

Павел ФЛОРЕНСКИЙ

ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

ОТ РЕДАКЦИИ

Публикуемое сочинение «Экклезиологические материалы» (с подзаголовком «Понятие Церкви в Священном Писании») принадлежит к ранним богословским произведениям выдающегося православного мыслителя нашего времени, священника Павла Флоренского (1882—1943). Оно написано в 1906 г. То был период, когда Флоренский, по окончании физико-математического отделения Московского университета (в 1904 г.), «в скромном образе студента» вновь проходил курс наук — на сей раз, в стенах Московской духовной академии. Здесь по-новому раскрылись его дарования и способности. Но теперь предметом его учения служила наука духовная. Это второе студенчество Павла Флоренского, протекавшее в стенах обители Преподобного Сергия, не было простым прохождением академических дисциплин, но заключало в себе нечто неизмеримо более важное: оно явилось для Флоренского подлинною **духовною школою**, школою живого религиозного опыта и православной церковности. Непосредственное опытное освоение духовных сокровищ Православия, в стенах академии, а затем и в священстве, углубление в стихию церковности — или же, пользуясь собственным его словом, «**вращение в Церковь**» — стали для Флоренского в описываемый период главным смыслом и содержанием жизни. Этой коренной и неизменной устремленностью к Церкви как к единственному источнику Незыблемого и Безусловного, к Столпу и Утверждению Истины, определялась и тема, избранная им для первого большого труда. Время и обстоятельства написания сочинения «О Церкви» во многом объясняют характер, уровень и внутренние особенности этого произведения. Написанное Флоренским на 3-м курсе Московской академии, оно, конечно, еще не является выражением его оригинальных взглядов в области экклезиологии. Оно не носит характера исчерпывающего богословского труда. Молодой богослов не считает возможным братья целиком за сложные и неразработанные догматические проблемы в учении о Церкви. Задачу своего труда — как это и отражено в заглавии — Флоренский полагает в ином: представить (частью в изложении, а частью и в непосредственном цитировании) достаточно полное и систематизированное собрание «экклезиологических материалов», отобранных и сгруппированных так, чтобы ими освещались главные, наиболее существенные стороны учения о Церкви, закрепленные Вселенским Преданием и бесспорные для всех верующих во Христа. В центр своего суждения Флоренский ставит непосредственно Писание, экзегезис экклезиологических текстов Нового Завета. Что касается стороны догматической, то здесь он ограничивается наиболее общими вопросами и общепризнанными тезисами: двойственная, земно-божественная природа Церкви; единство, святость, соборность и апостоличность Церкви; Церковь как Здание, как Тело и как Жена-Невеста (основоположные символы экклезиологии). Полученный

свод материалов, как легко установить по цитатам, имеет в основе три основных источника:

1. Труды по общей экклезиологии католических богословов XIX века (P. Jalaguier, T. Fallot, J. Bovon и др.);

2. Протестантская школа экзегетики и библейской герменевтики, начиная с Ветштения;

3. И, наконец, элемент краеугольный, коим руководится и поверяется всё: православное вероучение, каким оно представлено, прежде всего, в трудах великих учителей православной духовности 19-го столетия — митрополита Московского Филарета (Дроздова) и епископа Феофана Затворника (Говорова).

Собранный материал существенно дополняется и самостоятельным анализом, который изложен организованно и систематизированно, претворяясь, таким образом, в определенное структурное целое, хотя еще и не достигает той глубины духовного зрения и зрелости, какая характерна для более поздних работ Флоренского.

Источники, привлекаемые автором, к настоящему времени в значительной степени устарели. Особенно это касается западных источников. Но можем ли мы из-за этого признать, что публикуемая работа не имеет в наши дни самостоятельного богословского значения? Разумеется, нет.

Сочинение «О Церкви» должно, собственно, быть причислено к ряду *juvenilia*, юношеских опытов. В трудах подобного рода следует искать не итогов и достижений, а начал и задатков. Истинная ценность таких произведений обнаруживается не столько в том, что сделано, сколько в том, какие возможности и ростки угадываются в сделанном. Истинное значение сочинения «О Церкви» может быть верно истолковано только в контексте **дальнейшего** духовного пути отца Павла Флоренского.

Как документ творческого развития, духовной биографии отца Павла публикуемое сочинение обладает значительную и неоспоримую ценность. В нем впервые раскрывается и находит свое объяснение генезис многих его философских и богословских идей, а также характерных особенностей его личности и способа мышления. В частности, не зная работы «О Церкви», нельзя полностью понять творческой истории центрального сочинения Флоренского, книги «Столп и Утверждение Истины» (М., 1914). Православное учение о Церкви является главной темой обоих произведений, и даже название у них, в сущности, одно, если вспомнить, что Столп и Утверждение Истины, это, по слову апостола, и есть Церковь. При чтении сочинения «О Церкви» читатель без труда обнаружит совпадения и параллели с тезисами «Столпа». Но дело не в конкретных совпадениях. Важнее общий пафос и одинаковая стилистика этих столь различных сочинений.

Когда мы встречаем на страницах «О Церкви» многочисленные физические или геологические уподобления, зрительные и осязательные образы для духовных реальностей; когда мы видим, например, такую необычную для богословских трудов метафору: «Силовое поле магнита по отношению к магниту и есть Церковь в ее отношении ко Христу; опилки же — верующие», — мы легко узнаем здесь своеобразный стилевой поэтический строй Флоренского. Мы явственно видим также, что здесь перед нами зарождение и самое раннее свидетельство того, что станет впоследствии **символизмом** Флоренского (в отличие от символистов — его современников), одною из наиболее характерных черт его мирозерцания, наилучшее свое выражение нашедшей в сочинении «Иконостас» (Богословские труды, вып. 9).

Другой пример. Обсуждение понятия Церкви Флоренский начинает с выяснения того пути, следуя которому можно «составить себе правильное и живое представление о Церкви». Это методологически ставится Флоренским в форме настойчивого вопрошания о том, какими же прин-

ципами и критериями может поверяться достоверность наших представлений о духовной истине, правильность нашего отношения к Церкви, к Священному Писанию: «Где же истинный центр, откуда отношение между отдельными элементами само собою складывается в перспективное целое? Где корректив непосредственного отношения? Где вход в библейское представление о Церкви? С чего начинать?». В результате, исходная задача приобретает у него глубокое метафизическое и вместе с тем конкретное значение, предстает как задача обретения критериев истинности и достоверности, критериев обладания Истиною. Но, как известно, постановкой именно этой же самой задачи (хотя и в более тонких и основательных формулировках) открывается «Столп и Утверждение Истины». А разрешением этой задачи является по существу весь воспроизводимый там многотрудный духовный путь, ведущий через сомнение и отчаяние (Ἐποχή), через антиномии тварного разума — к вхождению в Церковь, к актуальному приобщению Истине. И становится ясным, что не самые существенные, на первый взгляд, методологические вопросы вступительных глав сочинения «О Церкви» в действительности (и, очевидно, впервые в творчестве Флоренского) являются выражением одного из наиболее характерных и органичных для него духовных устремлений: обретение устоев, напряженный поиск живительных начал, позволяющих человеку выбраться из дурной бесконечности построений рассудка, замыкающихся в себе. Другими словами, это есть устремление к самой безусловной Истине, не только умной, но жизненной и духовной, питающей и объемлющей человека; к Истине, постигаемой как Церковь.

СПИСОК ПОСОБИЙ И СПРАВОЧНИКОВ ДЛЯ НАСТОЯЩЕЙ РАБОТЫ *

I. МОНОГРАФИИ О ЦЕРКВИ И КУРСЫ ДОГМАТИКИ

1. Е. Аквилонов. Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-эзегетического исследования. СПб., 1896.
2. И. Мансветов. Новозаветное учение о Церкви. М., 1879.
3. Ф. Тернер. Церковь (философско-исторический очерк). М., 1885.
4. А. С. Хомяков. Полное собрание сочинений. Т. II. Сочинения Богословские. Прага, 1867. (Особенно см. с. 3—23, «Опыт Катехизического изложения учения о Церкви».)
5. Священник Андрей Светлаков, законоучитель Нижегородской гимназии. Изложение учения Православной Церкви о Церкви, церковной иерархии, благодати и таинствах. Нижний Новгород, 1878.
6. Архимандрит Сильвестр, профессор Киевской духовной академии. Учение о Церкви в первые три века христианства (Исторический очерк). Киев, 1872.
7. Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский. Разговоры между Испытующим и Уверенным о Православии Восточной Греко-Российской Церкви. СПб., 1815.
8. Филарет, митрополит Московский и Коломенский. Слова и речи. Т. IV, 1836—1848 гг. М., 1882.
9. Филарет, митрополит Московский. Слова и речи. Ч. II. М., 1844.
10. Проф. И. Корсунский. Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, митрополита Московского. СПб., 1895.
11. А. Иванов. О Церкви небесной. «Богословский вестник», 1906, 4, декабрь, с. 343—356.
12. А. И. Булгаков. Церковь и ее отношение к прогрессу. «Труды Киевской духовной академии», год XLIV, 1903, кн. IV, с. 548—573.
13. Владимир Соловьев. Россия и Вселенская Церковь. Перевод с французского. Краков, 1904¹.

* Список, составленный автором, приведен в соответствие с нормами современной библиографии.

Ссылки на сочинения из данного списка в тексте даются в скобках; первая цифра указывает сочинение, вторая — страницу. — *Прим. ред.*

¹ Настоящий перевод сделан о. о. иезуитами, тенденциозно выравнявшими кусок из сочинения Вл. Соловьева «La Russie et l'Église universelle», говорящий в пользу католицизма; остальные части книги ими не только не переведены, но даже настолько замолчаны, что упомянутый перевод представлен, как нечто самостоятельное.

14. Вл. С. Соловьев. Собрание сочинений. Понятие о Церкви красною нитью проходит решительно через все сочинения; особенно же определенно говорится о Церкви в:

т. III «Чтения о Богочеловечестве», с. 1—151;
т. III. «Духовные основы жизни», ч. II, гл. II, с. 347—368;

т. IV «Великий спор и христианская политика», с. 1—95.

Особенно гл. IV, с. 44—56, гл. V, с. 57—69, сл. VI, с. 70—95;

т. IV «История и будущность теократии», книга пятая,

§§ IX—XXIV, с. 542—582;

т. VIII «Идея человечества у Августа Канта», с. 225—245.

15. Н. Г. (ороденский). Новозаветное учение о Царстве Божием в новейшей богословской литературе Западной. «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения», год 31, 1894, 2, с. 747—814².

16. Протоиерей П. Я. Светлов. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания (Богословско-апологетическое исследование). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1906.

17. В. А. Керенский. Школа ричлианского богословия в лютеранстве. «Православный Собеседник»: 1901, ч. I, с. 585—622, 744—783; 1901, ч. II, с. 180—225, 378—422, 693—727; 1902, ч. I, с. 104—134, 290—303, 412—432, 593—601, 712—726, 696—722, 821—841, ч. II, с. 197—248, 389—416; 1903, ч. I, с. 288—292, 355—381, 522—534; 1903, ч. II, с. 200—242, 366—412, 639—681, 851—870³.

18. (Силл (Seeley)). Ессе homo. Обзор жизни и дела Иисуса Христа. Перев. с английского Ф. Тернера. Ч. СПб., 1877, ч. II, СПб., 1878⁴.

19. Д-р Коппингэм Гейки. Жизнь и учение Христа. Перев. с английского священника Михаила Фивейского. 4 выпуска. М., 1893—1894.

20. Александр Беляев. Любовь Божественная. Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала Любви Божественной. Изд. второе, исправлен. и знач. дополн. М., 1884 (особенно см. гл. V, с. 334—415).

21. Рудольф Зом. Церковный строй в первые века христианства. Пер. А. Петровского и П. Флоренского, М., 1906.

22. Епископ Сильвестр. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. IV. Киев, 1889. §§ 116—123: О Церкви (с. 224—305).

23. Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. Православное догматическое богословие. Втор. изд. Чернигов, 1865.

24. A. Westphal. Qu'est ce qu'une Eglise? Paris, 1896.

25. T. Fallot. Qu'est-ce qu'une Eglise. Un Chapitre de Christianisme pratique. Seconde éd. Paris, 1817.

26. P. Jalaugier. De l'Eglise. Paris, 1899.

27.* D. Grea. Del' Eglise et de sa divine constitution. Paris, 1885.

28. J. Bovon. Théologie du Nouveau Testament. Lausanne. T. I. La vie et l'enseignement de Jésus. 1893. T. 2. L'enseignement des Apôtres. 1894. (См. особенно Т. I, Seconde section, Chp. 1 «La proclamation du royaume de Dieu»; Т. 2, Trois. subd., Chp. 2, «L'Eglise», p. 227—247.)

29. В. Weiss. Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments. Berlin, 1868.

30. H. J. Holtzmann. Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. BB. 1, 2. Freiburg i. B. u. Lpz. 1897.

31. R. Sohm. Kirchenrecht. Bd. 1. Die geschichtlichen Grundlagen. Lpz. 1898. (Особенно Erstes Kapitel, «Das Urchristentum».)

32. O. Pfeleiderer. Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichen Zusammenhang beschrieben. Zweite, neu bearbeitete und erweiterte Auflage. BB. I und 2. Berlin, 1902.

33*. G. B. Stevens. The Theology of the New Testament. Edinburgh, 1901.

34*. The rev. John M. King. The Theology of Christ's Teaching. With an introduction by the rev. James Orr. London, 1902.

35. P. de la Grasserie. Des religions comparées au point de vue sociologique. Paris, 1899.

36. Преосвященный Антоний, епископ Уфимский. Нравственная идея догмата Церкви. «Вера и Церковь», 1901 г., т. II, отд. I, с. 369—390.

37*. J. Gottschik. Die sichtbare und die unsichtbare Kirche. Worauf beruht dieser Unterschied und wie lehrt die heilige Schrift darüber? «Theologische Studien und Kritiken», Jahrgang 1873, erstes Heft, SS. 3—77.

² Здесь подробно пересказывается содержание книг: Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften Neues Testaments, 1891; Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892; Issel, Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament, 1891.

³ Существует отдельное издание, по-видимому, оставшееся неизвестным автору: проф. В. А. Керенский. Школа ричлианского богословия в лютеранстве. Казань, 1903. (Прим. ред.)

⁴ Книга вышла анонимно. Об авторе ее смотри «Московский сборник» К. П. Победоносцева.

* Этим знаком отмечены книги, которыми я пользовался только для случайных справок.—П. Ф.

II. ТОЛКОВАНИЯ НА СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ И СПРАВОЧНИКИ

38. С. Смирнов. Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении послания Апостола Павла к Ефесянам. М., 1873.
39. Д. Богдасhevский. Послание святого Апостола Павла к Ефесянам. Исagogическо-экзегетическое исследование. Киев, 1904.
40. Епископ Феофан. Толкование пастырских Посланий святого Апостола Павла. М., 1882.
41. Епископ Феофан. Толкование Посланий святого Апостола Павла к Колоссянам и к Филимону. М., 1880.
42. Епископ Феофан. Толкование Послания Апостола Павла к Ефесеям. М., 1882.
43. Епископ Феофан. Толкование первых восьми глав Послания святого Апостола Павла к Римлянам. М., 1879.
44. Епископ Феофан. Толкование IX—XVI глав Послания святого Апостола Павла к Римлянам. М., 1879.
45. Епископ Феофан. Толкование Первого послания святого Апостола Павла к Коринфянам. М., 1882.
46. Епископ Феофан. Толкование Второго послания святого Апостола Павла к Коринфянам. М., 1882.
47. Епископ Феофан. Толкование Послания св. ап. Павла к Галатам. М., 1875.
48. М. Голубев. Обзорение Посланий святого Апостола Павла к Коринфянам. Т. I. Первое послание. СПб., 1861.
49. Н. Н. Глубоковский. Благовестие христианской свободы в Послании святого Апостола Павла к Галатам. СПб., 1902.
50. Н. Н. Глубоковский. Благовестие святого Апостола Павла по его происхождению и существу. Библейско-богословское исследование. Книга I-я. СПб., 1905.
51. Толкование на Апокалипсис святого Андрея, архиепископа Кесарийского. Перевод с греческого. Издание второе иеромонаха Антония. М., 1894.
52. Оберлен. Пророк Даниил и Апокалипсис Иоанна. Перев. протоперея А. Романова. Тула, 1882.
53. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Деяний свв. Апостолов и Апокалипсиса, с библиографическим указателем. Составил инспектор Симбирской духовной семинарии М. Барсов. Симбирск, 1894.
54. (Герике). Введение в новозаветные книги Священного Писания. Перевод с немецкого под редакцией епископа Михаила. Изд. 2-е, М., 1888.
55. Ф. Думский. Церковь и Христос. Экзегетический анализ Еф. 1, 23. «Странник». 1900, май, с. 26—51.
56. Перевод Хомякова Посланий к Галатам и к Ефесянам. (Полн. собр. соч., Т. II. сочин. Богословские, с. 379—396.)
57. В. Weiss. Die paulinischen Briefe im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung zum Handgebrauch bei der Schriftlektüre. Lpz., 1896.
58. Chr. W. Müller. Über Matthäus 18, 15—20. «Theologische Studien und Kritiken». 1857, Erster Bd., SS. 339—351, ообщ. 347.
59. E. Engelhardt. Der Gedankengang des Abschnittes Eph. 4, 7—16. «Theologische Studien und Kritiken». 1871, Erst. Bd., SS. 107—145.
60. H. Cremer. Biblisch-theologische Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität. Zweite Aufl. Gotha, 1872.
61. S. Ch. Schirlitz. Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente. Von dritte verbes. u. vermehrte Auflage. Giessen, 1868.
62. Carolo Ludovico Willibaldo Grim m. Lexicon Graeco-latinum in libros Novi Testamenti. Lipsiae, 1868.
63. Ioh. Caspari. Suiceri Thesaurus ecclesiasticus, e patribus graecis etc.. Amsteladaemi, 1682.
64. Греко-русский словарь по Бензелеру. Издание Киевского отделения Общества классической филологии и педагогики. Киев, 1881.
65. Gvilielmi Gesenii Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti. Lipsiae, 1839. 3 T.
66. Fr. Blass. Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch. Göttingen, 1896.
67. Novum Testamentum graecum cum lectionibus variantibus Codicum MSS., Editionum aliarum, Versionum et Patrum nec non commentario pleniori ex scriptoribus veteribus Hebraeis, Graecis et Latinis Historiam et vim verborum illustrante opera et studio Ioannis Iacobi Wetstenii Tomus I. Continens quatuor Evangelia. Amsteladaemi, MDCCLI.
68. Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud. Ausgebrietet von Dr. J. Hamburger. Neustrelitz, 1870.
69. Handwörterbuch des Biblischen Altertums... Herausgegeben von Dr. Eduard. C. Aug. Riehm. Bielefeld u. Lpz., 1884. 2 Bd.

Остальные пособия будут указаны по мере надобности. За основной текст было принято издание H KAINH ΔΑΘΗΚΗ Text without critical Apparatus. Published by the British and foreign Bible Society, 1904. Текст обработан Eberhard'om Nestle, принявшим во внимание издание Тишендорфа, Весткотта и Горта, Вейсса. Кроме того, помимо вышеупомянутого издания Вейсса, для справок я пользовался изд. Тишендорфа.

ПОНЯТИЕ ЦЕРКВИ В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ

Ἦμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστία, καὶ ἡ εὐχαριστία βεβαίωσι τὴν γνώμην — «Наше учение согласно с евхаристией, и евхаристия, в свою очередь, подтверждает учение» (Св. Ириней Лионский: Iren. Haer., IV, 18, § 5).

Глава первая. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

I



П. Флоренский. 1906 г.

В начале исследования смутно и спутанно представляются обводы того понятия — понятия о Церкви, — которое нам предстоит выяснить. Но, каковыми бы они ни представлялись нам, одно необходимо положить наперед: Церковь не есть дело только человеческое, стоит над каждым из верующих и потому требует не просто обсуждения, но непременно обсуждения благоговейного, — с трепетом пред «великою тайною» Церкви (Еф. 5, 32). Это благоговение, этот трепет в области науки выражается со своеобразным оттенком, — характеризует как великая осторожность. «Мы должны, — говорит Жалагье (26, 69—70), — окружить себя здесь защитой осмотрительности, потому что мы находимся в порядке сверхъестественном. Каким бы достоверным само по себе ни казалось данное (fait), подлежащее обсуждению, индукции, из него исходящие, — очевидные и надежные,

когда они непосредственны, — постепенно теряют эти свойства по мере своего отдаления: это — стези, которым нельзя доверяться вполне, иначе как под условием не продолжать их произвольно. С религиозным тщанием надо беречься не остаться по сю сторону библейской данной и не выйти за нее, ничего от нее не отнимая и ничего туда не прибавляя: работа тонкая...» Делать слишком развязные выводы из слова Божьего так же претит непосредственной вере, как невыносимо было бы видеть манипуляции со св. Дарами: и тут и там Божественное воплощено в естественном, и тут и там — пресуществление природного (слова — в одном случае, хлеба и вина — в другом) в новую тварь.

Целомудрие в обращении с «текстами» есть основное требование богословской работы.

Но трудность этой работы еще более крепчает, а осторожность при ней должна только возрасти, если мы вспомним, что ни Господь, ни Апостолы не давали отвлеченно-логического, научного или философского понятия о Церкви (1, 7—10) (это понятие приходится вырабатывать самостоятельно) и, вдобавок, самые слова вроде *ἐκκλησία*, *σῶμα*, *ἄρτος* и др. употребляли в особом, доколе неслыханном смысле, полностью влагая в них новое содержание: так «всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое» (Мф. 13, 52). «В каждой черте Слова Божия скрывается свет, в каждом звуке премудрость» (9, 49). Собрать отдельные черты, там и тут находимые в Священном Писании, объединить их в одно систематически-стройное целое и в то же время не исказить объединяемого — такова задача науки в данном случае. «Царство науки, — говорит один исследователь (1, 8—9), — есть часть Царства Божия, которое силою берется, и только «употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12)⁵. Но как это возможно?

II

Последний вопрос переводит мысль к некоторым методологическим соображениям, и нам приходится забежать несколько вперед.

Церковь имеет задачей водворить в твари Царство Божие, т. е. приобщить конечное и временное бесконечному и вечному. Как желающая даровать вечную и бесконечную жизнь, Церковь сама должна обладать ею: как желающая даровать эту жизнь конечным и временным тварям, она сама должна находиться в среде их, приобщаться их конечности и временности. Отсюда — двойственность Церкви: отсутствие одной из указанных сторон делало бы Церковь несоответствующею ее цели.

Но, заранее говоря о двойственности Церкви, мы в то же время можем предказать, что чисто филологические изыскания не могут обнаружить этой двойственности: филологический анализ всегда будет обнаруживать одну только земную, конечную, временную сторону Церкви, и понятно, что иначе не может быть. Ведь слова сами по себе вообще относятся к конечному и временному и не могут захватить вечное и бессмертное. Филологи правильно утверждают, что всякое слово, понимаемое буквально, подвергнутое, так сказать, химическому анализу, т. е. сведенное к первичным корням, непременно обозначает что-нибудь чувственное. Отсюда уже а priori можно видеть, что сверхчувственное не в состоянии быть передано адекватно и зафиксировано тавтологично⁶ посредством слова, но может — только символически. Духовное содержание, таким образом, никогда не имманентно слову, но всегда трансцендентно ему. Нужно пресуществить слово, дабы придать ему духовность. Но и пресуществленные святые Дары для химического исследования кажутся только хлебом и вином. Тем более это относится к пресуществленным словам, даже простой, человеческий смысл которых менее доступен грубому опыту, нежели материя святой Евхаристии. Вот почему нечего нам ждать какой-то безусловно-решающей и властной резолюции от этимологических изысканий, хотя они бывают весьма поучи-

⁵ Высокопреосвященный Филарет Московский по поводу одного места восклицает (Слова и речи, ч. I, с. 88): «О возлюбленная заповедь любви! Как достойно сожаления, что так долго не разумели силы твоей, сокрушали зуб о жесткую кору письмени, и не имели вкусить сладкого зерна, в ней заключенного».

⁶ Позволяю себе воспользоваться словом, введенным Кольриджем и повторенным вслед за ним Шеллингом (см. Fr. Willh. Joseph von Schellings sämtliche Werke, zweite Abtheilung, Erster Band, S. 196, Anm. 1. Einleitung in die Philosophie der Mythologie achte Vorlesung. Stuttgart u. Augsburg, 1856). (Тавтологическое высказывание, по Шеллингу, есть такое, в котором «всё должно пониматься непосредственно так, как оно высказано, а не так, как если бы при этом мыслилось нечто другое». — *Иприм. ред.*.)

тельны как иллюстрация и пояснение уже выясненного или же как предварительное изъяснение («начерно»).

Получается, как видится, тягостная безвыходность: то, что мы можем точно исследовать, — то мало интересно и проходит мимо главного и воистину живого; а то, что интересно, — то оказывается не подлежащим точному розыску. Важное и существенное улетучивается из слов ранее, нежели мы бросили их в филологический тигель. Одним словом,

Что нужно нам, то мы не знаем,

И знаем, что могли б не знать⁷.

Как же выскользнуть из этой ловушки?

III

Мы старались показать (см. также приложение I, где в виде примера разобрано слово *ἄγιος*) недостаточность, порою же и ложность исследования, базирующегося на чисто-внешнем анатомировании слова и не начинающего с живой души его. Имя предмета заступает и подменяет самый предмет, а в результате — последний оказывается порою не только спорным, но часто даже искаженным. Примеры такой подмены слишком общеизвестны (см., напр., I, 11—17), чтобы стоило указывать их. Для нашей же темы смещение догматического богословия с языкознанием повело к явному вреду, и наивысшим выражением его была фиксация односторонне-земного, решительно-эмпирического и правового понятия о Церкви в катехизисах митрополита Филарета (Московского)⁸: явно, что определение его исходило из той мысли, что «уже самое наименование предмета обыкновеннее всего дает и понятие о нем» (10, 20); действительно, филаретовское определение выводится из названия, как это тонко показывает покойный И. Корсунский (10, 21 след.). Но если изучение имени (при котором изучается вдобавок слово-оболочка, созданное давно и совсем для иного содержания) не дает и не может дать само по себе несомненного постижения предмета мистического, каковым, конечно, является Церковь и, с другой стороны, источник нашего понимания — Священное Писание — написан именно словами, то мыслимо, значит, одно только: изучать не самые слова, но возбуждаемые ими переживания в духе, т. е. видеть в словах как бы живые образы, душа которых остается невредимой лишь при непосредственном прикосновении к словам, обнаженным духом. При этом, существование слов-образов трояко (и это, как увидим, всецело находит себе оправдание в дальнейшем), а именно:

1. Слова-понятия, возбуждающие наиболее отвлеченные идеи, причем переживаемое душою, так сказать, адекватно воспроизводит содержание, душу слова. Из этих слов строится в Священном Писании догматико-метафизическое определение Церкви, если только термин «метафизический» прилагать к Священному Писанию.

2. Слова-символы, возбуждающие в духе известные конкретные образы и представления, являющиеся типическими заместителями некоторой категории бытия — некоторого рода бытия, взятого в его всецелостности. Эти слова подобны художественным типам и дают своими сочетаниями догматико-символическое определение Церкви. Переживаемое в духе художественно воспроизводит содержание слова, как тип воспроизводит свой род во всей его всецелостности, — как образец известного вещества дает полное понятие о свойствах всего вещества.

3. Слова-эмблемы, возбуждающие в духе известные представ-

⁷ Was man nicht weiss, das eben brauchte man,
Und was man weiss, kann man nicht brauchen.

⁸ Заметим, впрочем, что тот же Святитель в проповедях своих проводил иной взгляд и мысли глубоко-мистические на природу Церкви. (См. 10, 21 след.)

ления, но уже не типические, а только подобные по некоторым своим качествам содержанию слова. Они образуют догматико-аллегорическое определение Церкви.

Первые два рода определений стоят в теснейшей связи между собою и совокупно взятые дают не метафору, а точную метафизическую и мистическую формулу для изучаемого объекта, — в данном случае — Церкви.

Сделав эти предварительные методологические замечания, мы можем приступить к прямому изучению понятия о Церкви. Заметим только, что указанные замечания — не предвзятые схемы, под которые мы намерены подвести данные Священного Писания, но отвлечения от самой работы, могущие ориентировать читателя и потому предпосылаемые самой работе. Не предпослав этих замечаний, автор рисковал бы подвергнуть себя вопросам, на каком основании известные слова Священного Писания он использовал так, а не иначе.

