письма, дражайший брат, в которых ты указываешь о Викторе, некогда пресвитере, что ему, прежде чем он принес обильное покаяние и весьма много послужил Господу Богу, Которому согрешил, вдруг наш товарищ Ферапий преждевременно и с чрезвычайной поспешностью дал примирение. Это достаточно нас задело как неподчинение нашему постановлению о том, чтобы не давать ему примирения прежде установленного по закону и полного срока покаяния без желания и ведома народа, без угрозы болезни или какой-либо другой настойчивой необходимости”³⁴. Другой не менее важный вопрос остается, как и раньше, в компетенции церковного собрания: это вопрос о признании выборов нового епископа. Правда, сложный вопрос о признании выборов папы Корнелия подвергался обсуждению на соборе 251 г., но решен был окончательно не им, а церковным собранием Карфагенской церкви. Об этом ясно свидетельствует сам Киприан в письме к Корнелию: “Я велел читать перед клиром и народом те из доставленных ко мне писем о тебе и совосседающих с тобою пресвитерах, которые отзывались благочестивой простотой, а не злословием и ругательством”³⁵. О признании Корнелия Киприан особой грамотой сообщил епископам североафриканской провинции: “Но и по нашей провинции мы поручили каждого епископа поставить о том же в известность, и от них также направить братьев наших с письмами”³⁶.

³⁴ Legimus litteras tuas, frater carissime, quibus significasti de Victore, quondam presbytero, quod ei antequam poenitentiam plenam egisset, et Domino Deo, in quem deliquerat, satis fecisset, temere Therapius, collega noster, immaturo tempore et praepropera festinatione pacem dederit. Quae res nos satis movit, recessum esse a decreti nostri auctoritate, ut ante legitimum et plenum tempus satisfactionis et sine petitu et conscientia plebis, nulla infirmitate urgente ac necessitate cogente, pax ei concederetur (Ep. 64 (59). 1).

³⁵ Ep. 45 (42). 2.

³⁶ Sed et per provinciam nostram haec eadem collegis singules in notitiam perferentes, ab his quoque fratres nostros cum litteris dirigendos esse mandavimus (Ibid. 1).

Таким образом, церковное собрание, как и раньше, решает все вопросы, относящиеся непосредственно к местной церковной жизни, но решение принципиальных вопросов переходит к собранию епископов.

5. Состав собора 251 г. определил состав всех последующих карфагенских соборов. Характер весеннего собора 252 г. достаточно ясно выясняется из письма к Фиду³⁷. Это письмо написано от имени 66-ти епископов, присутствовавших на соборе: “Cyprianus et collegae qui in concilio adfuerunt numero LXVI Fido fratri”. 66 епископов, собравшихся на соборе, не мыслятся тождественными собору. Это те епископы, которые присутствовали на соборе, т.е. тот *numerus episcoporum*, который решал вопросы, подлежащие решению собора. Заглавие письма допускает возможность предположить, что на этом соборе, как и на соборе 251 г. присутствовал клир и миряне. О них ничего не упоминается в самом письме, так как письмо является *sententia episcoporum*.

Следующий собор состоялся весной 253 г.³⁸ *Numerus episcoporum* определяется из письма 47, содержащего список 42 епископов североафриканской церкви. Из письма 67 нам известен *numerus episcoporum* осеннего собора 254 г.: письмо написано от имени 37 епископов. Собором 254 г. заканчивается группа соборов по вопросу о *lapsi*. Следующая группа соборов – о крещении еретиков – начинается собором 255 г. О нем мы имеем свидетельство в письме 70, которое, по-видимому, написано от лица самого собора Северной Проконсульской Африки к собору провинции Нумидии. В письме дается список епископов – 31 епископ Проконсульской Африки и 18 нумидийских епископов. “Когда мы пребывали вместе на соборе, дражайшие братья, мы читали письма, которые вы написали нам о тех, кто был крещен у еретиков и раскольников”³⁹. О присутствии на этом соборе, кроме епис-

³⁷ Cyprianus. Ep. 64 (59).

³⁸ Harnack – 253 г.; Покровский – май 252 г. (Соборы древней церкви... С. 538–539).

³⁹ Cum simul in concilio essemus, fratres carissimi, legimus litteras vestras quas ad nos fecistis de iis qui apud haereticos et schismaticos baptizati videntur (Cyprianus Ep. 70 (70). 1).

копов и пресвитеров, упоминается в письме 71: “Чтобы ты знал, что мы, множество соепископов, об этом недавно на соборе в присутствии сопресвитеров определили, я послал тебе копию того же послания”⁴⁰.

О составе собора 256 г. указывает сам Киприан в письме 73: “Также и теперь, когда мы собрались вместе, епископы и Африки, и Нумидии, числом 71”⁴¹. И наконец, последний собор эпохи Киприана – собор 256 г.; о нем уже была речь выше.

Приведенная краткая справка о составе соборов между первым (251 г.) и последним (256 г.) достаточно определенно свидетельствует о епископском составе этих соборов. Однако на этом основании мы не вправе рассматривать эти соборы как исключительно епископские совещания. Прежде всего, об одном из этих соборов – соборе 256 г. – указывается, что на нем присутствовали и пресвитеры. Как ни странно само по себе это указание – оно очень важно в другом отношении <i> не может быть отстранено. Даже если бы не было этого указания, мы не вправе были бы считать, что эти соборы отличаются по своему характеру от соборов 251 и 256 гг. Отсутствие указания на наличие на этих соборах мирян и клира объясняется теми же соображениями, в силу которых Киприан в переписке после собора 251 г. ничего не упоминает о клире и мирянах. Все эти соборы являются собранием епископов, расширенным участием клира и мирян. Таким образом, ядро собора составляют епископы, которым принадлежат *sententiae*. Решение собора – решение епископов. Поэтому в тех случаях, когда речь идет об этих решениях, вполне законно, что они представляются как епископские решения.

IV

1. Карфагенские соборы Киприана по своей внешней форме мало чем отличались от соборов в виде расширенного присутствием епископов церковного собрания. В самом

⁴⁰ De qua re quid nuper in concilio plurimi coepiscopi cum copresbyteris aderant censuerimus ut scires ejusdem epistolae exemplum tibi misi (Ep. 71 (71). 1).

⁴¹ Et nunc quoque cum in unum convenissemus tam provinciae Africae quam Numidiae episcopi numero septuaginta et unus (Ep. 73 (73). 1).

деле, если в том целом, что представляли собой и те, и другие соборы, выделить искусственно составные элементы, то как в соборе-церковном собрании, так и в соборах Киприана мы найдем одни и те же составные элементы: епископат, клир и миряне. Это внешнее сходство обеспечивало легкий переход от соборов в виде церковного собрания к соборам как собранию епископов. По существу же мы имеем дело с разными явлениями церковной жизни. В первом случае в основе собора лежало церковное собрание, расширенное участием епископов, во втором – собрание епископов и клира, расширенное участием верного народа. Это различие выступает тем яснее, что генетически соборы в третьей форме не связаны, как мы видели, с соборами во второй их форме. Генезис соборов Киприана не надо искать, как мы видели, в собрании пресвитериума. Хотя формально связь одних и других сохраняется, но по существу мы имеем дело с совершенно новым явлением в церковной жизни. Значение этого нового фактора очень велико для всего дальнейшего развития церковного устройства. Появление этой формы соборов провело водораздел между тем церковным устройством, какое было до этих соборов, и новым устройством, которое с известными видоизменениями сохраняется и до настоящего времени.

2. Исследование докиприановских соборов не дало возможности открыть значение этого типа соборов. Вправе ли мы на этом основании считать этот новый тип соборов созданием самого Киприана? Соборы второго типа, т.е. церковное собрание, расширенное присутствием епископов, было созданием Рима. Мы пытались показать, что эволюция устройства, которая происходила в течение первых двух веков, происходила в Риме: Рим был основным фактором этой эволюции. В Риме, как в центре всей церковной жизни, происходили все церковные процессы, которые затем находили свое отражение в других церковных общинах. Поэтому вполне естественно было бы думать, что собор как собрание епископата имел свое происхождение в Риме. При этом предположении роль Киприана заключалась в том, что он, может быть один из первых, принял эту форму и оставил о ней одно из первых свидетельств.

После соборов Виктора* сведения о римских соборах настолько скудны и неопределенны, что крайне трудно или даже невозможно составить себе о них какое-нибудь более или менее ясное представление. Если бы в какой-то момент новая форма собора появилась в Риме, то этот момент совершенно ускользает от нашего внимания. Чтобы разрешить этот вопрос, нам остается обратиться к Римским соборам эпохи Киприана. Мы вправе были бы ожидать, что эти соборы носили вполне ясные черты соборов третьего типа, так как трудно думать, чтобы, будучи созданием Рима, они бы в нем не получили своего дальнейшего развития.

3. Первым и бесспорно засвидетельствованным Римским собором эпохи Киприана является собор при папе Корнелии 251 г. Из этих свидетельств наиболее мы находим в письме к епископу Антониану: он был занят теми же вопросами, что и весенний Карфагенский собор 251 г. О нем не раз упоминает в своих письмах сам Киприан. “Если число африканских епископов (*episcoporum in Africa numerus*) кажется тебе недостаточным, то знай, что мы писали об этом деле в Рим, к товарищу нашему Корнелию, который и сам, после того как имел собор со многими соепископами (*cum plurimis coepiscopis*), принял такое же, как и мы, решение, основанное на равной строгости и спасительной умеренности”⁴². Это свидетельство настолько определено, что не вызывает надобности приводить других указаний из писем Киприана. Письмо к епископу Антониану написано осенью 251 г. или зимой 252 г., а следовательно, собор имел место после весеннего Карфагенского собора 251 г., в промежутке между весной 251 г. и зимой 252 г. Большинство исследователей склоняется к признанию того, что собор происходил <осенью> 251 г.*

Вторым свидетелем Римского собора является Евсевий: “Против них-то восстал пресвитер Римской церкви Новат (Новациан. — *H.A.*)* и утверждал, что им нет никакой надежды на спасение, хотя бы они исполняли все для искреннего обращения и чистого исповедания, сделался вождем новой секты людей, в надмении ума называя себя чистым. По этому случаю в Риме был созван великий собор из 60 еписко-

⁴² Ер. 55 (52). 6.

пов, а пресвитеров и диаконов было и еще больше. Кроме того, областные пастыри рассуждали и отдельно каждый в своей епархии, что надобно делать, и, наконец, постановлено для всех правило: Новата и других, вместе с ним превозносящихся и решивших одобрять братоненавистническую и бесчеловечную мысль его, считать отлученными от Церкви. Напротив, братьев, по несчастью павших, исцелять и врачевать средствами покаяния”⁴³. Это указание Евсевия дополняет свидетельство Киприана точным указанием числа епископов, присутствовавших на соборе. В конце 43-й главы Евсевий указывает, что в письме Корнелия к Фабию Антиохийскому сохранился список епископов, бывших на соборе: “В конце же своего послания Корнелий излагает список тех епископов, которые приходили в Рим и осудили безумие Новата; здесь он означает и имена их, и то, над какою епархией каждый из них начальствовал: упоминает также об епископах, не приходивших в Рим, но подтвердивших мнение прочих своими грамотами, причем равным образом означает их имена и названия тех городов, откуда грамоты были присланы”⁴⁴. Кроме того, Евсевий определенно указывает, что помимо епископов на соборе присутствовали и пресвитеры, и диаконы⁴⁵. Ни тот, ни другой ничего не говорят о присутствии мирян. Умолчание Киприана не является аргументом в пользу исключительно епископского состава собора, так как мы видели, что Киприан, говоря о своих соборах, упоминает только о епископах. Что же касается Евсевия, то он по ходу своего повествования не имел нужды специально указывать о присутствии мирян. Основываясь на соборах Киприана и на предыдущей практике Римской церкви, мы вправе заключить, что и миряне присутствовали на соборе. Таким образом, мы имеем собор в составе епископов, клириков и мирян. Сами по себе эти указания недостаточны чтобы определить, к какому типу соборов следует отнести Римский собор. Однако некоторые косвенные указания все же дают возможность с некоторой долей ве-

⁴³ Евсевий. Церк. ист. VI. 43. 1–2.

⁴⁴ Там же. 21–22.

⁴⁵ Свидетельство Иеронима в 66-й главе книги “О знаменитых мужах” не дает ничего нового и всецело зависит от Евсевия.

роятности ответить на этот вопрос. Главный предмет занятий собора был, по свидетельству Евсевия, осуждение Новациана и его сторонников. Согласно всей существующей практике, вопрос об отлучении от Церкви мог быть решен только лишь церковным собранием, так же как и обратный прием в Церковь. О последнем, об обратном приеме в Церковь раскаивающихся новациан – сам Корнелий свидетельствует, что он совершался в церковном собрании. Максим и Урбан (исповедники и приверженцы новациан) “возвратились снова в лоно святой церкви, предстали пред лице нескольких епископов, пресвитеров и многочисленных мирян и со скорбью, с раскаянием, что доверчивость к хитрому и зловредному зверю заставила их на некоторое время отклониться от церкви, возвести о всех ухищрениях и лукавствах, которые он (Новациан) издавна таил в себе”⁴⁶. В Карфагенской церкви эти вопросы также решались церковным собранием. Только после того, как был решен конкретный вопрос, собор вынес общее решение о lapsi, по всей вероятности, именно ввиду решения Карфагенского собора 251 г., которое было сообщено в Рим самим Киприаном. Как ни велико количество епископов, на соборе не присутствовали все италийские епископы. Решение собора было сообщено отсутствовавшим епископам, а также главным епископам других римских провинций. Здесь мы имеем один из примеров церковной рецепции, которой обязательно сопровождалась соборы второго типа. Эти соображения побуждают нас признать Римский собор 251 г. как собор второго типа, т.е. собрание Римской церкви, расширенное участием италийских епископов. В то время как в Карфагене имел место собор в третьей его форме, в Риме собор имел еще старую форму. На этот раз перемена в форме собора произошла не в Риме, а в Карфагене, а следовательно, творцом этой новой формы мог быть только Киприан. Вероятность авторства Киприана усиливается тем, что новый тип собора всецело отвечал воззрениям его на Церковь.

4. По Киприану, единая Христова Церковь в эмпирическом порядке ее бытия является разделенной на отдельные части. Единая Церковь есть Церковь вселенская – “ecclesia per

⁴⁶ Там же. 6.

totum mundum”, но эта мировая Церковь слагается из отдельных частей или, правильнее, разделяется на отдельные части. Совокупность отдельных частей Церкви составляет “*congregatio congregati ecclesiastici*”⁴⁷, т.е. совокупность церковного типа, но совокупность такого рода, в которой отдельные части так тесно соединены, как человеческая душа с телом. С одной стороны – это единство, а с другой – сумма слагаемых. Поэтому Киприан мог говорить: “*connexa et ubique conjuncta unitas catholicae ecclesiae*”, т.е. о связанном и соединенном единстве вселенской Церкви. <...> *

5. Из учения Киприана о единстве Церкви и епископата следует, что согласная множественность – *concordia numerositas* – рассыпанного по целому миру епископата выявляет согласное соединение вселенской церкви и наоборот, чтобы выявить согласное соединение вселенской церкви “*connexa et ubique conjuncta unitas catholicae ecclesiae*” – надо обнаружить согласное множество епископата. Согласие и воля Церкви выражаются в согласии и воле епископата. Отсюда для решения вопросов вселенского значения в киприановском смысле необходимо согласие всего “*concordia numerositas*” епископата. Эмпирически такое согласие может быть дано в собрании епископов. Если бы можно было иметь вселенское собрание епископов, то это собрание было бы земным обнаружением вселенской церкви, и вместе с тем оно было бы эмпирическим выявлением единства кафедры Петра, на котором покоится вся епископская власть. Как в каждой отдельной церковной общине ее епископ является эмпирическим выявлением самой Церкви, так и собрание епископата является эмпирическим выявлением тех церквей, которые они возглавляют. Конечно, трудно с уверенностью ответить, предносилась ли перед Киприаном мысль о вселенском собрании епископов – о вселенском соборе, – но осуществить эту мысль в тех условиях, в которых он жил, было невозможно. Практически возможно было осуществить только частичное собрание епископов. Конечно, такого рода частичное собрание епископов имеет только местное значение – оно ограничивается пределами тех общин,

⁴⁷ Ер. 55 (52). 24.