Глава вторая. ДВОЙСТВЕННОСТЬ ЦЕРКВИ

I

Как бы в ответ («а Я говорю» — *καὶ γὰρ ἐγὼ λέγω*) на торжественное исповедание ап. Петра (Мф. 16, 16), говорившего от лица Апостолов, по крайней мере, с молчаливого их согласия, Богочеловек Иисус торжественно обещал создать святую Церковь Свою (Мф. 16, 18—19). Воля Божеская и воля человеческая встретили друг друга, как встретились они в момент благовещенья Пресвятой Деве Марии. И, как тогда родился Богочеловек, так теперь, после благовещенья Господня Петру, родилось Богочеловечество. Неразрывно связанная с Творцом Своим и божественным Виновником и неотделимая вместе с тем от человеческого условия своего, Церковь по самому происхождению своему носит двойственный характер, и ее существенная дуальность, *dualité constitutive* (26, 65) или двойственность характера (26, 63) дает себя знать в каждом движении церковного тела (если понимать его по-библейски). Мало того, эта двойственность природы простирается (хотя и в ином виде) даже на Основателя и Главу Церкви и, в конечном счете, в двуединстве последнего находит свое конечное объяснение, равно как в Нем же находит себе объяснение двойственная, земно-божественная природа таинств. Церковное двуединство Божеского и человеческого под несколько иным углом зрения определяется иначе, а именно как двойственность основания веры и результата ее, как основание для единства людей и ассоциация их, как теократия и антропократия (26, 64). Именно — двуединство, ибо каждый из дуальных терминов, взятый односторонне и исключительно, или же взятый вне должного отношения к другому, повел бы к экклезиологическим ересям, весьма напоминающим христологические ереси первых веков и евхаристиологические — эпохи реформации и позднейшей (I, 60—99). Мало того, равновесие и единство двух начал Церкви (подобное же должно сказать и о двух природах в Иисусе Христе и о двух началах в Евхаристии) дается только непосредственному религиозному опыту, для человека, находящегося в Церкви, и всякая попытка рационализировать его содержание ведет к антиномической борьбе двух начал, которые для рассудка являются взаимоисключающими и несовместимыми, тогда как разумом требуются именно в своем двуединстве. Однако, эти антиномии полезны тем, что ясно подчеркивают, что нет Церкви без наличности двух начал. Укажем же детальнее некоторые из таких столкновений.

Церковь есть собрание верующих. Но чтобы это собрание не было отвлеченным понятием, чтобы Церковь была чем-то большим, нежели простая сумма индивидов, простая куча, необходимо ей иметь сперва

свое собственное бытие. «Церковь не есть только собрание людей (верующих), но прежде всего то, что их собирает, т. е. данная людям свыше существенная форма единения, посредством которой они могут быть причастны Божеству» (14, т. III, с. 351). Своею проповедью святые Апостолы присоединяли к Церкви новых членов; но, чтобы присоединяться, они сами должны были сперва присоединиться к Церкви, и, значит, Церковь есть нечто, лежащее в основе общества людей, а не один только результат их объединения (26, 39). Это выразительно указывается в Деян. 2, 41, где про уверовавших сказано, что они присоединились (*προσεταιθήσαν*) после проповеди апостола Петра. Предсуществование Церкви видно и из Еф. 1, 4, где говорится, что Бог избрал верующих во Христе «прежде создания мира» (*ἐξ ἐλέξαστο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) πρὸ καταβολῆς κόσμου*).

Таким образом, «Церковь есть одновременно: выражение христианской жизни и среда, в которой христианская жизнь совершается. Она — и содержание, и сосуд» (3, 1; ср. 3, 16).

«Церковь представляет, следовательно,— говорит Жалагье (26, 29—30),— два указанных вида или две формы,— два вида весьма различные, хотя они беспрестанно переходят один в другой. Она открывает миру истоки духовной жизни и, однако, сама она рождается в тех, кто рождается в эту жизнь. На первый взгляд, она есть причина, а на второй — следствие».

Эти два взгляда, обособленные друг от друга, производят соответственно две экклезиологические теории. По первой из них, Церковь — всё, верующий — ничто. Это — своего рода экклезиологическое монофизитство, *ex ore operato* обожествляющее человеческую сторону Церкви и уничтожающее индивидуальную волю, индивидуальный подвиг и индивидуальную веру.

По второй из таких теорий, Церковь сама по себе — ничто, верующий же — всё, ибо Церковь рассматривается как «естественный продукт христианской веры и жизни, как простой постулат евангельских начал и чувствований» (26, 30). Это — «род индивидуалистического идеализма» — «плод того крайнего субъективизма, который характеризует умственное течение наших дней» (26, 30). Его можно сравнить с арианством в области христологии.

И, наконец, крайнее разделение Церкви на «Церковь невидимую» или «Церковь мистическую» и «Церковь видимую» или «Церковь эмпирическую» соответствует у реформатов срези несторианской в области христологии.

Единственное средство поддержать в рассудочном исследовании гармонию двух церковных начал — это менять точку зрения, то смотря на Церковь снизу вверх, восходя от субъективного, человеческого начала, то — сверху вниз, нисходя из объективного, божественного.

Продолжаем проследживать две стороны Церкви.

Снизу Церковь является только «королларием христианства», «случайным продуктом веры» (26, 54)⁹ и «раскрытием веры» (26, 78)¹⁰, «учреждением» и «ассоциацией» (26, 54). Естественно, что при таком понимании Церковь приобретает характер исключительно антропократический — то аристократич., то (и по преимуществу) демократич. Но в этом злоупотреблении принципом человеческого права, человеческой свободы и автономии (26, 51) церковный порядок с необходимостью переходит в анархию (26, 51), Истина церковного сознания (догмат) раздробляется в «простую смесь личных верований» (13, 134) и «произвольных мнений» (13, 102), а из жизни церковной, преимущественным моментом которой являются таинства, «испаряется содержание»

⁹ «Un corollaire du christianisme», «un produit contingent de la foi».

¹⁰ «Un épanouissement de la foi» — собственно «распускание бутона веры».

(25, 70)¹¹. Одним словом, при таком воззрении, Церковь представляется «слишком человеческой» (Fallot), а вера уступает место субъективному «верению» (выражение Хомякова).

Но Иисус Христос не сказал: «будет созиждена тобою, Петр (или: вами, апостолы; или, наконец: людьми вообще), Церковь твоя (или, соответственно: ваша, их)», но сказал: «Созижду, *οἰκοδομήσω*» (Мф. 16, 18), т. е. «Я, Иисус Христос, Которого только что ты, Петр, исповедал Сыном Божиим» и, притом, «Созижду Церковь Мою, *μου τῆν ἐκκλησίαν*», а не Церковь апостолов, Петра или вообще людей. Этим самым точно указывается, что Церковь есть дело более, нежели человеческое, дело Сына Божия, благовещенное Им в один из самых торжественных моментов земной жизни и потому имеющее для Него особую, исключительную ценность. Следовательно, Церковь не есть один только результат человеческий (26, 42), не только результат веры, но и основа для нее (26, 46); не только цветок веры, но и ее корень. «Учение Церкви не есть смесь личных мнений» (13, 1), но истина, «столпом и утверждением» каковой является Церковь (1 Тим. 3, 15) (26, 46). Сказано: *πῦλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας* (1 Тим. 3, 15)¹² — *τῆς*, т. е. не одной и из истин, не человеческой частной и дробящейся истины, но Истины всецелостной, Божественной и единой. Но может ли быть таким утверждением «море» (Откр. 13, 1, 21, 1) мятущихся человеческих мнений? Ответ несомнителен: Церковь, как чисто человеческое учреждение, как «общество», никогда не может породить чего-то выше себя, чего-то сверхчеловеческого, т. е. не может быть носителем и поддержкою, «столпом и утверждением» *τῆς ἀληθείας*. Но она — именно такова, по слову Апостола, и, значит, при взгляде на нее сверху сказывается надмирной и премирной, божественной, сверхъестественной.

Однако и в подчеркивании этой стороны Церкви не должно переходить границ: преувеличение божественного момента в Церкви ведет к пантеистическому обожествлению ее (26, 52 и др.). Таким образом, образование Церкви индивидуальная вера необходима, но недостаточна (28, т. II, 230). Такая вера, — да и всякое действие человеческое, как бы оно ни было прекрасно, — есть и остается все-таки не более, как человеческой верой и не носит, следовательно, того характера божественной абсолютности, который необходимо присущ церковному¹³.

¹¹ Фалло говорит, собственно, только о таинстве крещения, которое некоторые не считают возможным совершать над младенцами и тем придают чрезмерное значение человеческой воле.

¹² Епископ Феофан (40, 279—281), объясняя этот стих, приводит следующие слова Феофилакта: «Не говори, что Церковь люди собрали. Она есть дело Бога, — Бога живого и страшного, а не мертвого и немощного, каковы боги еллинов» и Экумения: «Она Богом устроится, Богу посвящается и Бога имеет живущим в себе». «Сия-то Церковь, — говорит епископ Феофан, — есть столп и утверждение истины. Ибо есть Церковь Бога жива, который есть Бог истины, или самая истина. Почему всё в ней истинно, — истинно исповедание веры, истинно освящение таинствами, истинно благодатствование, истинна жизнь по Богу, Богом в ней зиждемая, истинна помощь Божия, истинны обетования, животворящие труждающихся в доме Божием, — всё истинно в ней; и в другом где-либо месте не ищи истины. Есть подобия некие истины и вне ее; но настоящая истина только в ней... Слова: столп и утверждение — выражают твердость, непреложность и неизменность истины...»

Блаж. Феофилакт (см. там же) пишет: «Церковь есть истины совмещение. Ибо всё, в ней совершаемое, истинно, а не сеновидно, не образно, каково то, что в Церкви подзаконной...» См. также толкование на этот стих у Вейсса (57, 618—619).

¹³ Коротче говоря, если временно назвать чрез *ecclesia* не Церковь в ее целом, но только нормальную человеческую ее сторону, то выставленную противоположность двух односторонних антиномистичных теорий (объединяющихся лишь в непосредственном религиозном опыте верующего сознания) можно представить наглядно противоположностью двух афоризмов, ведущих свое происхождение от глубокой древности. Это: *Ubi spiritus, ibi et Ecclesia* и *Ubi Ecclesia, ibi et spiritus*. По первому из них выходит, что люди могут ничего не делать, а по второму — «что в них — всё дело» (см. также 26, 66).

II

Дуальная природа Церкви ведет к необходимости различать в ней два элемента, две стороны: безусловную и относительную. На этом устанавливается возможность понимать историю Церкви, ее рост.

«По божеству своему Церковь, как святыня, охраняемая преданием, есть нечто безусловно-неизменное и неподвижное (статический элемент, *στάσις* Церкви), по человечеству своему, напротив, Церковь имеет относительный и практический характер, есть нечто подвижное и изменчивое (динамический элемент Церкви, ее *κίνησις*). Церковь движется и изменяется, но это движение и изменение не может быть безцельным и хаотическим. Многообразные силы человечества объединяются, их действия направляются руководящим началом духовной власти, божественной в своем существе, человеческой в своем проявлении и деятельности. На неподвижной основе церковного предания свободные силы человечества должны согласно двигаться под общим руководством духовной власти. Таким образом вторая, человеческая сторона — ее практический подвижной элемент — в свою очередь представляет два противоположные полюса: власть и свободу» (14, т. IV, 49).

Но, будучи элементами различными и потому неслиянными, Божеское и человеческое нераздельно соединены в церковном организме друг с другом. Господь Иисус Христос не есть только Основатель Церкви, внешний для нее самое и для ее жизни, потому что Он одновременно и Учитель и Содержание учения, и Норма жизни и Источник такой жизни, и Начало Церковной истории и ее сердцевина и жизненный нерв. Отношение Христа к Церкви существенно отлично от отношения разных религиозных деятелей к основанным ими религиозным обществам. В то время как такие деятели, даже самые великие, всегда являются только *primi inter pares*, Христос есть явление исключительное и несравнимое со своими последователями. Ученики Магомета жили его учением, а ученики Иисуса Христа — Им Самим. «К нему, — говорит преосвященный Феофан (42, 67), — тяготеет всё течение событий, как периферия к центру, к Нему сходятся все радиусы круга времен».

Итак, элемент Божеский и человеческий необходимы в Церкви. В свою очередь не случайны друг для друга и оба момента человеческой стороны Церкви — власть и свобода, и возможность роста Церкви «в мужа совершенного» (Еф. 4, 13) обусловлена гармонией и равновесием их. Ведь Церковь не может «увлекаться по стихиям мира» (Кол. 2, 8), не может меняться, как меняются зыблущиеся человеческие институты. Земные учреждения — «как прах, возметаемый ветром с лица земли» (Пс. 1, 4); но Церковь растет органически в высшем смысле этого слова. Новое не отменяет, не уничтожает старое, но утверждает и раскрывает его. Таков истинный рост в отличие от простого бытия. Следовательно, старое Церкви не исчезает в потоке нового, не затопляется им, но неотменно охраняется властью; и новое не топчется в чуть пробивающихся ростках старым, но подымается, питаемое свободой.

Власть и свобода в своей гармонии делают здоровую жизнь Церкви. Но в своей исключительности каждый из этих принципов имеет следствием болезненное состояние той части, того органа церковного тела, в котором объявилась такая исключительность.

Принцип власти, взятый в своей односторонности, как начало насильственного объединения, неминуемо уничтожает всё новое, и Церковь поместная очоценивается в мертвенной неподвижности единства. Происходит окостенение церковного организма, а психический поток чрез-

мерно замедляется, переходя в моноидеизм. Таков результат тирании коллективного сознания над индивидуальным.

Напротив, принцип свободы, взятый в своей односторонности, как начало раздробления, тоже насильственного, неминуемо уничтожает всё старое, и Церковь поместная разлагается в сектантском безудержье множественности. Происходит, так сказать, размягчение костей у поместно-церковного организма, а психический поток делается бурным, так что отдельные элементы его теряют между собою всякую связность. Таков результат «тирании индивидуального сознания над коллективным» (24, 54).

Впрочем, дальнейшие подробности этих вопросов относятся скорее к каноническому праву, истории западных исповеданий, сектоведению и т. п., так что мы не считаем нужным развивать их¹⁴.

III

Из всего сказанного (носящего несколько предварительный характер) нам особенно важно, что Церковь есть бытие Богочеловеческое, и отсюда вытекают два положения, которые необходимо запомнить. А именно:

1. Церковь, с догматической стороны, всегда должна рассматриваться соотносительно как с Иисусом Христом, чрез Которого Она сродна Божеству, так и соотносительно с людьми, в нее входящими, посредством которых Она роднится с миром.

2. Церковь, по своей мистической природе, необходимо имеет неизгладимые черты Своего Господа, а по эмпирической — черты тех людей, которые в Нее входят.

Это и будем видеть в дальнейшем.

Глава третья. ДОГМАТИКО-МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВИ

I

Чтобы составить себе правильное и живое представление о Церкви, как ее понимает Священное Писание, необходимо, конечно, раскрыть идею Церкви с помощью всех трех видов определений: метафизического, символического и аллегорического. Только совокупность всех их даст наглядную картину, а не одни только контуры или одни только цветные пятна.

Но из сказанного выше (гл. 1, § III) о догматико-символическом и, тем более, догматико-аллегорическом определении явствует, что правильность их понимания есть естественное последствие правильного непосредственного отношения к тексту. Где же истинный центр, откуда отношение между отдельными элементами само собою складывается в перспективное целое? Где корректив непосредственного отношения? Где вход в библейское представление о Церкви? С чего начинать?

Ответ на это ясен. Догматико-метафизическое определение Церкви, как наиболее бедное живым содержанием, но вместе с тем наименее подверженное субъективным искажениям, одно только может

¹⁴ Тем более, что превосходный разбор относящихся сюда деталей читатель может найти в много раз цитированной книге Jalaguier, отчасти у Fallot, Westphal'я и др., а также (в более общем виде, применительно к религиозным сообществам вообще) у de la Grasserie (35. 194—203), где разбираются «болезни» церковного организма и ставится вопрос о «l'hygiene religieuse».

быть ключом к идеям о Церкви в Священном Писании. Так,— по крайней мере постольку, поскольку известное понимание этих идей притягивает на общезначимость, не хочет оставаться чисто-субъективным, но в то же время не смеет ссылаться на озарение свыше (то, что католические богословы называют *revelatio secundaris*), подобное бывавшему у многих святых.

Чтобы иметь возможность правильно воспринять слова-эмблемы, необходимо руководиться для них коррективом в словах-символах; коррективом для последних же будет догматико-метафизическое определение. И начинать необходимо именно с него, чтобы затем пополнить его отвлеченность конкретным содержанием, даваемым определениями символическими и аллегорическими.

Вместе с тем ясно, что последних может быть по нескольку, но первое — необходимо одно и единственно. Иначе Священное Писание могло бы быть понимаемо *ad libitum* — и так и этак.

II

Основной вопрос в учении о Церкви — это отыскать догматико-метафизическое определение Ее — начало клубка, после которого разматывается и весь намот. Но отыскать такое определение еще не достаточно: надо доказать, что оно именно таково, а доказав, надо затем уяснить его. Этим и займемся.

С формальной стороны полное определение Церкви находится в Еф. 1, 23. Но, прежде нежели приводить текст, установим последовательность предшествующей мысли Апостола (Еф. 1), чтобы тем облегчить дальнейшую задачу.

Святой Апостол благословляет Бога за Его дело спасения, имеющее конечную целью «всё, небесное и земное, возглавить во Христе» (1, 10), в Котором — «залог» спасения. Поэтому, услышав о вере ефесян во Христа, Апостол благодарит за них Бога, вспоминая в молитвах своих, чтобы и ефесянам дано было постигнуть искупительное дело Божие и величие Его могущества. Это величие проявилось в следующих отдельных моментах истории спасения: «Бог воскресил Христа из мертвых и посадил одесную себя» выше всех горних сил и выше всякого имени; *καὶ πάντα ὑπέταξεν (ὁ Θεός) ὑπὸ τοῦς πόδας αὐτοῦ (τοῦ Χριστοῦ), καὶ αὐτὸν (τὸν Χριστὸν) ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἣτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν ᾧ πληροῦμένου* (Еф. 1, 22, 23) — «И всё (Бог) покривил под ноги Его (Христа) и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего всё во всем»¹⁵.

Общее стремление Апостола не возбуждает сомнений. Ему надо, именно, раскрыть величие дел Божьих, направленных к спасению всего «небесного и земного». Поэтому немислимо допустить, чтобы в этой переполненной содержанием тираде, где экономия слов доведена до максимума и предложение лепится на предложение, а сжатость их весьма затрудняет понимание текста,— чтобы в такой тираде было бы

¹⁵ Мы привели (пока предварительно) синодальный перевод. Главное затруднение — в последнем стихе; ввиду этого приведем еще несколько переводов его.

Славянский пер.: «яже есть тело Его, исполнение исполняющего всяческая во всех».

Латинский пер. Феод. Безы: «quae est corpus ipsius et complementum ejus qui omnia implet in omnibus».

Немецкий пер. Март. Лютера: «Welche da ist sein Leib nämlich die Fülle des, der alles in allen erfüllet».

Английский пер. Библейск. Общ.: «Which is his body, the fulness of him that filleth all in all».

Еврейский пер. Делича (Изд. Библ. Общ. 1902 г.): «äšer hi' gūpho mēlo' šel hametale' et hakol bakol».

Русский пер. Хомякова (4, 389): «Которая есть тело Его, полнота Того, Кто всё во всех исполнил».

хоть что-нибудь, не идущее прямо к той цели, которую ставит себе Апостол. И потому мы не можем предположить, чтобы стих 23-й был простым констатированием, простым заявлением. Несомненно, и он тоже (даже по преимуществу он!) служит общей цели. Какой же именно? Всмотримся: Апостол говорит, что Бог:

1) воскресил Христа, т. е. выделил Его из ряда всех других существ, не воскресающих;

2) посадил выше всего, т. е. доказал делом, что выделил, явно обнаружил его превосходство;

3) покорил это всё под ноги Его, т. е. это всё заставил признать обнаруженное превосходство Христа;

4) поставил Главою Церкви над всем.

Тут, несомненно, идет усиление, *climax*, и Апостол выдвигает на вид моменты всё более и более сильные, чтобы убедить читателя в главной мысли своей аргументации. Но могло бы показаться неясно, в чем же разница между покорением всего под ноги Христу и поставлением Христа Главою над всем. Вот эта-то разница и уясняется стихом 23-м, определяющим, что такое Церковь.

Всё покорено Христу, всё под ногами Его. Но это — именно покорение, т. е. нечто насильственное, внешнее. Бог же хочет полного преодоления всего. Он имеет в виду всё, «небесное и земное возглавить Христом» (Еф. 1, 10), и потому Ему недостаточно, чтобы всё было только покорено Христу. Необходимо органическое соединение, а не механическое подчинение. Залогом первого и служит Церковь. Бог, говорит апостол Павел, поставил Христа главою Церкви, т. е., значит, сделал Церковь внутренне связанною со Христом. Последнее и выражается словами: «ибо Церковь есть тело Его, всецело наполнена Его благодатными силами»¹⁶, т. е. существует в полной, не только внешней, но и внутренней зависимости от Христа — Главы. Это и значит быть телом Главы, как и наоборот: потому-то Он и Глава, что Церковь такова, какую ее описывает Апостол (Тело).

В подтверждение этого понимания можно сослаться и на авторитет Иоанна Златоуста и Экумения, говорящих, что Апостол прибавляет: «Которая есть тело Его», чтобы кто-нибудь, услышав слово «Глава», не понял его в смысле «Начальник», «власть», но понял в смысле собственном; другими словами, сказанное добавление сделано, чтобы показать «родство и близость» Церкви ко Христу¹⁷ и высоту, на которую вознесена Церковь¹⁸.

Отсюда следует, что стих 23 б (т. е. предложение начинающееся с ἵνα), поставленный на конце рассуждения, по смыслу имеет центральное место, ибо в нем — ключ ко всей аргументации. Не будь этого последнего по месту стиха — являются сомнения, точно ли, что осуществляется дело спасения. Последний стих (23 б) разрешает вопрос, и поэтому он — как бы балка, на которой уравниваются все отдельные тяги аргументации. В этом — его существенная, незаменимая значимость, которая, в конечном итоге, вся приводится к слову ἐστὶν в ст. 23 б. Этот важнейший скреп не может быть непрочным, это ἐστὶν не может иметь метафорическое значение. Необходимо следует из всего пре-

¹⁶ Доказательство, что именно так надо понимать Еф. 1, 23, дается в дальнейшем.

¹⁷ Migne 62, 26 и Oecum., 118, 1185. См. 39, 327—328.

¹⁸ По поводу ст. 24 епископ Феофан (42, 108) замечает: «Мог бы подумать иной: пусть человек в лице Господа стал выше всего; нам же что от того? — То, что Бог, возвысив так естество наше в лице Спасителя не оторвал Его от нас, но дал главою Церкви. Которая есть тело Его. Если достоинство главы отражается на теле, то возвышение главы есть возвышение и тела, т. е. и нас всех верующих, составляющих тело Церкви. Какое воодушевление для сознавших сие? — Св. Златоуст и взывает при сем: «Ах! и Церковь куда Он возвысил? Как бы некоторою машиною поднявши ее, Он возвел ее на высоту великую, и посадил ее на том же престоле: ибо где глава, там и тело».

дыдущего, что $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ имеет реальный, буквальный, метафизический смысл.

Евхаристийные формулы (Мф. 26, 27; Мр. 14, 22; Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 24), в грамматическом отношении тождественные с разбираемым оперделением, признаны Церковью за метафизические, а не за метафорические; не метафорическое значение в них $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ было главным базисом в полемике с протестантами (1, 43—44). Помимо всех прямых требований понимать это $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ и в Еф. 1, 23 как выражение метафизической истины, как подлинное «есть», а не только как «подобна», — помимо этих прямых требований, мы должны были бы сделать это из-за простоты последовательности, дабы не нарушить православное учение об Евхаристии. Да тут и более глубокая, нежели чисто формальная, связь двух « $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ ». Евхаристия стоит в теснейшем мистическом отношении к Церкви¹⁹; можно даже сказать, что «Таинство Тела и Крови» есть один из моментов общей церковной жизни. Было бы непонятно, как Церковь, которая не есть Тело Христово, а только подобна ему, может быть органом для совершения одной из своих функций (Евхаристии), которая бесконечно выше ее. И вместе с тем оказалось бы, что каждый из верующих, вкушающих Святое Тело и Кровь, ассимилирующий их, выше, нежели Церковь.

До сих пор, желая сохранить цельность рассуждений, мы не разбавляли их филологическим анализом, хотя и опирались на него молчаливо. Однако не лишне привести доселе подразумевавшийся разбор слова $\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$.

Слово $\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ или $\delta\epsilon\text{-}\tau\acute{\iota}\varsigma$ (женский род — $\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$) основным своим значением имеет: кто бы ни, который бы ни, qui aliquis, welcher einer. Но по большей части (особенно в позднейшее время, а в новозаветном языке чуть не всегда) $\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ имеет более специальные значения, среди которых мы отметим два, как чаще всего встречающиеся и, вместе с тем, наиболее отклоняющиеся от основного.

1. $\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$, вообще имеющее неопределенное значение, в Новом Завете часто (Гримм (62, 313)²⁰ указывает 34 случая) «относится к определенному предмету (но, однако, так, что он чрез то подводится под лежащее в основе его общее понятие» (61, 263)²¹ и имеет значение: некоторый каковой, некоторый который, einer der, einer welcher — «ad unam quidem personam vel rem refertur, sed ita ut respiciatur ad universam notionem vel classem ad quam haec una persona vel res pertinet coque modo qualitas indicetur, aliquis qui; (von der Art wie; ein solcher, welcher)» (62, 313).

2. «В $\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ может также лежать указание на основание, ибо он, поскольку он, как латинское ut qui, quippe qui» (62, 313)²² «Usui iam illustrato (см. 1) finitimus est, qua reddendae rationi inservit: tales qui-quippe qui, ut qui» (61, 264)²³.

Таким образом, неопределенное $\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ (основного значения) получает эссенциальное или каузальное значение указанных частных случаев, т. е. приобретает характер термина. — В первом случае им устанавливается индивидуальный предмет в его сущности; во втором — в его соотношении с некоторым следствием, из него вытекающим. Ясно, что оба эти частных значения не исключают друг друга.

¹⁹ 1. 61—99. гл. IV.

²⁰ Мф. 2, 6; 7, 26; 13, 52; 16, 28; 20, 1; 25, 1. Мр. 15, 7. Лк. 2, 10; 7, 37; 8, 3.

²¹ «Nicht selten geht $\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ auch auf einen bestimmten Gegenstand («doch so, dass dieser dadurch auf einen zum Grunde liegenden allgemeinen Begriff zurückgeführt wird».

²² Так употреблено $\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ (по Гримму) в след. местах: Еф. 3, 13. Мф. 7, 15. Деян. 10, 47; 17, 11. Рим. 1, 25, 32; 2, 15; 6, 2; 9, 4; 16, 7. 2 Кор. 8, 10. 1 Тим. 1, 4. Тит. 1, 11. Евр. 8, 6, 1 Петр. 3, 11. Откр. 12, 13 сл.

²³ «Auch kann die Hinweisung auf einen Grund in $\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ liegen, weil er, wiefern er, wie das lateinische ut qui, quippe qui».

Это «аргументирующее» (57, 374)²⁴ значение ὅστις особенно отмечено в Рим. 16, 3 сл.²⁵ посредством рядом стоящего ὅς, причем ставится ὅστις или ὅς в зависимости от того, нужно ли сделать простое заявление или же дать характеристику (66, 109)²⁶. Поэтому употребленное в Еф. 1, 23 местоимение ἥτις нельзя переводить просто: «который», ибо оно включает пояснительный к предшествующему момент, как в Рим. 2, 14, 15. Для оттенения этого пояснительного момента, заключающегося в ἥτις, можно с полным правом в переводе прибавить «именно»: «которая, именно (quae quidem), есть тело Его» (39, 328). Всё предложение построено «argumentierend», подобно как Кол. 2, 23; 3, 5 и др. (57, 374).

ἥτις подчеркивает последующее за ним ἐστίν, делает логическое ударение на нем. Последнее при ἥτις указывает либо на эссенциальность всей фразы, либо на каузальность ее, либо на то и другое вместе, так что ею устанавливается не случайное сходство Церкви с τὸ σῶμα, а тождество сущности там и тут, являющееся причиной того, что Христос — Глава не в метафорическом, а в подлинном смысле. Христос — Глава, ибо Церковь — тело, и тело не в его акцидентальных признаках, а в его существе: значит, и Христос — Глава по существу, существенно, внутренне, а не случайно и внешне.

Этим, собственно, мы считаем доказанным догматико-метафизическое значение разбираемого текста Еф. 1, 23. Но сейчас мы увидим новое основание для того же утверждения.

III

Разобрав, имеет ли экзистенциальное значение связка ἐστίν, мы обращаемся к предикату всего определения, к τὸ σῶμα и к τὸ πλῆρωμα. Прежде всего обращает на себя внимание, член τὸ при σῶμα, равно как и при параллельном ему πλῆρωμα. Член при существительном обычно является индивидуализатором, выделяющим объект из ряда ему подобных (66, 143 след.), тогда как без члена объект имеет смысл одного из многих, или же слово употреблено как абстракт.

Но как понимать член при сказуемом? Ведь, вообще говоря, при сказуемом-существительном и сказуемом-прилагательном не бывает члена. Однако при особенных обстоятельствах случается и обратное сказанному. Так, например:

ὁ ἄλλος ὅστις ἐστὶν ὁ τέκτων (т. е. который известен под этим именем; Мр. 6, 3).

ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς (Мф. 5, 13)

ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου (Мф. 5, 14)

ὁ λίγνος τοῦ σώματος ἐστὶν ὁ ὀφθαλμὸς (Мф. 6, 22)

ὃ ἐὶ ὁ Χριστὸς ὁ οὖτος τοῦ θεοῦ (Мф. 16, 16)

ὃ ἐὶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Мр. 15, 2)

ἐγὼ εἶμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ (Ин. 11, 25), далее Ин. 1, 4, 8 и проч.

(66, 153). Смысл приведенных мест прозрачен: тут говорится не о соли, свете и проч. вообще, не о некоторой соли (ein Salz) и т. д. наряду с другою солью и т. д., а о том, что одно только имеет или доступно

²⁴ Собственно. Вейсс говорит про всю фразу: «argumentierend».

²⁵ «Приветствуйте Приск(иллу) и Акилу.— которые(οἱ τινες) голову свою положили за мою душу, которых (οἱς) не я один благодарю» (Рим. 16, 3, 4). Сравн. также ст. 5 (ὅς, ибо делается простое констатирование) и ст. 6, 12 (ἥτις, ибо дается характеристика, устанавливается известная причинная связь между приветствием и лицом, которому привет посылается).

²⁶ «R 16, 3 ff. wechselt ὅς u. ὅστις danach, ob eine bloße Angabe gemacht wird (ὅς) oder eine Charakteristik gegeben (ὅστις ἐστὶν ἐπίσημοι: ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἱ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν χριστῷ); auch G. 4, 24, 26 ἥτις τὸ ἕτοιμὸν αὐτῆν. I C 3, 17; Ph. 1, 28; I T 3, 15».

иметь это название,— о том, что несет в себе самую суть тех свойств, за которые обычная соль, обычный свет и проч. получают свое имя (66, 153).

Итак, τὸ σῶμα в Еф. 1, 23 б значит: не одно из тех, не тело вообще, а тело κατ' ἐξουχίην. — тело, по преимуществу заслуживающее этого названия,— бытие, несущее в себе самый принцип телесности,— тело в чистейшем и совершеннейшем виде и смысле,— объект, в высочайшей степени совокупающий в себе всё то, за что отдельные тела называются телами,— Само тело или, одним словом,— Тело. Отсюда еще раз усматривается, что Еф. 1, 23 б — не метафора, не сравнение Церкви с телом, но онтологическая формула, в которой за Церковью утверждается самая сущность телесности (в противоположность внешним и случайным признакам сходства, на которых основываются всякие уподобления и на которых так часто играют ходячие уподобления Церкви, как известного общества,— организму). Апостол говорит со всею решительностью отчеканенностью и лаконической энергией, как бы сосредотачивая всё внимание читателя на небольшом количестве слов:

«Церковь есть Тело Христа». И на этом утверждении висит вся аргументация 1-й главы.

Как сказано, член τὸ, поставленный при сказуемом, делает явным, что Апостол не хочет говорить об одном из признаков Церкви (напр., о ее неодолимости), не хочет оставаться на ее периферии, но углубляется в самые недра ее бытия, в ее метафизическую природу. Поэтому-то мы и сказали, что апостольское определение Церкви есть определенное онтологическое, а не метафорическое или акцидентальное. Что это так, можно сослаться еще на одно обстоятельство.

Из восьми случаев, где стоит σῶμα в качестве подлежащего (во всем Новом Завете), только в двух (1 Кор. 12, 12; 12, 20 б) оно поставлено без члена, тогда как в остальных шести — с членом. Из них два (Кол. 2, 17, 19) говорят прямо о Теле Христовом, а четыре остальных (1 Кор. 12, 12 а, 14, 17, 20 а) — о теле вообще, но применительно к Телу Христову, имея его в виду, равно как и вышеупомянутые два случая σῶμα — подлежащего без члена.

Отсюда явно, что σῶμα — подлежащее вообще, а тем более означаемое Тело Христово, ставится с членом.

Но, кроме того, мы имеем еще три случая σῶμα — сказуемого.

В двух из них, а именно:

οἱ πολλοὶ ἐν σῶμα ἕσμεν

(Рим. 12, 5) и

ὁμοῖς δὲ ἐστε σῶμα χριστοῦ

(1 Кор. 12, 27)

σῶμα — сказуемое стоит без члена, тогда как в ἵτις (ἡ ἐκκλησία) ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ (χριστοῦ) (Еф. 1, 23).

Это и понятно. Первые два места указывают на акцидентальный признак людей — входить в состав Тела Христова (акцидентальный, ибо человек может быть и лишен его), тогда как в последнем указывается признак уже не акцидентальный, но конститутивный. То, что для человека — приобретение, для Церкви — самая сущность. Этим еще раз доказывается онтологичность определения Церкви в Еф. 1, 23.

В таком же выделяющем и усиливающим значении член при σῶμα с особою наглядностью употребляется Евангелистами также в применении к евхаристийному Хлебу, и тут устанавливается (уже раз — гл. III, § 2 — указанная мельком) связь Церкви и Евхаристии. Имеем следующие места:

τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου

(Мф. 26, 27)

τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου

(Мр. 14, 22)

τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον

(Лк. 22, 19)

τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν

(1 Кор. 11, 24)

Везде при сказуемом σῶμα стоит член τὸ, ибо речь идет не о теле вообще, а о теле κατ' ἐξουχίην, о Теле истинном. Напротив того, всюду, а

именно в:

- ...λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας (Мф. 26, 26)
 ...λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας (Мр. 14, 22)
 ...καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας (Лк. 22, 19)
 ...ἔλαβον ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας (1 Кор. 11, 23)

Хлеб назван ἄρτος без члена, ибо этот хлеб до «благодарения» (которое следует за актом взятия и, в свой черед, предшествует евхаристийному «примите, ядите») есть просто хлеб, один из хлебов. По освящении же его молитвою благодарения, во время произнесения евхаристийных «примите, ядите» и при вкушении его он уже не простой хлеб, но хлеб по преимуществу, Сам Хлеб, ὁ ἄρτος — Хлеб, и в этом убеждаемся, сличая данные места с 1 Кор. 10, 16—17 и Ин. 6, 33, 34, 35, 41, 55 и др. Тут везде говорится ὁ ἄρτος (с членом), и притом этот ὁ ἄρτος мыслится тождественным с τὸ σῶμα. Истинный Хлеб = Истинному Телу. Этим опровергаются рационалистические возражения, будто в Священном Писании не содержится учения о Евхаристии.

Итак, комбинируя всё сказанное, мы делаем заключение: Церковь есть (метафизически, субстанционально, а не образно²⁷) Истинное Тело Христово.

Но что такое, собственно, Тело, понимаемое метафизически? Посмотрим сперва, не даст ли чего лингвистика.

IV

Греческое σῶμα — тело происходит, по-видимому, от корня санскритского ска, греческого σως, лежащего также в основе слов: σώος, σώος — здоровый, целый; σώος, σως — благополучный, здоровый, спасенный; σῶλος — сильный, здоровый; σώω, σώω (вернее — σφρω) — лечу, излечиваю, спасаю; σω — τήρ — спаситель, целитель. Сопоставляя поэтому σῶμα с σωτήρ и с σφρω, мы можем сказать, что эти слова относятся друг к другу как результат или орудие действия (ἐνέργημα, effectus, vis) к действующему (ὁ ἐνεργῶν, auctor) и к процессу действия (ἐνεργεῖω). А так как окончание τήρ равносильно окончанию тής, то σῶμα: σωτήρ : σωξοποίημα : ποιητής : ποιέω = κτίσμα : κτιστής : κτίξω κτл²⁸. В параллель греческому можно притянуть и русское словообразование... (по Хомякову). Тело от санскритского корня тал, тил — быть полным, жирным²⁹ (т. е. по древним представлениям — здоровым, крепким).

Выясним (1, 26 след.; 60, 539—542; 64, 730—731; 61, 373; 62, 417—418) теперь словоупотребление σῶμα. Собственное значение σῶμα, вероятно, оболочка (от ска). Отсюда у Гомера оно употребляется как «бездыханное тело», cadaver. Позднейшие писатели употребляют σῶμα в значении одушевленное тело, видя в нем «сосуд жизни» (60, 539) и, как таковой, противопоставляя его душе — солержимому, ψυχή. В других случаях (у апостола Павла и в позднейшей церковной литературе) это дихотомическое воззрение на человека уступает место трихотомическому, и тогда делается возможным соединять понятия σῶμα и ψυχή (σῶμα ψυχικόν), как не исключают друг друга. В иных случаях σῶμα с присоединением ἀνθρώπου или без него означает лицо, индивид. У святых отцев σῶμα означает вещество или материю, из соединения которой с душою состоит целый человек; жилище души, — всякое творение; покров и одеяние души; человека, особенно же подвластного господину своему. Наконец, греческое σῶμα означает всякого рода людей, объединенных в целое, в корпоративное тело или σωματεῖον, σωματίον.

Вглядываясь в вышеприведенное словоупотребление σῶμα, мы мо-

²⁷ Как утверждает Ив. Мансветов (2, 75, по поводу Еф. 1, 23).

²⁸ (1, 25) с ссылкой на Curtius, Grundz. der griech. Etymol. 5-te Aufl. Lpz., 1879 и Prellwitsch, Etymologisch Wörterbuch der gr. Spr. Götting. 1892, 60, 535: σώω. Это примечание относится ко всему началу § IV.

²⁹ Хомяков. Т. V, изд. 3, 1900, с. 582.

жем сделать некоторые общие выводы. Прежде всего, $\sigma\mu\chi$ мыслится не само по себе, а как стоящее подчиненным высшему началу, для которого $\sigma\mu\chi$ является сосудом, оболочкою, орудием, обнаружением и без которого $\tau\omicron\mu\chi$ — только труп. $\Sigma\omicron\mu\chi$ — это начало пассивное, воспринимающее, имеющее источник действия в другом, но не самодействующее, хотя и имеющее реальность. Как таковое, оно имеет характер подвластности и в силу этого особенно подходит к обозначению раба, служащего как бы телом для своего господина. Отмеченное чертою служебности, $\tau\omicron\mu\chi$ естественно имеет инструментальное, орудное назначение: не оно действует, а посредством него совершается действие, и тем самым $\sigma\mu\chi$ делается выявлением внутренней мощи, в противоположность $\sigma\rho\acute{\alpha}\xi$, обозначающему всего человека (17, 1902 г., ч. II, 38, 94) или же телесность по ее материальной стороне (60, 521—524) и т. п. Посредственность тела особенно явствует из слов Апостола: «всем нам должно явиться пред судилище Христово, $\acute{\iota}\nu\alpha\ \chi\omicron\rho\iota\sigma\eta\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\chi\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma\ \tau\grave{\alpha}\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\omicron\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\pi\rho\alpha\zeta\epsilon\upsilon$ » (2 Кор. 5, 10). Это $\delta\iota\acute{\alpha}$ не достаточно подчеркивается в обычных переводах³⁰ и обозначает опосредствование (Vermittelung) действий посредством тела, так что приводимый текст имеет смысл: «средством для чего было ему тело» (60, 540).

Из того факта, что $\sigma\mu\chi$ означает по преимуществу физическую, видимую, наиболее осязательную, так сказать, часть человеческой природы, — из этого приходится видеть в нем не отвлеченное нечто, не абстракт, а вещь (в широком смысле), — нечто, обладающее объективным бытием. Эта сторона $\sigma\mu\chi$ с настоятельной энергией представлена теми случаями, когда $\sigma\mu\chi$ значит совокупность, целое, как, например, $\tau\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon\ \sigma\omicron\mu\chi$ ³¹.

Корнесловие же $\sigma\omicron\mu\alpha$ (от $\sigma\omega\varsigma$) показывает, что $\tau\omicron\mu\chi$, будучи орудием, есть орудие, направленное ко благу, спасению, целости, невредимости, защите его обладателя и других.

Объединим отдельные штрихи, отмеченные в значении $\sigma\mu\chi$. Мы можем при этом охарактеризовать $\sigma\mu\chi$ как некоторое реальное (в противоположность призрачному, мнимому, словесному) бытие, являющееся орудием, посредством (в противоположность бытию самостоятельному, самодовлеющему, самодеятельному и всецело автономному) спасения и вообще всякого блага (в противоположность орудию вреда и всякого зла) для целостного существа и, значит, отдельных его органов, поскольку они связаны со всем организмом (в противоположность частным целям и задачам, являющимся сепаратными от общих и целокупных, каковы, например, эгоистические интересы отдельных органов).

Таково метафизическое, наиболее очерченное зерно этого, вообще говоря, расплывчатого и многосмысленного, понятия $\sigma\mu\chi$.

Учение о Церкви развито по преимуществу у апостола Павла, и потому важно было бы проверить раскрытое только что понимание $\sigma\mu\chi$ как орудия духа и, следовательно, Тела Христова — Церкви, — как орудия Христова Духа, на словоупотреблении этого Писателя. Этого достигаем, сличая соответствующие³² места, где упоминается $\sigma\mu\chi$. Во всех этих местах $\sigma\mu\chi$ имеет значение орудия, «да, притом еще, такого орудия, посредством которого верующие освобождаются от житейских скор-

³⁰ Наиболее точный — славянский: юже съ тѣломъ содѣла. Другие — менее точны.

Так, русский: «что он делал, живя в теле».

Латинский Феод. Безы: «in corpore».

Английский Библи. Общ.: «in his body».

Немецкий Лютера: «bei Leibes Leben».

³¹ Plat Tim 31, B. Diod sic. 1, 11 (60, 542).

³² Рим. 12, 4—8. 1 Кор. 12, Гал. 2, 20. Еф. 1, 22, 23; 2, 16—22; 4, 4—16; 5, 22—23. Флп. 2, 5. Кол. 1, 18—29; 2, 17—19.

бей и несчастий, исцеляются от всяких, телесных и душевных, недугов, очищаются от грехов, становятся причастниками Христовой святости, короче: опять живут истинною жизнью в единении с Богом». Формула: «Церковь — Тело Христово» значит: «Церковь есть спасительное орудие Христова Духа» или, короче, «спасительное Христово орудие» (1, 27).

V

Такова идея о Телѣ Христовом при известном рационализировании. Но отвлеченность ее допускает довольно легко подsunуть туда несоответствующее конкретное содержание, которое, по-видимому мало разнясь от надлежащего в начале, с необходимостью отклонит сознание в решительно неподходящую сторону при своем усилении. Этот подмен может быть совершен на почве соотношения Церкви и верующих. Чтобы ближе выяснитъ отношение Церкви к верующим и обратно, разберем, как именно квалифицирует Священное Писание совокупность верующих. Апостол говорит: *οἱ πολλοὶ ἐν σῶμασμέν ἐν Χριστῷ* (Рим. 12, 5); *ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν* (1 Кор. 10, 17); *ὕμεις δὲ ἐστε σῶμα χριστοῦ* (1 Кор. 12, 27), т. е. «мы многие составляем одно тело во Христе» (Рим. 12, 5); «одно тело составляем мы многие» (1 Кор. 10, 17); «а вы (верующие) — тело Христово» (1 Кор. 12, 27).

Замечательно, что во всех трех случаях стоит не *ἐν τῷ σῶμα*, но, просто *ἐν σῶμα* (без члена), откуда следует³³, что верующие (*ἡμεῖς ὑμεῖς*) не суть само Тело (= Церковь), а только причастны ему, — присоединяются к нему, входят в него, тогда как само оно есть нечто большее, нежели простая совокупность верующих³⁴. Верующие — тоже Тело Христово, но не существенно, не в себе (*per se*); не образуют и пополняют его, а только входят в него, приобщаясь его. Напротив того, *ἡ ἐκκλησία ἐστὶν τὸ σῶμα ἁυτοῦ (τοῦ Χριστοῦ)* (Еф. 1, 23). Итак, было бы крайней погрешностью против логики (не говоря уже о вере) повторить за сплошь и рядом делающимся силлогизмом:

major: *ἡ ἐκκλησία = τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*;

minor: *οἱ πιστοὶ = σῶμα τοῦ Χριστοῦ*;

ergo, conclusio: *οἱ πιστοὶ = ἡ ἐκκλησία*, —

силлогизм тем более заманчивый, что филологически, согласно корнесловию *ἐκκλησία* (см. гл. VII, § 1), *conclusio*, действительно, выходит правильное. Чудовищность подобной ошибки делается особенно чувствительной (и уже не только формально-логической (*qualternio terminorum*), но и содержательно), если переписать сделанное в таком виде: *ὁ πιστός α + ὁ πιστός β + ὁ πιστός γ + + ὁ πιστός κ = ἡ ἐκκλησία*. Выходит, что механическое прикладывание «верного» к «верному» придает их сумме новую метафизическую природу, делает их *ἡ ἐκκλησία* или, что то же, *τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*. Проведенная мысль о нелепости такого силлогизма резко подчеркнута в 1 Кор. 10, 16—17. *Τὸν ἄρτον ὃν κλάμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν: ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτος μετέχομεν* (1 Кор. 10, 16—17) — «Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один Хлеб и мы многие — одно тело; ибо все причащаемся от одного Хлеба».

Тут сопоставляются рядом *ὁ ἄρτος*, т. е. *ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀληθινός* — «истинный Хлеб с неба» (Ин. 6, 33; ср. Ин. 6, 34, 35, 41, 55 и др.), Хлеб по преимуществу, который и есть истинное Тело Христово (*τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*), Тело по преимуществу³⁵, и целокупность (*οἱ πάντες*) верующих, которые — тоже суть Тело Христово (но уже не Само Тело), но не тело в себе, а только тело по причастию Истинного Тела. Общение (*κοινωνία*) Тела истинного делает целокупность верую-

³³ Ср. гл. 3, § III.

³⁴ Ср. гл. II, § I.

³⁵ Ср. гл. III, § III.

ших тоже Телом Христовым. Чтобы стать Телом Христовым, верующим нужно *μετέχειν* в Вечном, Едином Хлебе — Теле.

Массивность понятия Церковь — Тело защищена от атаки номинализма. Но как же конкретно представить, что такое Церковь? Если нам недостаточно отвлеченных характеристик, то необходимо обратиться к созерцанию конкретного, к опыту. Но, конечно, чувственный опыт не может раскрыть существа Церкви — объекта мистического в самой своей основе и во всех своих проявлениях. Поэтому только мистический опыт способен удовлетворить нашему желанию. Но тут кончаются границы догматики и начинается область аскетики.

Чтобы в этом смысле уразуметь природу Церкви, необходимо жить в церковной атмосфере, быть членом Церкви³⁶. «Только тот понимает Церковь,— говорит А. С. Хомяков (4, 63),— кто понимает Литургию». А «вера не только мыслится или чувствуется, но, так сказать, и мыслится и чувствуется вместе; словом,— она не одно познание, но познание и жизнь». «Истина не поддается отвлеченным понятиям» (Отрывки из соч. св. Иринея Лионского, цит. по (1, 68)).

Не задаваясь, однако, целью излагать святоотеческое учение о Церкви, мы не станем множить мест вроде приведенных. Да, в сущности говоря, свидетельствами и разъяснениями невозможно дать не знающему в личной своей жизни общения с Церковью конкретного представления о ней как о Теле Христовом. «Кто вышел из Церкви, для того она перестает быть образующим Телом Христово обществом верующих, но является только религиозною общиною,— ни больше, ни меньше» (1, 1956)³⁷. *Non sunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non negligant*³⁸,— говорит блаж. Августин.

Но как же представилась бы Церковь для религиозного опыта высшей ясности? Священное Писание прямо не говорит о том. Но авторитетный толкователь, архиепископ Солунский Николай Кавасила³⁹, известный не только как глубокий мыслитель и богослов, но и как жизненно изведавший истину догматов, дает следующее важное указание: «Церковь,— пишет он,— указывается тайнами, не как символами, но как сердцем указуются члены, как корнем дерева — отрасли и, как сказал Господь, как виноградную лозю ветви: ибо здесь не одинаковость только имени, и не сходство подобия, но тождество дела, так как тайны суть тело и кровь Христа... Если бы кто мог увидеть Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы ее не чем иным, как только телом Господним. По этой-то причине Павел пишет: «вы есте тело Христово и уди от части», I Кор. 12, 27»⁴⁰.

Вот как была бы воспринята Церковь в мистическом опыте. «Итак, Церковь есть совершенно новое, особенное и единственное на земле бытие (*unicum*), которого нельзя с точностью определить никаким понятием, взятым из мирской жизни»⁴¹. Этот *unicum* можно⁴² также отождествить с богозданным Естеством Человеческим, раздробленным

³⁶ См. святоотеческие свидетельства насчет этого в (1, 62 и след.).

³⁷ Точнее сказать было бы: «перестает быть Телом Христовым, вращивающим в себя верующих».

³⁸ Цитата, приводимая в (1, 157) без ссылки.

³⁹ Николай Кавасила — митрополит Солунский (1360—1390), как известно, был защитником афонских монахов в их учении о вечном, несозданном божественном свете. («Энци. Слов.» Брокгауза и Ефрона. Т. XXI, с. 117). См. также (1, 82) и «Прав. Бог. Энцикл.» А. П. Лопухина — Н. Н. Глубоковского, т. VII, с. 627—630 — «Кавасила Николай», ст. И. И. Соколова.

⁴⁰ *Ἐρμηνεῖα κεφαλαιώδης εἰς τὴν θεῖαν Λειτουργίαν*, pag. 1624. fol. Рус. пер. Николай Кавасила. Изъясн. бож. литург. гл. 38. См. Писания свв. оо. и учит. Церкви. СПб., 1857, III, 384—385. Цитата из Аквилонова, с. 82.

⁴¹ Епископ Антоний (Храповицкий). Нравств. идея догмата Церкви, «Вера и Церковь», 1901, т. II, с. 375.

⁴² Там же, с. 380—384.

в грехопадении и собранным в Тело свое Господом Иисусом Христом. «Тем самым действием,— говорит митрополит Филарет (7, 24—25)⁴³,— которым ты вступил в союз с Церковью Греко-Российскою, ты насажден, яко член в теле Христовом: не ясно ли, что в оной видимой Церкви таинственно находится невидимое тело Христово, или как бы часть сего тела, составляемого из верующих всех времен и мест?» Вот этим отношением Тела Христова к верующим обусловлено то, что Господь, Адам с неба (ср. 1 Кор. 15, 47), может быть назван не только Бого-человек, но еще и Человеко-человечеством (25, 21), ибо Тело Христово — Церковь — «типически реализована»⁴⁴.

Как величина «премирно-религиозная» (17, 1903 г., ч. II, 646)⁴⁵, Церковь не должна и не может рассматриваться как результат или естественный продукт исключительно человеческой деятельности. Объектом оправдания (так учит, между прочим, и А. Ричль (17, 1903 г., ч. II, 671)) является Церковь,— «Естество Человеческое»,— а дело индивида — усвоить себе оправдание уже чрез посредство Церкви. Но «усвоить оправдание» — это не значит быть в Церкви, точнее сказать — числиться ее членом, но значит — быть вчлененным в самое Тело Христово. Священное Писание (например, 2 Тим. 3, 5; Мф. 5, 22 и др.) резко различает эти два случая, говоря об истинной принадлежности к Церкви и лукавой. «Ce sont deux choses fort differentes que d'être dans l'Église et d'être de l'Église» (26, 172). Иначе и быть не может, раз верующие присоединяются к Церкви, но не составляют ее в подлинном смысле этого слова (26, 39); см. Деян. 2, 41—47. Но, раз «привитые к Церкви», верующие не являются чем-то внешним для нее. Они в подлинном смысле ассимилируются Телом Христовым, делаясь его членами. Поэтому в страданиях и муках бывают не они только, индивидуально, но и все Тело Христово и, значит, также Глава Его — Христос. Страдания Христа — страдания Церкви, и обратно, страдания Церкви и членов ее суть страдания Христа. Сам Господь сказал: «пребудьте во Мне (т. е. вы, ученики Мои), и Я в вас» (Ин. 15, 4). Это и было на деле, например, во время гонений, поднятых Савлом. Савл гнал членов Церкви Христовой, как сам он о том свидетельствует: так, церкви иудейские услышали, что «преследовавший их некогда (ὁ διώκων ἡμᾶς) ныне благовествует» (Гал. 1, 23); «вы слышали...,— обращается Апостол к Галатам,— что я жестоко гнал Церковь Божию и опустошал ее» (ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθεον αὐτήν, Гал. 1, 13, ср. 1 Кор. 15, 9; когда Савл обратился, то «все двинулись и говорили: не тот ли это самый, который гнал в Иерусалиме призывающих имя сие (Христово), да и сюда за тем пришел, чтобы вязать их и вести к первосвященникам» (Деян. 9, 21: ὁ πορθήσας... τοὺς ἐπικαλούμενους τὸ ὄνομα τοῦτο; αὐτός), и Савл сам сознается в том, что он «даже до смерти гнал последователей сего учения, связывая и предавая в темницу и мужчин и женщин» (Деян. 22, 4: τὴν ὁδὸν ἐδίωξα ἄνθρωποι θανάτου, δεσμώων καὶ παραδίδούς εἰς φυλακὰς ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας). Но Господь Иисус, явившийся Савлу на пути в Дамаск, не сказал ему: «Савл, Савл, за что гониши Церковь Мою?», как не сказал и того, «за что гонишь членов Церкви» но сказал: «Савл, Савл, что ты гонишь Меня, τί με διώκεις» (Деян. 9, 4) и затем пояснил еще: «Я — Иисус, Которого ты гонишь, «Ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὃς σὺ διώκεις» (Деян. 9, 5). И первое восклицание Христа Павел повторяет еще в Деян. 26, 14; 22, 7, второе же, пояснительное, в Деян. 26, 15; 22, 8. Так относительно страданий.

Так же и в благоденствии. «Принимающий вас (учеников Христовых)

⁴³ Другие места о Церкви, как Теле Христовом, см. в «Словах» того же Святейшаго. Указания см. в (10, 40, 41, 44).

⁴⁴ И в а н ц о в - П л а т о н о в. «Прав. Обзор», 1878, 2, с. 444.

⁴⁵ Собственно Керенский говорит о Царстве Божием.

принимает Меня»,— говорит Господь (Мф. 10, 40, Ин. 13, 20); «Кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» (Мф. 18, 5). Поэтому-то Господь скажет: «Алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф. 25, 35—36) тем, которые «сделали это одному из братьев Моих (Христовых) меньших», потому что «сделали это Мне (Христу)» (Мф. 25, 40). Напротив, те, которые не сделали это «одному из меньших», не сделали и Христу (Мф. 25, 41—45).

Подобных мест можно было бы легко привести много еще. Но достаточно и приведенных для общего вывода, что страдания и радости членов Церкви суть в то же время страдания и радости Церкви и Христа. Если только не хотим обратить это положение в пустую метафору, то неизбежно признание, что Христос, Церковь и верующие связаны реальным (а не нравственным только) единством.

Напротив того, страдания Христа — в то же время страдания Церкви и членов ее, равно как и прославление Христа — прославление Церкви с ее членами. Эта идея с особою силою раскрыта в творениях аскетов и слишком общеизвестна, чтобы стоило подробно останавливаться на ней. Кто не знает, что верующий должен сораспинаться и соумирать Христу, чтобы с Ним же совоскреснуть и сопрославиться? (ср. I, 141).

«Я ношу язвы Господа на теле моем»,— пишет апостол Павел (Гал. 6, 17); «я не желаю хвалиться,— заявляет он же,— разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, Которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал. 6, 14); «я сораспялся Христу» (Гал. 2, 19); «неужели вы не знаете,— пишет он римлянам,— что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?.. погребались с Ним крещением в смерть,.. мы умерли со Христом» (Рим. 6, 4, 8) и т. д. Поэтому Господь требует от каждого, хотящего идти за Ним, взять крест свой (Мф. 10, 38; 16, 24) и быть готовым на самые тяжкие страдания и лишения (Мф. 20, 23, 26—28; Ин. 13, 15, 20), «носить в себе мертвость Господа» (2 Кор. 4, 10; Рим. 6, 6—8), чтобы, по мере умножения в нас страданий Христовых, умножалось Христом и наше утешение (2 Кор. 1, 5). «Если мы — тело Христово,— поучает св. Иоанн Златоуст⁴⁶,— то носи крест, ибо и Он нес; переноси заплевания, заушения, прободение гвоздями: таково было Его тело, хотя оно было безгрешно».

VI

Выяснив до известной степени понятие о Церкви, как Телу Христовом, мы возвращаемся к разбору Еф. 1, 23, потому что там осталось еще дополнительное определение, раскрывающее понятие Церкви. Определение это предвосхищает результаты экзегезиса — раскрывает, чем и как живет Тело Христово. Пояснение это тем более необходимо, что ранее Христос был назван «Главою» Церкви. Нужно теперь пояснить, чем именно Он исполняет функцию «Главы» и как заметна на церковной жизни Его Богочеловеческая природа. Ведь голова сама по себе есть орган один из многих, хотя бы и первый по значению, *primus inter pares*. Но вместе с тем она является физическим носителем разума в человеке, начала уже сверхфизического, как бы наполняющего все тело, все органы. Так же и Христос, по человечеству своему будучи главою, как отдельным органом, вместе с тем, по Божеству, стоит выше, так сказать, органических категорий и, подобно душе, наполняет все Тело. Впрочем, не останавливаемся пока на этом, ибо еще будем иметь случай вернуться к тому же.