чьи епископы представлены были на этом собрании. Чем больше была представлена *concora numerositas*, тем собрание авторитетнее и тем большую часть вселенской церкви оно охватывает. Следовательно, авторитет и значение собрания епископов зависит от *numerus episcoporum*. В письмах Киприана весьма часты указания на число епископов как на признак авторитетности собора. Чем сложнее вопрос и чем больше споров он вызывает, тем естественнее предложить его решение большему количеству епископов. Каждому епископу принадлежит вероучительная власть в пределах его общины. В пределах всей церкви она принадлежит всем епископам. Поэтому всякий раз, как подымается вероучительный вопрос, необходимо собрание епископов, *numerus episcoporum*. Когда гонения поставили вопрос о *lapsi*, то Киприан пришел к необходимости передать этот вопрос на рассмотрение *numerus episcoporum*, так как он выходил за пределы одной Карфагенской церкви. Вопрос о *lapsi* был общецерковным вопросом, так как гонение повсюду дало значительное количество падших. Поэтому Киприан признавал необходимость общецерковного решения или, по крайней мере, общего вопроса для всей Проконсульской Африки. “Это (прием в церковь *lapsi*) не есть дело нескольких лиц или одной церкви, но дело всей вселенной”⁴⁸. Дело всей вселенной должно было быть решено вселенским собранием епископов – вселенским собором. Когда гонение прекратилось, Киприан осуществил свою мысль в виде созыва епископов всей Проконсульской Африки.

6. Собрание епископов – *numerus episcoporum*, – по мысли Киприана, не могло стать на место обычного церковного собрания. Как мы видели, церковное собрание продолжало сохранять свое значение. Ему, как раньше, принадлежало разрешение вопросов, не выходящих за пределы одной общины. Киприан являлся горячим сторонником непосредственного участия церковного народа в делах церкви и сам свидетельствовал, что ничего не предпринимал без согласия своей общины. Другими словами, церковному собранию, как и раньше, принадлежало право решения кафеолических вопросов

⁴⁸ Ер. 19 (14). 2.

латентной природы. Тенденции к упадку значения и роли церковного собрания наметились в связи с появлением соборов в виде церковного собрания, расширенного участием епископов, и в связи с усилением епископской власти. *Numerus episcoporum* косвенно усилил эту тенденцию. Именно он должен был влиять на порядок решения церковных дел в общине в том направлении, что переносил их на решение пресвитериума. Взаимоотношение *numerus episcoporum* и собора второго типа гораздо сложнее и труднее. Собору принадлежало, как мы видели, решение вопросов явно католической природы. Часть этих вопросов отошла к *numerus episcoporum*, но другая часть осталась в ведении прежнего типа соборов. Сам Киприан не имел намерения всецело поставить *numerus episcoporum* на место этих соборов. Так, он сам, как мы видели, является сторонником выбора епископа в той общине, для которой епископ выбирается. Однако самый факт наличия *numerus episcoporum* неизбежно должен был привести к исчезновению старой формы соборов. Собственно собором является *numerus episcoporum*, а прежний тип собора, если он продолжает существовать, низводится обратно к церковному собранию. В эпоху Киприана в Северной Африке выбор епископов происходит на церковном собрании с участием соседних епископов, но это не является уже подлинным собором. В свете нового понимания, соборы прежнего типа воспринимаются Киприаном как *numerus episcoporum*. Так именно он принимал собор Агриппина. Собор второго типа, низведенный к церковному собранию, должен был разделить общую судьбу церковного собрания.

V

1. Самое значительное и важное, что внесла новая форма собора в церковную жизнь, заключалось в том, что она открыла окончательно дорогу правовому устройству церкви. Собор как собрание епископов — в эпоху Киприана расширенное присутствием клира и мирян — является высшим органом в церкви. Он сразу же принимает черты церковного института. Он не связан ни с какой церковной общиной, даже той, в среде которой он собирается, и стоит как нечто высшее над церковными общинами. Уже собор во второй фор-

ме являлся высшим церковным органом по отношению к тем общинам, епископы которых участвовали на соборе, но по отношению к той общине, где этот собор собирался, он по-прежнему оставался церковным собранием. Это в значительной степени ослабляло институционализм этой формы. Третья форма знаменует окончательный разрыв с церковным собранием. Он одинаково является высшим органом по отношению ко всем общинам, епископы которых участвуют на соборе. Постановления собора как высшего органа являются обязательными для всех общин как церковный закон с момента их обнародования. Первое следствие этой обязательности заключается в том, что отпадает необходимость какой бы то ни было рецепции. Собор является органом если не всей церкви как целого, то во всяком случае части церкви большей, чем отдельная община. При новом понятии Церкви отдельная церковная община – лишь только отдельный член церковного тела и обязана согласовать свою жизнь с жизнью целого. О согласии принятия того, что постановлено целым, со стороны отдельных членов не может быть речи, наоборот, отдельные члены обязаны повиноваться этим постановлениям. Если бы отдельная община отказалась принять постановления собора, то они бы восстали против своего епископа и отпали бы от *unitas ecclesiae*.

На соборе 252 г. разбиралось дело епископа Ферапия, который вопреки постановлениям собора 251 г. дал мир своему пресвитеру Виктору. Из письма к Фиду⁴⁹ ясно видно, что собор рассматривал себя высшей инстанцией по отношению к епископу Ферапию и считал себя вправе сделать ему формально выговор с предупреждением впредь подобным образом не поступать. В поступке Ферапия собор 252 г. усмотрел “умаление авторитета его постановлений”⁵⁰. При старой форме собора подобного рода дело вряд ли могло возникнуть. Конечно, и прежние соборы могли отказать в рецепции постановления общины о приеме Виктора в Церковь и этим бы ограничиться. Собор 252 г. не отменил постановления Ферапия, но, как мы видели, сделал ему выговор.

⁴⁹ Ep. 64 (59). 11.

⁵⁰ Ibid. 1.

Сущность рецепции заключалась в том, что одна община, как кафолическое целое, свидетельствовала об истинности решений других общин, как кафолических церквей. Утерев кафолическую природу, община не может свидетельствовать о решениях церковного органа, стоящего над этой общиной. С другой стороны, сам этот церковный орган не нуждается в рецепции со стороны тех общин, которые он возглавляет. Если *consors numerositas* епископов осуществлена на соборе, то эта *consors numerositas* является гарантией выражения церковной воли и выражением истины, так как епископату принадлежит *cathedra Petri*, а вместе с тем и *charisma veritatis*. Только собор большего количества епископов может или определить, или отвергнуть решение другого собора. Однако это принятие или отвержение нельзя рассматривать как рецепцию, а оно есть акт высшего органа по отношению к решению подчиненного ему органа. Отсюда следует, что не все соборы обладают одинаковой властью и авторитетом, но существует иерархия соборов в зависимости от *numerus episcoporum*, участвующих на соборе. В этом отношении очень показательны три последних Киприановских собора (один 255 г. и два 256 г.) по делу о крещении еретиков. На первом из них был 31 епископ, на втором — 71, а на третьем, самом большом, — 87. По мере того, как нарастал спор с Римом, Киприан стремился собрать все большее и большее количество епископов, чтобы решение меньшего собора было подтверждено большим. Таким образом, решения собора не нуждаются в рецепции со стороны церковных общин. Ни один епископ не может отменить решение собора, так как всякий собор выше епископа. Поэтому с такой решительностью Киприан писал Стефану: “Только немногим отчаянным и потерянными людям может показаться незначительным авторитет (*auctoritas*) епископов, поставленных в Африке”⁵¹.

Решения собора имеют обязательно-показательный характер для того круга общин, чьи епископы участвовали на соборе. За пределами этого круга эти решения приобретают только в том случае обязательный характер, если епископ их признает. Можно было бы сказать, что за пределами оп-

⁵¹ Ер. 59 (55). 14.

ределенного круга общин церковная рецепция еще продолжает действовать, но характер этой рецепции в значительной степени меняется: рецепция производится не общинами, а епископами.

2. Всякий правовой орган должен иметь определенную сферу действия. Поскольку собор в третьей форме конструировался как правовой орган, вместе с тем более определенно и точно должна была быть очерчена граница действия собора. Поэтому возникновение этой новой формы собора способствовало кристаллизации церковного устройства. Одновременно с этим эта форма определила и то направление, по которому пошло дальнейшее развитие церковного устройства. Как правовой орган, собор естественно должен был привести к правовому устройству. Конечно, появление собора в третьей форме есть только начало этого процесса. Окончательное переустройство церковной жизни на основе права является настолько значительным сдвигом, который не мог пройти легко и безболезненно и требовал значительного времени. И сам собор должен был претерпеть изменения, чтобы окончательно стать правовым институтом. Мы находимся в таком моменте, который, с одной стороны, закончил целую эпоху церковного устройства, а с другой — положил начало новому процессу.

Как мы видим, церковное объединение наметилось в эпоху действия соборов второго типа. Приглашение епископов на этого рода соборы руководящей общиной объединяло близлежащие общины в одно целое. Хотя в основе этого объединения лежало административное деление Римской империи, но оно его точно не воспроизводило. При отсутствии правового органа объединения это последнее носило неустойчивый характер. Общины легко могли переходить от одного объединения в другое. Целый ряд общин мог легко не попасть ни в какое объединение. Их епископы могли принимать участие на соборах, руководимых разными центральными общинами. Главные руководящие общины были центром двойного объединения — более узкого, охватывающего близлежащие общины, и более широкого, где связи были менее ясны и определены. Общины, входящие в эти широкие объединения, сами не были объединены. Мы как бы

имеем два концентрических круга: в одном — общины, тесно объединенные друг с другом, во втором — общины, объединенные с центральной общиной. Как один, так и другой круг все время был подвижным, и, за немногими исключениями, сам центр мог перемещаться. Другими словами, мы одновременно имеем зачатки провинциального и диоцезального церковного деления. Основная линия этого процесса объединения остается неизменной с появлением правового объединяющего органа в лице собора третьего типа. Такой орган стремился закрепить границы этого объединения. Эти границы должны были вполне естественно стремиться совпасть с границами административных единиц Римской империи.

Для понимания процесса перехода церковных объединений в церковные области соборы киприановской эпохи имеют первостепенное значение. Первый известный нам собор третьего типа — собор 251 г. Мы считаем вполне правдоподобным допустить, что участвовавшие на нем епископы принадлежали Проконсульской Африке. Основание такому предположению лежит в том, что нумидийцев на соборе не было, как это следует из письма Киприана к Нумидийскому епископу Антониану⁵². Если бы нумидийские епископы участвовали на соборе, то вряд ли Антониан просил бы у Киприана разъяснений по поводу собора 251 г. Таким образом, собор 251 г. был собором Проконсульской Африки, и следовательно — правовым центром для всей этой области. В границах Проконсульской Африки постановления собора были обязательны, как это видно из упоминания дела епископа Ферапия. Кафедра епископа Ферапия неизвестна, но из того, что дело разбиралось на соборе 252 г., следует, что она входила в Проконсульскую Африку. Мы имеем все основания думать, что собор 252 г. был таким провинциальным собором Северной Африки. Таким же провинциальным собором был и собор 253 г. Это — третий по счету Карфагенский собор нового типа. Насколько правовое устройство в этот промежуток времени определилось, видно из постановления собора о том, “чтобы дело каждого выслушивать там, где совершено преступление; а так как всякому из пастырей вверена своя часть стада, которой он должен управлять и руководить,

⁵² Ер. 55 (52).

имея дать отчет в своей деятельности Господу, то управляемые нами не должны бегать туда и сюда, не должны нарушать согласия епископов своим лукавством и лживым поведением, но обязаны там вести дело, где могут иметь обвинителей и свидетелей своего преступления”⁵³. Постановление это вызвано вполне определенным случаем, именно — апелляцией Фелициссима в Рим. Согласно обычной практике, эта апелляция была просьбой в отказе рецепции постановлений собора. Рим принял эту апелляцию, тем более что Киприан в свое время даже не известил Корнелия о состоявшемся постановлении по делу Фелициссима и Фортуната. Постановление собора, о котором говорил Киприан, вводит новые основы в церковной жизни. Именно оно устанавливает, что епископ является компетентным судьей для своих клириков и мирян. Как таковое, это постановление не является новым: при существовавшей тогда практике все дела решались церковной общиной. Конечно, Рим мог принять и фактически принимал дела, которые еще не были окончены, в своей церковной общине, так что в этих словах Киприана можно было усмотреть некоторый упрек Корнелию. Если Киприан имел в виду некоторые известные ему случаи, то в деле Фортуната—Фелициссима дело обстояло не так. Несколько выше в том же самом письме Киприан указывает, что дело их уже расследовано и решение у них состоялось. Следовательно, рассуждения Киприана направлены против обращения осужденных к другим общинам, т.е. против церковной рецепции. Киприан признает церковную рецепцию, которая всегда сопряжена с пересмотром дела, недопустимой, так как этим ранят авторитет епископов: “Разве только немногим отчаянным и потерянными людям может казаться незначительным авторитет епископов, поставленных в Африке, которые уже судили их и их совесть, связанную узами многих преступлений, недавно осудили по всей строгости”⁵⁴. Соборное решение не подлежит обсуждению, “так как приговор священников не подлежит упреку в легкомысленной изменчивости и непостоянстве”. Отсюда можно допустить, что постановление собора, на которое ссылается Киприан,

⁵³ Ер. 59 (55). 14.

⁵⁴ Ibid.

устанавливало не только обязательность разбирательства церковных дел в соответствующей церковной общине, но устанавливало наряду с этой первой инстанцией и вторую — в лице провинциального собора. Это расширение старой практики в новом направлении было новшеством. Правда, сам Киприан представляет новый порядок как ранее существовавший и соответствующий церковному учению. Обращение в Рим разрывает единство епископата, между тем как это единство исходит из Рима: "...вдобавок они до сих пор, поставив себе через еретиков лжеепископа, осмеливаются пересекать море и посылать от раскольников и непосвященных письма кафедре Петра, самой главенствующей Церкви, откуда произошло епископское единство, и хранящих истинную веру не считать римлянами"⁵⁵.

Собор 254 г., на который собралось 37 епископов, как и предыдущие соборы, был собором провинции Проконсульской Африки⁵⁶. Деяния собора, как они переданы в 67-м письме, вскрывают, насколько вкоренилось в сознание Киприана и его сотрудников обязательность постановлений собора. Дело шло о двух испанских епископах, Василиде и Марциале, которые во время гонения Декия оказались либеллатиками. Они были смещены своими общинами, на их место были поставлены новые епископы — Феликс и Сабин. Василид, а может быть и Марциал, обращаются в Рим, и папа Стефан отказывается признать новые выборы епископов и смещение старых. Феликс и Сабин в свою очередь обращаются за рецепцией в Карфаген к Киприану, который передает их дело на решение собора. Нетрудно усмотреть, что борьба идет относительно церковной рецепции. Рецепция Рима, как *ecclesiae principalis*, имеет первенствующее значение и до некоторой степени определяет, хотя и не делает обязательной,

⁵⁵ ...Post ista adhuc insuper pseudoepiscopo sibi ab haereticis constituto, navigare audent, et ad Petri Cathedram atque ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et profanis litteras ferre, nec cogitare eos esse Romanos, quorum fides (Ibid.).

⁵⁶ Ep. 67 (68). В этом письме, написанном от имени собора, дан полный список имен епископов. Однако сравнение этих имен с именами, приведенными в "Sententiae episcoporum", легко вскрывает, что большинство кафедр принадлежало Проконсульской Африке. Я опускаю этот анализ и отсылаю читателя к Покровскому (Соборы древней Церкви... Приложение 3. С. 767).

рецепцию остальных общин. Рецепция Карфагенской церкви вряд ли могла иметь существенное значение. Иное дело собор. Как ни высок авторитет Римской общины, но он покоится на авторитете одного епископа, тогда как собор есть consors множественности епископов. Второе, папа Стефан не мог отказать в признании смещения старых епископов, так как этим он нарушал постановления собора 251 г., к которому присоединился и папа Корнелий. Постановление Карфагенского собора относительно приема падших в церковь обязательно для Стефана. Мы видим, что постановления собора приобретают относительную силу в тех церквях, предстоятели которых дали на них свое согласие, и становятся общецерковным законом.