⁴⁶ J. Chrysostomus. In ep. ad Ephes. c. I. hom. III, Opp. ed. Minf. XI. 24; рус. пер. с 47. Цитата из Аквиланова, с. 102.

Церковь, говорит Павел,— τὸ πλῆρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου (Еф. 1, 23 б). Слова эти, по признанию всех толковников, отличаются высокою степенью непонятности, происходящей главным образом от слишком большой сжатости речи, «составляют своего рода экзегетический сгущ и потому изъясняются весьма различно» (39, 330). Западные исследователи (о том — ниже) видят тут «гностические влияния», и это еще более запутывает понимание текста. А так как от решения его зависит очень многое, то мы не должны жалеть места для подробного разбора загадочных слов.

«Имея в виду теснейшую связь их с предшествующими, наиболее естественно предполагать, что они составляют ближайшее определение: τὸ σῶμα αὐτοῦ, т. е. Церковь, будучи телом Христовым, есть в то же время πλήρωμα и, именно, πλήρωμα Христа — τὸ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. Поэтому нельзя принять толкования, что субъектом при πλήρωμα служит Христос, а под τὸ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου разумеется Бог Отец, причем получается мысль, что Христос есть πλήρωμα Того, Кто все во всем наполняет» (39, 330). (Это — толкование Эразма, Ветштения, Мейера и др., считающих ἵτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ за вводное предложение, а τὸ πλήρωμα κτλ непосредственно относящимся к αὐτὸν ἔδωκεν из Еф. 1, 22) (там же, прим. 3). Точно так же трудно считать субъектом при πλήρωμα Церковь; а τὸ ... πληρουμένου относить к Богу-Отцу невозможно, ибо, начиная с 20-го стиха, лицо не меняется и под αὐτοῦ разумеется Христос.

Другим основанием того же утверждения (а именно утверждения о цельности 23-го стиха) может служить параллелизм двух половин стиха 23-го:

τὸ σῶμα αὐτοῦ

τὸ πλήρωμα ... πληρουμένου.

В силу этого параллелизма субъектом при πλήρωμα и при σῶμα служит одно и то же понятие; а так как при σῶμα субъектом стоит, несомненно, Церковь, то то же должно сказать и относительно πλήρωμα. Субъектом же при τὸ ... πληρουμένου, равно как при αὐτοῦ, должно разуметь Христа.

Наконец, третьим основанием для того же заключения будет параллельность Еф. 1, 23 б с Еф. 4, 10. Последнее место указывает (КВ: в том же послании) цель «нисхождения и восхождения Христова» как то, «чтобы он наполнил всё», ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. Отсюда опять вытекает, что τὸ ... πληρουμένου подразумевает Христа; а тогда τὸ πλήρωμα нельзя разуметь иначе, как относящимся к Церкви.

Этим доказана цельность стиха 23-го.

VII

Нет сомнения, что в рассматриваемой 2-й части 23-го стиха слово πλήρωμα, как ближайшим образом определяющее Церковь, имеет важнейшее значение, и отсюда понятны многочисленные попытки выяснить смысл этого слова. Но экзегетика, по-видимому, исчерпала филологические средства, а чего-нибудь действительно бесспорного и незыблемого так и не удалось добиться. Ни попытки (Робинзона, Ляйтфута и др.), полагавшие в основу изысканий окончание исследуемого слова на ρα, ни исследования, опирающиеся на словоупотребление, не могут⁴⁷ быть признаны решающими, и потому, сославшись на источники⁴⁸, мы только пробежим бегло основные моменты в значении πλήρωμα.

Слово πλήρωμα, равно как и глагол πληρόω, имеет санскритского род-

⁴⁷ Критику и изложение их см. в (55, 29—32). Тут же указаны некоторые источники.

⁴⁸ Пока упомянем: 62, 354—355: πλήρωσις, πληροφωρία etc; 61, 302—303: те же слова; 60, 502—505: те же слова; 2, 89, 90; 39, 330—336; 64, 612.

ственника в виде слова пул — быть великим, быть в сборе, в кучке — русское полнить, полный, полк⁴⁹, откуда и латинское *populus, plenus* и проч.

Отсюда *πλήρω* — 1) наполняю, делаю полным, заставляю изобиловать; 2) дополняю, восполняю, совершаю, заставляю превосходить всё, привожу к концу, осуществляю (*verwirklichen*), привожу в исполнение задуманное и проч.⁵⁰

Из значения *πλήρω* явствует и общее содержание *πλήρωμα*, но затруднительность более точного разбора в *modus*'е этого содержания. Вообще говоря, под *πλήρωμα* можно разуметь:

1) *in quod impletur seu impletum est*; всё то, что чем-нибудь наполнено, восполнено, т. е. видеть в *πλήρωμα* форму страдательного залога и значения действительного. Так понимаемое *πλήρωμα* = *πεπληρωμένον*. Тут действие полноты направлено от того объекта, который поставлен в родительном падеже.

2) *id, quod implet seu id quo aliquid impletur*; всё то, чем наполнено что-нибудь, т. е. тогда в *πλήρωμα* нужно видеть форму действительного залога, а значение — страдательного. Так разумеемое *πλήρωμα* = *πληροῦν*. Тут действие полноты направлено на тот объект, который поставлен в родительном падеже.

3) *copia, abundantia*; изобилие, т. е. нужно рассматривать *πλήρωμα* абсолютно, как результат акта, отвлеченный от самого акта.

«Само по себе слово *πλήρωμα* не указывает ни на действительное, ни на страдательное значение, ни на конкретный, ни на абстрактный характер предмета» (55, 31), и потому, взятое отдельно от других членов предложения, не может самоопределять своего значения, которое формируется лишь контекстом (55, 32). Рассмотрение *πλήρωμα* *eo ipsa* естественно перебрасывается на рассмотрение стоящей при *πλήρωμα* конструкции. Последняя-то и служит реактивом для той или другой окраски соответственного *πλήρωμα*.

Рассматривая примеры⁵¹ вроде: *πλήρωμα τῆς γῆς* (1 Кор. 10, 26. Пс. 24, 1 и проч.); *πλήρωμα τῆς οἰκουμένης* (Ис. 50, 12; 88, 12); *πλήρωμα τῆς θαλάσσης* (Пс. 96, 11; 97, 7; 1 Пар. 16, 32); *πλήρωμα ὄρατός* (Еккл. 4, 6) и т. п., убеждаемся, что здесь говорится о том, что вещи наполняют землю, вселенную, море, горсть и проч. Действие полноты переходит здесь на землю, вселенную, море, горсть и проч. и, следовательно, их родительный падеж есть родительный объекта. *Πλήρωμα* имеет смысл «*id quod implet*», т. е. материальной полноты. Следовательно, если со словом *πλήρωμα* соединяется представление о материальной полноте, то конструкция непременно должна иметь такой вид: *πλήρωμα* — действительного значения, а существительное — родительный объекта.

Напротив, в примерах вроде:

τὸ ἥθημα αὐτῶν... τὸ πλήρωμα αὐτῶν (Рим. 11, 12)

τὸ πλήρωμα τῶν ἔθνων (Рим. 11, 25)

πλήρωμα ἐπιτοκίας Χριστοῦ (Рим. 15, 29)

πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος (Кол. 2, 9) и т. п., говорится, что «они», язычники, благодать, Божество и проч. наполняют. Не на всё это направляется действие полноты, а от всего этого, причем главное внимание обращено на конечный результат наполнения: *πλήρωμα* значит: *quod impletur seu impletum est*. Поэтому при таком представлении полноты, как результата (вот причина, почему такое *πλήρωμα* может быть передано чрез *perfectum*), конструкция будет следующая: *πλήρωμα* — действительного значения, а существительное — родительный субъекта.

Наконец третий случай, это когда *πλήρωμα* имеет значение *πλήρωσις*

⁴⁹ Хомьяков, т. V, с. 265.

⁵⁰ См. источники, указанные в прим. 48.

⁵¹ Они собраны в источниках, указанных в прим. 48, особенно в (60).

(62, 355; 61, 303 ff.), т. е. акта наполнения. Подобно этому (62, 233)⁵² καθήματα, θέλημα. ἴαμα, κήρυγμα, κλαύρα, φρόνημα, γέννημα употребляются иногда вместо καθήσεις, θέλησεις, ἴασεις, φρόνησεις, γέννησεις.

Так, например, в фразе: «любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона — πλήρωμα οὖν τοῦ νόμου ἡ ἀγάπη» (Рим. 13, 10) πλήρωμα имеет значение исполнения, соблюдения, observatio (62, 303), Beobachtung (61, 303) и потому может быть передано как actio implendi. Чтобы уяснить, какова должна быть конструкция при πλήρωμα в данном случае, сократим предложение: «вы исполняйте заповеди» (Ин. 14, 15). Чтобы сокращение было правильно, т. е. чтобы сохранилось указание на процесс, необходимо сказать: «ваше исполнение заповедей» или «исполнение вами заповедей». Действие переходит с субъекта («вы») на объект («заповеди»). Таким образом, конструкция при πλήρωμα будет иметь новый вид: πλήρωμα действительного значения, и при нем имеется два родительных падежа — субъекта и объекта. Итак:

«1) при выражении словом πλήρωμα материальной полноты конструкция принимает такой вид: πλήρωμα имеет действительное значение и требует после себя родительного объекта;

2) при выражении чрез πλήρωμα результата наполнения конструкция совершенно иная: πλήρωμα имеет страдательное значение и требует после себя родительного субъекта;

3) при выражении словом πλήρωμα процесса наполнения употребляется отличная от первых двух конструкция: πλήρωμα в действительном значении и два существительных — родительных объекта и субъекта» (55, 34).

VIII

Вопрос сводится к тому, какая именно конструкция стоит при πλήρωμα. Но решить этот вопрос не так-то просто. Однако, чтобы конкретный смысл того или иного решения был явен, мы пробежим а parte priori основные типы экзегезиса для данного места Еф. 1, 23 б. При этом всё несчастье — в том, что каждое толкование, правильное или нет со стороны текстуальной, по смыслу не является безусловно неприемлемым и даже не исключается смыслом остальных. Епископ Феофан заявляет: «Слова эти темноваты и дают разные мысли» (42, 110), а после того перечисляет все возможные толкования (там же, 110—114).

Первое из них, получающееся, если отнести πλήρωμα ко Христу, мы уже отвергли. При нем «будет такая мысль: Бог дал такую главу Церкви, которая выше всего; ибо сама есть полнота божества, полнота Того, Кто наполняет Собою всё» (там же, 110). Второе понимание, если отнести πλήρωμα к Церкви, двойится, смотря по тому, кого разумеет полнота πληρούμενος — Бога-Отца или Иисуса Христа. «Если Бога-Отца или вообще Божество, то мысль будет такая: Бог всё наполняет, но души и сердца отпадших людей не наполняет; ибо они закрылись для Него. Верую в Господа Иисуса Христа они отвергаются, и Божество входит в них и исполняет их. Все верующие составляют Церковь и, быв исполнены Богом, ее делают исполненною Им. Так понимает блаж. Феодорит» (там же, 110—111).

Если разумеет под ὁ πληρούμενος Иисуса Христа, то вся 2-я половина на 23-го стиха будет продолжением 1-й, поясняя ее, давая ей дальней

⁵² καθήματα 2. Привожу в тексте примеры, так как возможность подобного значения πλήρωμα некоторыми (как, например, Г. А. Вил. Мейром, яз наших — Богдасшевским) оспаривается.

⁵³ Сперва кажется, что тут слово πλήρωμα имеет значение завершения, но взглядев шире в контекст, убеждаемся, что тут указывается на то, что любовь, будучи, так сказать, суммой закона (Рим. 13, 9), тем самым исполняет, осуществляет на практике закон, является Verwirklichung der Gesetz (60, 505), как это и заповедал апостол (Рим. 13, 8, сравн. также Гал. 5, 14).

шее движение и приложение... Св. Златоуст говорит: «...Апостол считает как бы недостаточным название главы для того, чтобы показать родство и близость Церкви ко Христу.— Показать родство и близость... т. е. показать, что в Церкви и христианах всё Христово. Она полна Христом; Он ее наполняет всю, во всем составе и во всех членах по частям,— и в ней и в членах ее Он всё исполняет. В таком случае слова сии переложить можно так: яже есть Тело Его,— полнота Его, исполняющего всё во всех (членах ее). Его — свет ведения, присущего Церкви, которым Он исполняет ревнителей святости. Его — благодеяния, любовью к ним исполняет Он благоделателей. Его — всякие другие дарования духовные, видные в Церкви, ибо Он ими исполняет способных вмещать их верующих. В Церкви — всяческая и во всех Христос (Кол. 3, 11)» (там же, 111—112).

πλήρωμα можно также понять как восполнение или пополнение. «В таком случае слова Апостола будут внушать, что Церковь дополняет Христа» (там же, 112). Как это возможно, поясняет Златоуст: в стихе 23-м последние слова «значит, Церковь есть исполнение Христа точно так же, как голову дополняет тело и тело дополняется головою... Видишь, Апостол представляет, что для Христа, как главы, нужны все вообще члены... Тело Его вполне составляется из всех членов. И значит: тогда только исполнится глава, когда устроится совершенное тело» (там же, 112). Так полагают и Экумений с Феофилактом. Последний пишет: «исполняется Христос, и как бы пополняется членами чрез верующих; рукою пополняется в человеке милостивом, ногою — в ходящем с проповеднио или посещающем немощных, всяким другим членом в других верующих» (там же, 112—113). Наконец, сам епископ Феофан пишет: «Церковь — исполнение Христа, может быть, подобно тому, как древо есть исполнение семени. Что в семени совмещено сокращенно, то в полном развитии является в дереве. И Христос Господь сказал о Себе: аще зерно пшенично, пад на земли, умрет, мног плод сотворит» (Ин. 12, 24). По смерти Его, воскресении и вознесении, в каком обилии стали прилепляться к Нему верующие; а доколе Он был будто один.— И точно — спасенное и обоженное в Господе Иисусе Христе человечество, и одно, всё совмещает. Но как оно не для себя самого, а для людей, то, пока оно одно, всё еще будто не полно, поколику не исполнено еще то, для чего оно таково. Прилепление верующих к Нему исполняет то, для чего оно таково, и тем пополняет Его. Как верующие суть Церковь, то выходит, что Церковь есть восполнение Христа — Своего главы. Сам в Себе Он полон и всесовершенен; но еще не во всей полноте привлек к Себе человечество. Оно постепенно всё более и более общится с Ним, и чрез то как бы Его пополняет,— делу Его давая приходить чрез сие в полную исполнения» (там же, 112—113).

В сущности говоря, из круга этих толкований не выходят и западные ученые. Некоторые исторические соображения их, независимо от правильности или неправильности их, не меняют догматического содержания разбираемого места. Важно отметить только то, что πλήρωμα, по словам Гольцманна (30, II, 240—244), во многих местах является, как terminus technicus, не требующий объяснения для читателей и, за утерей точного его смысла сейчас, чрезвычайно затрудняющий наше понимание,— понимание людей нового времени. Проще всего, по мнению того же богослова, понимать πλήρωμα, как оно разумелось в гностических кругах (30, I, 481—483; 32, II, 219)⁵⁴ (т. е. в онтологическом смысле). Но большой вопрос, имеет ли πλήρωμα и этическое значение; по крайней мере Еф. 3, 19 мы не можем разуметь «в смысле этического идеала», как это полагает Гольцманн (30, II, 242). Заметим, кстати, что мысль западных ученых о параллелизме πλήρωμα у Павла и у гностиков не может считаться неправославною, ибо гностики, весьма воз-

⁵⁴ У Гольцманна и Плейдерера приведена и литература.

можно, заимствовали этот *terminus technicus* у Апостола и придали ему несколько иное содержание.

То или другое понимание *πλήρωμα*, будучи существенно различно для понимания текста, не вносит существенных различий в догматическое содержание его. В самом деле, каждое из возможных решений логически влечет за собою, как выводы, и все остальные. Начнем с того, которое, как будет впоследствии доказано, текстуально более правильно, а именно с того, что Церковь — *τὸ πλήρωμα*, ибо она исполнена благодатными Христовыми силами и энергиями. Но ведь благодатные силы Христовы не что-нибудь внешнее для Него Самого, а обнаружение и раскрытие Его природы, актуальное выявление того, что имело своим назначением раскрыться в Церкви. Это — в развернутом виде мессианство Христа, бывшее до своего обнаружения только потенцией, ибо если Иисус — Сын Божий в отношении к Отцу, то Мессия — в отношении к человечеству. А раз так, то Церковь, так сказать, напитанная Христовыми силами, является, конечно, восполнением Господа, дополнением к Нему, как к Мессии, а мир есть дополнение, восполнение Божества, как Творца. Ведь всякое актуальное выявление известной потенции и внутренней мощи всегда служит ее восполнением; художник, конечно, не зависел от своего творения, но тем не менее оно восполняет его. Так и Церковь, наполненная внутренней полнотою Христа, сама является восполнением Его, тем более что на ней в раскрытом виде отпечатлеваются основные черты ее Наполнителя, Его внутреннее содержание. Но этого мало. Христова полнота — Божья полнота, и в этом смысле придется повторить о Боге-Отце всё сказанное о Христе. Тогда Церковь придется рассматривать как наполненность Отцом и, вместе с тем, восполнение Его (в выше раскрытом смысле). И, наконец, так как Христос «наполнен» Божеством, то и про Него можно сказать, что Он — восполнение Божества. Следовательно, все толкования находят свое место и, установив одно из них, *eo ipso*, мы устанавливаем все остальные. Прочее же для догматики не важно. Во всяком случае, если только мы станем относить *πλήρωμα* к Церкви, а *ὁ πληρούμενος* — ко Христу, то этим будет установлено «между Христом и Церковью отношение взаимной обусловленности» (32, II, 219), в силу которого Церковь будет наполненностью Христом и дополнением ко Христу одновременно.

IX

Оттенок слова *πλήρωμα* неопределим вне конструкций при разбираемом слове. Поэтому последующей (за *πλήρωμα*) ступенью является решение вопроса о залоге *πληρουμένου*. Но, так как глагол *πληρῶω* может образовать и *participium medii*, и *participium passivi* в такой форме, то поставленный вопрос в свою очередь заставляет обратиться к зависящему от *πληρουμένου τὰ πάντα ἐν πάσιν*.

Робинзон (см. 55, 36) видит в нем наречное выражение, равносильное английскому *all in all* и означающее всецело, — нечто вроде усиленного *παντάπασιν*. При таком понимании *πάντα ἐν πάσιν* есть «стереотипное наречное выражение», в котором обе части слились в одно неразрывное целое. И, если прав Робинзон, то *πληρουμένου* имеет значение страдательного залога. Но многочисленность случаев этой комбинации, и притом слегка варьируемой (1 Кор. 15, 28; 16, 6), показывает, что мы имеем дело не со «стереотипным выражением», а с *terminus technicus*. В (*τὰ*)⁵⁵ *πάντα καὶ ἐν πάσιν Χριστός* (Кол. 3, 11) союз *καὶ* свидетельствует о самостоятельности каждого члена, а выражение *τοῖς πάσιν γέγονα πάντα* (1 Кор. 9, 22) еще более убеждает в самостоятельности этих речений и собственной их силе. Итак, в Еф. 1, 23 б должно разби-

⁵⁵ У Nestle отсутствует; у Tischendorf'a имеется.

рать порознь τὰ πάντα (вин. пад.) и ἐν πᾶσιν (дат. с предл.) (55, 35). Прежде всего, как понимать τὰ πάντα? Если это — винительный отношения, то πληρουμένου — страдательного залога, если же τὰ πάντα — винительный прямого дополнения, то πληρουμένου — среднего залога. Но τὰ πάντα не может быть понимаемо в первом смысле и, следовательно, не переводимо чрез речение «в отношении ко всему». В самом деле, местоимение πᾶς без члена имеет общее, неопределенное значение всякий и каждый (не каждый в отдельности, как ἕκαστος, но любой), и тогда только πάντα (без члена) употребляется в форме винительного отношения. Ὁ πᾶς означает весь, весь до единого, исключительно весь и «противопоставляет целое или совокупность его частям»; от ὁ πάντα винительного отношения не может быть⁵⁶. Это различие πάντα и τὰ πάντα поясняется на следующих примерах:

τοῦ τὰ πάντα ἐνεργούτος (Еф. 1, 11)

ὁ...θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1 Кор. 12, 6)

τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου (Еф. 1, 23 б)

αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα (1 Кор. 15, 28б), т. е.

«Сам давая всем жизнь и дыхание и всё».

ἵνα ἢ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν (1 Кор. 15, 28 б)

πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστὸς (Кол. 3, 11 б)

κατὰ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω (1 Кор. 10, 33), т. е. «и я угождаю всем во всем».

Итак, τὰ πάντα означает совокупность, целокупность, всецелостность чего-то, определяемого ближайшим образом в словах ἐν πᾶσιν. Вместе с тем τὰ πάντα есть непременно винительный прямого дополнения. А так как это слово не зависит ни от выражения ἐν πᾶσιν, ни от τὸ πληρούμενον, то остается признать, что оно зависит от причастия πληρουμένου. Следовательно, τοῦ πληρουμένου есть причастие среднего залога и должно быть переведенным чрез форму действительного с добавлением «себе», т. е. «для исполнения, для реализации, для осуществления своих планов своих намерений» (62, 354)⁵⁷.

Обращаемся к ἐν πᾶσιν.

Различие этого выражения от τὰ πάντα заключается прежде всего в отсутствии члена τοῖς, что, в противоположность τὰ πάντα, указывает на нечто частичное, — скорее многое, нежели всё, и во всяком случае на всё (или многое) незаконченное, не обладающее единством. Τὰ πάντα — это множественность, ставшая законченной и объединенной, всеединство (на что указывает и средний род), тогда как ἐν πᾶσιν — только множественность, без характера единства, в своем противоположении всеединству и законченности. Но вопрос в том, какого рода это ἐν πᾶσιν — среднего или мужского. Если верно первое, то ἐν πᾶσιν имеет космический характер, если второе — социальный. За мужской род высказываются почти все исследователи, и он подтверждается параллельными местами (1 Кор. 12, 6; 15, 28. Кол. 3, 11), где ἐν πᾶσιν, входящее в комбинацию с πάντα, подразумевает верующих и, следовательно, стоит в мужском роде. Отсюда понятно, почему не поставлено ἐν τοῖς πᾶσιν: число членов Церкви не есть что-то зафиксированное, неизменное и законченное; оно по существу своему растет и должно расти, никогда (в этом веке) не делясь завершенным.

Тут возникает еще вопрос, поднятый некоторыми толковниками (см. 55, 37), не имеет ли ἐν πᾶσιν инструментального значения, т. е. «чрез посредство всех, многих» (dativus instrumentalis).

Нужно выяснить, являются ли «все» орудием для наполнения «всего» или местом этого «всего». Г. Думский (55, 37) приходит к заключению, что «новозаветная конструкция глагола πληροῦμαι при дательном падеже с ἐν выражает мысль, что предмет, обозначаемый им, представляет

⁵⁶ Относительно πᾶς и ὁ πᾶς см. (66, 157—159; 55, 36).

⁵⁷ «πληροῦσθα: (med sibi, i. e. ad consilia sua exsequenda)».

из себя вместилище наполнения, область действия и т. п.», т. е. видит в $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$ дательный вместилища. Но аргументация Думского (которую одобряет и проф. Богдасhevский (39, 337)) является несостоятельной, ибо дважды основана на недоразумении: во-первых, приводимые им места (кроме Ин. 17, 13): Кол. 1, 9; 2, 10; 4, 12; Еф. 5, 18 (по лучшим рукописям, впрочем, тут стоит иной глагол: $\pi\epsilon\pi\lambda\eta\rho\omega\tau\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$), по всей видимости, имеют $\epsilon\nu$ с дательным падежом не как с дательным вместилища, а как с дательным лица (*dativus auctoris*) с инструментальным оттенком, и так рассматривает дело, например, Кремер (60, 503). Во-вторых, и главным образом, во всех приведенных местах стоит страдательный залог, а не общий (*medium*), так что заключать о значении $\epsilon\nu$ с дательным при общем залоге было бы несправедливо на основании предлагаемых примеров. Но, будучи неправ в своей аргументации, г. Думский прав в своем основном положении (не задеваемом критикой аргументации), что $\epsilon\nu$ с дательным падежом имеет локальный характер. Это можно выяснить чрез последовательное сопоставление Еф. 1, 23, Еф. 4, 13, Кол. 2, 9, вместе с тем разрешающим вопрос о значении $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$. Тожественные тексты (см. § VI)

$\tau\acute{o}$ $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$ $\tau\acute{o}\nu$ $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\tau\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$ (Еф. 1, 23)

и $\tau\acute{o}$ $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ (Еф. 4, 13)

имеют свое разрешение в словах Апостола

$\epsilon\nu$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ $\chi\alpha\tau\omicron\iota\kappa\acute{\iota}$ $\pi\acute{\alpha}\nu$ $\tau\acute{o}$ $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$ $\tau\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$

(Кол. 2, 9), где $\epsilon\nu$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ (во Христе) имеет несомненно локальное значение и относится к $\tau\acute{o}$ $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$. Действие наполнения исходит от Бога и направлено на Христа, в силу чего Он есть $\tau\acute{o}$ $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$ $\tau\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$. Вместилище наполнения обозначается тут через $\epsilon\nu$ с дательным, откуда заключаем, что и в Еф. 1, 23 $\epsilon\nu$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$ обозначает вместилище наполнения. «Слова $\epsilon\nu$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$ не могут означать ни «во всех вещах»⁵⁸, ни «повсюду», ни «всем» (в инструментальном значении): особенно же последнее толкование, будто Христос наполняет всю вселенную посредством всего, не дает мысли»⁵⁹.

Чтобы объединить все сказанное о $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\epsilon\nu$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$, нам полезно сопоставить Еф. 1, 23 с Кол. 3, 11, где Апостол говорит, что $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\nu$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, — буквально: «всякое и во всяком — Христос». Христос есть всё во всех верующих (или шире — во всех разумных тварях), изображается на всяком духовном их движении, но есть лишь постольку, поскольку каждый из них использовал и воспринял то церковное наполнение ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$), которое дал самому существу их ($\tau\acute{o}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\varsigma$). Наполняющий. В Кол. 3, 11 рассматривается незаконченная христианизация всей жизни в незаконченном, «вскисающем» еще человечестве, т. е. процессе христианизации, идущий в глубь индивида и в ширь человечества, увеличение христианского сознания как по интенсивности, так и по экстенсивности. Напротив, в Еф. 1, 23 говорится о данном каждому из верующих (число их — незаконченно), а потому и всецелостном, завершенном обновлении самых тайников человека, так сказать, его цельного, всецелостного ядра. Всё внутреннее существо во всяком из верующих наполнено, запечатлено Христом, говорит Еф. 1, 23. Многое, но еще не всё в каждом человеке из его жизни, из эмпирических обнаружений его существа наполнено и запечатлено Христом, говорит Кол. 3, 11.

X

Разобрав по частям весь текст Еф. 1, 23, мы получаем теперь возможность окончательно определить смысл слова $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$ (55, 46—47). С этой целью заменим $\tau\acute{o}\nu$ $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\tau\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$ равнозначущим ему $\tau\acute{o}\nu$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$.

⁵⁸ Как, например, переводит Grimm, p. 1: in omnibus locis.

⁵⁹ Слова Шенкеля из его толкований на это место Посл. к Еф.; см. (55, 37).

Тогда τὸ πλήρωμα, сделавшись зависимым от πλήρωμα, перейдет в форму родительного падежа, так что получится конструкция τὸ πλήρωμα τῶν πάντων τοῦ Χριστοῦ ἐν πᾶσιν. Родительный падеж воспринимающего действие объекта (τῶν πάντων) совокупно с родительным падежом действующего субъекта (τοῦ Χριστοῦ), стоящие в зависимости от τὸ πλήρωμα, обнаруживают наконец-то давно искомую конструкцию. Окажется, что мы имеем дело с третьим случаем (см. § VII) конструкции, а именно, когда πλήρωμα относится к процессу наполнения. Мысль Еф. 1, 23 б можно передать поэтому как: «исполнение всего во всех верующих Христом», или, отдаленнее: «Жизнь Христова (и только Христова) в воссозданных людях».

«Вечная жизнь Церкви во Христе — всегдашнее ее свойство, — говорит Думский (55, 50—51). Развитие ее не есть что-либо новое, не данное Христом, а есть осуществление того идеала, который дан ей во Христе. Каждый новый момент ее развития имеет для себя и благодатные силы во Христе Богочеловеке, главе Церкви. Благодать полностью принадлежит телу Христа, и каждый член его усваивает ее себе, чтобы выработать в себе постоянную христианскую настроенность. Это является условием постоянного пребывания в теле Церкви, и раз человек не причастен благодати, — он оставляет Христово тело. Общая жизнедеятельность тела-Церкви, совершаемая Иисусом Христом, есть органическое воплощение данного идеала и дарованной благодати в действительных ее членах. Будучи по самому своему основанию живым организмом, Церковь всегда и остается живым организмом, создающим себе идеал полноты Христовой, и вечно останется таким жизнедеятельным телом Христовым, поскольку вечен сам идеал.

«И так, начало и продолжение Церкви являются процессом развивающейся в людях новой жизни и реализующегося в них идеала Богочеловека. В этом смысле и назвал апостол Павел Церковь полнотою — «исполнением» Христа. Она есть развивающаяся жизнь во всех членах чрез Христа, во Христе и Христом. Это название не обозначает всех ее сторон, а указывает лишь на одну — на всегдашний ее процесс развития, начавшегося от страданий Христа и имеющего продолжаться до бесконечного ее идеала во Христе».

При таком понимании πλήρωμα, — говорят иные толкователи (см. 55, 46), — получается тавтология. Выходит как будто, что «Церковь есть наполненность тем, кто наполняет», причем определение этой наполненности является чистейшим плеоназмом. Это соображение основывается, однако, на недостаточном взглядывании в текст, читаемый, очевидно: πλήρωμα τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου (когда он, действительно плеонастичен) вместо τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. Как было указано ранее (§ III), член при сказуемом устанавливает исключительную принадлежность предиката субъекту. В данном случае он придает смысл, что Церковь есть полнота κατ' ἐξοχήν, полнота эссенциальная, а не акцидентальная — полнота по существу, а не по причастию. Короче, Церковь — не одна из полнот, но Сама Полнота. Это — во-первых. Во-вторых, стоит член τοῦ при πληρουμένου. Член при самостоятельном и ни к имени, ни к местоимению не относящемся причастию встречается довольно часто (66, 153, 37) и в данном случае обозначает, что действие наполнения не просто констатируется за субъектом действия (Христом), но вменяется Ему, как нечто существенное для Него, и именно для Него.

Другими словами, τοῦ πληρουμένου = πληρουμένου κατ' ἐξοχήν = τοῦ Χριστοῦ (ср. 55, 46), что, впрочем, видно и из параллелизма τοῦ πληρουμένου с αὐτοῦ. Это делается тем более явным, что τοῦ πληρουμένου стоит не одиноко, но с τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, определяющим ближайшим образом деятельность τοῦ πληρουμένου, и тем лучше оттеняется вырази-

тельность подмены τοῦ Χριστοῦ чрез τοῦ πληρουμένου. Итак, окончательно получается: τὸ πλῆρωμα (наполненность по преимуществу, единственная в своем роде полнота энергий и сил, и потому впечатлевающая в себе существенные черты) τοῦ τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ πληρουμένου (т. е. Христа, Того Самого, Которого она есть тело и Который есть Глава тела).

«Всё апостольское выражение, — говорит Думский (55, 46), — будет чрез это содержать такую мысль: Христос вообще заботится обо всем в мире, но особенно о Церкви, которая в силу этого является центром мирового развития». «Таким образом, в апостольском выражении нет тавтологии, а глубочайшее выражение общения Христа и верующих» (там же, 47) и, следовательно, тем определеннее отмечается онтологический характер всего определения.

Определив Церковь, как Тело Христово (Еф. 1, 23а), т. е. в ее статическом моменте, Апостол определяет ее затем в моменте динамическом, как Жизнь Христову. Первое характеризует Церковь, так сказать, со стороны анатомической; второе — со стороны физиологической. Синтез же того и другого дает целное представление, как об Организме, энергия жизни которого исходит из Все-верховного Главы — Христа.

Глава четвертая. ОСНОВНЫЕ СВОЙСТВА ЦЕРКВИ

I

Уяснив двойственную природу Церкви, мы дали затем определение Церкви как Организма, жизненная энергия которого исходит от центрального органа, Христа-Главы. Теперь надлежит более глубоко вскрыть двуединство этого Организма, как оно запечатлеывает самый процесс жизни церковной, и затем, исходя из обнаруженного, отметить те существенные черты жизненного процесса, которые необходимо и неотменно запечатлеваются на каждом его моменте.

Исходным пунктом для наших соображений является место Еф. 4, 15—16⁶⁰, гласящее: ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν [τὸν Χριστὸν] τὰ πάντα, ὅτι ἐστὶν ἡ κεφαλὴ, Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβηθαιζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνεργεῖαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἐκαστοῦ μέρους τὴν αὐξήσιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομήν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ, т. е., по славянскому переводу⁶¹, «истинствующе же в любви, да возрастим в него всяческая, иже есть глава Христос, из Него же все тело — составляемо и счленеваемо прилично всяцем осязанием подания, по действию в мере единыя коеяждо части — возвращение тела творит в создание самого себе любовью». Русский (синодальный) перевод читается так: «(дабы мы) — истинною любовью все возрастили в Того, Который есть Глава Христос, из Которого всё тело, составляемое и совокупаемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4, 15—16). Подобно тому передает его и Хомяков (4, 392): «правдивые в любви да возрастим все в Того, Кто есть глава, во Христа, от Которого всё тело, согласуясь и слаживаясь во всякой пребывающей связи, деятельностью

⁶⁰ Мы не будем входить в детальное рассмотрение этого текста, тем более, что весьма подробный экзегезис его можно найти в (2, 143—160); (39, 557—565); (42, 273—280); (59, §§ 140—145) и др. См. также (30, II, 244, 257).

⁶¹ Расчленение сделано проф. Богдашевским. Не останавливаясь на доказательстве правильности его, отсылаем читателя к источникам, упомянутым в прим. 56, особенно к Мансветову и Богдашевскому.

силы, соразмерной с каждым членом, производит рост тела самосоздаваемого в любви».

Несмотря на значительные экзегетические трудности⁶², представляемые данным текстом, общий смысл его достаточно ясен: Апостол желает рассмотреть рост церковного Организма, почерпающего силу для того из Христа-Главы; это — главная мысль приведенного текста Еф. 4, 16, делающаяся особенно рельефной при сличении с Кол. 2, 19: «... κρατῶν τῆν Κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα τὰ τῶν ἀρῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβάζομενον οὕτως: τὴν ἀξίαν τοῦ Θεοῦ, т. е. «...и держась главы, от которой всё тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим».

Мысль же вводная, заключенная в словах: συναρμολογούμενον (πᾶν τὸ σῶμα) καὶ συμβιβάζομενον διὰ πάσης ἀφ᾽ ἑῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἐκάστου μέρους (Еф. 4, 16 а), или в словах: διὰ τῶν ἀρῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβάζομενον (Кол. 2, 19), блуждающим образом развивает определение Церкви, данное в Еф. 1 23 б. Займемся сперва именно ею. Πᾶν τὸ σῶμα указывает⁶³ на Церковное Тело в его целокупности, на внутренне-единое и целостное бытие. Это тело Апостол квалифицирует, как συναρμολογούμενον καὶ συμβιβάζομενον — предикатами, различающимися лишь в оттенке и по общему своему смыслу указывающими на объединение некоторого множества в единство и притом не механическое, а органическое. Это объединение мыслится не как мертвое само-тождество, но как живой процесс, что видно из настоящего времени причастной их формы. «Следовательно тело разумеется не образовавшимся окончательно, не приведенным к законченную форму, но продолжающим формироваться. В нем происходит постоянная перемена элементов, обновление существующих и привнесение новых» (2, 143—144). Может быть, подобная мысль содержится в тексте. Но, во всяком случае, тут нужно считаться и с вечным само-обновлением Церкви, разумея его, как сверхвременную деятельность, как вечную жизнь, а не только с прогрессивно-поступательным движением Церкви во времени.

Разница того и другого речения — в следующем: συναρμολογούμενον, происходящее от ἀρμός, — член, сустав, связь и сочетание суставов (в речи о теле) или отдельных сторон (в речи о здании), указывает на соединение чего-либо, т. е. приведение в связь, в соединение чего-нибудь расчлененного (в Еф. 2, 21 оно употреблено применительно к строительству здания) (2, 144); глагол же συναρμολογεῖν обозначает связывать, соединять, прилаживать, согласовать одно с другим (39, 659). Другой из предикатов, συμβιβάζομενον, происходит от глагола συμβιβάζειν, вообще говоря означаящего связывать вместе, совокуплять; применительно к людям он выражает утверждение, укрепление дружбы, сообщества. Это слово относится преимущественно, если только не исключительно к людям (2, 144)⁶⁴. Между συναρμολογούμενον и συμβιβάζομενον некоторые экзегеты пытались установить разные различия, но, не останавливаясь на этих малоуспешных попытках⁶⁵, укажем одно, действительно имеющее место. Первый из предикатов имеет более физический характер, употребляясь о вещах; второй — нравственный, как относимый к людям. Таким образом, первым предикатом устанавливается по преимуществу связанность членов Церкви между собою, их органическое единство; вторым же — их свобода, их нравственное признание этой связанности (2, 144—145). Поэтому второй предикат является усилением первого

⁶² (42, 277); там же слова св. Златоуста, говорящего, что св. Павел в данном тексте «довольно не ясно изложил свои мысли — оттого, что хотел высказать во взаимности». Также (59, 107).

⁶³ По свойству πᾶν ὅ.

⁶⁴ Ср. Herod. 1, 74; Thuc. 2, 29, 5; Plat. Rep. p. 504. А. Кол. 2, 2.

⁶⁵ В (39, 559—560) указаны некоторые из них.

(39, 560), но не грамматическим усилением, а логическим, поскольку вносит в понятие единства новый момент единства свободного. Таким образом, «Апостол мыслит Церковь, как единый стройный организм, состоящий из бесчисленного множества самостоятельных живых членов или частей. ...Эти члены суть существа личные, живущие самостоятельною жизнью. Вступая в общество Церкви, входя в тесную связь с другими членами, ту связь, которая образует из себя единое, строго гармоническое тело, они, однако, не уничтожаются лично; живут и действуют здесь, как живые существа, без порабощения своей личности иному строю, иной жизни. Встречают они здесь определенный закон, управляющий жизнью Церкви, которому они, как члены, подлежат безусловно; но в то же время не лишаются своей нравственной свободы и самостоятельности. ...Церковь Христова, возрождая человека, не пересоздает его существа. Нейскоренимые свойства его личности и индивидуальной природы остаются нерушимыми, но только им сообщается новое начало, новый принцип, который даст новое правильное направление всей жизни человека. Церковь, принимая в состав свой различного рода и свойства людей, не оставляет каждого из них таким, каков он был до освящения, но облагораживает, оживляет и возвышает его, делает из каждого то, что может сделать из него,— применительно к новой, святой жизни в обществе верующих во Христа. Существо христианина, проникаясь новыми элементами и благотворными силами освящения, ощущает в них возвращение себе тех живительных начал, отсутствие которых вне христианства томило и крушило дух его. Получив их, христианин чувствует, что они сродны и вполне применимы к потребностям жизни его существа; ...подчинение христианина строю жизни Церкви выходит из основ его нравственного существа, стремящегося к совершенству,— и потому есть дело свободного личного произволения, но не плод автоматического необходимого исполнения» (2, 145—146).

Тело Христово есть гармоническое и стройное целое. Последующие слова (*διὰ πάσης ἀφ᾽ ἑς ἐπιχορηγίας*) объясняют, посредством чего достигается это единство. Но истолкование данных слов довольно затруднительно. Обратимся сперва к *ἐπιχορηγίας*. *Χορηγία* (от *χόρος* и *αἶμα*) и *ἐπιχορηγία* означают собственно: «поставлять на свой счет хор для празднеств» (39, 560). Но вместе с тем дается еще и известная квалификация этого поставления, потому что поставляющий хор был, вместе с тем, главным его управителем. «... *χόρος* дает понятие о стройном, известным образом соединенном в одно целое. Производное от *χόρος* — *χορηγία* значит управление хором. Предлог *ἐπι* в сложении значит над, сверху. Оттуда *χορηγία* с предлогом *ἐπι*, т. е. *ἐπιχορηγία* дает понятие о средоточном управлении хором в одном лице, не принадлежащем непосредственно к самому хору, но как бы возвышающемся и властвующем над ним, управляющем им. Управление хором происходит таким образом, что известное мановение руки управителя непосредственно вдруг сообщается всем членам хора и, сообщаясь, каждому дает известное, соответствующее направление голоса. Этот акт передаления или сообщения от одного лица вдруг всему хору сообщается на основании каких-то невидимых мысленных связей, соединяющих управителя со всем хором и с каждым его членом в отдельности. В хоре есть свои связи,— как их не назовите,— связи, совокупляющие отдельных лиц в один хор, посредством которых, сцепляясь друг с другом, они сцепляются также и с управлением хора. Без них невозможно управление. Посредством этих-то мысленных связей и происходит передаление известного направления от хорега к хору» (2, 151—152). Таким образом, *ἐπιχορηγία* не есть просто подавание, но подавание, имеющее цель гармонизировать целое, подавание, посягающее в себе разумный смысл и ведущее к идеальной цели. Как таковое, оно по преим-

шеству приличествует Божеству. Действительно, священное словоупотребление его именно подразумевает благодатную энергию, дары Св. Духа. Так употреблено это слово в: Гал. 3, 5; 1 Петр. 4, 4; 2 Петр. 1, 11; Флп. 1, 19; 2 Кор. 9, 10. Так же толкуют его святые отцы: Златоуст (см. (39, 560)): ἡ χορηγία τῶν χαρισμάτων, блаж. Феодорит — τὰ τοῦ πνεύματος χαρίσματα (см. там же).

Апостол говорит: διὰ πάσης ἀφ᾽ ἧς τῆς ἐπιχορηγίας. Слово ἀφ᾽ ἧς толковалось и толкуется весьма различно, то — как «соприкосновение» (см. (39, 561), то — как «связь, junctura, Band, jointure, joint», разумея при этом τῆς ἐπιχορηγίας или как родительный объекта, или как родительный субъекта (см. (39, 561)), то — как чувство, восприятие, ощущение, осязание⁶⁶ — понимание по преимуществу святоотеческое. Но, если первое понимание безусловно исключается (будучи непереходным, ἀφ᾽ ἧς не может объяснить последующего за ним родительного падежа), то второе и третье вовсе не являются взаимно исключающими. Из них второе — более правильно филологически, но оно логически влечет за собою третье. Истинный путь к пониманию открывается чрез сличение рассматриваемых слов с параллельными в Кол. 2, 19, а именно: διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσεων ἐπιχορηγούμενον. Прежде всего обращает внимание единство рода для слов ἀφαί и σύνδεσμον, обнаруживаемое общностью члена τῶν. Но σύνδεσμοι: — связки, которыми соединяются разные части тела, сочленения, мускулы (39, 563; 41, 130), почему под ἀφαί надо разуметь нечто однородное по функции с σύνδεσμοι, т. е. какую-то ткань, делающую возможною передачу нервной энергии от головы через посредство одного органа к другому. Удобнее всего толковать ἀφαί, как нервы, тем более, что с ними естественно ассоциируется и идея о самом потоке нервной энергии, упорядочивающей и централизирующей жизнь всего тела. Чрез нервы отдельные органы как бы ощупывают или осязают многообразные (πίσης) подаяния Духа (39, 563), и так как главное — не передающие нервы, но передаваемая энергия и «осязание» ее, то естественно, что святые отцы, изучая смысл Священного Писания, преимущественное внимание обратили на эти последние.

Вместе с тем, сокращая приведенный текст Кол. 2, 19 «(все тело), составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо» в «(все тело) объединяемое чрез составы и связи скрепления», убеждаемся, что слово ἐπιχορηγίας есть родительный падеж объекта, ибо собственно скрепляют ἀφαί. Поэтому рассматриваемый текст Еф. 4, 16 нужно толковать в том смысле, что животворящая и организующая энергия, распространяемая чрез посредство нервной системы Церкви (под каковой можно разуметь как тех или других лиц, так и те или иные церковные должности, учения, обряды и проч.), является причиною объединенности и цельности всего Церковного Тела. «Признав такое толкование довлеющим, — говорит еп. Феофан (41, 131), — не затруднимся уже в иносказательном его понимании. Системе костей с мускулами, определяющей строй тела, в Церкви Божией отвечает видимый строй ее: под Апостолами и пророками, пастырями и учителями Церкви стоят все христиане, каждый с особым дарованием на пользу Церкви; все связаны взаимоподчинением, любовью и радением об общем благе духовном. «Что в теле сочленения, то в составе Церкви Апостолы, пророки и учителя», — говорит блаж. Феодорит. Системе питания в Церкви соответствуют все способы, коими сообщаются верующим ведение богооткровенных истин и изливание божественной благодати, преимущественно проповедь слова Божия и божественные таинства. Ими доставляется то, чем единственно может питаться Церковь и расти возрастаньем Божиим, именно: бла-

⁶⁶ Иоанн Златоуст, блаж. Феодорит, Экумений, блаж. Феофилакт, Преосв. Феофан (Затворник), Меуер, Wohlfenberg. — См. (39, 562—563, 568).

годать и истина. Нервы же, из главы исходящие и всё тело проникающие и возбуждающие, есть Сам Христос Господь, Который и состав тела Церкви держит и живительно проникает ее силою. Блаж. Феодорит пишет: «Как в теле головной мозг есть корень нервов, а посредством нервов тело получает ощущение, так тело Церкви от Владыки Христа приемлет и источники учения и орудие спасения».

Но возникает далее естественный вопрос: что же, это «подавание» жизненной энергии происходит, так сказать, напором, насильственно заставляя функционировать органы? Но ведь такое функционирование не есть жизнь, а есть своего рода механизм. Потому естественно ждать отрицательного ответа на предположенный вопрос. Апостол говорит, что ἐπιχορηγία происходит κατ' ἐνέργειον ἐν μέτρῳ ἑκάστου μέρους. Эти слова разъясняются Еф. 4, 7 («каждому из нас дана благодать по мере дара Христова») и Еф. 4, 11: («Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями») и обозначают то же, что κατὰ τὴν ἀναλογίαν, Рим. 12, 6, т. е. пропорционально, соответственно с силами и назначением воспринимающих «подавание» членов или, если брать слово μέρους в его буквальном значении,— частей тела (39, 564). Ἡ ἐνέργεια указывает на деятельное участие членов или частей в жизни целого; ἐν ᾧς ἑκάστον имеет смысл «решительно каждой части», т. е. ни одна, самая ничтожная, не подвергается насильственному воздействию благодатной «подачки»; всякая получает то, и только то, что сообразно с мерою ее деятельности, что не раздавит ее свободы. Органы не превращаются в «трость скорописца» в руках Божьих, но их индивидуальность, так сказать, расцветает под благодатным воздействием, а «благодатные дарования, так сказать, прививаются к их личным качествам и дарованиям, возвышая и усовершеншая их» (2, 155). «Как дух,— говорит св. Златоуст⁶⁷,— спускаясь из головного мозга, не просто сообщает, посредством нервов, чувствительность всем членам, но — сообразно с каждым из них, и тому, который способен принять больше, больше и сообщает, а который — меньше, тому — меньше (ибо дух есть корень жизни), так и Христос. Так как наши души так же зависимы от Него, как члены от духа, то Его промышление и раздаяние даров, сообразно с мерою того или другого члена, производят возвращение каждого».

Обращаемся теперь к главной мысли Еф. 4, 16: ἐξ οὗ (Χριστοῦ) πᾶν τὸ σῶμα... τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς ὁμοδομίην ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ параллельно к чему являются слова Кол. 2, 19: ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα... αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ.

В только что разобранных словах изображалась, так сказать, анатомия и физиология Церковного Тела, и те слова служили пояснением для приводимых теперь и содержащих описание жизни Церкви, ее цели.

С грамматической стороны особых затруднений в этих текстах нет, и плеонастическое τὸ σῶμα в Еф. 4, 16 легко объясняется необходимостью напомнить читателю, о чем, собственно, идет речь: τὸ σῶμα поставлено как бы в скобках. «Прямо бы сказать: из коего тело возвращение свое творит; но Апостол сказал: тело... возвращение тела творит, потому что вставлено было много посредствующих мыслей и можно потерять, кто это возвращение творит» (42, 276). Далее, форма ποιεῖται: (а не ποιεῖ) указывает, что тело имеет внутреннюю жизнь в самом себе (ибо подача благодати происходит соразмерно деятельности каждой части), заимствует питательные для себя соки только в Своей Главе (ἐξ οὗ), а не откуда-нибудь извне, из другого источника (39, 565). Это подтверждается еще тем, что тело αὔξει

⁶⁷ Беседы на послание к Ефесиянам. СПб., 1858, с. 188. См. (2, 155); (42, 278).

ἡ ἀγάπη: тело растет и любви, в деятельности любви со стороны каждого члена, как и сказано в ст. 15: «(чтобы) истинною любовью все возвращали в Того, Который есть Глава Христос»; было бы неправильно ἐν ἀγάπῃ относить к εἰς εὐχολογήν, ибо любовь — не цель Церкви, а только условие достижения цели (39, 564)⁶⁸ — полноты духовного совершенства, когда Господь возглавит всё.

Обратим еще внимание на глагол αἰεῖт и на существительное αἰετησιον. Этот глагол в собственном смысле употребляется в речи в отношении к растениям (Мф.) и имеет основное значение органической категории, что может применяться и к людям, к народу, к слову Божию, к вере, к умножению благодати (см. (2, 51); тут же цитаты). Поэтому словами αἰετησις и αἰεῖт подчеркивается еще раз органичность роста, который поэтому должен разумеаться не только экстенсивно, в смысле увеличения числа верующих, но и интенсивно, в смысле углубления христианского сознания в верующих. в смысле укрепления святей между ними (проводящих всё лучше благодатные силы), в смысле умножения количества этих связей и проч.

Текст Кол. 2, 19 должно разделить на διὰ τῶν ἀφῶν ἐπιχορηγούμενον и διὰ τῶν σπλάγχμων σφιζόμενον, т. е. «питаемое нервами» и «сжимаемое мускулами». Может быть, первая из этих систем объединения указывает на должности, имеющие свою задачу проводить благодатные воздействия по всему организму Церкви и потому не носящие местного характера, как, например, древние харизматические должности апостолов, пророков и учителей; вторая же система будет тогда указывать на более местные должности, должности общинного характера, свою деятельность любви сплывающие отдельные члены в одно. К последним можно было бы отнести, например, должность диаконов и т. д.⁶⁹

II

Жизнь Тела Церкви всецело зависит от Главы-Христа. Мы видим, что Апостол многократно⁷⁰ называет Христа главою, как бы желая внушить читателю, что это — положение существенной важности. И действительно, из него вытекают основные свойства Церкви, как Самою Главою определяется вся жизнь. Это вполне понятно, если вспомнить, что такое, собственно, есть «голова». Как по воззрениям русского народа⁷¹ голова является центральным по важности органом тела, так это убеждение проходит и чрез другие мировоззрения (60, 355). В главу по Библии (Быт. 3, 15), сосредоточивается жизнь, и потому победа над главою — победа над всем организмом: глава — цель движения жизни, идущего от сердца, почему «поднять голову» значит оживиться, быть в бодром состоянии (Лк. 21, 28, Деян. 27, 34), а «опустить голову» указывает на ослабление, на убыль жизненной энергии. Поэтому глава является ответчицей за преступление всего человека, и равнозначительно, сказать ли «кровь ваша на главах ваших» (Деян. 18, 6) или кровь — на вас (Мф. 23, 35) и т. д. Уже в древности голова всегда считалась носителем идеального начала в человеке, его духа, его интеллектуальных способностей.

Естественно поэтому, что природа Главы отражается на всякой функции Тела, что всякое жизненное проявление Тела запечатлено свойствами Главы, «из Которой» берутся силы для роста

⁶⁸ Такую же расстановку слов признают Haupt, Ellicott, Abbott, Braune.

⁶⁹ Конечно, это только гадания. Блаж. Феофилакт (см. (41, 131)), напротив, ищет в «мускулах» — Апостолов и учителей, а в «нервах» — Самого Иисуса Христа. Впрочем, те или другие детали толкования и не особенно важны, коль скоро уяснен общий смысл места.

⁷⁰ 1 Кор. 11, 3. Еф. 4, 15; Еф. 5, 23. Кол. 1, 18; Кол. 2, 10, 19. Еф. 1, 22.

⁷¹ Словарь русск. языка составлен. Имп. Акад. Наук, втор. изд. Т. I А — Д, кол. 840 след.: голова (и производн.).

«Непоколебимость и неразрушимость» (8, 324, 325 и др.) Церкви — это основная черта ее, аналитически вытекающая из самого понятия Церкви. Вечная и неподвластная злу Глава Церкви непрестанно обновляет всё Тело, подавая ему благодатную силу. Если «Христос, Сын Бога Живаго» (Мф. 16, 16) положил создать свою Церковь, то побежденный им днавол не может поколебать Тело Христово — Его Церковь. Сам Господь, благовествуя Петру и, в лице его, всему человечеству, в ответ на торжественное исповедание Петра, сказал ему: *καὶ ἔγωγε λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾧαδου οὐ καταχύσουσιν αὐτήν* (Мф. 16, 18) — «и Я говорю тебе: ты Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её». Ввиду важности этих слов Спасителя, мы остановимся несколько на их экзегезисе, поскольку он нужен для нашей ближайшей цели.

Иисус Христос сказал: «созжду», *οἰκοδομήσω*, т. е. говорил о будущем, а не о прошедшем и не настоящем; точно так же и Архангел Гавриил, благовестивший Деве Марии о рождении Спасителя, сказал ей: «Дух Святой найдет на тебя и сила Всевышнего осенит тебя», т. е. опять-таки говорил о событии грядущем. Это замечательное сходство двух благовещений не будет казаться случайным, если вспомнить, что Плод первого благовещенья, Христос, есть «начаток, первенец из мертвых», т. е. начаток и первенец обновленного человечества⁷², начаток Церкви — Тела Его (Кол. 1, 18), являющегося Плодом благовещенья второго. Но для стоящих на юридической точке зрения при рассмотрении Церкви, т. е. для исходящих из понятия о Церкви, как об «обществе верующих», и потому не могущих не видеть Церкви в совокупности учеников Христовых, будущее время *οἰκοδομήσω* является совершенно непонятным. Желая избежать этой трудности, Штир (Stier) утверждает, будто тогда не было общины верующих и Христос говорил об общине будущей. Мейер (Meier) справедливо возражает ему, что «принять eine solche historische Prolepsis было бы произвольным, ибо qahal верующих был налицо, хотя бы и не построенный формально» (58, 347). Но для нас община Апостолов есть только община — не более; только тогда она вошла в Церковь, когда родилась Церковь. Но самый глагол *οἰκοδομεῖν* и будущее время имеют, на что не несомнительно ссылается Штир (там же), смысл «длящегося построения Господа, ибо Церковное Тело выражается энергией своей Главы». Наиболее важными в данной фразе являются слова «врата ада не одолеют ее (Церкви)». Чтобы понять их, должно вникнуть в выражение — *πύλαι ᾧαδου* или *πύλαι ᾧιδου*, что соответствует еврейскому шааре гашшеол. Еврейские представления о шеоле или аде таковы (см. (69, 628,—630); (68, 527—530 также)⁷³.

Шеол (*šé'ol*)⁷⁴ есть самое древнее и самое употребительное название ада в Священном Писании Ветхого Завета (Быт. 37, 35. Ис. 14 15; 38, 10. Иона 2, 3 и др.). В Талмуде он называется еще «геенной» (*gehinom*) и «мехозой» (*mehoza*), причем первое название, собственно значит «долина Эннома», где приносили жертвы Молоху и куда впоследствии стали свозиться нечистоты для сжигания их в вечно горев-

⁷² (41, 47—48): «ниже есть начаток (*ἀρχή*, начало) восстановленного человечества. Оно в Нем сначала восстановлено, а потом по Нему и силою домостроительства Его восстанавливаются и все восстанавливаемые, прилепляясь к Нему верою. ...Восстановленное человечество, каким ему подобает быть в сем состоянии, явилось в воскресшем Господе. Почему собственно начатком его — такого Он стал чрез воскресение, и яко перворожденный из мертвых».

⁷³ Ив. Троицкий. Талмудическое учение о посмертном состоянии и о конечной участи людей. СПб., 1904, с. 42—68; §§ 14—25; с. 126—132, § 45.

⁷⁴ Не останавливаемся на этимоне этого слова, ибо тут нет какого-нибудь устоявшегося мнения. Различные взгляды на этот вопрос собраны Троицким на с. 131 прим. 1, § 45.

ших кострах, а второе название (от *hoza'* — город, *mehoza'* — укрепленная местность) может быть переведено буквально как «место, куда берут или забирают, место заключения, тюрьма»⁷⁵. К нему же относят встречающиеся в Ветхом Завете имена: «гибель», «колодезь» и «яма», «тьнь смертная», «колодезь пены и грязного ила», «страна нижняя», «долина Тофет», «долина плача». Как видно из талмудических названий для места душ нечестивых, талмудисты полагали его в особой области мирового пространства, которая имеет вид укрепленного места или тюрьмы и представляет собою место нечистоты, грязи, разложения, порчи, вообще гибели и смерти. Сотворенный до творения мира, шеол наполнен огненной стихией «ор» ('ог), сотворенной во второй день. Талмудисты с точностью вычисляют величину геенны, но в глубину считают ее бездонной. Земная поверхность разделяет область шеола от области рая и является для первого как бы крышкой горшка. По словам раввина Иеремии, сына Елеазарова, в ад ведут с земли три входа: один в пустыне (ср. Чис. 16, 33), другой в море (ср. Иона 2, 3) и третий в Иерусалиме (ср. Ис. 31, 9). (Эрубин, f. 19, а). По словам раввина Мариопа, в долине сына Энномова стоят две пальмы, из середины которых подымается дым и это, должно быть, есть вход в геенну (Эрубин, f. 19, а).