Крещальный вопрос впервые поставлен был на соборе 255 г. Решение собора по этому вопросу — необходимость перекрещивания еретиков — излагается в письме от имени 31 епископа, адресованном 18 нумидийским епископам⁵⁷. Столкновение по этому вопросу уже произошло, но спор еще не обострился. Проконсульская Африка, по-видимому, более или менее единодушно стояла за практику Киприана, между тем как в соседней Нумидии существовали если не разногласия, то во всяком случае сомнения. Об этом свидетельствует письмо к Магну⁵⁸. С одной стороны, надо было установить единодушие во взглядах на этот вопрос самих епископов Проконсульской Африки, дать исчерпывающие объяснения нумидийцам, а с другой — утвердить церковный закон или окончательно положить предел колебанию. Этим задачам вполне отвечал собор провинции Проконсульской Африки. Если собор 255 г. окончил сомнения нумидийцев, то Мавритания весьма сильно колебалась. Рим стоял за иную практику, противоположную Карфагенской церкви, и на этой практике настаивал. Папа поспешил поддержать мавританцев. Письмо Стефана стало известно Киприану, и он решил перед надвигающейся из Рима опасностью выступить в защиту своих взглядов, объединив около себя возможно большее количество епископов, следовательно, по сравнению с Проконсульской Африкой, часть церкви. Собор

⁵⁷ Cyprianus. Ep. 70 (70).

⁵⁸ Idem. Ep. 69 (76).

256 г. (весенний) – первый достоверно известный нам собор епископов двух провинций: Африки и Нумидии. Сам Киприан думал воспроизвести собор Агриппина, который, как он утверждал, также был двупровинциальным собором: “То же постановил и с общего совета, по здравом рассуждении утвердил муж блаженной памяти Агриппин, с другими своими епископами, которые управляли в то время Церковью Божией в провинциях Африке и Нумидии”⁵⁹. Как мы видели выше, это представление о соборе Агриппина является сомнительным. Во всяком случае если на соборе Агриппина присутствовали епископы африканские и нумидийские, то сам собор не соответствовал ни по своей форме, ни по своему содержанию Карфагенским соборам эпохи Киприана. Также сомнительным является и само число епископов на соборе Агриппина – 71. Собор подтвердил постановление Карфагенского собора 255 г. о перекрещивании еретиков. Через собор Киприан сделал еще один шаг к объединению всей Северной Африки. Объединение церковных общин Проконсульской Африки вокруг Карфагена через однопровинциальные соборы приняло правовые черты – сделалось определенной церковной областью. Собор 256 г. (весенний) расширил эту область и если даже не осуществил, то положил начало правовому объединению Африки и Нумидии в церковную единицу высшего порядка.

Вотум большего собора – 256 г. – необходим был Киприану не только в вопросе о приеме еретиков, но и в споре с Римом относительно испанских епископов. Вероятно (достоверно мы этого не знаем), собор 254 г. не убедил папу Стефана. Надо думать, что он остался при своей точке зрения и не пожелал принять решение собора 254 г. В соответствии со своими взглядами, Киприан мог отстаивать свое решение только через расширенный собор⁶⁰.

Второй и весьма значительный шаг к объединению сделан был Киприаном созывом собора 256 г., который объеди-

⁵⁹ Quod quidem et Agri ppinus, bonae memoriae vir, cum caeteris coepiscopis suis qui illo in tempore in provincia Africa et Numidia Ecclesiam Domini gubernabant, statuit et librato consilii communis examine firmavit (Ep. 71 (71). 4).

⁶⁰ Ep. 72 (72).

нил епископов всех трех частей Африки: Проконсульской, Нумидии и Мавритании. Правда, число мавританских епископов было весьма незначительно – всего лишь двое, но это не играло роли, так как собор сознавал себя как собор епископов трех провинций и, следовательно, как высший орган для всех общин этих провинций. Задача Киприана заключалась не в объединении в одну церковную область епископов этих провинций – это пришло само по себе, но в споре с Римом: противопоставить решению Рима как можно больший *pneumus episcoporum*. Это была не только борьба за свою практику в деле приема еретиков в церковь, но и борьба за собор как высший церковный орган. Как ни велико значение Рима как первенствующей церкви, матери-церкви, но Рим – одна из тех многочисленных общин, на которые разделена Церковь, а потому и Римский епископ не может считать себя высшей властью. “Никто из нас, – заявил Киприан на соборе, – да не поставляет себя епископом епископов или тиранической угрозой не приводит своих товарищей к необходимости послушания”⁶¹. В церкви не может быть высшего епископа, но власть в церкви принадлежит *consors*’у епископов. Борьба за соборный орган в церкви приводит к образованию церковных областей. Это образование шло уже по следам существующего объединения. Через соборы епископов Проконсульской Африки общины этой провинции соединены были в церковную область во главе с руководящей общиной Карфагена. Через соборы епископов Проконсульской Африки и Нумидии организуется новая церковная область, которая потом включила в себя церковные общины Мавритании. В этом процессе образования церковных областей весьма важно выяснить, является ли эта новая область расширением основной церковной области – Проконсульской Африки или образованием церковной области высшего порядка по отношению к Проконсульской Африке. Этот вопрос сводится к тому, успели ли епископы Нумидии и Мавритании, в свою очередь, сорганизоваться в отдельные церковные области. Относительно Нумидии у нас есть одно указание – соборное послание собора 255 г., адресованное

⁶¹ *Sententiae episcoporum*.

18 нумидийским епископам. Естественно допустить, что эти 18 епископов составляли собор, иначе почему бы Карфагенский собор обратился к ним со своим посланием. Таким образом, наличие собора в Нумидии не подлежит сомнению, но остается неясным, был ли это собор старого типа (например, избирательный, как предполагают некоторые исследователи⁶²) или собор типа разбираемых нами карфагенских соборов. Мы склоняемся к первому предположению, и в факте двух или трех провинциальных соборов мы усматриваем расширение одной провинции в одно целое без всяких промежуточных делений.

VI

1. Собор как собрание епископов с участием клира и мирян возник в Северной Африке в значительной степени благодаря усилиям Киприана. В самой Африке эта форма собора успела за время Киприана довольно прочно укрепиться. Она вошла в церковную жизнь Африки <как новый> ее фактор, который сделался необходимым и обычным. В какой степени этот фактор привился в церковной жизни, можно усмотреть из того, что собор в новой форме стал регулярным институтом. Соборы во второй форме были явлениями чрезвычайного порядка. Они собирались по чрезвычайным событиям церковной жизни. Как правовой орган, собор в третьей форме должен был стать регулярно действующим. Эта регулярность лежит отчасти в самой природе новой формы собора, однако не исключаящей и чрезвычайного собора, отчасти в том обстоятельстве, что собор становится правовым центром правовой церковной области. Кроме чрезвычайных обстоятельств, правовой центр должен более или менее регулярно действовать. Действительно, начиная с 251 г. мы наблюдаем в Карфагене ежегодные соборы.

Дальнейший успех новой формы собора зависел от того, в какой степени эта форма собора будет принята всей церковью. Если бы эта форма привилась только в Северной Африке, то ее значение ограничилось бы только пределами этой области. Конечно, трудно было бы ожидать, что эта новая фор-

⁶² Покровский А.И. Соборы древней церкви... С. 576.

ма собора сразу же будет усвоена всей церковью. В этом отношении особенно важна позиция Рима.

2. Мы видели, что в 251 г. Римский собор был еще собором второго типа. Однако это свидетельствует о том, что новая форма возникла не в Риме, а не об отношении Рима к этой новой форме. Нам ничего неизвестно о других римских соборах. Это отсутствие сведений не означает, конечно, что никаких соборов в Риме не происходило. В промежутке от 251 до 256 г. были выборы новых епископов Рима, что предполагает наличие избирательных соборов. Вне всякого сомнения, что и ряд других вопросов, как вопрос о lapsi, особенно о крещении еретиков, требовал соборного решения. Мы полагаем, что отсутствие положительных сведений о соборах показывает, что эти соборы продолжали оставаться соборами второго типа – церковным собранием Римской церкви, расширенным участием того или иного числа италийских епископов. Если бы в Риме состоялся собор в новой форме, идущей из Карфагена, он не мог бы пройти незамеченным, особенно в период обостренных споров о приеме еретиков. Вправе ли мы заключить, что Рим – по крайней мере в первое время – не желал принимать новую форму? Нам кажется, что ответ может быть дан положительный. Нам не раз уже приходилось ссылаться на факты, которые свидетельствовали, что в своих отношениях с Карфагеном Рим держался старой практики и не желал принять новый порядок, установленный Киприаном. Это тем более странно, что момент права в церковных отношениях был введен впервые Римом. В спорах с Киприаном Стефан не прибегал к созыву соборов, т.е. он не имел намерения киприановским соборам противопоставить римские соборы, озаботившись лишь о том, чтобы число епископов превышало бы число епископов киприановских соборов. Рим не принимал новой формы собора, так как эта форма мешала установлению правового первенства Рима. При переходе церкви к правовому устройству киприановские соборы устанавливали как правовой орган собор. Каждый отдельный епископ управляет одной частью церкви, совокупность отдельных частей управляется собором, а вся церковь может управляться совокупностью через *numerus episcoporum*. В этой правовой системе Риму отводилось ограниченное мес-

то, на этом пути нельзя было установить правового первенства Римского епископа. В этой системе каждый отдельный епископ сохранял свое независимое положение по отношению к какому бы то ни было другому епископу. Признавая первенство Римского епископа, Киприан решительно отказывался принять это первенство в правовом смысле. Римская церковь, хотя и первенствующая, была частью католической церкви, и Римский епископ, будучи прямым наследником ап. Петра, не был исключительным обладателем его кафедры. Киприан кончил тем, что, как и Тертуллиан, обвинил Римского епископа в стремлении стать епископом епископов.

Рим стремился к установлению другой правовой системы церковного устройства. Она заключалась в дальнейшем введении права в существующие церковные отношения. В этом процессе особо важное значение имела церковная рецепция, которую, сознательно или бессознательно, Киприан стремился устранить из оборота церковной жизни. Сущность рецепции заключалась в том, что постановление одной общины принималось другими общинами. Это принятие было свидетельствованием об истинности этих постановлений. В системе рецепции согласие более сильной общины играло большую роль, чем согласие слабой общины. Будучи заинтересована в принятии своих решений, слабая община обращалась к более сильной общине. В этом отношении рецепция Рима, как первенствующей общины, играло наибольшую роль. При развивающемся учении о Римском епископе как наследнике ап. Петра рецепция Рима становилась определяющей и окончательной. То, что принято Римом, не может быть оспариваемо другими общинами. Отсюда, обратно, то, что постановлено Римом, как бы заранее предполагает общую рецепцию. Отсюда недалеко до утверждения, что решение Рима не нуждается в рецепции и является обязательным. С самого начала Рим пытался действовать в этом направлении, но эти попытки были неудачны. Во всяком случае, в эпоху Киприана Рим должен был защищать необходимость вообще рецепции, а особенно рецепции самого Рима. Старая форма собора неразрывно связана с рецепцией, тогда как новая форма эту рецепцию совершенно устраняла.

Спор Стефана с Киприаном, хотя и весьма напоминает спор Виктора с Поликротом*, значительно разнится от него.

Во второй половине II века не было единогласия о способе приема еретиков и раскольников в Церковь. Римская церковь считала возможным принимать их без повторного крещения, через возложение рук. Противоположная практика господствовала в Северной Африке, где со времени собора Агриппина установился порядок приема через крещение. Новацианская схизма заставила обратить внимание на этот вопрос и на различие существующей практики. Когда возник вопрос о приеме новациан, выяснилось, что среди североафриканских епископов нет единодушия. Если Проконсульская Африка держалась установленного при Агриппине порядка приема, Нумидия колебалась относительно этого порядка, а Мавритания следовала римской практике. Колебания нумидийских епископов побудили Киприана передать рассмотрение этого вопроса собору. Есть много оснований думать, что инициатива этого вопроса принадлежала не Киприану, а нумидийским епископам. Карфагенский собор подтвердил прежнюю практику: необходимость перекрещивания. Решение собора было сообщено нумидийским епископам в соборном послании. Рим об этом решении не был извещен – в этом было отклонение от существующего порядка. Возможно, конечно, что Киприан воздержался от обращения в Рим, не желая обострять свои отношения с Римом. Собор 255 г. не положил конец сомнениям нумидийцев, а особенно епископов Мавритании, тем более что папа Стефан обратился после собора 255 г. с посланием к мавританцам в защиту римской практики. При таком положении вещей Киприан вновь ставит в 256 г. этот же вопрос на рассмотрение собора, но собора более многочисленного по количеству епископов. Решение этого собора может быть пересмотрено собором высшего порядка, который должен создать обязательное правило для всех епископов, которые участвуют на соборе. Обращение к большому собору было равносильно отказу от обычного порядка рецепции. Этот последний требовал бы сообщения решения собора всем церковным общинам, а особенно руководящим и прежде всего, конечно, Риму. Соединенный собор епископов Проконсульской Африки и Нумидии дал Киприану внушительное и единогласное признание постановлений предыдущего собора. На этот раз собор обратился с посланием в Рим, в котором <извещал> о дважды состоявшемся реше-

нии принимать еретиков через перекрещивание⁶³. Хотя в послании имеется фраза о том, что “в этом деле и мы никого не принуждаем, никому не даем закона, потому что всякий предстоятель свободен управлять своей церковью по своей воле, имея дать отчет в своем действовании Господу”⁶⁴, тем не менее это послание не было обычным обращением за рецепцией. Подчеркивая то, что собор “не дает закона” (*non legem damus*), собор этим хотел сказать, что этим он не считает свое постановление обязательным для Римской церкви. Такого рода обязательность может создаться только через согласие Римского епископа. Ради этого согласия собор и обратился к папе, так как этого требует благо церкви: “Мы сообщаем это для твоего сведения, дорогой брат, со всеобщим уважением и неизменной любовью, веря что тебе сообразно истинности твоего благочестия и веры угодно то, что равно благочестиво и согласно с истиной”⁶⁵.

С другой стороны, собор заранее себя ограждает: именно судьбу своих решений он не ставит в зависимость от согласия или несогласия Римского епископа. Каково бы ни было его отношение, для собора его решение есть именно церковный закон в границах действия собора. Несогласие папы отменить этот закон не может. Постановления собора должны остаться обязательными при всех обстоятельствах. От папы ожидается, что он даст согласие, так как согласие множества епископов выше мнения одного епископа, хотя бы им и был сам Римский первосвященник. Собор учитывает возможность отказа, но как бы объявляет такого рода отказ упорством и заблуждением. “Мы знаем, что некоторые, раз принявши что-нибудь, ни за что не хотят уже, отказавшись от принятого, переменить свое мнение и держатся однажды допущенных у себя злоупотреблений, не разрывая, однако ж, союза мира и согласия с товарищами своими”⁶⁶. Таким об-

⁶³ Ер. 72 (72).

⁶⁴ Ibid. 3.

⁶⁵ *Haec ad conscientiam tuam frater charissime, et pro honore communi et pro simplici dilectione pertulimus, credentes etiam tibi pro religionis tuae et fidei veritate placere, quae et religiosa pariter et vera sunt* (Ibid.).

⁶⁶ Ibid.

разом, в пределах действия самого соборного постановления – “закон”, а за этими пределами допустимо разногласие, которое не должно вызывать разрыва “союза мира”. Фирмилиан Кесарийский горячо упрекал папу, что он не принял делегацию Карфагенского собора 256 г.⁶⁷ Мы готовы повторить этот упрек, хотя у папы Стефана было много оснований для законного раздражения. “Ничего да не вводить нового, кроме того, что передано” – “*nihil aliud innovari nisi quod traditum est*”⁶⁸ – главный аргумент, выдвинутый Стефаном против крещальной практики Киприана. Это неприложимо к способу действия Киприана. Для Рима Киприановский собор был новшеством, вводил совсем новые основы церковной жизни. Рим признает это, но не хотел и не мог принять это. Принять это значило бы отказаться от того пути, на который Рим вступил с эпохи Виктора. Спор Киприана со Стефаном был столкновением двух церковных концепций, из которых карфагенская была менее традиционна, чем римская. Однако римский традиционализм включил в себя больше того, “что было передано”, именно он включил в себя момент права. В конечном итоге названный спор был столкновением двух рождающихся систем правового устройства церкви. Этот спор был поворотным пунктом истории, откуда, как из центра, исторические пути церкви пошли по разным линиям – римской и восточной. Обличительное письмо Стефана к Киприану имело то следствие, что Киприан решил созвать еще больший собор и обратиться на Восток. Осенний собор 256 г. привел к разрыву церковных отношений между Карфагенской и Римской церковью.