Безмерный по величине ад (Таанит, f. 10 а), как сказано, наполнен особым огнем, и в него впадает особая огненная река, падающая на головы нечестивых. Ад имеет своего князя (*geyhinom šar*) и своего привратника (*tapheten šomer*). Князь ада представляется владыкой обитателей геенны, которые даны ему Владыкой мира (Шаббат, f. 104 а). Привратник ада представляется охраняющим врата ада, пройти чрез которые можно лишь с его изволения. Впрочем, относительно раввина Иоханана говорится, что ему после смерти удалось сойти в ад и выйти отсюда вместе с освобожденным равнином Ахеровом без изволения привратника ада (Хагига, f. 15, б). Относительно своей алчности в требовании всё новых и новых жертв ад сравнивается с утробой женщины и с землей, не насыщенной водою (Берахот, f. 15, б; Сангедрин, 9, 2, а). Но все ли язычники попадут в ад или только нечестивые, забывшие Бога, — этот вопрос получает в Талмуде несколько ответов. К непременно обитателям ада относятся: минеи, предательницы, отступники (от веры), эпикурейцы, отвергавшие закон (Моисеев, т. е. его небесное происхождение), отвергавшие воскресение мертвых, удалявшиеся от законов общины, наводившие страх и вводящие других в грех (Рош гаšana, f. 17, а; ср. Сангедрин, 90, а). Из грехов, влекущих за собою обязательное поселение грешников в аду, кроме греха против веры, называются блуд, прелюбодеяние и унижение ближнего или несправедливое осмеяние его и др. Из отдельных родов, поколений и лиц к жителям ада относятся: 1) род, погибший в потопе (Быт. 6, 3); 2) род разделения (Быт. 11, 8); 3) жители Содомы (Быт. 13, 13); 4) посланные Моисеем соглядатаи Палестины (Чис. 13, 31); 5) род пустыни, т. е. израильтяне, вышедшие с Моисеем из Египта и умершие в пустыне; 6) Корей, Дафан и Авирон с единомышленниками (Чис. 16, 33); 7) принадлежавшие к десяти коленам израильским и не принесшие покаяния; 8) люди проклятого города (Втор. 13, 13—17); 9) малые дети нечестивых израильтян; 10) Иеровоам, Ахав, Манасня, Валаам, Доег, Ахитофал и Иезий; 11) занимающиеся чтением внешних книг и волхвованием (Сангедрин, f. 90, а). — Вообще же число обитателей ада = $\frac{2}{3}$ всех людей (Сангедрин, f. 111, а).

Адские мучения весьма разнообразны и бывают как физические, так и нравственные, но по преимуществу состоят в жжении геенским огнем⁷⁶.

⁷⁵ Троицкий, с. 44, прим. 1, § 14.

⁷⁶ Не вдаваясь в подробности, отсылаем к книге Троицкого, с. 63—69, §§ 24—25.

Таково талмудическое учение об аде. Ввиду того, что, вероятно, именно таковы были ходячие мнения во время Христа, мы не останавливаемся подробно на библейском учении на ту же тему. Нарисательные имена шеола (вероятно, значит пропасть, бездна) (Иона 2, 3; Быт. 37, 35; Ис. 14, 15; 38, 10): бор; bog=ров (Ис. 14, 15, 19; 38, 18 и др.); bor tahetiyot (Пс. 88, 7) = ров преисподний; 'eres tahetiyot (Иез. 31, 14) = страна преисподняя; šahat (Пс. 16, 10. Иов. 17, 14) = тление; dumah (Пс. 94, 17; 105, 17) = страна молчания; b'e'eg šahat (Пс. 55, 24, по евр. м.) = ров гибели; 'eres pēšiyah (Пс. 88, 13) = страна забвения; 'abadon (Пс. 88, 12) = гибель; salemawet (Пс. 23, 4; 107, 10; Иов. 12, 22; Ам. 5, 8) = сень смерти. Как ясно из этих названий, ад представляется обширной пропастью, лежащей ниже земного пространства, имеющей вид обширной ямы, где видны следы тления, нечистоты, вообще смерти. Эта область лишена света, так что является в то же время областью мрака (Иов. 10, 21, 22). В аду находятся особые отделения (Притч. 7, 27), которые имеют неодинаковую глубину (Притч. 9, 18). Самые отдаленные из них называются «краями могилы» (Иез. 32, 23). Ад в Священном Писании представляется имеющим врата, которыми проходят идущие в него (Ис. 38, 10). Обитателями ада являются люди грешные, стремившиеся исключительно к достижению чувственных удовольствий (Пс. 16, 14).

Классический ἄδης или ἄϊδης (от α, negativ и ἰδῆν), т. е. невидимый, невидимая страна, как говорится у Плуларха, Is et Osir. 79, 382, F (τὸ ἀείεζ και ἀόρατον), первоначально служивший названием Бога подземного мира, имеющего власть над мертвыми (Ζεὺς χθόνιος), впоследствии стал названием самой страны мертвых. В Новом Завете это слово служит, несомненно, для обозначения шеола, и потому нам нет надобности пересказывать взгляды греков и римлян на подземный мир⁷⁷.

Теперь делается понятным ходячее выражение ša'arey šē ol (шаарей шеол) (по переводу Делича Мф. 16, 18) или равносильное ему πύλαι 'αἰδου, πύλαι 'αδου, 'αἰδαο πύλαι.

Слово ša'ar⁷⁸ (plur. šē'arim, constr. ša'arey) означает, собственно: 1) дверь, ворота, входы разных видов; 2) часть — примыкающую к городским воротам свободную площадь; 3) затем — собрание горожан на этой площади и вообще граждан, принадлежащих к общему собранию и имеющих право голоса; 4) наконец, людей, собравшихся около ворот на площади. В числе последних мыслятся, конечно, привратники и более видные представители города. Поэтому выражение «шаарей шеол» есть двойная метафора, в которой употреблена часть вместо целого («ворота ада» вместо «ад») и затем содержащее вместо содержимого («ад» вместо «обитатели ада») и, в конечном итоге, равно «смерть»⁷⁹. Но смерть надо разуметь не только как физиологический процесс, а как родовое понятие, включающее в себя и грех с нечистой и страданиями. «Врата адовы» = «силы ада».

Проследим несколько пользований ходячим выражением «врата ада» у апостолов и в Ветхом Завете.

Выражение «врата ада» в Ветхом Завете находим в следующих местах: Иов. 37, 17. Пс. 9, 14; 107, 18. Ис. 38, 10. Прем. 16, 3. Макк. 5, 51.

«Открывались ли тебе врата смерти и врата мрака ты можешь ли видеть?» (Иов. 38, 7). — «Воззри на страдание мое от врагов моих,

⁷⁷ Некоторые подробности о словоупотреблении 'αδης в Новом Завете и в переводе LXX см. у Greuter'a (60, 65—67). В (63, т. 1, col. 87—96) разъясняется по преимуществу святоотеческое словоупотребление.

⁷⁸ Siegfried u. Stade, Hebr. Wörterbuch, SS. 823—824.

⁷⁹ (64, 666): 'Αἰδου πύλαι = смерть.

Ты, Который возноснишь меня от враг смерти» (Ис. 9, 14). — «От всякой пищи отвращалась душа их, и приближались они ко вратам смерти» (Пс. 107, 18). — «Ты бо живота и смерти власть имаши, и низводиши даже до врат ада, и возводиши» (Прем. 16, 13). В классической литературе это словосочетание весьма часто; примеры собраны Ветштейнем в его издании Нового Завета⁸⁰ на с. 430—431 I-го тома. Оно показывает, что «врата ада» метафорически означают неумолчную непобедимую, ни пред чем не останавливающуюся в своем победном шествии смерть, но рассматривают ее более узко, нежели Ветхий Завет, потому что не ассоциируют со смертью идею греха, идею нечистоты. Эта всевластность смерти изображена в Ветхом Завете у Иезекииля (32, 18—32), Исая (28, 15—18) и во многих других местах. Поэтому слова Господа о «неодолимости врат ада» означают, что все злые обитатели бездонного, мрачного и грязного ада во главе со своим князем и с привратниками, даже собравшись на вылазку у ворот адских, не смогут одержать победы⁸¹ в данном случае, хотя нет ничего, чего они не побеждали бы. Параллель к ним — слова Апостола: «Смерть! Где твое жало? Ад! Где твоя победа?» (1 Кор. 15, 55=Ос. 13, 14). Но является вопрос, над кем, именно, не одержат победы. Сказано *αὐτῆς* причем под *αὐτῆς* можно разуметь как *τῆς πέτρας*, так и *τῆς ἐκκλησίας*. Некоторые святые отцы высказывались за первое понимание⁸², но если это и правильно, то не имеет существенного значения. Конечно, если Господь говорит о непоколебимости скалы — основания, то вместе с тем имеет в виду, и даже по преимуществу имеет в виду непоколебимость Самого Строения. Тщетна была бы вера Петра и суетно было бы торжественное обещание Господа, если бы преимущественное Дело Христово, так торжественно благовещанное, было бы поколебимо вратами ада. Что ни подразумевалось бы под *αὐτῆς*, Церковь ли или Камень-Петр или Камень-вера Петрова, мысль разбираемого места в том, что созидаемая Христом Церковь будет иметь божественную крепость божественную неодолимость для зла во всех его видах и во всем его могуществе. Поэтому, оставляя дальнейший разбор Мф. 16, 18, перейдем к выяснению свойств Церкви.

III

Как Тело единой Главы, Церковь неизбежно отражает во всем своем бытии характер единства. Как Тело Главы внутренне-законченной Главы абсолютной, Церковь есть бытие единое и целостное по пренму

⁸⁰ Aeneid. VI 126 facilis descensus Averni Noctes atque dies patet atri janua Ditis sed revocare gradum superasque evadere ad auras, hoc opus hic labor est. Theognis 707 Κοινάας τε πόλας παραμύθευται, αἶτε θανόντων ψυχὰς εἰργασίην, καὶ περ ἀνανομένας Eurip. Hecuba I. "Πικρὰ νεκρῶν κερθίμωνα καὶ σκότων πόλας μετῶν, ἐν ἄδης χωρὶς ἔκτισται θεῶν. II s. 646 ἄλλ' ἴπ' ἐμοῦ ἀμείβοντα πόλας αἰῶνα παρήσειν. II. VIII. 13. ἢ μὲν Ovid. Metam. I. 661. Nec finire licet tantos mihi morte dolores, sed nocet esse Deum. praesulsaque janua lafi Paraemia sed manes reclusaque janua leto. Propert. IV. 11, 1. Desino Paulle, incum lacrimis urgere sepulcrum. Panditur ad nullas janua nigra preces. Te lice orantem furvae Deus audiat sulae, Nempe tuas lacrimas furda bibent. Quum seme infernas intrarunt funera leges Non evorato stant adamante viae Achilles. Fat. A p. 297.

⁸¹ κατὰσχέειν significat praevalere adversus aliquem, ex vi praepositionis κατὰ (6 I, 431). Далее идут параллели.

⁸² (67. I, 430—431): τῆς πέτρας. se Thomas, Patriarch. Hieros ap. Abucaram, in te Cassia de Jucarnat III, 14. Epiphani. H. XXX: πόλας ἄδου, καὶ καταρχήσουσι τῆς πέτρας. LXXIV Origenes, in I. τίνας δὲ αὐτῆς; ἄρα γὰρ τῆς πέτρας ἢ τῆς ἐκκλησίας; ἀμφίβουλος γὰρ φράσις de Petro autem intelligit: In Esaj. H. 7 in Ezech. H. 12 in Matth. H. 1 a 3 a 35 Celsus I. VI περὶ ἀρχῶν γ. β. Hieronymus, In I.: Cumque hic de Petro proprie sermo fit, simplicius est, ut intelligatur de Petro protius quam de Ecclesia dici, portas infernorum ei non praevalituras. Hieronymus: Secundum metaphoram petrae recte dicitur ei: Aedificabo ecclesiam meam super te, ut Ephes. II, 20, Apx. XXI, 14, I Pet. II, 5.

цеству пред всеми иными бытиями. Как Тело Главы единственной, Церковь сама существует только в единственном числе. Церковь — одна и единственна; и в силу непоколебимости ее этот характер единства и единственности не может быть преодолен злыми силами, стремящимися нарушить абсолютное единство Церкви. В этой области единство Церкви отрицательно выражается как ее нераздробимость, тогда как неодолимость Церкви принимает частное определение в положительной форме в виде единства и внутренней цельности. Церковь — одна, но не в смысле простого отсутствия других церквей, не в смысле исключительности, но в смысле абсолютной целокупности. Церковь — Тело Сына — так же едина, как един Бог и Сын Его.

Господь сказал Петру: «на этой скале построю Церковь Мою, *καὶ ἐπὶ τῇ ἐκκλησίᾳ*» (Мф. 16, 18), как и в другой раз сказал: «скажи Церкви, *εἰπὼν τῇ ἐκκλησίᾳ*» (Мф. 18, 17), но не сказал: «построю Церкви Мои», как не сказал и «скажи Церквам». Единство церковное подчеркнуто Господом в Его прощальной беседе с учениками, при совершении первой Евхаристии Христос молится, чтобы члены Церкви были в абсолютном единстве между собою, как и Сам Он с Отцем (*ἵνα ὡσιν ἐν καθῶς ἦραϊς*, Ин. 17, 11), и несколько раз повторяет свое прошение о единстве членов Церкви в абсолютном единстве Отца и Сына (*ἵνα πάντες ἐν ὡσιν καθῶς σὺ, Πατὴρ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὡσιν*, Ин. 17, 21), — о единстве славою, данную Сыну (*καὶ τὴν δόξαν ἣν δέδωκας μοι δέδωκας αὐτοῖς, ἵνα ὡσιν ἐν καθῶς ἦραϊς ἐν*, Ин. 17, 22), о единстве, получаемом от Бога чрез посредство Сына, вселяющегося в верующих (Еф. 3, 17; Кол. 3, 16; 2 Кор. 6, 16; Ин. 14, 23) (*ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοὶ ἵνα ὡσιν τετελειωμένοι εἰς ἓν*, Ин. 17, 23). Единство Церкви — это манифестация объединяющей Мощи Христовой — «Славы» Господа, т. е. Его единосущия с Отцем (Ин. 17, 21, 22, 23, 24). Этими молитвами заканчивает Господь свою последнюю беседу, в которой сосредоточена вся сила Его проповеди. Важность момента, когда эти слова были произнесены, заставляет признать особую, чрезвычайную значимость этих слов и тем более заключения их. И действительно, мысль о единстве — один из лейтмотивов позднейшего развития. Она проходит, кажется, чрез все Послания ап. Павла, а в Послании к ефессянам она является господствующей. «Основным, центральным понятием в послании является понятие единства, которое здесь господствует и всё, можно сказать, себе подчиняет. Апостол говорит о единстве (возглавлении) всего существующего во Христе (1, 10), о теснейшем единении Христа, как Главы, с Церковью, как Его телом (1, 23; 5, 25 и дал.), о единстве Церкви и всех проявлений ее жизни (4, 4 и дал.), о единстве иудеев и язычников во Христе (2, 13 и дал.), о единстве веры и знания (4, 13), — послание всё вообще проникнуто мыслью о необходимости единства христианской веры и жизни, христианского слова и дела, теории и практики» (39, 123—124).

Единство и единственность Церкви указаны в самом определении Церкви (Еф. 1, 23), как абсолютного Тела (*τὸ σώμα*) абсолютной Главы. И, будучи диспаратными, если взяты условно и ограниченно, понятия единства и единственности оказываются взаимно-обосновывающими при применении их безусловно и во всей силе. Единство по преимуществу может быть только универсальным по своему содержанию, а универсальное единство тем самым единственно, *unicum*. И наоборот, безусловная единственность необходимо предполагает безусловное единство; если бы не было последней, если бы возможно было дробление, то тем самым не было бы и безусловной единственности. Итак, всё равно, сказать ли: «Церковь — едина» или «Церковь — единственная», потому что в обоих случаях догматический смысл будет один и тот же. Но это — если Церковь универсальна по содержанию. Что иначе быть не может, это следует из понятия о Церкви, как о Телѣ

по преимуществу, как о τὸ σῶμα, т. е. включающем или имеющем включить в себя всю истинную телесность мира⁸³. Что это — так, будет доказано при обсуждении понятий «Соборная» и «Апостольская».

Церковь — едина. А так как верующие делаются принадлежащими к Церкви чрез свое соучастие в таинственной жизни Церкви, чрез свое внедрение, чрез свое вращение и втелеснение в Церковь, то единство мистической жизни делаете и их «сонаследниками и сотелесниками и соучастниками в обетовании», τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα⁸⁴ καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας (Еф. 3, 6), т. е. некоторым единством. Будучи сотаинниками (συνιδόται), верующие совоплощаются в Теле Христовом («mit einverleibt», Cremer). Но, как «Церковь-Тело» и в устах ап. Павла есть не нравственный предикат, но реальный субъект, то единство Церкви — не нравственная только или корпоративная солидарность, не номинальное только единство «начала и основания», «организации» и «цели» (хотя несомненно, что всё это — частью, действительно имеется, частью составляет задачу, предстоящую верующему сознанию), но единство онтологическое и, как таковое, не могущее быть создано путем каких угодно человеческих усилий. Единство «начала и основания» может быть от людей; единство организации, равно как и единство цели, не безусловно исключены из человеческих возможностей. Те, кто стоит на номинальной точке зрения (каково большинство богословов), с полною последовательностью вынуждаются признать, что существует «церковь» буддийская, магометанская, браманческая и проч. Ибо и там есть единство «начала и основания», «организации» и «цели», и несколько не меньше, нежели у христиан. В сущности говоря, подобные богословы не имеют права говорить слово Церковь в олицетворенном смысле, а должны говорить только прилагательное «церковный» или отвлеченное имя «церковность». «Церковь» в их устах всегда должно являться лишь юридическим или моральным предикатом, но никогда — субъектом, подобно тому как Л. Толстой, на деле не признавая Бога, откровенно сознается: «Выражение «Бог» сознательно я, кажется, очень редко употребляю отдельно. В связи же с другими выражениями оно представляется мне в словах «жить по Божьи». Когда я говорю это, я внутренно хочу сказать: «жить по правде, по любви, по разуму или разумно». Оказывается, что «Бог» даже не отдельное существительное, а только прилагательное. Но то же самое оказывается и у всех тех, которые, фактически не признавая Тела Христова, все-таки продолжают говорить о номинальном его единстве, которое может быть чисто человеческим единством или, лучше сказать, схожестью стремлений и воззрений, существующей решительно во всяком сообществе. Но онтологическая объединенность верующих требует единого Начала, которое было бы не приобретенным, не выработанным людьми, но данным им от Бога. Таково единство Тела Христова и Его таинственной жизни. Верующие становятся чрез приобщение к Церкви уже не подобно-сущими, не ομοούσιοι между собою, но единосущими, ἑμοούσιοι. Вот почему Священное Писание настойчиво связывает объединенность верующих с единством таинственной жизни Церкви — с единством евхаристийного Хлеба-Тела (см. гл. III, § III) и крещения (Гал. 3, 27, 28).

Особенно важно в этом отношении место Гал. 3, 27, 28. Сперва Апостол говорит о том, что верующие «крестились во Христа (εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε)»⁸⁵, чем указывается «на таинственно-неразлучное сочленение» (49, 97). Потому (ὅσοι γὰρ в ст. 27 а) «во Христа

⁸³ Так же понимает этот вопрос Антоний, архиеп. Волынский; так же разумели его В. Соловьев и др.

⁸⁴ Относительно συν σῶμα или σύσσωμος см. (60, 542); (38, 125).

⁸⁵ О том, что, собственно, значит «креститься во Христа», см. монографию Böhmer'a Das biblische im Namen.

облеклись», т. е. приобщились Его единства. Затем Апостол замечает, что все различия перестали иметь значение, все сплывались в одного (εἷς), «все вы, — обращается Павел к галатам, — один (εἷς) во Христе Иисусе, πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (Гал. 3, 28 б)⁸⁶. Этим εἷς вместо ἐν Апостол еще сильнее подчеркивает, что тут дело идет не о подобии и сходстве, но о существенном объединении многих в одного (Гольцманн (30) понимает под этим «одним» Небесного Человека, Христа).

Подобным же образом в тексте Еф. 4, 4—6 «одно тело и один дух (ἐν σῶμα καὶ ἐν Πνεῦμα), как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и чрез всех и во всех нас», под «телом» разумеется Тело Церковное, единство которого является необходимой параллелью к единству Духа, оживляющего Тело, к единству надежды, Господа, веры, крещения и Бога⁸⁷. В конце концов, единство Церкви — следствие единства Бога-Отца. Язычники и израильтяне, — два полюса истории, бывшие далеки между собою, «стали близки кровию Христовой», «ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно (ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρω ἐν) и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем» (ἵνα τούτῳ δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἷς ἓνα καὶ ἓν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σῶματι τῷ Θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ...) (Еф. 2, 13—16)⁸⁸. Тут под ἐν σῶμα «весьма многие»⁸⁹ разумеют Церковь. Если и правильно возражает Богдашевский, что тут, собственно, разумеется Тело Христа, то это не опровергает мысли названных экзегетов, потому что Тело Христа есть начаток Церкви.

Приведем, наконец, отчасти разобранный уже текст I Кор. 10, 17: «один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба, ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν. «Евхаристия есть приобщение единого Тела Христова, которое делает приобщающихся подобным и Себе, т. е. объединяет их в Тело Христово». Так же и при других жертвенных вкушениях: «Посмотрите на Израиля по плоти: те, которые едят жертвы, не участники ли жертвенника?» (I Кор. 10, 18). «Участники жертвенника» (κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου) указывает на представление об Израиле, как об органическом целом, к которому верующие присоединяются чрез соучастие в жертвоприношениях. По поводу разбираемого места св. Иоанн Златоуст говорит: «Сказав: общение тела, хочет выразить еще теснейшую связь и говорит: яко един хлеб, едино тело есмь мнози. Что я говорю: общение? — продолжает он, — мы составляем самое тело Его. Ибо что такое этот хлеб? Тело Христово. Чем делаются приобщающиеся? Телом Христовым, не многими телами, а одним телом. Как хлеб, составляясь из многих зерен, делается единым, так что хотя в нем есть зерна, но их не видно, и различие их неприметно, по причине их соединения: так и мы соединяемся друг с другом и со Христом.

⁸⁶ Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδώσαθε. οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλήνι οὐκ ἐν δοῦλῳ οὐδὲ ἐλεύθερῳ οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θήλῳ. πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ — все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 27, 28). Встречающееся здесь слово ἐν (собственно, ἐνεστί, ἐνί = ἐν как πέρα = πέραστι (I Кор. 6, 5, Гал. 3, 28; Кол. 3, 11; Иак. 1, 17) равносильно ἐστί, «es giebt» (66, 50).

⁸⁷ Толкования на этот текст см. (39, 507—512); (42, 241—247).

⁸⁸ Толкования на это место см. (39, 389—410); (42, 152—162).

⁸⁹ (39, 407): Olshausen, Braune, Ellicott, Bisping и др. Из древних — Экумений.

Ибо мы питаемся не один одним, а другой другим, но все одним и тем же Телом. Посему Апостол и присовокупляет: вси бо от единого хлеба причащаемся. Христос соединил с Собою тебя, столько отдаленного от Него...» (см. (45, 329)).

Отсюда явно, что единство Церкви имеет реальную манифестацию в единстве таинств. Нет ничего более чуждого библейскому представлению о Церкви, как современные индивидуалистические и демократизирующие утверждения, будто Церковь — абстракция⁹⁰, а таинства — *quida et mega signa, signes pus*, как утверждают про них лютеране, цвинглиане и кальвинисты и социниане (26, 432—433). Последнее мнение необходимо связано с первым, и наоборот, первое с последним, так что учение о Церкви, как о *quidum et megum signum Corporis Christi* является коррелятом указанного отрицания таинств. Таинства — это залогом мистической природы Церкви, как сама Церковь есть одно великое Таинство. Всё, что сказано об одном из этих коррелятов, тем самым относится к другому. Недаром св. Ириней Лионский в этом параллелизме таинств и учения о Церкви усматривал верховный критерий истинности. «Наше учение, — заявляет он, — согласно с евхаристией, и евхаристия подтверждает учение — ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστία. καὶ ἡ εὐχαριστία βεβαίαι τὴν γνώμην»⁹¹.

Единство Церкви доказывается также и текстом 1 Кор. 12, 12 и др., а связь единства с таинством крещения — 1 Кор. 12, 13: «ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, иудеи или еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом, — καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν» (1 Кор. 12, 13)⁹². «Смысл слов его (ап. Павла), — говорит Златоуст (см. 45, 405), — следующий: один Дух оставил из нас одно тело и возродил нас; ибо не иным Духом крещен один, а иным другой. И не только крестивший нас Дух есть один, но и то, во что Он крестил, т. е. для чего крестил, есть едино; ибо мы крестились не для того, чтобы составлять различные тела, но чтобы все мы в точности составляли одно тело, т. е. крестились для того, чтобы всем нам быть одним телом. Таким образом и составивший нас один, и то, во что Он составил нас, едино. И не сказал Апостол: дабы мы принадлежали одному телу, но чтобы были едино тело: мы вси во едино тело крестихомся...»

Но, будучи единою, Церковь может проявляться в отдельных группах людей, подобно тому, как Истинное Тело Христово являет Себя во множестве отдельных литургий, присутствуя всё целиком в каждой частице Святых Даров; так, как нельзя сказать, будто частица Святых Даров есть «кусочек» Тела Христова, так же нельзя сказать, что данная поместная Церковь есть «часть» Церкви — Тела. Она несет его всё целиком. «Таким образом, — говорит Р. Зом (21, 41—42), — существует единая только еkkлeзия, собрание всего христианства в целости, но у этой единой еkkлeзии бесчисленные формы явлений. Она является в собраниях местной общины и в бесчисленных других собраниях христиан, даже когда они и не представляют непременно собрания местной или домашней общины. «Основоположительная идея древности — это идея церкви (еkkлeзии). Единственное известное древности собрание есть

⁹⁰ «Церковь, — говорит Шерер, — есть абстракция, посредством которой церкви рассматриваются как нечто целое — L'Eglise est une abstraction par laquelle les églises sont considérées comme un ensemble» (Scherrer, Esquisse d'une théorie de l'Eglise chrétienne. pp. 14, 27, 31, 154. — Цит. по (26, 181). «L'état normal, — говорит Винет, — est que l'Eglise se compose d'un nombre d'associations libres correspondant aux différentes conceptions dogmatiques» (Vinet, De la manifestation des convictions religieuses. Цит. по (26, 181).

⁹¹ Св. Ириней Лионский. Нагг. II, 8, § 5. Цитата из Левилюнова.

⁹² Толкования на это место см. (45, 405—407).

собрание церковное (собрание еkkлeзии), собрание христианства. Вообще не существует собрания местной или домашней общины, как такового. Что мы фактически можем назвать собранием местной общины, именно общее собрание христиан известного города, есть то, что оно есть, не как это собрание местной общины, но как форма явления еkkлeзии, собрание всего народа христиан. И собрание местной общины (которое в древности вовсе не необходимо встречалось везде) отнюдь не составляет единственной формы явления еkkлeзии. Наряду с ним всякое другое собрание христиан есть также еkkлeзия, и потому всякое христианское духовное действие (крещение, евхаристия, избрание) может происходить также и в любом другом христианском собрании. Совершенно безразлично, может ли считаться собравшейся местная община или нет. Важно только, чтобы было собравшимся христианство».

«Идея местной общины⁹³, вообще идея более тесной общины в современном смысле слова, вовсе не имела места в организации церкви (христианства). Не существует ни собрания, ни, следовательно, органов местной или домашней или какой-либо иной общины, как таковой. Этим исключается всякое местно-общинное или союзное устройство, вообще всякая местная или корпоративная форма устройства...»