VII

1. Учение Киприана о церковной общине как части Церкви значительно меняет ее положение. Церковная община теряет свою независимость, она уже не “кафолическая церковь”. Над “кафолической церковью” не может быть власти, которая стояла бы над нею. Над отдельной ее частью такая власть должна быть, и она является в виде собора

⁶⁷ Сургианус. Ер. 75 (75).

⁶⁸ Сургианус. Ер. 74 (74). 2

как собрания епископов. Собор объединяет церковные общины в церковный округ и представляет из себя высший орган для всех общин, входящих в округ. Однако в пределах округа каждая община остается самостоятельной — она не подчинена никакой другой общине. Соборная конструкция высшего церковного органа исключает возможность единоличной высшей власти. Этот тезис Киприан решительно защищал⁶⁹.

В общине предстает епископ. Как и раньше, он является епископом “кафолической церкви”: он преемник ап. Петра. И поэтому его епископат не замыкается исключительно одной церковной общиной, так как она не имеет кафолической природы, а относится ко всей церкви. Церковь — в епископе, т.е. через своего кафолического епископа церковная община становится частью кафолической церкви. Поэтому до известной степени он стоит над своей общиной, как пред<ставитель целого> — над частью. Он является властью в своей общине, его власть — в общине, а не над общиной, так как “епископ в церкви”, т.е. через свою общину как члена кафолической церкви епископ становится членом епископата. Если немыслима община без епископа, то и в такой же степени немыслим епископ без общины.

2. На первых порах роль церковного собрания не уменьшается. Сам Киприан о себе свидетельствует, что он ничего не делал без общего согласия⁷⁰ (собор 251 г. прием падших поставил в некоторую зависимость от <мнения> общины). Однако с упрочением новой формы собора значение собрания должно было в значительной степени сократиться. Если решение собора не нуждалось в церковной рецепции, то и не была необходима церковная рецепция для решений епископа. Он, как преемник ап. Петра, действует по праву своей властью, и община обязана принимать эти решения. В качестве органа общины, где епископ принимает решение, выступает пресвитериат. Он начинает играть ту же роль по отношению к общине, какую собор имеет по отношению ко всей области.

⁶⁹ См. Ер. 72. 3; *Sententiae episcoporum*.

⁷⁰ Ер. 35 (29). 1.

VIII

1. Взгляды Киприана встречали на Востоке сочувственный отклик. Об этом свидетельствуют письма одного из наиболее выдающихся восточных епископов, занимавших руководящую роль, Фирмилиана Кесарийского. Тем не менее трудно предположить, чтобы карфагенские соборы Киприана сразу же оказали непосредственное влияние на восточные соборы. До Востока могли доходить редкие и отрывочные сведения, которые не могли дать ясного представления о том, что происходит на Западе. Возможно, что сведения о карфагенских соборах доходили до Востока, а вместе с ними и представления о соборах как или чисто епископских совещаниях, или собраниях епископата вместе с клиром. Такого рода понимание собора настойчиво проводил Киприан, и оно могло даже помимо писем Киприана, через личных свидетелей, дойти так или иначе до восточных епископов. Какое влияние это понимание соборов могло иметь на конструкцию восточных соборов, ответить трудно. Мы имеем слишком мало сведений о восточных соборах второй половины III века. Соборная деятельность на Востоке должна была быть не менее интенсивна, чем на Западе, так как Восток болел теми же вопросами, что и Запад. Так же, как и на Западе, и здесь *lapsi* стучались в Церковь, и надо было определить условия обратного их приема. Новацианство перекинулось очень скоро на Восток и там нашло благоприятную почву — ряд епископов ему сочувствовали. Запад требовал осуждения новацианства. Наконец, на Востоке внутри самой церкви возникает сложный догматический вопрос. Один из самых видных епископов — Павел Антиохийский — проповедует учение с явным еретическим уклоном. Как и на Западе, все эти вопросы могли быть разрешены только на соборах.

2. Восточные соборы первой половины III века были церковными собраниями, расширенными участием того или иного числа епископов. При решении вопросов, имеющих крупное церковное значение, наблюдается тенденция приглашать на собор по возможности не только епископа близ находящихся общин, но и епископов крупных общин. Это тем легче было осуществить, что на Востоке все пути сообщения давали воз-

возможность тесным взаимоотношениям. Присутствие нескольких выдающихся епископов, хотя и не меняло существо собора, но тем не менее придавало ему другую тональность: оно усиливало значение епископата и уменьшало значение общины. Как далеко пошел этот процесс и привел ли он к перемене самого существа собора в том направлении, как это наблюдалось в Северной Африке? Фирмилиан в своем письме к Киприану говорит, что “у нас признано необходимым собираться ежегодно старейшинам и начальникам вместе для распоряжения теми делами, что поручены нашему попечению, дабы что-либо особо важное решалось общим советом, а также для преподания в покаянии врачества падшим братьям...”⁷¹ Ясно, что речь идет о собрании, но сразу же возникает вопрос: о каких собраниях. В качестве участников собрания названы “seniores et praepositi”. Как понимать эти термины: пресвитеры и епископы? Тогда мы вправе думать, что речь идет о собрании пресвитериата, расширенном участием епископов, так как пресвитеры (seniores) названы первыми. Не исключена возможность, что “seniores et praepositi” – неудачный перевод греческого *πρεσβύτεροι* и означает епископов. В таком случае мы имеем чисто епископское совещание. Это последнее предположение как будто больше отвечает контексту. Фирмилиан говорит, что он принял письмо Киприана так, как будто оно было написано им самим. Если он решается в своем ответе прибавить еще нечто свое, то только потому, что слово Божие (*sermo divinus*) превосходит человеческую природу и один человек не в состоянии понять его в полноте. Поэтому “так велико число пророков, чтобы многозначная (*multiplex* – трудно постижимая) божественная мудрость могла быть распределена по разным каналам”⁷². Поэтому предписано первому пророку умолкнуть, когда второй получит откровение. “В силу этих причин у нас, – продолжает Фирмилиан, – признано необходимым собираться *seniores et praepositi*. Невольно напрашивается предположение, что *numerus prophetorum* есть Киприановский *numerus episcoporum*. Контекст свидетельствует, что речь идет

⁷¹ Cyprianus. Ep. 75 (75). 4.

⁷² Tantus est numerus Prophetarum, ut multiplex et divina sapientia per multos distribuatur (Ibid.).

о собрании лиц, одаренных пророческой харизмой: таковыми являются прежде всего епископы или епископы и пресвитеры. Однако этим не решаются все неясности приведенного текста. Прежде всего, что означает *arud pos*? Мы решительно отвергаем мысль, что *arud pos* означает церковную область, так как нам не известно ни одного случая, чтобы какой-нибудь епископ церковное объединение обозначил термином “у нас”. Проще и естественнее <предположить>, что *arud pos* означает Кесарию Каппадокийскую. Таким образом, мы имеем дело с собраниями епископов (и пресвитеров), которые ежегодно происходили в Кесарии для решения важнейших церковных вопросов, и главным образом — для обратного приема *lapsi* и кающихся. Можем ли мы считать эти собрания соборами? Об участии мирян и клира (за исключением, может быть, пресвитеров) нет никаких указаний. Возможно, что Фирмилиан умолчал о них, как делал это Киприан в своих письмах, но весь контекст этого письма делает это предположение маловероятным. Скорее, можно предположить, что речь идет не о соборах того времени, а о совещаниях епископов. Мы встречались с совещаниями епископов в эпоху пасхальных споров. При возрастающем значении епископата должна была явиться большая потребность в таких совещаниях. Собор второго типа давал возможность осуществить такого рода совещания: съехавшиеся епископы могли совещаться до собора, чтобы найти заранее общее решение по вопросам, которые подлежат обсуждению собора. Этого рода совещания не отстраняли необходимость собора, а наоборот, его предполагали. Временно эти совещания функционировали рядом с соборами, но в дальнейшем, как только они получили церковное значение, они стали на место соборов и сами сделались соборами. Фирмилиан указывает, что совещания занимаются важными церковными вопросами, и главным образом вопросом о *lapsi* и кающихся. Трудно допустить, чтобы епископское совещание рассматривало конкретные вопросы о приеме в церковь *lapsi* и кающихся. Обратный прием в церковь тех и других на Востоке, как и на Западе, не мог совершаться без согласия церковной общины. В IV веке решение о приеме перешло не к собору, а к епископам. Поэтому мы имеем основания думать, что совещания, указанные Фирмилианом, решали часто принципиально эти

вопросы: они имели задачей установить общую линию поведения для известного круга <случаев>. Необходимость согласования действий отдельных епископов вызывала совещание епископов при епископе руководящей общины. Решение конкретных случаев по-прежнему оставалось в компетенции церковного собрания или собора. В Северной Африке совещание епископов, расширенное участием клира и мирян, сделалось собором, на Востоке собор в виде церковного собрания с участием епископов продолжает свое существование. На Западе и на Востоке мы имеем один и тот же процесс — рождение собора как института. Различие состоит лишь в том, что на Западе этот переход произошел раньше, чем на Востоке. В то время как в Северной Африке установилась форма собора как высшего церковного органа, на Востоке этот процесс находился еще в зачаточном состоянии. Этот переход произошел несколько позднее — не без влияния карфагенских соборов, — но более поздний переход обусловил и несколько иную форму.

3. Существование соборов во второй форме на Востоке во второй половине III века засвидетельствовано антиохийскими соборами по делу Павла Самосатского. Эти соборы принадлежат к числу важнейших соборов как по своему предмету, так и по своему объему. К сожалению, наши сведения о них весьма отрывочны и в силу этого очень неопределенны. Единственным источником наших сведений является повествование Евсевия⁷³. Все остальные сведения зависят от Евсевия⁷⁴ и являются более или менее удачной интерпретацией его текста. Несколько отрывков из диспута <Малхиона>* с Павлом Самосатским дошли до нас, но они мало вносят в самую историю собора.

Об одном из первых соборов (число соборов остается неопределенным) Евсевий сообщает следующее: <“В это же время преставился Димитриан, епископ Антиохийский, и

⁷³ Церк. ист. VII.

⁷⁴ Новацианская схизма вызвала потрясения не только на Западе, но и на Востоке. Судя по одной очень короткой заметке Евсевия, ряд епископов примкнул к Новациану (Церк. ист. VII. 4). Из другой заметки следует, что в Антиохии возник раскол, так как часть антиохийских общин поддерживала новациан (Ibid. VI. 46).

епископство получил Павел Самосатский. Мысли его о Христе ползали по земле и не могли над ней подняться; вопреки учению Церкви, он считал Его обыкновенным человеком. Дионисий Александрийский, приглашенный на собор, отказался приехать, ссылаясь на свою старческую немощность, но представил в письме свое мнение по данному вопросу. Остальные церковные пастыри собрались отовсюду на борьбу с цепом, поражающим Христово стадо. Все поспешили в Антиохию. Среди них наиболее известными были: Фирмилиан, епископ Кесарии Каппадокийской, братья Григорий и Афинодор, пастыри Церквей на Понте, затем Елен из Тарса, Никомас из Иконии; Именей, епископ Иерусалимский; епископ соседней Кесарии Феотекн; кроме них, Максим, прекрасно руководящий братьями в Бостре, и множество других, пересчитать которых — они собрались вместе с своими священниками и диаконами в упомянутом городе — не составило бы труда” (Церк. ист. VII. 27–28)⁷⁵. Для нас важно подчеркнуть, что собрание или собрания в Антиохии, на которое съехалось большое количество епископов, пресвитеров и диаконов, Евсевий объединяет термином “собор” (σύνωδος). Участниками этого собора названы епископы, пресвитеры и диаконы. Допустить, что на совещании участвовали только эти лица, вряд ли возможно. Епископально-пресвитерское собрание могло, конечно, иметь место в Антиохии, как это было в Кесарии Каппадокийской, согласно свидетельству Фирмилиана, но трудно допустить, чтобы такое совещание состоялось, когда предметом совещания был вопрос о вере самого Антиохийского предстоятеля. По-видимому, дело обстояло так: неправомыслие Павла Антиохийского стало известно более или менее широкому кругу епископов: об этом они могли быть извещены членами пресвитериата и, может быть, пресвитером Малхионом, который принял самое деятельное участие в деле осуждения Павла. Извещая об этом пресвитериум, он мог просить о прибытии в Антиохию только для участия в церковном собрании, т.е. в соборе в виде церковного собрания с участием епископов. Если бы (<как сообщает> Евсевий) епископы приглашались на совещание

⁷⁵ Надо думать, что этот собор состоялся <в 264 г.> Harnack вслед за Mansi считает, что этот собор был избирательным (смерть Фабия и <Димитриана>) (Покровский А.И. Соборы древней церкви... С. 533).

епископов или на собор того типа, который в то время установился уже в Карфагене, приглашение могло исходить только от Павла, как епископа того города, где это совещание должно было произойти. Невозможно предположить, чтобы совещание епископов могло быть созвано Фирмилианом, который, по словам Евсевия, был одним из главных участников в деле Павла. Если бы неправомыслие Павла было доказано, то Фирмилиан мог бы высказать свой суд над ним на своем соборе. Если мы под термином “σύνοδος” будем понимать церковное собрание, то текст Евсевия получит ту ясность, которой недостает ему при понимании σύνοδος как собора епископов и пресвитеров. Дионисий Александрийский был приглашаем на церковное собрание, как и другие епископы. Приглашение на церковное собрание могло следовать не только от Антиохийского епископа, но и от любого члена общины. Таким образом, мы приходим к заключению, что Антиохийский собор, о котором идет речь у Евсевия в гл. 27 и 28 книги VII, по своей форме является собором второго типа, т.е. церковным собранием, расширенным участием съехавшихся епископов.

4. О последнем соборе — *τελευταία σύνοδος* — Евсевий сообщает в гл. 29 и 30 той же книги. Дата собора более или менее прочно установлена: именно — не позже конца 269 г. Самым важным документом по истории этого собора являются отрывки из соборного послания. Для определения состава собора особое значение имеет надписание послания. Евсевий говорит, что собор свое определение по делу <Павла> изложил в послании на имя Дионисия Римского и Максима Александрийского, копию которого он разослал всем епархиям (*ἐπαρχίας*): “Дионисию, Максиму и всем <сслужителям нашим на этой земле, епископам, священникам, диаконам и всей вселенской, на земле существующей Церкви>”⁷⁶.

Заглавие послания вызывает некоторое недоумение. Прежде всего, наименование адресатов повторено дважды: в начале, как это было обычно, и в конце, после наименования тех, кто посылает послание. Второе, в качестве тех, кто посылает послание, названы “*αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ*”. Это употребле-

⁷⁶ Евсевий. Церк. ист. VII. 30. 2.

ние “церкви Божией” во множественном числе вызывает недоумение. В качестве членов собора названы епископ, пресвитеры и диаконы Церкви Божией. Нетрудно усмотреть, что названные члены собора распадаются на три группы: одна группа, участники которой названы по именам, другая — “οἱ λοιποὶ πάντες”, “прочие ближайших к нам городов и народов епископы, пресвитеры и диаконы”, и третья группа — церкви Божии. Можно было бы сделать заключение, что названная по именам группа состоит из епископов городов и народов, удаленных от Антиохии. Действительно, мы в состоянии восстановить кафедры некоторых названных лиц: <Елен, епископ Тарса,> Именей, епископ Иерусалима, Максим — Бостры, <Никомас> — Иконии. О двух последних названных — Малхионе и Лукии — принято думать, что они были антиохийскими пресвитерами⁷⁷. Считается, что Малхион был тем пресвитером Малхионом, который, по указанию Евсевия, вел диспут с Павлом. Хотя для нас не играет роли правильность этого предположения, но все же небезынтересно отметить, что трудно допустить, чтобы в соборном послании между епископами были названы двое пресвитеров, причем раньше других епископов другой группы. Вся гипотеза о двух пресвитерах построена на совпадении имени Малхиона с именем пресвитера Малхиона, упомянутого Евсевием. С таким же успехом мы можем допустить, что наряду с антиохийским пресвитером Малхионом мог быть на соборе епископ Малхион. Надо допустить, что названные в послании имена принадлежат епископам. Если не настаивать на отождествлении Малхиона, то правильно допустить, что в числе 18 имен, названных в послании, было несколько — во всяком случае больше, чем два, — антиохийских пресвитеров и диаконов. Таким образом, в первой группе названы епископы значительных кафедр, съехавшиеся в Антиохию, <и, возможно, пресвитеры и диаконы этих кафедр>⁷⁸. Третья группа обозначена: церкви Божии. Единственное объяснение множественного числа со-

⁷⁷ Перевод Руфина прибавляет перед этим наименованием “presbyteri” (VII. 30).

⁷⁸ Незначительное количество антиохийских пресвитеров, названных в послании, объясняется, по-видимому, тем, что большинство клира осталось верным Павлу Самосатскому. Из 16 имен 5 принадлежит епископам, среди 11 остальных, вероятно, <не> больше двух — пресвитерам.

стоит в том, что кроме антиохийских общин в соборе приняли участие члены соседних с Антиохией общин.

Состав собора, как он показан в послании, не оставляет сомнения, что мы имеем перед собою собор в форме церковного собрания, расширенного участием епископов и членов других общин. Церковное собрание Антиохийской общины составляло ядро, как это обычно было для собора второго типа. Инициатива этого собора, так же как и первого или первых, исходила не от Павла, а от некоторых членов пресвитериума, недовольных Павловым учением. <Им> удалось собрать в Антиохии довольно значительное число епископов и членов других общин. Если первые соборы не привели к осуждению Павла, то последние его осудили и лишили кафедры. Весьма вероятно, что это вызвало раскол в Антиохии: приверженцы Павла покинули собрание⁷⁹. Осудивши Павла, собор выбрал нового Антиохийского епископа. Лишение кафедры и выбор нового епископа, а особенно такого значительного, как Антиохийский, требовали рецепции со стороны других общин. За этой рецепцией собор обратился к Римскому, Александрийскому и другим епископам римских провинций – всей поднебесной вселенской Церкви (πάση τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ).

5. Суммируя показания Фирмилиана и сведения Евсевия об Антиохийском соборе, мы приходим к заключению, что на Востоке в начале второй половины III века имели место соборы в виде расширенного церковного собрания и собрания епископов и пресвитеров. Относительно последних Фирмилиан указывает, что они были ежегодными. Естественно предположить, что и соборы созывались ежегодно, так как съехавшиеся на совещание епископы принимали участие в церковном собрании. Однако, как показывают антиохийские соборы, они могли быть и чрезвычайными, вызванными чрезвычайными обстоятельствами. Прежде всего сюда относятся соборы по низложению и поставлению епископов.

Регулярность епископских совещаний делает их до некоторой степени постоянно действующим церковным институтом. Правда, этот институт стоит в зависимости от собо-

⁷⁹ Pape P. Die Synodes von Antiochien. S. 264–269.

ра и его церковное значение обусловлено этим последним. Однако несомненно, что черты правового характера должны выступать. Поскольку это совещание созывается для установления общей линии поведения, то по отношению к этим епископам оно является высшим органом. Правильнее сказать, что это совещание епископов носит черты не церковного института, а епископского, но при окрепшей власти епископов одно значение почти равно другому.

Регулярность епископских совещаний должна была привести к устойчивости их состава. С одной стороны, этот состав должен был определяться существующими уже церковными объединениями около церковной руководящей общины, а с другой – усиливать это объединение и постепенно, с упрочением епископских совещаний как церковного института, придавать им характер <экзархальных собраний>. Это объединение обхватывало более тесный круг и на Востоке, при разнообразии этнического состава, додиоклетиановские провинции не всегда совпадали с ними. Так, на основании указаний Евсевия можно предположить, что это объединение совпадало с провинциями Киликией, Каппадокией, Сирией⁸⁰. В одной и той же провинции могло существовать несколько объединений.

Соборы второго типа могли совпадать с этими объединениями, но обычно стремились для обеспечения рецепций своих решений охватывать более широкий круг – ядро будущего экзархального деления. Первый Антиохийский собор охватил территорию провинции: Галатии, Каппадокии, Киликии, Палестины, Сирии, Финикии и Аравии. Египет не участвовал на соборе ввиду болезни и старости Дионисия Александрийского, но собор имел в своем распоряжении его послание. Определить объем последнего собора довольно трудно, так как кафедры многих епископов участников собора остаются нам неизвестными. Во всяком случае собор объединил следующие додиоклетиановские провинции: часть Галатии (впоследствии провинция Ликаония), Каппадокия (Фирмилиан отправился на собор, но по дороге умер в Тарсе), Киликия, Сирия, Финикия и Аравия. Этот объем собора не случаен, он охватыва-

⁸⁰ Евсевий. Церк. ист. IV. 23. С. 362–363; Покровский А.И. Соборы древней церкви... С. 223.

ет все или почти все те провинции, на которые распространялась власть пальмирской царицы Зиновии. Впервые в истории, почти за 100 лет до первого вселенского собора, появляется имперский собор. Антиохийский собор 269 г. был собором церковных общин Пальмирского царства. То, о чем Киприан мог лишь мечтать, было осуществлено на Востоке.

6. Антиохийский собор по делу Павла Самосатского представляет собой высшую точку развития соборов второго типа. В качестве имперского собрания в пределах Пальмирского царства он объединил почти всех епископов руководящих общин. Момент права, который наличествует в соборах второго типа, достигает своего крайнего выражения, но все же он не обращает сам собор в правовой институт. Собор по-прежнему является церковным собранием Антиохийской церкви, которое не устраняет значения церковных собраний других общин. Церковная рецепция не устраняется, но она предполагается заранее как бы данной теми общинами, чьи епископы участвовали на этом соборе. Рецепция руководящих общин, в свою очередь, предполагает рецепцию того круга общин, которые группируются около центральной общины. Фактически, по всей вероятности, дело так и происходило: епископы, не участвовавшие на соборе, следовали за епископом центральной общины. Однако надо отметить, что это следование не было обязательным. В принципе, постановления собора не создавали правовых норм – по-прежнему все зависит от церковной рецепции. Само собой разумеется, что необходима рецепция тех руководящих общин, которые не были представлены на соборе. Сам по себе собор второго типа не мог превратиться в правовой институт, но он мог в значительной степени способствовать укреплению значения епископа, в общине которого такой собор происходил. Антиохия становится центральной общиной для всего Пальмирского царства. Ее рецепция безусловно необходима для всех этих общин, и обратно, рецепция Антиохийской общины как бы включает в себя рецепцию всех остальных общин. В той же самой мере возрастает значение Антиохийского епископа и открывает путь для его правовой власти. До некоторой степени в Риме и Антиохии происходят аналогичные процессы, но, конечно, количественно разные. Рим,

как центральная община мировой империи, претендовал на мировое значение, Антиохия — на это же значение, но в пределах Пальмирского царства. Падение Пальмиры остановило этот процесс, но значение Антиохии не могло быть забыто. В другом порядке Антиохия становится центральным правовым объединением высшего порядка.

7. Антиохийский собор является кульминационным моментом развития собора как церковного собрания. На этой точке собор не удержался долго. Антиохийский собор является последним собором второго типа, о котором мы узнаем из истории. Момент права, который проник с ними в Церковь, требовал своего выявления. Его развитие связано с этими соборами; но оно не привело к превращению самого собора в правовой институт, а создало рядом с собором и в связи с ним совещание епископов, которое в дальнейшем развитии стало на место собора. Во второй половине III века возникновение собора как правового института находится в процессе образования. К началу IV века этот процесс закончится: собор явится как совещание епископов с различным объемом правовой власти. Последняя окончательная фаза этого процесса нам неизвестна. Не подлежит сомнению, что на этот процесс оказали влияние киприановские соборы. Возникновение на Западе правового института соборов не могло не оказать влияния на аналогичный процесс на Востоке. Надо было почти два столетия, чтобы в церкви возник собор как правовой институт. Возникновение этого института оказало влияние на всю церковную жизнь. Это возникновение отметило тот момент в истории церковного устройства, когда оно стало правовым. Оно было демаркационной линией, которая отделяет две различные эпохи в истории церкви: соборную, в подлинном значении этого слова, и правовую. Парадокс заключается в том, что возникновение соборного института было прекращением соборной деятельности. К концу III века собор стал синодом*.

Название “Церковные соборы и их происхождение” дано вдовой протопр. Николая Афанасьева Мариамной Николаевной сохраненной ею рукописи по “List of writings” – изданию, содержащему список трудов Православного богословского института в Париже за 1936–1947 гг. * “Соборы” сохранились в виде двух тетрадей, которые в нашем издании составили соответственно главы I–IV и V–VI. Уже после смерти о. Николая рукописи были перепечатаны Мариамной Николаевной, снабжены беглыми комментариями и в значительной мере подготовлены к изданию. Первая часть (251 стр. рукописи или 106 стр. машинописи) – написанный чернилами и относительно законченный текст 1936–1939 гг. Очевидно, это та рукопись, что была оставлена о. Николаем в 1939 г. на хранение в Швейцарии. Часть вторая – тетрадь без названия, написанная карандашом (195 стр. рукописи или 85 стр. машинописи). Рукопись не закончена и менее доработана в деталях, она продолжает по смыслу “Происхождение церковных соборов”. Время создания второй части – предположительно, 1939–1940 гг.

Примечания М. Афанасьевой, помимо информации для издателей, содержат преимущественно замечания об эволюции взглядов о. Николая. Мы по возможности сохраняем эти примечания с пометкой “М.А.”

Книга не закончена; местами, особенно это касается последней главы, материал напоминает черновик. Наши исправления или вставки текста (главным образом цитат, только обозначенных автором) даются в угловых скобках. Отдельные шероховатости стиля, связанные с тем, что самим о. Николаем рукопись не была подготовлена к изданию, оставлены без изменений. В тех случаях, когда иноязычные цитаты даются о. Николаем в основ-

* Афанасьева М. Как сложилась “Церковь Духа Святого”. С. V.

ном тексте без перевода, на их месте мы помещаем наш перевод без угловых скобок, а оригинальный текст дается внизу страницы.

Нумерация Киприановых писем отличается в разных изданиях. Афанасьев, вслед за А.И. Покровским, приводит их в нумерации по Гартелю (Hartel), который, в свою очередь, следует так называемому Оксфордскому изданию (Editio Oxoniensis). В до сих пор наиболее доступном издании Миня (Migne) приводится нумерация по Памелию (Pamelius) и Балузию (Baluzius). Русский перевод (в серии “Библиотека творений свв. отцов и учителей Церкви Западных”: Т. I–II. Киев, 1891) негоден как в отношении точности, так и по бессистемности нумерации. В нашем издании для облегчения ориентации после указания номера письма по Гартелю в скобках указывается нумерация по Миню.

ЦЕРКОВНЫЕ СОБОРЫ И ИХ ПРОИСХОЖДЕНИЕ

Глава I

С некой разницей терминов и ббльшим авторитетом “Дидахи” – тот же круг идей, что “Церковь Духа Святого”. Пророчеству придается несравненно большее значение. Идея видимой и невидимой Церкви – впоследствии оставлена о. Николаем. – М.А.

К стр. 13. ...*в самой природе общин.* – См.: Церковь Духа Святого. Paris, 1971. С. 186 сл. – М.А.

К стр. 14. *Только члены Тела Христова – члены Церкви.* – См.: L’Eglise du Dieu dans le Christ [3-я глава неоконченной второй части книги “Церковь Духа Святого”: “Les Limites de l’Eglise”] // Pensée Orthodoxe. 1968. № 13 (написано по-русски в 1950). – М.А.

К стр. 15. *sacramentum sacramentorum Грациана.* – Грациан (Gratianus) – болонский монах XII в., основоположник канонического права. Автор аналитического канонического свода “Concordantia discordantium canonum”, после позднейших многочисленных дополнений получившего название “Decretum Gratiani”.

К стр. 16. ...*в конечном счете, непогрешимость принадлежит Богу.* – Впоследствии о. Н. Афанасьев изменил свой взгляд на роль пророка. См.: Церковь Духа Святого. – М.А.

К стр. 17. *То, что принято со времен R. Sohm'a называть рецепцией...* — См.: Покровский А.И. С. 473: “Учение об общецерковной рецепции собора (точнее, о церковной общине метрополя, как органе такой рецепции) является одной из наиболее плодотворных и наименее спорных идей, пущенных в научный оборот этим оригинальным и крупным канонистом <...> Именем “рецепции” Sohm, говоря кратко, обозначает согласие общины с тем решением, какое выносит собор епископов, общецерковное одобрение этого решения и полное подчинение ему, то есть, переводя на язык Киприана, — рецепция обозначает собой тот самый *consensus* епископов с клиром и верным народом, о котором, как безусловно необходимым условию правильности и твердости соборных решений, так часто упоминается в его корреспонденции”. Общине верных принадлежит право после соборного испытания определить, действительно ли решение епископов (как истолкователей воли Божией и “продолжателей” апостолов и пророков) соответствует воле Божией и, согласно этому, принять или не принять это решение к исполнению и руководству. “Церковь, или еkkлeсия, — говорит Сом, — в силу своего идеала и своей сущности, — это христианство, народ Божий и царство Божие, тело Христово на земле” (Sohm. Kirchenrecht. Bd. I. S. 2). В этой связи см. также: Zizioulas J. The theological problem of ‘Reception’ // Centro pro Unione Bulletin. 1984. N 26. P. 3–6). Ср. между прочим “согласие в любви” как богословскую категорию у А.С. Хомякова.

К стр. 18. *...“церковь сущая в Антиохии”, Деян 13:1...* — См. греч. текст: Ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὐσαν ἐκκλησίαν — “Были же в Антиохии, в местной церкви” и т.д.

...это поставление имело место на церковном собрании — ἐν ᾧ. — Характерная черта мышления о. Николая: сразу, почти интуитивно, ухватывать важные узлы традиции. Позже, в “Церкви Духа Святого” этот стих и это “ἐν ᾧ” станет одним из ключевых мест, свидетельствующих об “имманентности” служения управления в церкви церковному обществу (см.: Церковь Духа Святого. С. 61, 66, 98).

К стр. 20. *“...чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа” (1 Кор 5:3–5).* — Здесь автор, очевидно, пользуется греческим текстом оригинала. Ср. перевод еп. Кассиана: “...я, отсутствуя телом, но присутствуя духом, уже решил, как бы находясь у вас, о том, кто это совершил: во имя Господа нашего

...Христос разделился в Своем богочеловеческом Теле. – Подробное изложение и критику идеи церкви как результата механического соединения ее “частей”, лежащей в основании “универсалистского” понимания церкви см. в статье “Две идеи вселенской церкви”.

К стр. 31. ...*воплощения “небесной” Церкви.* – Здесь намечено критическое отношение к разделению Церкви на земную и небесную, позднее отчетливо негативное. См., например: Церковь Духа Святого. С. 286–288. Отсюда и кавычки в качестве акцента сомнительности.

К стр. 36. С этого момента Афанасьев возвращается к исторической трактовке вопроса об “Апостольском соборе”. Я думаю, что в других трудах Афанасьева этот вопрос не обсуждается. – М.А.

К стр. 38. ...*Ефесский собор 449 года, заклеянный в истории наименованием “разбойнического” собора.* – См., напр.: Успенский Ф.И. История Византийской империи. М., 1999. Т. I. С. 145–147.

К стр. 41. В рукописи заглавие части “Соборность и собор”. От термина “соборность” о. Николай впоследствии отказался. Однако, здесь он имеет особое значение, непосредственно связанное с идеей собранности, собрания (т.е. Евхаристического собрания). Идея, или, точнее, термин соборности переходит в цикл идей Евхаристической экклезиологии. – М.А.

К стр. 42. ...*“единства Духа в союзе мира” (Еф 4:3).* – Впоследствии заглавие главы VI “Церкви Духа Святого” (1-я версия). – М.А.

“...созижду Церковь Мою...” – Мф 16:18.