IV

Трансцендентный для мира и мирского, стоящий над греховностью эмпирического Бог — абсолютно свят (Откр. 4, 8; 15, 4; 16, 5). Так же и Христос, «Который есть образ Бога невидимого» (Кол. 1, 15; Флп. 2, 6; 2 Кор. 4, 4) «сияние Славы и образ Ипостаси Его» (Еф. 1, 3), в Котором «обитала вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9), — абсолютно свят (Деян. 4, 27, 30. Мр. 1, 24 = Лк. 4, 34. 1 Петр. 1, 15. Рим. 11, 16). Этот предикат святости есть только в положительной форме выраженный предикат «не от мира». Как Бог, действуя в мире, остается «не от мира», трансцендентным миру, так и Христос, живя в мире и вечно продолжая быть с пребывающими в мире учениками Своими, был и есть «не от мира» (Ин. 8, 23; 17, 16). «Не от сего мира *οχι εκ του κοσμου τουτου*» указывает на метафизическую и мистическую природу, равно как на нравственное совершенство, а не на простую вне-мирность, простую отрешенность от мира (2, 5, 16, 6 сл.) Быть не от мира — это не значит не быть в мире, не быть здесь, не значит иметь внутреннее существо свое свободным от мирского, надмирским, и потому носить в себе залог победы над миром и победить мир (Ин. 16, 33. Откр. 2, 21; 5, 5). Трансцендентность для мира существа и имманентность миру действия — вот что значит быть святым или быть не от мира. Будучи «не от мира сего», Христос есть «свет» миру (Ин. 9, 5; 12, 46; 8, 12 и др.), который «светит во тьме» (Ин. 1, 5), но не может быть охвачен тьмою, потому что «нет в нем тьмы» (1 Ин. 1, 5), а Сам он над тьмою. Но своею победою над тьмою Он естественным образом вызывает ненависть тьмы к свету (Ин. 3, 19—21 и др.). ненависть зла к добру и греха к святости. Тут, в антагонизме тьмы, восстающей на Свет и стремящейся уничтожить Его, равно как и в вечном торжестве Света над отдельными атаками тьмы, обнаруживается, что Он — не от мира сего. Исключительная, единственная ненависть

⁹³ Добавим от себя: вопреки всем уверениям «либеральных» реформаторов Церкви, видящих всё обновление церковной жизни в правовой организации прихода и совершенно не задумывающихся над мистической природою Церкви и единством Церкви в высшем смысле. Как благодатная жизнь Церкви не зависит от большого или малого числа лиц, ведущих Церковное управление. Мало ли их, много ли — совершенно безразлично, раз только они не будут действовать «в Силе Божией» (2 Кор. 6, 7). А действующие «в Силе Божией» несут в себе всю Церковь, независимо от своего числа.

мира ко Христу (Ин. 7, 7) есть признак Его избранничества в полном и подлинном смысле (Лк. 23, 35; 1 Петр. 2, 4; 6. Мф. 12, 18), преимущественной любви к Нему со стороны Отца; поэтому ненавидящий Христа ненавидит и Отца Его (Ин. 3, 23). Избранничество — таков еще один момент святости. Но, возлюбленный Богом, Сын в свою очередь возлюбил Его, почему всецело смирил Себя (Флп. 2, 8 и др.), имея полную нравственного совершенства. Таков конечный момент в понятии святости.

Все эти моменты, так или иначе, непременно имеет и Церковь — «полнота» Христовой благодатной силы. Святость Церкви — необходимое следствие ее реальной связи со Христом. Но если все стороны святости уже даны во всей их силе самой Церкви, то различно даны они верующим, членам Церкви.

Как и Господь, Церковь — свята. «Христос, — говорит Апостол, — возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною, посредством слова; чтобы представить ее Себе славою Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» (Еф. 5, 25—27)⁹⁴. Под «банею водною» (τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος) разумеется здесь таинство крещения, как единогласно признается всеми древними и новыми экзегетами, но «посредством слова» (ἐν ῥήματι) вызывает разногласия. Наиболее основательное толкование, согласное к тому же со святоотеческим, видят в ῥήμα тайноводственные слова, произносимые при крещении, т. е. крещальную формулу «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (39, 632)⁹⁵. Святость Церкви — святость Христа, ибо Христос — «начаток» Церкви (Кол. 1, 18), «лоза» (Ин. 15, 5), наполняющая живительным соком свои «ветви». «Если начаток свят, то и целое; и если корень свят, то и ветви» (Рим. 11, 16). Следовательно, и всё Тело Христово свято. («Εἰ δὲ ἡ ἀραρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φῦραμα καὶ εἰ ἡ ρίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι». — Рим. 11, 16). Данный текст относится, собственно, к ветхозаветной теократии (44, 152—153). Но так как первая половина стиха (где, собственно, идет дело о закваске, «от которой зависит и хорошая замесь и хороший всход или вскисание теста» в замешенном месте φῦραμα) параллельна Мф. 13, 33=Лк. 13, 21, а вторая — Ин. 15, 5, то данный текст может (вне контекста) относиться и к Церкви.

Как святая, Церковь по своему бытию в то же время поднята над мирским бытием, Глава — Христос всё Тело свое поднял выше мирского. Поэтому Христос сказал: «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18, 36) — ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. «Царство Мое, — парafразирует эти слова блаж. Феофилакт⁹⁶, — не отсюда, откуда ждет себе царя народ; оно не мирского происхождения, но высшего, небесного, божественного, и Я сам не простой человек, не из числа земных существ, но Бог и Сын Божий». «Но Царство Христово, — говорит Мансветов (2, 5 сл.), — будучи не от мира сего, не есть, однако же, царство исключительно духовное, т. е. царство невидимое, существующее в премирной сфере, ведомое одному Богу, нет; Господь не сказал, что оно не в мире, не здесь. Выражение «не от мира сего» указывает на первоначало или первооснову Его царства, которое свыше и прежде веков, а не на земле возродилось путем естественного развития народной жизни. Но этим не исключается его пребывание и распространение в мире сем... Царство Божие или Церковь, имея начало премирное, должно, по учению Спасителя, пребывать, действовать среди мира в мире — в обществе избранных от мира сего, отделившихся от его жизни, но пребывающих в нем; следовательно, долж-

⁹⁴ Толкования на это место: (2, 197—200); (39, 630—635); (42, 376—382).

⁹⁵ Так признают Златоуст, блаж. Феодорит и блаж. Феофилакт.

⁹⁶ Блаж. Феофилакт. Благовестник, ч. 4, Ев. от Иоанна, с. 433. Цит. по (2, 4—5).

но действовать и распространяться видимо, осязаемо среди настоящего мира... Она получает свое первобытие вне области мира сего, но в то же время должна жить и развиваться здесь, т. е. на земле».

Церковь — «не от мира сего» и потому «мир сей» гонит ее, видя в самом факте ее существования обличение себе. Так Савл гнал Церковь Христову (см. гл. 3, § V), так продолжалось во всю историю Церкви, так, и по преимуществу, будет в последние времена (см. гл. 5, § V). В ненависти мира и в вечной вражде его к Церкви открывается онтологический антагонизм мира и Церкви. А другою стороною того же антагонизма является любовь Христа к Церкви (Еф. 5, 25) и избранность Церкви, ее обособленность, выделенность из всего мира. Церковь называется «соизбранной Церковью» (1 Петр. 5, 13) (ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνελεκτη), и «избранной госпожою» (2 Ин. 1, ср. 2 Ин. 13) (ἐξελεκτηῖ κυρία). Возлюбленная и избранная, Церковь сама возлюблена Бога, почему является «чистою» и «непорочною» (Еф. 5, 25—27) и вообще этически совершенною. Такова святость Церкви. Но к Церкви органически принадлежат члены ее, верующие, образуя вещество ее. Они не могут быть святыми в том смысле, в каком этот термин применяется к Богу и Сыну. Но в то же время они не могут вносить в Церковь своих грехов. Они тоже должны быть святы в своей органической связи со святою Церковью, но святость их может быть иного характера — святостью заимствованною или, точнее, освященностью. Однако эта святость состоит в обновлении тайникою бытия, внутреннею ядра бытия; этическое же совершенство не дано, а только задано: «будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48), — заповедал Христос ученикам своим. А Брат Господень пишет: «с великою радостью принимайте, братья мои, когда впадете в различные искушения, зная, что испытание вашей веры производит терпение; терпение же должно иметь совершенное действие, чтобы вы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка» (Иак. 1, 2—4; ср. Кол. 4, 12. Иак. 3, 2. Евр. 6, 1. 2. Кор. 13, 9. 1 Ин. 4, 18. 2 Тим. 3, 17 и др.).

«Неодолимость» Церкви в сфере святости есть именно эта невозможность нарушить святость Церкви для всех усилий злых сил, вгорающихся в души членов Церкви. В крайнем случае самые члены, духовно умерев, отваливаются вон или только кажущимся образом продолжают пребывать в Церковном Телѣ, тогда как на деле они не входят в органическое единство с Церковью. Церковь же остается непоколебимой в своей святости и чистоте.

«Мы святимся святостью Церкви, но Церковь не оскверняется нашими грехами, ибо ее святость не от нас, а от Бога чрез Христа и она сама не в нас, хотя и из нас состоит (как наше тело состоит из тканей и волокон, но сущность его не в них, а в их органическом сочетании в форме одного целого). Церковь не есть только собрание людей (верующих), но прежде всего то, что их собирает, т. е. данная людям свыше существующая форма единения, посредством которой они могут быть причастны Божеству» (14, III, 351). «Церковь, Богочеловек Христом основанная, имеет и состав богочеловеческий. Но разница в том, что Христос есть совершенный Богочеловек, а Церковь еще не есть совершенное Богочеловечество, а только совершающееся. ...Церковь Христова еще не достигла прославленного состояния, и ее человечество хотя и связано внутренне с божественным, но далеко еще не во всем его выражает и не вполне ему соответствует. Церковь свята и божественна потому, что освящена кровию Иисуса Христа и дарами Духа Святого; то, что прямо исходит из этого освящающего Церковь начала, божественно, непорочно и неизменно; дела же церковных людей, по человечеству, хотя бы и ради Церкви, исполняемые, представляют нечто весьма относительное и далеко не совершенное, а только

совершенствующееся. Это есть человеческая сторона Церкви. Но за изменчивым и волнующимся потоком церковного человечества пребывает и образует самую Церковь Божию вечный и бесконечный источник божественной благодати, непрерывное действие Святого Духа, дающее человечеству истинную жизнь во Христе и Боге. Это благодатное действие Божие всегда существовало в мире; но от воплощения Христа оно вошло в видимую и осязательную форму. В Церкви христианской божественное не есть только внутреннее, неуловимое действие духа, но является и в некоторой уже осуществленной форме или телесности. Были формы и в Церкви ветхозаветной, но там это были лишь инносказательные прообразы или предзнаменования; священные же формы новозаветной Церкви суть настоящие, подлинные образы Божественного присутствия и действия в человечестве. Вследствие несовершенства человеческих стихий, входящих в Церковь, эти божественные формы являются лишь как начатки или залого божественной жизни в человечестве, которые своей полноты должны достигнуть лишь в Новом Иерусалиме — в прославленном Богочеловечестве. Но и ныне этот Новый Иерусалим — град Бога живаго — существует не в одних только помыслах, желаниях и внутренних чувствованиях христиан: те божественные формы Церкви, о которых мы говорим, составляют уже и теперь действительные камни его основания, на которых воздвигнется и таинственно уже воздвигается непрерывно всё божественное здание, так что хотя не всё в видимой Церкви божественно, но божественное в ней есть уже нечто видимое. Эти видимые камни непоколебимы, неизменны, и без них нет Церкви» (там же, 352—353).

«Принимающие эту всеобщую и неизменную форму божественного действия, образуемые ею во Христе или входящие в живое тело Христово, не могут своими частными и преходящими недостатками нарушать вечного достоинства Церкви как целого. Даже и в физическом теле отдельные члены его могут быть поражены и парализованы, а всё тело живет и действует, и воздействием своей жизни может исцелить и пораженные члены. Тело необходимо умирает только тогда, когда поражены основные его части — голова и сердце. Но Глава и Сердце церкви — Христос и Богородица — находятся в вечном божественном мире и поражены быть не могут. Из порочных слагаемых не может произойти святого и непорочного целого: и если бы Церковь была только собранием отдельных людей, то она не могла бы быть святой и непорочной, так как безгрешных людей на земле не существует. Но видимая Церковь получает свою жизнь и силу помимо грешных людей от Самого Христа, в Котором обитает вся полнота Божества телесно, чрез посредство Пресвятой и Всенепорочной Девы и всей невидимой Церкви святых; поэтому наши людские несовершенства никак не могут упразднить святость Церкви. А затем уже для нас, людей, принадлежащих к Церкви, но не образующих ее, является нравственная задача стараться о соответствии и сообразовании нашей жизни с жизнью божественной, начаток и образ которой мы получаем чрез священные формы видимой Церкви. Это есть цель христианской деятельности — исполнение Церкви в людях или наступление Царства Божия на земле. Эту цель мы не должны принимать за действительность, ибо в действительности Царство Божие на земле еще не исполнилось и Бог царствует более над людьми, нежели в людях» (там же, 349).

Таково взаимоотношение святости Церковной и нравственного несовершенства верующих. Церковь, вечно обновляющая своих членов благодатным притоком духовной энергии, может смыть и тот или другой дефект в деятельности отдельных членов. Тут делается ясен смысл права «вязать и решить», которое чаще всего бывает камнем преткновения для неверующих. Это право или, лучше сказать, эта сила, дарован-

ная Церкви Самим Господом (Мф. 18, 17), обычно предоставлено церковной иерархии на основании слов Спасителя (Мф. 16, 19; 18, 18)⁹⁷.

Но единство верующих было бы абсолютно непонятно, если бы Церковь только освящала и очищала верующих, не входя в имманентное общение с ними, хотя, с другой стороны, столь же непонятна была бы святость Церкви, если бы мы признали имманентное участие грешных (хотя бы и вечно очищаемых) людей в самом существе Церкви. Эта проблема разрешается различием в искупленном человечестве двух сторон: искупленной идеальной сущности, образа Божия и совершенствующегося эмпирического характера, подобия Божия. Эта идеальная сущность, составляя самое вещество Тела Христова, свята и чиста, тогда как другая, эмпирическая сторона освящается и лишь постольку принадлежит к Телу Христову, ассимилируется Телом Христовым, поскольку уподобляется образу Божьему. Но каждый из верующих носит святую в душе своей, и этой святыей он вляется в Тело Христово, чрез нее получая от этого Тела освящающую энергию. Поэтому сказано⁹⁸: «Бога святите в сердцах своих» (1 Петр. 3, 15). Ибо верующие «приняли не духа мира сего» (1 Кор. 2, 12), но Духа Святаго (Деян. 1, 8; 8, 18; 10, 44; 11, 15; 19, 2; 19, 6); Дух славы, Дух Божий почивает на них (1 Петр. 4, 14; 1, 11), живет в них (Рим. 8, 9; 1 Кор. 3, 16, ср. Ин. 7, 39), изливается на них (Деян. 2, 17) и дается им (1 Ин. 4, 13). Живя в верующих, Дух Святой научает их (Лк. 12, 12), вдохновляет их (Деян. 2, 4, 7, 55, 4, 8 и проч.), утешает (Деян. 9, 31), ободряет (Рим. 15, 13), внушает, что говорить (1 Кор. 2, 13. Деян. 21, 4), дает Свои силы и причастие Себя (Евр. 2, 4; 6, 4), ведает сокровенное человека (1 Кор. 2, 11), напоевает всё существо верующих (1 Кор. 12, 13). Поэтому верующие именуется святыми (1 Кор. 6, 2. 2 Кор. 13, 12. Флп. 4, 22. Кол. 3, 12. Евр. 3, 1. Мр. 8, 38. Рим. 15, 26. 2 Кор. 1, 1. Еф. 3, 18. 1 Фес. 3, 13. Откр. 13, 7. Деян. 9, 13; 9, 32. Иуд. 3. Рим. 1, 7; 15, 25, 31; 16, 2. 1 Кор. 1, 2; 16, 15. 2 Кор. 8, 4; 9, 1. Еф. 1, 1, 15. Кол. 1, 4. Еф. 5, 3. Флп. 1, 1. Кол. 1, 2, 26. 1 Фес. 5, 27. 1 Тим. 5, 10. Тит. 2, 3. Флм. 5. Евр. 6, 10. Откр. 11, 18. Деян. 9, 41; 26, 10. Иуд. 14. Рим. 8, 27; 12, 13; 16, 15. Евр. 13, 24. 1 Кор. 14; 16, 1. 2 Кор. 9, 12. Еф. 1, 8; 38; 4, 12; 6, 18. Кол. 1, 12. 2 Фес. 1, 10. Флм. 7. Откр. 5, 8; 8, 3, 4; 13, 10; 14, 12; 15, 3; 16, 6; 17, 6; 18, 24; 19, 8; 20, 8; 22, 6. 1 Петр. 3, 5), освященными (Евр. 10, 14; 10, 10; 2, 11. 1 Кор. 1, 2. 2 Тим. 2, 21. Ин. 17, 19. Иуд. 1). Но будучи святыми и освященными, верующие тем самым выделены из мира, не от мира (Ин. 15, 19), как и Христос не от мира (Ин. 17, 16), ибо «имеют начаток Духа» (Рим. 8, 23) и «приняли не духа мира, а Духа от Бога» (1 Кор. 2, 12), «не приняли духа рабства..., но Духа усыновления» (Рим. 8, 15), «Духа истины, которого мир не может принять» (Ин. 14, 17). Ранее и они были от мира (Ин. 8, 23; 17, 6. 1 Ин. 4, 5. Еф. 2, 2), но стали не от мира, ненавистными миру (Ин. 2, 15), позорищем мира (1 Кор. 4, 9), безумием (1 Кор. 1, 13), сором (Иак. 4, 4). Но если мир ненавидит их, то эта ненависть стоит в связи с ненавистью к Спасителю, в этой ненависти обнаруживается их инородность миру (Ин. 15, 18, 19). Ненавидимые миром, они избраны Богом (Ин. 15, 16, 19. Гал. 1, 15, 25. Мр. 13, 20. Ин. 13, 18. Деян. 1, 24. Деян. 15, 7. Иак. 2, 5. 1 Кор. 1, 27, 28. Еф. 1, 4. 2 Фес. 2, 13. 2 Петр. 1, 10. 1 Фес. 1, 4. Рим. 9, 11; 11, 5, 28. Рим. 16, 13. Рим. 11, 7. Кол. 3, 12. Откр. 17, 14. Деян. 9, 15. 1 Петр. 2, 9. Рим. 1, 1. 1 Петр. 1, 1. Лк. 20, 16; 22, 14. Мф. 24, 22. Мр. 13, 20.

⁹⁷ Не считаем возможным останавливаться тут более подробно на этой силе «вязать и решить».

⁹⁸ Как здесь, так и во всем настоящем параграфе мы только набрасываем ход мыслей, совершенно не имея возможности излагать их, ибо для того потребовалось бы приложить чуть ли не всё нравственное богословие.

Мф. 24, 24. Мр. 13, 22. Мф. 24, 31. Мр. 13, 27. Лк. 18, 7. Рим. 8, 33. 2 Тим. 2, 10. Тит. 1, 1) и притом прежде создания мира (Еф. 1, 4), возлюблены Им и Христом (2 Фес. 2, 16. Ин. 13, 1. Ин. 3, 16. Ин. 13, 24; 15, 9; 17, 23. 1 Ин. 4, 11, 19. Еф. 2, 4. Еф. 5, 2; 5, 25. Откр. 3, 9. Ин. 14, 23. Рим. 9, 25. 1 Петр. 4, 11. Рим. 11, 28. 1 Фес. 1, 4. Откр. 20, 8. Рим. 1, 7. Ин. 14, 21. Еф. 5, 1. Ин. 14, 21). Они остаются в мире (Ин. 17, 15) и пользуются мирским, но, однако, как не пользующиеся (1 Кор. 7, 31), потому что носят в себе нового человека (Еф. 2, 15), облеклись в Него (Еф. 4, 24. Кол. 3, 10), а кто во Христе,— тот новая тварь (2 Кор. 5, 17) и ждут нового неба и новой земли (2 Петр. 3, 13). Поэтому они — соль земли (Мф. 5, 13. Лк. 14, 34) и свет миру (Мф. 5, 14). Они — в мире, но мир не достоин их (Евр. 11, 38). Но запечатленные обетованным Духом Божиим (Еф. 1, 13), имея помазание от Святаго Духа (1 Ин. 2, 20), представляя своим телом храм Святаго Духа (1 Кор. 6, 19), верующие, хотя и не совершенные нравственно, должны заботиться, чтобы не оскорбить Святаго Духа (Еф. 4, 30), соблюдать свой сосуд в святости (1 Фес. 4, 4, ср. 1 Фес. 4, 7), предоставив свои тела в жертву святую (Рим. 12, 1), будучи святы в поступках (1 Петр. 1, 15, 16) и непорочны (Еф. 1, 4). Если Святой Дух дает силы и помощь во всех жизненных функциях, то все функции должны быть чистыми; весь человек должен стремиться к богоуподоблению. «Сам Дух ходатайствует за верующих воздыханиями неизреченными» (Рим. 8, 26, 27), потому что верующие — сыны Божии, и Бог послал в сердца их Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче! (Гал. 4, 6, ср. Рим. 8, 15). Поэтому и ложь есть ложь Духу Святому (Деян. 5, 3).

V

Тело по преимуществу, само Тело, *το σῶμα* не было бы таковым, если бы исключало из себя какое-нибудь частное тело. Потому-то оно и стоит над всеми отдельными телами, что несет в себе всякое частное совершенство отдельного тела и, следовательно, не исключает из себя последнего. Но в то же время, будучи Телом совершенным, оно всегда и везде и при всяких условиях остается само собою. Всё для него, но оно — выше всего, не нарушая своего самотождества. Универсальность в смысле *unum versus alia* — таково третье и последнее существенное свойство Церкви. Церковь есть полнота Христова, плирема Христа (Еф. 1, 23 б). Но всё чрез Слово начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть (Ин. 1, 3); Христом — все, и мы Им (1 Кор. 8, 6), ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — всё Им и для Него создано; и Он есть прежде всего и всё Им стоит (Кол. 1, 16—17). Полнота Христова — полнота всех энергий, которыми создано всё бытие. Если сейчас Церковь — не всё актуально, то она — всё в потенции, ибо исполнена полнотою Христа. Ведь Господу Иисусу Христу всё предано в руки Отцем Его (Мф. 11, 27. Лк. 10, 22. Ин. 3, 5; 13, 3); Отец всё покорил под ноги Сыну (1 Кор. 15, 27. Еф. 1, 22. Евр. 2, 5, 8), так что что принадлежит Отцу, то принадлежит и Сыну (Ин. 16, 15). А от Бога — всё (1 Кор. 11, 12, 8, 6); всё из Него, Им и к Нему (Рим. 11, 36), ибо Он всё создал Иисусом Христом (Еф. 3, 9); один Бог и Отец всех, Который над всеми, и чрез всех, и во всех нас (Еф. 4, 6). Значит, Христос — сущий над всеми Бог (Рим. 9, 5): Отец любит Сына и показывает Ему всё, что творит Сам (Ин. 5, 20). Воля Отца, чтобы всё небесное и земное соединить под главою Христом (Еф. 1, 10). Отец дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Отец дал Сыну, даст Сын жизнь вечную (Ин. 17,

2). Когда же Сын всё покорит Отцу, то и Сам покорится Ему, да будет Бог всё во всем (1 Кор. 15, 28). Цель домостроительства Божия — спасение всей твари. Спаситель хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1 Тим. 2, 4). А вместе с людьми — и вся тварь, ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, — потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, — в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению и свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего (Рим. 8, 19—23). Как природа Церкви заставляет заключить к ее универсальности, так и домостроительное назначение Церкви необходимо влечет за собою универсальность Церкви. Церковь не может исключать из себя никакой твари, ибо она не достигла бы тогда своего назначения. Ни пространство, ни время, ни те или иные эмпирические особенности людей не могут ограничивать участия их, вчленения их в Тело Христово. По пророчеству Спасителя Евангелие Царствия проповедано будет по всей вселенной (*ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*), во свидетельство всем народам (*πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*), и тогда придет конец (Мф. 24, 14). Действительно, апостолы проповедовали всюду (Мр. 16, 20). Уже ап. Павел благодарит Бога, что вера христианская возвещается во всем мире (*ἐν ὅλῃ τῷ κόσμῳ*) (Рим. 1, 8), и говорит словами псалма (18, 5), что «по всей земле (*εἰς πᾶσαν τὴν γῆν*) прошел голос их (т. е. проповедников Евангелия), и до пределов вселенной (*εἰς τὰ πέρας τῆς οἰκουμένης*) слова их» (Рим. 10, 18). Господь заповедал: «идите, научите все народы (*πάντα τὰ ἔθνη*), крестя их..., уча их соблюдать всё, что Я повелел вам» (Мф. 28, 19—20) и сказал по поводу возлияния мира на Его ноги Марией Магдалиной: «истинно говорю вам: где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире (*ἐν ὅλῃ τῷ κόσμῳ*), сказано будет в память ее и о том, что она сделала» (Мф. 26, 13). Когда наступит реализация спасения, то в Царство Божие придут с различных сторон, т. е. не взирая на национальные, этнографические и иные особенности; и придут от Востока и Запада, и Севера и Юга, и возлягут в Царствии Божиим (Лк. 13, 29=Мф. 8, 11). Универсальна природа Церкви, универсально ее назначение, универсально ее распространение. Универсальна и самая вера, исповедуемая Церковью, потому что при новом религиозном сознании Бого-поклонение не связывается с определенным местом, определенной нацией или определенной эпохой, но совершается в духе и истине (Ин. 4, 23), на всяком месте (1 Тим. 2, 8), а не в одном только Иерусалиме (Ин. 4, 23) и, следовательно, доступно всякому, независимо от его положения и состояния, от его ума и способностей, но вместе с тем способно удовлетворить человека всякого состояния и положения, всякого ума и всяких способностей. Но мало того, Спаситель велел ученикам своим: «идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари»⁹⁹ (*Προσευθίντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξτε τὸ εὐαγγέλιον πᾶσιν τῇ κτίσει. — Мр. 16, 15*) «и благовествовать возвещено всей твари поднебесной» на самом деле (Кол. 1, 23).

Если, таким образом, задачей является проповедь Евангелия по всей вселенной, всей твари, то ясно, что правда Божия чрез веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих; ибо нет различия (*δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας οὐ γὰρ ἔστιν διαστολή*), потому что все согрешили, ... получая оправдание даром (Рим. 3, 22, 24). Здесь, в Церкви, нет различия между иудеем и еллином, потому что один Господь у всех, богатый для

⁹⁹ О космическом понимании слова «тварь» (*κτίσις*) см. (2, 216—218).

всех призывающих Его (Рим. 10, 12); тут нет ни еллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все это во всем Христос (Кол. 3, 11). Ритуальные, национальные, социальные, экономические (Иак. 2, 1 сл.) и все прочие отличия потеряли силу или, лучше, сказать, не составляют граней для универсальности Церкви. Дихотомическое деление человечества на обрезанных и необрезанных исчезло; в Церкви Христовой обрезание — ничто, и необрезание — ничто (1 Кор. 7, 19), ни то, ни другое не имеет силы (Гал. 5, 6; 6, 15, 11; 1 Кор. 7, 18. Гал. 2, 9; Гал. 2, 3. Гал. 5, 2. Деян. 21, 21 и др.), потому что Господь Иисус есть мир обрезанных и необрезанных, сделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном Теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на Нем (Еф. 2, 14—16). Сам Господь говорил: «Слушайте Меня все» (Мр. 7, 14); никто не лишен возможности слышать проповедь Евангелия, дабы все чтли Сына (Ин. 5, 23), да будут все едины... и да уверует мир, что Отец послал Сына (Ин. 17, 21). Христос предсказывал, что когда вознесен будет от земли, то всех привлечет к Себе (Ин. 12, 32); а пророк Исаия пророчествовал, что пред Ним преклонится всякое колено, и что всякий язык будет исповедывать Бога (Ин. 15, 23=Рим. 14, 11). Эта универсальность в назначении Церкви есть необходимое следствие всеобщности греха. Полная победа над великим драконом, древним змием, называемым дьяволом и сатанюю, обольщающим всю вселенную (Откр. 12, 9), есть возглавление всего Христом (Еф. 1, 10).