К стр. 43. ...*перенесения готового института κοινά.* – Κοινά (τὸ κοινόν) – собрания провинциальных национально-религиозных объединений (или сами эти объединения), связанных с культом римского императора.

К стр. 45. “*В Православной Российской церкви высшая власть ... принадлежит Поместному Собору, периодически в определенный срок созываемому в составе епископов, клира и мирян*”. – Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.

Вып. 1–4. М., 1994. С. 3. Определение по общим положениям 4 ноября 1917 г. Ст. 1. Критика постановлений Московского собора вновь проделана в “Церкви Духа Святого”, с. 68–71 (особенно в издании “Служение мирян в Церкви”).

Глава III

- К стр. 47. *Кафолическая церковь* – Ср. о. Н. Афанасьев. Кафолическая Церковь // Православная мысль. 1957. № 11. (глава IV 2-й части “Церкви Духа Святого” – “Границы Церкви”). – М.А.
- К стр. 48. *...во всей ее полноте и целостности.* – В дальнейшем автор в значительной степени излагает идеи, высказанные в его статье: Две идеи вселенской Церкви // Путь. 1934. № 45. – М.А.
- К стр. 49. *...или он был слишком новатором в этой области.* – Ср. работы о. Николая Афанасьева “Две идеи вселенской церкви” и “Церковь Духа Святого”.
...принадлежит к числу наиболее трудных богословских проблем. – Этот вопрос является основной темой труда автора “Церкви Духа Святого”. В настоящем труде Афанасьев еще только медленно приближается к своей евхаристической экклезиологии, на основании которой он блестяще и углубленно объяснит происхождение епископата. См., в частности, гл. VII: “Епископ”. – М.А.
- К стр. 52. *...или в знак особого внимания и уважения.* – От этого круга идей автор впоследствии совершенно отказался. Ср.: Церковь Духа Святого. С. 147–156. Однако чрезвычайно интересно видеть по этим строкам, как медленно и строго развивалась мысль о. Николая и создавалось его “топологическое” объяснение возникновения епископата. – М.А.
- К стр. 59. *Римский обычай fermentum'a...* – “Fermentum” – лат. “закваска”, “начатки”. Существовавшее в Римской церкви учение о том, что все евхаристические собрания данной церкви, помимо главного, есть лишь его пространственное расширение. См.: Церковь Духа Святого. С. 263–264; а также: Cabrol F. Fermentum et Sacra // Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. T. V. Col. 1371–1374.
- К стр. 66. *...образ поставления харизматиков является почти что неизвестным.* – Ср.: Церковь Духа Святого. С. 104–108.

Глава IV

- К стр. 73. ...ответную любовь со стороны других общин. – См. работу о. Николая Афанасьева “Власть Любви”. *L’Eglise qui preside dans l’Amour*. – М.А.
- К стр. 74. ...противомонтанистические соборы... – Соборы 2-й половины II в., собиравшиеся в связи с ересью “нового пророчества” фригийского пророка Монтана, отвергавшего, в частности, церковную иерархию. См.: Покровский А.И. С. 97–166.
По указаниям анонимного автора “*Praedestinatus*” и “*Libellus synodicus*”... – “*Praedestinatus*”, или “*Praedestinatorum haeresis*” (ересь о предопределении) – компилятивный трактат неизвестного автора, направленный против учения блж. Августина о предопределении. Большинство ученых приписывают трактат Арнобию Младшему, он датируется около 435 г. Критическое издание текста: Gori F. (ed.), *Arnobius Iunior. Praedestinatus // Corpus Christianorum. Series Latina. N 25*. В. Brepols, 2001. Литература: Gori F. (ed.). *Il Praedestinatus di Arnobio il Giovane. L’eresiologia contro l’Agostinismo // Studia Ephemeridis Augustinianum. N 65*. Roma, 1999.
“*Libellus synodicus*” – памятник предположительно IX века, приписываемый Паппу.
- К стр. 75. ...соборы в связи с пасхальными спорами... – Ряд собраний или соборов во II веке, связанных со спорами о дне празднования Пасхи.
...*in statu deliberandi*... – “В состоянии, требующем обсуждения” (лат.).
- К стр. 78. Апостольская традиция была в достаточной мере... – В рукописи “в достаточной форме”.
- К стр. 80. ...даже в Риме существовал аналогичный порядок. – В примечании, относящемся к утраченному фрагменту рукописи, указана литература. Сохраняем ее, так как она имеет отношение к этому абзацу. Duchesne L. *Origines du culte chrétien*. Paris, 1903; Lightfoot J.B. *The Christian Ministry (Appendix: The Epistles to the Philippians)*; Gore Ch. *On the ordination of early bishops of Alexandria*; Zanders L. *Etudes sur Saint Jerome*; Batiffol P. *Etudes d’histoire et de théologie positive*.
- К стр. 81. ...так называемые “Правила (церковные каноны) св. апостолов”. – Речь идёт не об “Апостольских правилах” (Κανόνες τῶν ἀγίων ἀποστόλων), а о “Церковных канонах св. апо-

столов” (Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἀγίων ἀποστόλων), компилятивном памятнике, складывавшемся на протяжении II–III веков и в некоторых частях тесно примыкающем к “Дидахи”. “Церковные каноны” поныне входят в состав действующего права Коптской и Эфиопской церквей. Издания: Funk F.X. *Canones Apostolorum Ecclesiastici ac Reliquae Doctrinae de Duabus Viis Expositiones Veteres*. Tübingen, 1887; Tidner E. *Didascaliae Apostolorum Canonum Ecclesiasticorum Traditionis Apostolicae Versiones Latinae* // TU. 1963. Bd. 75. P. 107–113.

К стр. 82. ...до настоящего времени сам памятник до некоторой степени остается для нас загадкой. – В современной науке “Церковные каноны” с большой степенью определенности датируются концом III века. В отличие от Афанасьева позднейшие исследователи считают местом работы неизвестного компилятора Египет. См.: *Clavis Patrum Graecorum*. T. I. Turnhout. 1983. P. 229–231 (N 1739); Quasten J. *Patrology*. T. II. Utrecht, 1953. P. 119 sq.

К стр. 86. *Впервые в истории Римская традиция была признана как истинно апостольская...* – Другой вариант этой фразы: “Впервые в истории Рим продиктовал свое решение христианскому миру...”

К стр. 88. *Послание Поликарпа...* – С именем Поликарпа, епископа Смирнского, дошло Послание к филиппийцам (не путать с одноименным посланием Игнатия Антиохийского) и “Мученичество Поликарпа”, фрагменты которого цитирует Евсевий. Из 14 глав Послания Поликарпа 9 сохранились по-гречески, остальные – в древнем латинском переводе. Изд. см. в библиографии на Игнатия Антиохийского.

Глава V

Глава без названия. Название дано М. Афанасьевой.

К стр. 102. “...власть вязать и решить”. – В рукописи неточная цитата по-немецки из “Texte und Untersuchungen”: “Diesen Clemens weihe ich euch zum Bischof und vertraue ihm meine Kathedra an und verleihe ihm die Gewalt, zu binden und zu lösen”. Приводим перевод оригинала.

...кафедр в Антиохии и Кесарии. – Речь апостола Петра, когда, узнав о приближении смерти, он назначает своим преем-

ником Климента, известна по двум памятникам: “Деяниям Петра” Псевдоклимента (*Epitoma de gestis Petri praemetaphrastica*. 146) и Посланию Иакову (*Epistula ad Jacobum*. 2), приписываемому Клименту. Проповедь в Антиохии и Кесарии упомянута только в “Деяниях Петра”.

...в молитве при рукоположении епископов в *Canones Hippolyti*... – “Каноны св. Ипполита”, собрание правил главным образом литургического и дисциплинарного характера, составлены на греческом языке между 336 и 340 гг. (G. Coquin). Памятник зависит от “Апостольского предания” – сочинения, которое, как и “Каноны”, долгое время ошибочно приписывалось св. Ипполиту Римскому. Из работ см.: Schwartz E. *Über die Pseudoapostolischen Kirchenordnungen*. Strassbourg, 1910; Connolly R.H. *The So-called Egyptian Church Order and Deriver Documents // Texts and Studies*. N 8. 4. Cambridge, 1916. Критические издания: Achelis, H. *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes*. I. *Die Canones Hippolyti // TU*. Bd. VI. Heft 4. Leipzig: 1891; Coquin R.G. *Canones Hippolyti // Patrologia Orientalis* N 31. 2. Paris, 1966.

К стр. 103. ...*всякой церкви Petri propinquat*. – “Родственной Петру” (лат.), т.е. ведущей от него свое начало. См. Тертуллиан. *De pudicitia*. 21: “Не заключаешь ли ты, из того, что Господь говорит Петру: “на сем камне Я создам Церковь Мою, тебе дам ключи Царства Небесного” или: “что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах”, что власть вязать и решить отведена и тебе, – она принадлежит всей Церкви, которая (вся, а не только Римская. – *Ред.*) ведет свое начало от Петра...”

К стр. 106. ...*censura latae sententiae*. – “Приговор всеобщего мнения” (лат.).

...*charisma veritatis*... – “Благодать истины” (лат.).

Potestas solvendi et alligandi... – “Власть решить и вязать” (лат.).

К стр. 107. “*Omne licet episcopis*”. – “Все позволено епископам” (лат.).

К стр. 111. ...*каково было церковное сознание как самого Серапиона, так и Антиохийской церкви*. – Далее у автора следует незаконченная фраза: “Одновременно это указывает, что

формально грань между первичной формой собора и ее вторичной формой...”

К стр. 113. ...*σύνδοξ τῶν ἀδελφῶν*... – “собор братьев” (греч.).

...к патриарху Фотию. – Рус. пер. см. в издании: Лоллий (Юрьевский), архиеп. Александрия и Египет. СПб., 2001.

К стр. 118. ...*не могут привести решающих доказательств в пользу своих предположений*. – Административное деление древней церкви освещалось в следующих доступных автору работах: Покровский А.И. Соборы древней церкви... С. 217–220, 270, 278; Гидулянов П.В. Митрополиты в первые три века христианства... С. 39–59; Harnack A. Die Mission und Ausbreitung...; Моммзен Т. Провинции от времени Цезаря до времен Диоклетиана // Он же. Римская история. Пер. с нем. Т. V. М., 1885; Lübeck K. Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des vierten Jahrhunderts. Münster, 1901. Далеко не всегда можно говорить о столкновении двух указанных точек зрения, все исследователи в большей или меньшей степени сходятся на том, что в рассматриваемую эпоху старое римское провинциальное деление уже не отвечало этническому и церковные округа нередко предвосхищали образование новых провинций.

Глава VI

Шестая глава наименее закончена и временами напоминает небреженный черновик. Поэтому при исправлении многочисленных незначительных описок мы не указываем исправлений. Переводы переписки Киприана кое-где принадлежат Афанасьеву, кое-где цитируются в переводе Покровского или в нашем.

К стр. 125. ...*по поводу поставления Сабина епископом <Леона-Асторги>*... – По словам А.И. Покровского (с. 552): “город Leon-Astorga лежал в северо-западной части Испании и вырос, как полагает Моммзен, из места стоянки римского гарнизона – *legio septima* – *Römische Geschichte*, V, p. 59”.

К стр. 126. ...“*Апостольское предание*” *Ипполита Римского*... – “Апостольское предание” (*Traditio apostolica*), памятник, приписываемый Ипполиту Римскому, созданный, вероятно, в Риме ок. 220 г. и имевший широкое распространение на всем христианском Востоке. Созданный первоначально на греческом

языке, памятник известен только в восточных переводах (так называемый “Устав Египетской церкви”). “Апостольское предание” послужило основой восьмой книги “Апостольских установлений” (главы 3–22).

К стр. 127. *Точное количество киприановских соборов не поддается учету.* – Наиболее авторитетным (на русском языке) источником по систематизации и датировке соборов до сих пор является А.И. Покровский.

К стр. 128. ...“*Sententiae episcoporum*”. – “Мнения 87 епископов о необходимости крещения еретиков (*Sententiae episcoporum LXXXVII de haereticis baptizandis*)”. Хорошие издания: Т.С. Сурпрани опера omnia / Ed. G. Hartel. CSEL. Pars III. Appendix: *Sententiae episcoporum*. Wien, 1871; Routh M.J. *Reliquiae Sacrae editio altera*. Vol. I–IV. Oxonii, 1846. См. также: PL. 1052–1078.

К стр. 134. ...*примыкал к практике Африканской церкви.* – Предложение исправлено нами. В машинописи так: “Из письма этого последнего к папе Стефану видно, что последний примыкал к практике Африканской церкви”. Но указанное письмо Фирмилиана Кесарийского обращено к Киприану, и Стефан выставлен в нем как непримиримый противник африканской практики и “враг Церкви” (см. также: Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. В 4 т. Т. II. М., 1994. С. 386).

К стр. 139. *Намерение Киприана... встретило полное сочувствие римского клира...* – Письмо, строго говоря, не от клира, а от исповедников: “от пресвитеров Максима и Моисея, дьяконов Никострата и Руфина и прочих исповедников”.

К стр. 146. *После соборов Виктора...* – Виктор, епископ Римский в 189–199 гг. (не путать с Виктором, отлученным пресвитером, дело которого обсуждалось на соборе 251 г.). Между 190–192 гг. собирается ряд соборов (в Риме, Александрии, Палестине, Осроине, Понте, Коринфе и Галлии) в связи со спорами о дне празднования Пасхи. Малоазийскую практику против римской защищал Поликрат Ефесский. См. об этом: Болотов В.В. Из эпохи споров о Пасхе в конце I в. // Христианское чтение. 1900. № 1. С. 450–454; или его же: Лекции... Т. II. С. 429–430.

Большинство исследователей склоняется к признанию того, что собор происходил <осенью> 251 г. – См., напр.: А.И. Покровский. С. 511–512.

...пресвитер Римской церкви Новат (Новациан. – Н.А.). – Новата и Новациана путает Евсевий (Церк. ист. VI. 43). Ср. примечание С.Л. Кравца на с. 428 русского переиздания: “Пресвитера Римской Церкви, высказавшегося против прощения вероотступников и вызвавшего раскол, звали Новацианом. Однако ошибка Евсевия объясняется не только сходством имен. Новат также является фигурой исторической. Будучи пресвитером Карфагенской Церкви, он в 248 г. воспротивился поставлению Киприана во епископа Карфагенского. Во дни дециевых гонений и после них он, как и Новациан, спекулировал на вопросе о принятии вероотступников в общение. Точка зрения сторонников Новата была прямо противоположна мнению сторонников Новациана: если первые считали, что все отступники, получившие письменное прощение кого-либо из мучеников или исповедников, должны быть приняты вновь в общение, то вторые утверждали, что никто из отступивших не может быть прощен и принят в общение. Позиция Церкви и иерархии, выраженная прежде всего св. Киприаном, епископом Карфагенским, и Корнилием, епископом Римским, была далека от крайностей и требовала внимательного рассмотрения каждого конкретного случая. Крайности же, как известно, сходятся: Новат и Новациан были хорошо знакомы, более того, Новациан выступил против Корнилия по наущению Новата. Оба раскольника претендовали на епископские кафедры, и тот и другой, хоть и по-разному, использовали в своекорыстных целях жизненно важный для Церкви вопрос”.

К стр. 149. ...о связанном и соединенном единстве вселенской Церкви. <...> – На этом страница обрывается. Написано только: “Моя статья...” Очевидно ссылка на статью “Две идеи вселенской Церкви”.

Впоследствии учение Киприана развито во многих статьях отца Николая. – М.А.

К стр. 163. Спор Стефана с Киприаном, хотя и весьма напоминает спор Виктора с Поликратом... – см. прим. к стр. 146.

К стр. 171. Несколько отрывков из диспута <Малхиона>... – Малхион, антиохийский пресвитер, глава риторской школы, единственный из присутствовавших на соборе, кто оказался способен меряться силами в диалектике с Павлом Самосатским. См.: Болотов В.В. Лекции... Т. II. С. 333.

К стр. 178. К концу III века собор стал синодом. – После этой страницы написано “Глава V”, но ничего не следует.

БИБЛИОГРАФИЯ

Сокращения

БРПК	Бюллетень религиозно-педагогического кабинета.
ПМ	Православная мысль (Труды православного Богословского Института в Париже).
ПО	Православная община. Москва.
ЦВЗЕПРЭ	Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата.
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae.
GCS	Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Leipzig.
PG, PL	Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Lutetiae Parisiorum. Series graeca. 1857–1866. Series latina. 1844–1864.
SC	Sources Cretiennes. Paris.
TU	Texte und Untersuchungen. Leipzig und Berlin.

I. БИБЛИОГРАФИЯ К “ЦЕРКОВНЫМ СОБОРАМ”

Афанасьев Н.Н. Две идеи вселенской Церкви // Путь. 1934. № 45. С. 16–29.

Афанасьев Н.Н. Провинциальные собрания Римской империи и вселенские соборы. К вопросу об участии государственной

власти на вселенских соборах // Записки Русского Научного Института в Белграде. 1931. № 5. С. 25–46.

Гидулянов П.В. Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905.

Мышцин В.Н. Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909.

Покровский А.И. Соборы древней церкви эпохи первых трех веков. Сергиев Посад, 1914.

Achelis H. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes. Die Canones Hippolyti // TU. 1. Reihe. Bd. VI. Heft 4. Leipzig, 1891.

Afanas'ev N. Das allgemeine Priestertum in der orthodoxen Kirche // Eine heilige Kirche. 1935. N 17. S. 334–340.

Batiffol P. L'Eglise naissante et le Catholicisme. Paris, 1922.

Batiffol P. Etudes d'histoire et de théologie positive. 2-me edit. Paris, 1926. Serie I et II.

Benson E.W. Cyprian. His life. His times. His work. London, 1897.

Brooks E.W. The ordination of the early bishops of Alexandria // Journal of theological studies. Oxford, 1901. N 2.

Butler E.C. The Lausiac History of Palladius: A Critical Discussion Together with Notes on Early Egyptian Monasticism // Texts and Studies. VI. Cambridge. Part I. 1898; Part II. 1904.

Caspar E. Geschichte des Papstums. Bd. I. Tübingen, 1930.

Dictionnaire d'Archeologie Chretienne et de liturgie / Publiee sous la direction de F. Gabrol et H. Leclerq. Paris, 1907–1925.

Duchesne L. Origines du culte chrétien. Paris, 1898; 1903.

Funk F.X. Lehrbuch der Kirchengeschichte. Paderborn, 1921.

Gore Ch. On the ordination of early bishops of Alexandria // Journal of theological studies. Oxford, 1902. N 3.

Gore Ch. The Ministry in the early Church. London, 1884.

Harnack A. Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Teil I: Die Überlieferung und der Bestand. Leipzig, 1893; Teil II: Die Chronologie. Leipzig, 1897.

Harnack A. Die Mission und Ausbreitung des Chrictentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. Bd. I–II. Leipzig, 1906 (переиздания: 1906, 1924, 1965).

Harnack A. Die Lehre der zwölf Apostel // TU. 1. Reihe. Bd. II. Heft I. Leipzig, 1886.

Hefele K.J., Leclercq J. Histoire des Conciles. T. I. Paris, 1907 (оцифрованный Leclercq пересмотренный перевод книги: Hefele K.J. Conciliengeschichte. Bd. 1–9. Freiburg im Bresgau und Strasburg, 1856–1890; с добавлениями и приложениями).

Hutch E. The organisation of the early Christian Churches. Oxford, 1880.

Lagrange M.J. Evangile selon St. Mathieu. Paris, 1923.

Lebreton J., Zeiller J. Eglise primitive // Histoire de l'Eglise publiee sous la direction de A. Fliche et V. Martin. T. II: De la fin du 2-me siecle a la paix constantinienne. Paris, 1934.

Lightfoot J.B. The Christian Ministry // St. Paul's Epistle to the Philippians. 2nd ed. London, 1869. P. 179–267; reprint in: Dissertations of the Apostolic Age. London, 1892. P. 137–246.

Mansi D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. 1–31. Florentiae, 1759–1798. (T. I: Libellus synodicus (Συνοδικόν)). Есть переиздания.

Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. T. I: Tertullien et les origines. Paris, 1901; T. II: Sant Cyprien et son temps. Paris, 1902.

Pape P. Die Synodes von Antiochien. Berlin, 1903.

Patrum apostolicorum opera / Ed. O. von Gebhardt und A. Harnack, Th. Zahn. Lipsiae, 1902.

Schmidt C. Studien zu den Pseudoclementinen // TU. 4. Reihe. Bd. XLVI. Heft 1. Leipzig, 1929.

Sohm R. Kirchenrecht. Bd. I. Die geschichtlichen Grundlagen. München und Leipzig, 1892; 1923.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altenchristlichen Litteratur / Begründet von O. von Gebhardt und A. Harnack. Bd. 1–136–. Leipzig, Berlin, 1883–1989–.

Weizsäcker K.H., von. Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Tübingen und Leipzig, 1902.

Zahn T. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. I–IV. Leipzig, 1888–1892.

Zanders L. Etudes sur Saint Jerome. Bruxelles–Paris, 1903.

Наиболее часто цитируемые святоотеческие и древнехристианские источники (основные издания):

- Игнатий Антиохийский – *Ignatii opera* // PG 5; *Ignace d'Antioche. Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrne. Texte, intr., trad. et notes par P.-Th. Camelot. 1964 (SC; Vol. 10).*
- Евсевий Кесарийский – *Eusebius Werke* / Ed. I.A. Heikel et alii. 8 Bde. Leipzig, 1902–. (GCS; Bd. 7–); Евсевий Памфил. Церковная История / Пер. СПбДА. СПб., 1958.
- Евтихий Александрийский – *Eutychii Alexandrini patriarchae annales* // PG 111 (также: CSCO. Vol. 50. Scr. arab. III. T. 6 / Ed. L. Cheikho. Beryti, 1906).
- Климент Римский – *Clementis opera* // PG 1–2; *Clement de Rome Epitre aux Corinthiens, intr., texte, trad., notes et index par A. Jaubert. 1971 (SC; Vol. 167).*
- Тертуллиан – *Tertulliani opera omnia* // PL 1–3; *Q.S. Florentis Tertulliani opera. Partes I–IV. 1890, 1939, 1942, 1906, 1957 (CSEL; Voll. 20, 69, 70, 47, 76).*
- Киприан Карфагенский – *Cypriani Carthaginensis opera omnia* // PL 3–4; *Thasci Caecili Cypriani opera omnia / Recensuit et commentario critico instruxit G. Hartel. Pars II: Epistolae; Pars III: Appendix, Sententiae episcoporum. 1868–1871 (CSEL; Voll. 3–4); Reliquiae Sacrae editio altera / Ed. Routh M.J. Voll. I–IV. Oxonii, 1846.*
- Фотий Константинопольский – *Photii patriarchi opera* // PG 103–104 (103: Bibliotheca).
- (Русские переводы указаны в изд.: Kern C. *Les traductions russes des textes patristiques. Guide bibliographique. Chevetogne, 1957.*)

II. БИБЛИОГРАФИЯ ТРУДОВ О. НИКОЛАЯ АФАНАСЬЕВА (В ХРОНОЛОГИЧЕСКОМ ПОРЯДКЕ)*

Отдельные издания:

1. *Državna vlast na vasseljenskim saborima. Skoplje, 1927* (то же в журнале *Crkva i Život. 1927. N 6. С. 348–358, 405–411; 1928. N 7. С. 9–14, 97–104, 154–162, 230–236, 285–293, 353–359).*

* Библиография включает оригинальные работы о. Николая на русском и иностранных языках и переводы, однако не претендует на полноту в указании переводов, особенно появившихся после 1989 г.

2. Вступление в Церковь (ротаторное издание). Париж, 1952 (переиздания: Вестник РХД. 1977. № 120. С. 27–48; 1977. № 122. С. 59–78; 1978. № 126. С. 22–41; Москва, 1993).
3. Трапеза Господня. Париж, 1952 (L'Orthodoxe et l'actualité); (репринтное переиздание: Рига, 1992).
4. Служение мирян в Церкви. Париж, 1955 (переиздание: Москва, 1995).
5. Экклесиология (курс лекций), выпуск 1-й: Вступление в клир (ротаторное издание) // Вода Живая. Париж, 1968.
6. Церковь Духа Святого. Париж, 1971 (1-е издание содержит краткий биографический очерк и библиографию; репринтное переиздание: Рига, 1994; фр. пер.: L'Eglise du Saint Esprit / Trad. M. Drobot, pref. Dom O. Rousseau. Paris, 1975).
7. De Kerk Gods in Kristus. The Hague, n.d. (издано для собственных нужд православного монастыря св. Иоанна Крестителя).

Статьи:

8. Karizmatički učitelji prvih kršćanskih opština // Crkva i Život. 1928. N 7. С. 425–432.
9. Вселенские соборы. По поводу “Обращения к православным богословам” // Путь. 1930. № 25. С. 81–92.
10. Провинциальные собрания Римской империи и вселенские соборы. К вопросу об участии государственной власти на вселенских соборах // Записки Русского Научного Института в Белграде. 1931. № 5. С. 25–46.
11. Большой город // Вестник РСХД. 1931. № 7. С. 13–17.
12. Что такое вселенский собор? // Сергиевские листки. Париж, 1932. № 7. С. 4–7 (фр. пер.: Qu'est-ce qu'un Concile Oecuménique? // Messenger Orthodoxe. 1959. N 6. P. 13–17).
13. [Рецензия] // Путь. 1933. № 37. С. 93–97. – Рец. на кн.: Карташев А. На путях к вселенскому собору. Париж, 1932.
14. Каноны и каноническое сознание // Путь. 1933. № 39. Приложение. С. 1–16. (фр. пер.: Les canons et la conscience canonique // Contacts. II–1969. N 66. P. 112–127; англ. пер.: Canons and Canonical Consciousness // www.holy-trinity.org/eccelesiology/afanasiev-canons.html).

15. Об учении Слова Божия в свете Православия // БРПК. 1934. № 1. С. 9–13 (фр. пер.: *L'étude de la parole de Dieu à la lumière de l'Orthodoxie // Bulletin de l'action religieuse et pédagogique pour la jeunesse des pays orthodoxes*. 1934. N 1. P. 7–11).
16. В защиту целостности в школе // БРПК. 1934. № 2. С. 5–7.
17. Две идеи вселенской Церкви // Путь. 1934. № 45. С. 16–29 (швед. пер.: *Tva tankar om kyrkans allmänlighet // Nu och Alltid*. Stockholm, 1972–73. N 1. P. 88–100).
18. Das allgemeine Priestertum in der orthodoxen Kirche // *Eine heilige Kirche*. 1935. N 17. P. 334–340.
19. Национальность и национализм // БРПК. 1936. № 9. С. 12–15 (*Nationalité et nationalisme // Bulletin de l'action religieuse et pédagogique pour la jeunesse des pays orthodoxes*. 1936. N 9. P. 12–15).
20. Неизменное и временное в церковных канонах // *Живое Предание: Сб. ст.* Париж, 1937. С. 82–96 (также: ПМ. 1937. № 3; переиздание: *Живое предание*. Москва, 1997; англ. пер.: *The Canons of the Church: changeable of unchangeable? // St. Vladimir's Quarterly*. 1967. Vol. 11. N 2. P. 54–68).
21. Католическая церковь и социальный вопрос // *Вестник: Орган церковно-общественной жизни*. 1938. № 1. С. 12–15.
22. Памяти А.П. Доброклонского // *Вестник: Орган церковно-общественной жизни*. 1938. № 2. С. 16–17.
23. Служение мирян в Церкви и вне ее // БРПК. 1938. № 17 (также: *Границы Церкви // ПМ*. 1949. № 7. С. 17–36).
24. Народ Святой // ПМ. 1948. № 6. С. 5–17.
25. Границы Церкви [позже, после незначительной переработки, 11 гл. “Вступления в Церковь”] // ПМ. 1949. № 7. С. 17–36.
26. Власть Любви: Актовая речь, произнесенная в Богословском Институте в 1949 г. // ЦВЗЕПРЭ. 1950. № 22. С. 35.
27. “Когда вы собираетесь в Церковь ...” (1 Кор. 11:18) // ЦВЗЕПРЭ. 1950. № 24. С. 12–17.
28. Таинства и тайнодействия (*Sacramenta et sacramentalia*) // ПМ. 1951. № 8. С. 17–34 (переиздание: ПО. 1999. № 6 (54). С. 64–84).

29. Неудавшийся церковный округ // ПМ. 1953. № 9. С. 7–30.
30. Апостол Петр и Римский епископ: По поводу книги О. Кулльманна “Св. Петр” // ПМ. 1955. № 10. С. 7–32 (L’apôtre Pierre et l’évêque de Rome // Theologia. 1955. N 26. P. 465–475; 620–641. – A propos du livre d’Oscar Cullmann “Saint Pierre, disciple-apôtre-martyr”. Neuchâtel et Paris, 1952).
31. Le Sacrement de l’Assemblée // Internationale Kirchliche Zeitung. 1956. N 46. P. 200–213; Messenger Orthodoxe. 1964. N 27–28. P. 30–43.
32. О церковном управлении и учительстве // ЦВЗЕПРЭ. 1956. № 60. С. 18–25.
33. La doctrine de la primauté à la lumière de l’ecclésiologie // Истина. 1957. № 4. С. 401–420.
34. Пресвитериды или председательницы. 2-е правило Лаодикийского собора // ЦВЗЕПРЭ. 1957. № 66. С. 13–24.
35. Кафолическая Церковь // ПМ. 1957. № 11. С. 17–44.
36. Come, Lord Jesus. The problem of eschatology and history // St. Vladimir’s Quarterly. 1957. Vol. 1. № 4. P. 5–15 (рус. пер.: “Ей, гряди, Господи Иисусе!” // Вестник РСХД. IV–1966. № 82. С. 69–81).
37. The ministry of the lady in the Church // Ecumenical Review. 1958. N 10. P. 255–263.
38. Находились ли останки апостолов Петра и Павла в катакомбах? // ЦВЗЕПРЭ. 1959. № 68. С. 13–21. – О книге: J. Carropinio. De Pythagore aux Apôtres. Etude sur la conversion du monde Romaine. Paris, 1956.
39. L’Eglise qui préside dans l’Amour // La primauté de Pierre dans l’Eglise Orthodoxe. Neuchâtel. 1960. P. 9–64 (англ. пер.: The church which presides in Love // The Primacy of Peter. London, 1963. P. 57–110; итал. пер.: La chiesa che presiede nell’ Amore // Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo. Bologna, 1965. P. 487–555).
40. Das Hirtenamt der Kirche in der Liebe der Gemeinde vorstehen // Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche. Zürich, 1961. S. 7–65.

41. L'Infaillibilité de l'Eglise du point de vue d'un théologien orthodoxe // L'Infaillibilité de l'Eglise. Journées oecuméniques de Chevetogne 25–29 Septembre 1961. Chevetogne, 1962. P. 184–201.
42. Le concile dans la théologie orthodoxe russe // Irénikon. 1962. N 35. P. 316–39 (также: Le concile dans la théologie russe // Συνοδικα. Γραμματεία επί της προπαρασκευής της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδόξου Εκκλησίας. Chambésy-Geneva, 1976. N I. P. 43–64; нем. пер.: Das Konzil in der Russisch-Orthodoxen Theologie // Kirche im Osten. 1964. N 7. P. 33–52).
43. Una Sancta. En mémoire de Jean XXIII, le pape de l'Amour // Irénikon. 1963. N 4 (36). P. 436–475 (рус. пер. фр. текста с указанием разночтений первоначальной рус. редакции: Una Sancta // ПО. 1996. № 4 (34). С. 62–112).
44. L'Eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes // Irénikon. 1965. N 38. P. 337–339.
45. L'apôtre Pierre et la primauté de Rome. Libres réflexions après lecture // Daniel-Rops. Histoire de l'Eglise. Vol. 2: Les apôtres et les martyrs. Paris, 1965. P. 490–495.
46. Réflexions d'un orthodoxe sur la collégialité des évêques // Messenger Orthodoxe. 1965. N 29/30. P. 7–15 (нем. пер.: Die Kollegialität der Bischöfe in orthodoxer Sicht // Kirche im Osten. 1966. N 9. P. 31–42; рус. пер.: Учение о коллегиальности // ПО. 2000. № 3 (57). С. 36–49).
47. Quelques réflexions sur les prières d'ordination de l'évêque et du presbytre dans la Tradition Apostolique // Pensée Orthodoxe. 1966. N 1 (ПМ. 1966. № 12). P. 5–20.
48. “Мир” в Священном Писании // Вестник РСХД. IV–1967. № 86. С. 3–22 (фр. пер.: “Le Monde” dans l'Ecriture Sainte // Irénikon. 1969. N 1. P. 6–32).
49. Le Pouvoir de l'Amour // Messenger Orthodoxe. 1967. N 39. P. 3–25 (рус. пер.: Власть Любви // ПМ. 1971. № 14. С. 5–23).
50. Экклезиология вступления в клир (ротаторное издание). Париж, 1968 (переиздание: Киев, 1997).
51. L'Eglise du Dieu dans le Christ [написанная в 1950 г. по-русски глава из неоконченной второй части “Церкви Духа Святого”: “Les limites de l'Eglise”] // Pensée Orthodoxe. 1968. N 13. P. 1–38.

52. L'Eglise du Saint Esprit [введение к “Церкви Духа Святого”] // *Mélanges théologiques, hommage à Mgr. Gérard Philips*. Cembloux, 1970. P. 81–89.
53. “Statio Orbis” // *Irénikon*. 1972. N 35. P. 65–75 (рус. пер.: “Стацио орбис” // *ПО*. 1999. № 1(49). С. 43–53).
54. Le mariage dans le Christ // *Contacts*. 1973. N 25. P. 202–217.
55. Η Εκκλησία του Αγίου Πνεύματος [выдержки из книги] // *Γρηγόριος ο Παλαμάς*. 1973 Αρ. 56. Σ. 185–195.
56. Врата Церкви [закл. лекция цикла “Вступление в Церковь”; вошла в переиздание, см. № 2 наст. библиографии] // *Вестник РХД*. 1974. № 114. С. 29–51; 1975. № 115. С. 25–43.
57. L'assemblee Eucharistique unique dans l'eclise ancienne // *Klēronomia*. 1974. N 6. P. 1–36.
58. О церковном воспитании [доклад] // *ПО*. 1999. № 3 (51). С. 80–89.
59. <Христианство и социальный вопрос> [архивный материал 1932 г.] // *ПО*. 1999. № 5 (53). С. 58–70.
60. Проблема истории в христианстве [доклад] // *ПО*. 2000. № 2 (56). С. 65–73.

Неопубликованные работы:

Ива Эдесский и его время. К вопросу о “трех главах” (1930–1932). 200 стр. машинописи.

World and Sacraments (доклад).

Избранные места из богословской переписки с друзьями.

III. НЕКОТОРЫЕ РАБОТЫ ОБ О. НИКОЛАЕ АФАНАСЬЕВЕ

Афанасьева М. Как сложилась “Церковь Духа Святого” // *Церковь Духа Святого*. Париж, 1971. С. I–IX (фр. пер.: *La Génèse de l'Eglise du Saint-Esprit* // Afanassieff N. *L'Eglise du Saint-Esprit*. Paris, 1975. P. 13–22).

Афанасьевские чтения: Международная богословская конференция памяти о. Николая Афанасьева. Москва, 1994.

Кочетков Георгий, свящ. Книга о. Николая Афанасьева “Служение мирян в церкви” и современность // *Вестник РХД*. 1997. № 176. С. 82–118.

- Мейендорф Иоанн, прот. Рецензия: Н. Афанасьев "Трапеза Господня" // ЦВЗЕПРЭ. 1954. № 2 (41). С. 21–23.
- Мейендорф Иоанн, прот. Иерархия и народ в Православной Церкви. (По поводу книги прот. Н. Афанасьева "Служение мирян в Церкви") // Вестник РСХД. 1955. № 39. С. 36–41.
- Afanassieff M. Nicolas Afanassieff (1893–1966). Essai de biographie // Contacts. 1969. N 21. P. 99–111.
- Hussey E. Nicolas Afanassiev's eucharistic ecclesiology: a Roman Catholic viewpoint // Journal of Ecumenical Studies. 1975. N 12. P. 235–252.
- Joos A. Comunione universale o cattolicità dell'assemblea. Elementi di ecclesiologia negli scritti del P. N.N. Afanassiev // Nicolaus. 1973. N 1. P. 7–47, 223–260.
- Kaszowski M. Les sources de l'eclésiologie eucharistique du P. Nicolas Afanassieff // Ephemerides Theologicae Lovaniensis. 1976. N 52. P. 331–343.
- Nichols A. Theology in the Russian diaspora: Church, fathers, eucharist in Nikolay Afanas'ev (1893–1966). Cambridge and Rome, 1989.
- Plank P. Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolay Afanas'evs (1893–1966). Würzburg, 1980.
- Rousseau O. In memoriam: le R. P. Nicolas Afanassieff // Irénikon. N 40. 1967. P. 291–297.
- Schultze B. Ekklesiologischer Dialog mit Erzpriester Nikolay Afanas'ev // Orientalia Christiana Periodica. 1967. S. 380–403.

ХРОНОЛОГИЯ СОБОРОВ РАННЕЙ ЦЕРКВИ
(по А. И. Покровскому)

- 50–52 гг. апостольский собор в Иерусалиме
- 160–170-е гг. ранние “малые” противомонтанистические соборы
- 170-е гг. Большой Иерапольский противомонтанистический собор
- конец II в. соборы по поводу споров о праздновании Пасхи: Италия, Палестина, Понт, Галлия, Месопотамия, Ахайя; Ефесский оппозиционный собор
- ок. 220 г. Карфагенский собор Агриппина, соборы в Иконии и Синааде
- 230–231 гг. Александрийские соборы против Оригена
- 240-е гг. Бострийский собор против еп. Берилла и Аравийский собор против “тнеопсихитов”
- Соборы по поводу спора о “падших” и расколов Новата, Фелициссима и Новациана
- весна 251 г. 1-й Карфагенский собор при Киприане
- осень 251 г. 2-й Карфагенский собор при Киприане
- 251 г. Большой Римский собор при Корнелии
- ок. 252 г. малоизвестный восточный собор (вероятно, Антиохийский)
- с 15 мая 252 г. 3-й Карфагенский собор при Киприане (многие предполагают 3-й собор в 253 г.)
- осень 254 г. 4-й Карфагенский собор при Киприане
- Соборы по поводу споров о крещении еретиков
- весна 255 г. 5-й Карфагенский собор при Киприане
- весна 256 г. 6-й Карфагенский собор при Киприане
- с 1 сентября 256 г. Большой Карфагенский собор (7-й) при Киприане
- 263–265 гг. 1-й и, возможно, 2-й Антиохийские соборы по делу Павла Самосатского
- 268–269 гг. 3-й Большой Антиохийский собор по делу Павла Самосатского
-

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

А

- Августин блж. 47, 111
Аверкий 71
Аврелий Кириний еп. 110
Агриппин Карфагенский
111–113, 118, 151, 159, 164
Алквиад 99
Антимонтанист 96, 97
Антониан Нумидийский 146,
155
Аполлинарий Иерапольский
96, 109
Афанасьев Н.Н. 43
Афинодор 172

Б

- Берилл Бострийский 114

В

- Валаам волхв 20
Валак 20
Валент 88–91
Варнава ап. 18, 23, 24
Василид еп. 123, 157
Виктор Римский 146, 163, 166
Виктор пресв. 142, 152

Г

- Геракл Александрийский 79
Гидулянов П.В. 29
Грапта (Гралт) дьяконисса
93, 94
Грациан монах 15
Григорий 172

Д

- Давид пророк 62
Декий имп. 157
Димитриан Антиохийский
171, 172
Димитрий Александрийский
114
Дионисий Александрийский
79, 113, 172, 173, 176
Дионисий Римский 173

Е

- Евсевий Кесарийский 47, 74,
75, 95–99, 101, 102, 109,
110, 113–115, 128, 146–148,
171–176
Евтихий Александрийский 79
Елевферий Римский 99

Елен Тарсский 172, 174
 Ерма 91–94

З

Зиновия царица 177
 Зотик из Отрии 96

И

Иаков ап. 25, 102
 Игнатий Богоносец 47–49,
 54–56, 58–60, 62–64, 67–70,
 75–82, 86–90, 105
 Иезавель 20
 Иероним блж. 79, 80, 147
 Именей Иерусалимский 172,
 174
 Иоанн ап. 85
 Иоанн Златоуст 27
 Ипполит Римский 103, 104,
 126
 Иринея Лионский 101
 Иустин Мученик 57, 92

К

Каллист папа 103, 104, 106
 Калодий еп. 141
 Карик 109
 Кассий Тирский 101
 Киприан Карфагенский 38,
 103–109, 111, 113, 121–127,
 129, 131–153, 155–164,
 166–169, 177
 Кирилл Александрийский 39
 Кирилл Иерусалимский 47
 Клар Птолемаидский 102
 Климент Александрийский
 14, 79
 Климент Римский 50, 52, 55,

57, 66, 67, 78, 83, 84, 86, 88,
 91–93, 102, 103, 106

Коммод имп. 95

Корнелий папа 124, 125, 141,
 142, 146–148, 156, 158

Л

Лукий 174

М

Магн 158
 Максим Александрийский
 173
 Максим Бострийский 172,
 174
 Максим исповедник 148
 Максим 135
 Максимиλλα 95
 Максимин Антиохийский 109
 Малхион пресв. 171, 172, 174
 Малхион еп. 174
 Марк ап. 79
 Марциал еп. 157
 Моисей пророк 23
 Монтан еретик 98, 99
 Мышцин В.Н. 89

Н

Нарцисс еп. 102
 Никомас Иконийский 172,
 174
 Новат 146, 147
 Новациан (см. также *Новат*)
 146, 148, 171

О

Ориген 15, 79, 113–115, 119

П

- Павел Антиохийский 168,
172–175
Павел ап. 18–20, 22–24,
27–29, 31, 48–51, 53, 57,
58, 63, 65, 66, 77, 88, 103
Павел Самосатский 171, 172,
174, 177
Петр ап. 13, 102, 103, 105–107,
149, 157, 163, 167
Пий еп. 91
Покровский А.И. 74, 96,
112–114, 131, 143, 157,
161, 176
Поликарп Смирнский 47,
88–90
Поликрат Ефесский 101, 163
Понтик 109

Р

- Руфин пресв. 174

С

- Сабин еп. 123, 125, 157
Савл 18
Север Антиохийский 79
Серрапион Антиохийский 97,
109, 110
Силуан ап. 28
Сотир еп. 98
Стефан папа 105, 106, 134, 153,
157–159, 162–164, 166

Т

- Тертуллиан 103, 106, 107, 109,
112, 163
Тимофей ап. 18, 28, 77
Тит ап. 24

У

- Урбан исповедник 148

Ф

- Фабиан еп. 124
Фабий Антиохийский 147
Феликс еп. 157
Фелициссим 140, 156
Феодот 99
Феотекн Кесарийский 172
Феофил еп. 102
Ферапий еп. 142, 152, 155
Фид 142, 143, 152
Филимон пресв. 113
Филипп Аравитянин 113
Фирмилиан Кесарийский 113,
134, 166, 168–170, 172, 175,
176
Фортунат 156
Фортунат еп. 141
Фотий Константинопольский
113

Э

- Элий Публий Юлий еп. 110

А

- Achelis H. 102
Augustinus см. *Августин*

В

- Batiffol P. 29, 85, 107
Benson E.W. 111

Brooks E.W. 79
Butler D.C. 79

C

Caspar E. 102

F

Funk F.X. 103

G

Gore Ch. 79, 80

H

Harnack A. 29, 64, 74, 95, 110,
111, 127, 143
Hefele K.J. 74, 98, 111
Hutch E. 64

L

Lagrange M.J. 30
Lebreton J. 48, 79, 80, 96
Leclercq J. 74, 98, 111
Lightfoot J.B. 89

M

Monceaux P. 132

O

Origenes см. *Ориген*

P

Pape P. 175

S

Schmidt C. 102
Sohm R. 17, 29, 76, 81, 89, 104,
106, 125

T

Tertullianus см. *Тертуллиан*

W

Weizsäcker K.H., von 29, 64

Z

Zahn T. 91
Zeiller J. 48, 79, 80, 96

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Д. Гзгзян. Соборность церкви и “власть ключей”</i>	3
Глава 1	
ИКОНА ЦЕРКВИ	13
Глава 2	
АПОСТОЛЬСКИЙ СОБОР	22
Глава 3	
КАФОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ	47
Глава 4	
СОБОР КАК ЦЕРКОВНОЕ СОБРАНИЕ	70
Глава 5	
СОБОРЫ III ВЕКА	101
Глава 6	
СОБОРЫ III ВЕКА. ПРОДОЛЖЕНИЕ: КИПРИАНОВСКАЯ ЭПОХА. <ОТ СОБОРА К СИНОДУ>	120
Примечания	179
Библиография	191
Хронология соборов ранней церкви	201
Указатель имен	202

Сборник

Протопр. Николай Афанасьев
ЦЕРКОВНЫЕ СОБОРЫ И ИХ ПРОИСХОЖДЕНИЕ

Издание подготовили:

Выпускающий редактор *Лариса Мусина*
Ответственный за выпуск *Мария-Луиза Каячева*
Редактор *Николай Эппле*
Оформление обложки, макет и верстка *Анны Данилевич*

Свято-Филаретовский
православно-христианский институт
103062, г. Москва, ул. Покровка, 29
ИД № 01134 от 01.03.2000

Подписано в печать 27.08.2003. Формат 60x90x16.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Антикva.
Усл. печ. л. 13. Тираж 2000.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в типографии Благотворительного
культурно-информационного центра
“Путь, Истина и Жизнь”
тел. (095) 742 7807

the 1990s. The 1990s have seen a number of studies that have examined the effects of the use of the Internet on the use of traditional media. The use of the Internet has been found to have a positive effect on the use of traditional media (e.g. television, radio, newspapers, magazines, etc.) (e.g. [13, 14]). This is in contrast to the traditional view that the use of the Internet would have a negative effect on the use of traditional media (e.g. [15]).

One of the reasons for this positive effect is that the use of the Internet has led to a greater awareness of traditional media. For example, the use of the Internet has led to a greater awareness of the benefits of television, radio, newspapers, magazines, etc. (e.g. [13, 14]). This greater awareness has led to a greater use of traditional media. Another reason for this positive effect is that the use of the Internet has led to a greater use of traditional media. For example, the use of the Internet has led to a greater use of television, radio, newspapers, magazines, etc. (e.g. [13, 14]). This greater use of traditional media has led to a greater awareness of the benefits of traditional media, which in turn has led to a greater use of traditional media.

The use of the Internet has also led to a greater use of traditional media. For example, the use of the Internet has led to a greater use of television, radio, newspapers, magazines, etc. (e.g. [13, 14]). This greater use of traditional media has led to a greater awareness of the benefits of traditional media, which in turn has led to a greater use of traditional media. The use of the Internet has also led to a greater use of traditional media. For example, the use of the Internet has led to a greater use of television, radio, newspapers, magazines, etc. (e.g. [13, 14]). This greater use of traditional media has led to a greater awareness of the benefits of traditional media, which in turn has led to a greater use of traditional media.

The use of the Internet has also led to a greater use of traditional media. For example, the use of the Internet has led to a greater use of television, radio, newspapers, magazines, etc. (e.g. [13, 14]). This greater use of traditional media has led to a greater awareness of the benefits of traditional media, which in turn has led to a greater use of traditional media. The use of the Internet has also led to a greater use of traditional media. For example, the use of the Internet has led to a greater use of television, radio, newspapers, magazines, etc. (e.g. [13, 14]). This greater use of traditional media has led to a greater awareness of the benefits of traditional media, which in turn has led to a greater use of traditional media.

The use of the Internet has also led to a greater use of traditional media. For example, the use of the Internet has led to a greater use of television, radio, newspapers, magazines, etc. (e.g. [13, 14]). This greater use of traditional media has led to a greater awareness of the benefits of traditional media, which in turn has led to a greater use of traditional media. The use of the Internet has also led to a greater use of traditional media. For example, the use of the Internet has led to a greater use of television, radio, newspapers, magazines, etc. (e.g. [13, 14]). This greater use of traditional media has led to a greater awareness of the benefits of traditional media, which in turn has led to a greater use of traditional media.