Если ни место, ни внешнее состояние верующего не может служить к исключению его из Тела Христова, то — не препятствие к соединению с Ним и то или другое время, та или другая эпоха, в которую выпало жить верующему. Господь обещал пребыть с верующими во все дни до скончания века (Мф. 28, 20) и, значит, тем более, по окончании этого века, когда наступит век грядущий, когда всё будет возглавлено Христом, всё войдет в состав Его Тела. Дух Утешитель, освящающий Церковь и верующих, пребудет с нею и с ними во век (Ин. 14, 16). И таинство Евхаристии не прекратится до второго пришествия; «ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, — пишет ап. Павел, — смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11, 26). Будучи полностью святого бытия, Тело Христово вселенско или всемирно, всевременно и все-образно, т. е. не исключает из себя никакого богозданного многообразия космоса. Мало того, оно не только не исключает его, но оно положительно требует такого многообразия, ибо в нем раскрывается бесконечное богатство освящающих сил Господа. Как член Церкви, каждый верующий не механически, но органически входит в церковное единство, т. е. имеет в нем свое собственное, никем не заменимое, никем не устранимое место, свою собственную функцию, которую ему одному только дано от Бога отправлять по истине. Его индивидуальность не только не уничтожается, но освящается, находит себе высшую санкцию в Церкви. Тело Христово — не беспорядочная масса однородных частей, но стройное единство разнородных, взаимно-восполняющих, взаимно-нужных органов. Есть много различных даров духовных, служений и действий, но источником их является Триединое Божество (1 Кор. 12, 4—6). Каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом: иному вера, тем же Духом: иному дары исцелений, тем же Духом: иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков (1 Кор. 12, 7—10). Ибо как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос

(1 Кор. 12, 12). Тело же не из одного члена, но из многих (1 Кор. 12, 14). Ни один орган не может считать себя не принадлежащим к Телу на том основании, что он индивидуален (1 Кор. 4, 15—16), потому что разнообразие требуется для совершенства Тела: если всё тело глаз, то где слух? Если всё слух, то где обоняние? А если бы все были один член, то где было бы тело? Но теперь членов много, а тело — одно (1 Кор. 12, 17, 19—20). Каждый член нужен всем остальным, и его кажущаяся невидимость может скрывать за собою его бóльшую важность (1 Кор. 12, 21—24), почему требует и большего попечения со стороны других органов. Но, будучи различны, органы взаимно-обусловлены; страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. Так и верующие — Тело Христово, составляют вещество Его, а порознь — члены этого Тела (1 Кор. 12, 24—27). Если разнообразие требуется для Церкви, то естественно, что и функции оказываются у разных членов разные, а не у всех одинаковые (1 Кор. 12, 28—30). Как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так и мы многие (верующие) составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены (Рим. 12, 4, 5, ср. 1 Кор. 10, 17). У каждого — свои дарования, свои способности, и потому каждый должен думать о себе скромно, не более нежели должно, — не мечтать о себе, найти истинное место свое в Теле Христовом, познавая, «что есть воля Божия» (Рим. 12). Премудрость Божия не исключает из себя частную премудрость, а включает ее в себя, потому что Она — «многообразная премудрость Божия» (ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ, Еф. 3, 10), и чтобы верующие могли быть «добрыми домостроителями благодати Божией» («ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος Θεοῦ», 1 Петр. 4, 10), каждый из них должен служить друг другу тем даром, какой получил, тою способностью, которою оделил его Создатель (1 Петр. 4, 10—11). В том и состоит существо смирения, чтобы сознавать свое место в Теле Христовом и вместе с тем видеть, что это место — даровано Богом, а не заслужено, ибо все индивидуальные особенности, делающие верующего определенным членом, созданы не им, а получены от Бога. Все эти отличия, как и вся вообще жизнь христианина, являются благодатными по существу, но по внешней форме они могут быть обыкновенными, естественными человеческими способностями, вроде, например, «дара заступления за угнетенных» (45, 417) пред властями и пред злыми людьми (ἀντιλήψεις), «дара правления» (κοβερνήσεις) (1 Кор. 12, 26), «дара учения» (1 Кор. 12, 27) и т. п. (21, 43 сл.).

Таким образом, Полнота Христова многообразно преломляется и изображается в многообразии индивидов, входящих в состав Церкви. Не исключая из себя никого, Церковь в то же время требует и предполагает особенности верующих, и в виду такого свойства называется католической, καθολική ἐκκλησία. Слово καθολικός¹⁰⁰ не встречается, собственно, в тексте Священного Писания, а Церковь названа этим именем впервые у св. Игнатия (ad Smyrn., с. 8). В Священном Писании оно попадает в надписаниях посланий Иакова, Петра, Иоанна, Иуды, каковым термином характеризуется, что данные послания направлены ко всей Церкви, а не к отдельной общине. Встречается в Деян. 4, 18 (а также у Ез. 13, 3, 22. Ам. 3, 3, 41, затем у Ксенофонта, Платона, Демосфена, Аристотеля и др.) слово καθόλου, т. е. καθ' ὅλου, которое удобнее всего перевести чрез всячески, всецело, omnius proorsus, überhaupt. Поэтому καθολικός означает всеобщий, universalis, generalis, das Ganze betreffend, allgemein и сообразно содержанию слова

¹⁰⁰ О термине καθολικός см. (63, II, 13—17); (62, 214); (61, 164, 165); (1, 133—136 сл.).

ὅλο; — целостный, целокупный, имеет логическое ударение на всецелостности объекта, к которому относится. Кафолический есть всеединый, а если правильно, что есть эллиптическое καὶ ἅλα ἕθνη, то столь же правильно, что оно есть также и καὶ ἅλα ἕθνη, καὶ ἅλα ὑπόνοи и καὶ ἅλα ἀκροαμένῃ или καὶ ἅλα ἰστορῶν. Поэтому предикат «вселенская», οἰκουμένη, есть только частный вид καὶ ἅλα ἕθνη. Замечательно, что словенские первоучители свв. Мефодий и Кирилл перевели καὶ ἅλα ἕθνη через «соборная», конечно, разумея соборность не в смысле количества голосов, а в смысле всеобщности бытия, цели и всей духовной жизни, собирающей в себя всех, независимо от их местных, этнографических, исторических и всех прочих особенностей. «Соборный» Символ веры или καὶ ἅλα ἕθνη есть нечто подобное тому, что в кантовой философии называется «объективный», «сверхиндивидуальный». «Церковь соборную называется потому, что находится по всей вселенной от концов земли до концов ее, что повсеместно и в полноте преподает всё то учение, которое должны знать люди, ученые о вещах видимых и невидимых, небесных и земных, что весь род человеческий приводит к истинной вере, начальников и подчиненных, ученых и простых людей, и что повсеместно врачует и исцеляет все роды грехов, душою и телом содеяваемых, имеет в себе всякий вид совершенства, являющегося в делах, словах и во всяких духовных дарованиях»¹⁰¹.

Кафоличность Церкви явнее всего указывается и притом во всем ее объеме в словах Иисуса Христа: «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 20). Тут не указано, ни к какой национальности, ни к какой эпохе, ни к какой стране, ни к какому общественному и прочим нарочитым состояниям должны принадлежать собирающиеся. Нужно одно только, чтобы они собрались во имя Христово. Этого достаточно, и Он, как сказал, будет среди них.

Весьма понятно, что непризнание кафолического характера Церкви Христовой ведет за собою тяжкое искажение самого понятия о Церкви и создает особую филиетическую ересь, желающую национальным и прочим человеческим отличиям дать место не служебное, а главенствующее, вводящую в сферу Божественного человеческое, как таковое, и своим эгокоммуникативным отношением ко всем ипородным элементам Церкви вносящую в нее племенные деления и распри. Византизм, русизм, болгаризм, грузинизм и проч. — все эти направления церковной жизни или, лучше сказать, эти болезни, которыми «врата адовы» пытаются поколебать кафоличность Церкви, конечно не поколеблют и не сделают ее твердыни, ибо «твердое основание Божие стоит, имея печать сию: «познал Господь Своих» и: да «отступит от неправды всякий, исповедующий имя Господа»». 2 Тим., 2, 19. Но несомненно, что доселе слишком мало сознается нелепость и еретичность словосочетаний вроде «византийская церковность» и проч.

Но при действительной кафоличности формы Церкви содержание ее кафолично не в действительности, а только в возможности. В действительности же для вещества Церкви — верующих — кафоличность есть такая же задача, как и единство и нравственное совершенство. Церковь должна возрастать, ассимилируя себе, вчлняя в себя всё большее и большее многообразие церковных органов. Этот рост совершается посредством научения и крещения тех, которые еще не включены в Тело Христово, а средством к научению и крещению служит апостольство в самом широком смысле слова (ἀποστολή): как отправление Церкви в мир, чтобы проповедью, примером жизни, чудесами, знаменьями, вос-

¹⁰¹ Св. Кирилл Иерусалимский. Огласит. поучения, XVIII, п. 23, с. 424—425. Цитат. из «Нрав. Догм. Богословия» Макария, т. II, с. 245. Греческий текст с лат. перев. с. 63, II, 14).

питанием, устройением всей жизни и т. д. научать других, пробуждать религиозное сознание в необращенных, углублять его и усиливать — в членах Церкви. В этом смысле Господь назван «Апостолом» [«Уразумеете Апостола и Архиперея Исповедания нашего, Иисуса Христа» (Евр. 3, 8)], и тем же именем обозначаются первые ученики Его, как может быть обозначен и каждый член Церкви. Сама же Церковь в этом смысле зовется апостольской, *ἀποστολική*¹⁰², как сказано в Книге Премудрости Соломона: Премудрость «сама обходит и ищет достойных ее, и благосклонно является им на путях, и при всякой мысли встречается с ними» (Прем. 6, 16).

Как Господь заповедал ученикам своим: «идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам» (Мф. 28, 19—20), «идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мр. 16, 15), так «они пошли и проповедывали везде, при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знаменами» (Мр. 16, 20). Эта проповедь, передаваясь из поколения в поколение, ширилась и захватывала всё большие круги. Апостольство всегда составляло главнейшую из обязанностей церковных людей.

Но этим моментом еще не исчерпывается апостоличность Церкви. Церковь — реальный субъект, живое Существо, но не институт или отвлеченное понятие. Как и всякий индивид, она — *unicum*, единственное в своем роде; но вместе с тем индивид *кафолический*. Поэтому бытие Церкви не исчерпывается тем или другим научением, хотя бы и *кафолическим*, но предполагает собственное существование, для себя, выражающееся в самосознании Церкви. Если Церковь, будучи *кафолической*, не ограничена никакими внешними условиями, ни временем, ни пространством, ни социальным, экономическим и т. д. строем народа, то это только отрицательное определение ее свойства. Положительное определение заключается в Самотождестве Церкви, — в том, что всюду, всегда и при всяких условиях, во всех оболочках и под всеми одеждами Церковь остается тождественною себе и, при том, не только эссенциально тождественною, но и нумерически, ибо всякое иное тождество было бы только равенством. Как «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 12, 8), таково и Тело Его — Церковь. Подобно тому, как личность человека при всех условиях остается тождественной себе, что выражается в единстве самосознания, так же и Церковь, вечно одухотворяемая Одним и Тем же Духом, никогда не может сделаться иной. Чтобы быть «столпом и утверждением Истины» (1 Тим. 3, 15), «твердым основанием Божиим» (2 Тим. 2, 19), Церковь непременно должна обладать нумерическим тождеством, реальным единством. Ведь при единстве формальном, единстве учения, поведения и т. д., всегда возможно под одинаковые формы подложить различное содержание. Тогда, без реального единства, мы не имели бы права говорить о Церкви, как Телe, а должны были бы говорить о церковных институтах, имеющих чисто эфемерную действительность. Но на чем основывается и чем гарантируется такое реальное единство? Что обеспечивает, что поток церковной истории говорит нам об истории Церкви, а не о сходных и причинной обуславливавших друг друга феноменах социального строя?

Это реальное единство и самосознание Церкви основывается на единстве Духа Святаго, Церковь оживляющего и освящающего. Но га-

¹⁰² *ἀπόστολος* от *ἀποστολή*, а не *ἀποστολή* от *ἀπόστολος*. Аквиллонов, с. 144; в прим. 4 собраны доказательства, что так же думали Златоуст (Homil V in Epist. ad Hebraeos = Евр. 3, 1), Феодорил (толк. на то же место), Феодорит, р. 407. Тертуллиан, Praeser. s. 20, 21, Августин, Tract. in Ioan., 124, с. 5.

рантируется оно для нас, для членов Церкви, главным образом преемством иерархии. В нем не учение переходит от верующего к верующему, но совершается реальное взаимодействие личностей посредством таинства посвящения. Этим устанавливается реальная, а не только формальная и идеальная связь членов Церкви, снимаются личные грани и, чрез ряд промежуточных звеньев, иерарх таинственно касается Самого Господа. А так как главными и преимущественными звеньями в этой цепи служат святые апостолы, то в этом смысле Церковь снова зовется апостольскою, и это второе апостольство служит гарантией первого, посланничества. Суть его в том, что соприкосновение двух, посвящаемого и посвящающего, совершается не путем идеатов, не путем продуктов сознания, а чрез реальное взаимодействие личностей. Спрашивается, но разве не может быть иерарха, не поставленного от другого иерарха? Конечно, может, ибо разве не властен Бог дать ему благодатные силы непосредственно. Но, если нет при этом определенных, предугазуемых внешних явлений, то только в исключительных обстоятельствах и состояниях мы могли бы отличить такового от не-иерарха. Для церковных людей, вообще говоря, он так и остался бы как простой мирянин.

Вот почему в Священном Писании часто подчеркивается апостольское происхождение церковного человечества. Так, Господь обещал Петру воздвигнуть на нем свою Церковь (Мф. 16, 18). Не входя в разбор всех споров о том, как именно разуметь данное место, видеть ли под «Камнем» самого Петра, или его исповедание, или исповеданного Христа, мы можем заметить тот несомненный факт, что в том или ином смысле Петр полагается в основание Церкви, равно как и другие 12 апостолов (Откр. 21, 14). Апостолы же получают право вязать и решить (Мф. 16, 19; 18, 18). На них построено и все церковное здание (Еф. 2, 20). А они, в свою очередь, ставили в Церкви своих преемников (Деян. 20, 28. Тит. 1, 5. 1 Тим. 5, 22).

Кафоличность Церкви и две, взаимно восполняющие, стороны ее апостоличности определяют Церковь как универсальный субъект и потому, равно необходимые друг для друга и неотделимые друг от друга, могут быть соединены в последнее свойство Церкви — ее универсальность¹⁰³.

Неодолимость Церкви в сфере универсальности заключается в том, что «врата адавы» никогда не смогут сковать и ограничить областью условного кафоличизма Церкви, как не смогут порвать и раздробить самоотжество ее в том или ином условном проявлении. Та или другая часть церковного человечества («поместная Церковь»), изображаемая в Откровении под образом светильника, может нарушить кафоличизм Церкви, впадая в филиетическую ересь, может оторваться от преемственности иерархии, образуя раскол. Тогда она будет сдвинута с места своего (Откр. 2, 5). Ходящий посреди золотых светильников (Откр. 2, 1) может переносить их из одной стороны в другую и вновь возжигает свет их сильнее прежнего. Но Церковь во веки не поддастся «вратам адавым» и во веки останется универсальною, как она останется во веки единой и святой.

¹⁰³ Довольно близко к проводимому здесь взгляду на соотношение и единство предикатов: «кафолическая» и «апостольская» у Филарета, архиепископа Черниговского. См. (23. 383—400).

Глава пятая. СООТНОШЕНИЕ АТРИБУТОВ ЦЕРКВИ И СИМВОЛИЧЕСКОЕ ЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ

Церковь есть Тело Христово и, как всякое тело, должна неминуемо иметь свойства, общие ей со всяким телом. Всякое тело с наиболее общего угла зрения есть «группа», выражаясь языком математики, и потому формально-логически мы не можем определить Церковь иначе, как группу. Но так как формально-логическое определение не захватывает божественной стороны Церкви адекватно, то потому у нас оно имеет условное, символическое значение. Но всякая группа есть некоторое (1) множество, объединенное известным (2) единством в (3) целое. Итак, в Церкви мы должны различать (1) множество, как совокупность отдельных частей и элементов, из которых может быть составлено тело; (2) единство, как форму, образующую из них действительное тело; (3) целое, как выражение множества во единстве и единства во множестве или, если угодно, фактически осуществляемую цель, ради которой множество собралось воедино.

Говоря конкретнее, мы должны различать в Церкви: 1) ее вещество или людей, из которых слагается ее содержание; 2) ее объединяющее начало или Тело Иисуса Христа, ассимилирующее в себя эти отдельные человеческие единицы; 3) ее самосознание, идущее от Духа Святого.

А так как, хотя вся Пресвятая Троица участвует в каждом Божественном акте, по тем менее отдельные моменты домостроительства Божия принадлежат по преимуществу Той или Иной Ипостаси Пресвятой Троицы, то, сообразно трем Ипостасям, мы можем различать в Церкви три момента: 1) дело Отца, как Творца, давшего бытие людям, входящим и имеющим войти в Церковь; 2) дело Сына, как Слова, организующего людей в Свое Тело; 3) дело Духа, как Освятителя, животворящего Тело Христово. Но Церковь есть Тело Христово, есть Тело по преимуществу, τὸ σῶμα, равно как и Полнота Христова, Полнота по преимуществу, τὸ πλήρωμα. Будучи абсолютным Телом и абсолютною Полнотою, Церковь не может быть символически представлена каким-нибудь частным бытием; полнота ее божественного бытия, носящего в себе потенции всего, изображается лишь совокупностью всего, всякого тварного бытия, данного в космосе. А так как «всего» порознь представить нельзя, то «все» должно быть взято по основным категориям существующего. Трем сферам, изучаемым в 1) физике (понимая ее как науку о неорганическом бытии); 2) биологии (понимая ее как науку об органическом бытии); 3) психологии (понимая ее как науку о бытии духовно-разумном), будут отвечать в области экклезиологии три типичные представителя: 1) мира безжизненной материи (минерального); 2) мира организованной материи (животно-растительного); 3) мира одушевленной материи (духовно-разумного), а именно: 1) здание, постройка, как прекраснейший продукт внешних для самого вещества сил физико-химических (сцепление, тяжесть и проч.); 2) живое тело, организм, как целесообразнейшее выявление внутренних для самой организации образовательных стремлений (органические силы); 3) невеста, жена, как совершеннейшее следование нравственному долгу, ни внутренне, ни внешне ее не связывающему и, следовательно, вполне свободное.

В силу сказанного устанавливается три модуса в отношении Божества к Церкви и Церкви к Божеству. А именно: 1) Божество (по преимуществу Отец) живет в (ἐν) Церкви, как в Злании, и Злание-Церковь, тип множества, живет в Божестве. 2) Божество (по преимуществу Сын) живет чрез (διὰ) Церковь, как чрез Тело, и Тело-Церковь, тип формы, живет чрез Божество. 3) Божество (по преимуществу

Дух) живет с (σὺν) Церковью, как с Женою, и Жена-Церковь, тип целого, живет с Божеством.

Если таковы три аспекта Церкви, то понятно, что тремя атрибутами Церкви будут: 1) универсальность, как свойство абсолютно всецелостного содержания или вещества; 2) единство, как свойство абсолютно всецелостной формы; 3) святость, как свойство абсолютно всецелостного самосознания.

1) Зданию Божьему подобает универсальность, чтобы ничто не было исключено из числа его камней; 2) Телу Божьему подобает единство, чтобы всякий орган имел свое место; 3) Жене Божьей подобает святость, чтобы нравственное самосознание было всецелостным.

Но все эти свойства лишь Церкви мистической даны актуально, но у Церкви эмпирической, т. е. для церковного человечества, являются не столько данными, сколько заданными. Отсюда — задача, предстоящая пред церковным человечеством, достигать полного осуществления названных трех атрибутов Церкви, т. е. необходимость изменения в сторону все большего и большего воплощения этих свойств.

1) Как Здание, Церковь механически увеличивается и укрепляет свои связи; 2) как Тело, Церковь органически растет и делает пропорциональнее свои члены; 3) как Жена, Церковь совершенствуется и подчиняет нравственной идее отдельные свои состояния.

Неодолимость Церкви для «врат ада» означает, что: 1) прочность и неразрушимость Здания не поддадутся вражьей силе. Церковь-Здание не будет разрушена, несмотря на все механические повреждения; 2) здоровость и бессмертие Тела не уступят вражьей силе, Церковь-Тело не будет умерщвлено, несмотря на все болезни; 3) нравственность и чистота Жены не изнемогут от вражьей силы, Церковь-Жена не будет развращена, несмотря на все соблазны.

Это — во-первых; во-вторых, неодолимость Церкви для «врат ада» означает, что: 1) увеличение Здания (к универсализму), несмотря на частные стремления отдельных частей церковного человечества ограничиться данным содержанием Церкви, не остановится; 2) рост Тела (к единству), несмотря на отдельные уклонения отдельных органов, чтобы получить преобладание, не прекратится; 3) совершенствование Жены (к святости), несмотря на временно появляющиеся помыслы, стремящиеся занять собою сознание, не нарушится.

Таким образом, «врата ада», т. е. совокупность всех злых сил, а именно: 1) раздробления; 2) смерти; 3) греха, — не одержат верха над Церковью и она пребудет ненарушенной по всем своим трем атрибутам.

Христос, полнота Божества (Кол. 2, 9), сказал: «Я — путь, истина, жизнь» — Ἐγὼ εἶμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ (Ин. 14, 6). И Церковь, полнота Христова (Еф. 1, 23 б) есть, поэтому, путь, истина и жизнь. Но то, что во Христе дано как в личности, в церковном человечестве отображается коллективно.

1. Путь в Церкви — это та часть церковного человечества, которая является распространительницей идеи церковной и вместе с тем главным мостом, по которому идут в Церковь новые элементы церковного человечества. Это — миряне, ибо фактическое проведение христианства в жизнь служит главным путем для вовлечения в Церковное Здание новых камней.

2. Истина в Церкви — это та часть церковного человечества, которая является охранительницей идеи церковной и вместе с тем главным коррективом, которым поддерживается гармония новых элементов со старыми. Это — священство, ибо контроль вповь возникающих сторон церковной жизни является главным коррективом для охранения старых членов Тела.

3. Жизнь в Церкви — это та часть церковного человечества, которая является очистительницей идеи церковной и вместе с тем глав-

ным импульсом, которым живет усервение старых элементов. Это— пророчество, ибо творческое очищение уже существующей церковной жизни является главным побуждением для усервения имеющих уже стороны в духовной жизни Жены. Если 1) миряне, 2) клирошане, 3) харизматики образуют главные ткани церковного организма, то 1) авторитет, 2) предание, 3) откровение суть главные начала в жизни каждой из названных тканей. 1) Авторитет есть по преимуществу руководящее начало мирян; он дает внешнее для верующего начало действия, ибо оно заключено в зафиксированном и неизменном виде (Священное Писание, каноны и т. д.); 2) Предание есть по преимуществу руководящее начало клирошан; оно дает для верующего живое, хотя и внешнее для него, начало действия, заключенное в общецерковном сознании; 3) Откровение есть по преимуществу руководящее начало харизматиков; оно дает для верующего живое и внутреннее действующее начало действия, заключенное в личном сознании.

При этом: 1) миряне, увеличивающие содержание Церкви, по преимуществу изображаются Зданием, главное достоинство которого — твердо держать то, что в него вложено (авторитет); 2) клирошане, охраняющие форму Церкви, по преимуществу изображаются Телом, главное достоинство которого — упорно сопротивляться внесению в него чуждых элементов; 3) харизматики, очищающие самосознание Церкви, по преимуществу изображаются Женою, главное достоинство которой — свободно следовать голосу свободной совести. Таковы некоторые из трончных подразделений бытия Церкви. Несомненно, что как между отдельными членами триад, так и между отдельными триадами имеется теснейшее касание, хотя невозможно сказать, чтобы каждый из членов каждой триады в точности соответствовал члену с таким же номером другой триады. Тут все время надо прибавлять «по преимуществу», и это «по преимуществу» вызывается самым существом дела. Живое Целое, — Церковь, — невозможно анатомически расщепить на части какими бы то ни было схемами, подобно тому как нельзя на живом теле человека в точности разграничить, где начинается одна часть тела и где кончается другая. Потому-то Церковь и есть нечто Целое, что не может быть разложена на части. Но тем не менее и эта условная схематизация имеет свои выгоды, помогая ориентироваться в Целом.

Тесное же сродство отдельных моментов отдельной триады обусловлено самим принципом схематизации. Так, святость воплощается в универсальном содержании посредством единящей формы; целое возникает из множества чрез объединение; *πνεῦμα* действует в *ἀλήθεια* чрез посредство *ψυχή*; жизнь достигается путем, проходящим чрез истину, и т. д. Заметим, кроме того, что каждая из триад не есть, следовательно, простое перечисление трех моментов, но есть восходящий ряд, каждый член которого до известной степени включает в себя предыдущий. Так, например, символ Тела включает в себя символ Здания, которое он носит в себе в виде костяка; а символ Жены включает в себя символ Тела, ибо Жена имеет Тело. Клирик есть в то же время, как член Церкви, и мирянин, а пророк есть также и клирик. Предание подразумевает авторитет, а откровение — предание. Истина несет в себе и путь (к истине), а жизнь подразумевает истину. Рост включает в себя и увеличение, а совершенствование включает в себя рост. Одним словом, каждая триада есть восходящая прогрессия, а не случайно сгруппированные моменты.

Церковь, как абсолютный Организм из Духа, души и тела, наиболее совершенно символизирована в трех словах-символах: Здание, Тело, Жена-Невеста. «Если мы желаем знать, что преподается нам Божественным откровением о существе Церкви, то мы должны прежде всего вникнуть в смысл этих образов, ибо никаких отвлеченных опре-

делений того, что есть Церковь, мы в Священном Писании не найдем, да и вообще относительно такого сложного реального и живого предмета, как Церковь, конкретные образы ближе к правде и содержательнее, нежели отвлеченные понятия. Здание Христово, тело Христово, невеста Христова — тут мы имеем самое прямое, точное и полное определение Церкви» (14, IV, 553)¹⁰⁴.

II

Дальнейшее изложение заставляет нас рассматривать каждый из этих символов Церкви порознь. Но предварительно необходимо уловить некоторые общие черты их, — работа тем более целесообразная, что она позволит избежать в дальнейшем повторения одного и того же по три раза.

По двудному характеру Церкви (см. гл. II) каждое определение ее должно немишуемо соотноситься Церковь с Христом и церковным человечеством или, иначе говоря (в данном случае мысль остается одной и той же), с Божеством и с Человечеством Иисуса Христа. От этого каждое определение Церкви раскалывается на два, так что всего получается 6 символов или 3 сизигии.

Первая сизигия — Церковь-Здание, в состав которого входит «Краеугольный Камень» Христос, и Церковь-Здание, в котором живет Духом Своим Христос, — имеет оба сопрягаемых символа весьма далекими между собою. Тогда как в первом из них Христос есть как бы *primus inter pares*, во втором Он — нечто абсолютно инопорядное, нежели все Здание, — не то, что тот или иной камень Его.

Вторая сизигия — Церковь-Тело, в организацию которого входит «Глава» Христос, и Церковь-Тело, которое оживотворяется Христом, — уже делает более близкими между собою оба сопрягаемые символа. Тут между Христом первого и второго символа нет такой бездны, ибо голова есть в то же время орган, своею деятельностью живущий во всем теле.

Третья сизигия — Церковь-Жена, в общении с которой находится «Муж» Христос, и Церковь-Невеста, которая только ждет «Жениха» Христа, — почти уже отождествляет оба сопряженные символа, и естественно считать их за тождественные.

Отсюда — двойственность предикатов, которыми наделяется каждая сизигия. Рассматриваемая, как она дана в Боге, Церковь имеет абсолютные атрибуты свои данными, завершенными, актуальными; рассматриваемая же, как она дана в человечестве, Церковь не обладает данными, завершенными актуальными атрибутами, но должна выполнить задачу их достижения: они даны Церкви лишь потенциально.

¹⁰⁴ Ср. также: «Итак, Церковь есть совершенно новое, особенное и единственное на земле бытие (*шписин*), которого нельзя с точностью определить никаким понятием, взятым из мирской жизни. И если в помянутом нами богословском споре те мыслители, которые указывали на превосходство своего определения Церкви, как общества, сравнительно с определением ее, как Тела Христова, думали, что они приводят действительное определение Церкви, тогда как их противники предлагали только сравнение, то заметим, что притязания первых вовсе не были основательны. Всякое земное общество имеет столько сторон, совершенно непохожих на жизнь Церкви, и так мало общих с Нею признаков, что такому видимо формальному определению можно было бы предпочитать сравнение, тем более сравнение, авторизованное св. Писанием, если бы, как мы выше сказали, относящиеся сюда слова Апостола рассматривать во всей их полноте, без урезки их главной мысли. А эта главная мысль (для приращения себя самого в любви) уже нарушает образ тела, не знающего никакой любви, и тем снова указывает на то, что понятие о Церкви есть понятие о бытии исключительно противоположном всему земному. — «Правств. идея догмата Церкви» («Вера и Церковь», 1901, т. II, отд. I, с. 375).

Этот дуализм, быть может, невыносимый для рассудка, является необходимым следствием истинной религиозной силы всех рассматриваемых понятий. Мы уже видели, когда говорили о догматико-метафизическом определении Церкви, что слова-понятия неуловимо переходят в слова-символы, а догматико-метафизическое определение — в догматико-символическое. Точно так же мы увидим далее, что догматико-символическое определение незаметно превращается в догматико-аллегорическое, а слова-символы — в слова-эмблемы. Но мало того, отдельные аспекты символического определения сами не остаются устойчивыми. Образы переходят друг в друга, живут, колеблются, меняют свои очертания, растут. Здание начинает расти в Город, в Иерусалим Горный. Отдельные камни Здания сами делаются храмами. Здание вытягивается в колонну. Затем колебания делаются серьезнее. Камни оживают, Здание создается в любви, приращивает само себя; от него требуется нравственная чистота. Наконец, оно незаметно сделалось живым, одухотворенным Телом и превратилось в Невесту. Невеста делается Женою, а Жена — Тело своего Мужа, тогда как Муж — Глава его. И т. д. Одним словом — *πάντα ἕει*, но в этом всеобщем течении религиозных схем признак жизни — жизни, которая неуловима никакими схемами. Во всей полноте образов раскрывается одна тайна спасения, — в каскаде отдельных схем преломляется тысячами радужных цветов единая идея Церкви. Но они остаются взаимно исключаящими лишь для рассудочного познания. Непосредственный же религиозный опыт снова собирает с бережностью каждый цветной луч, и, преломившись в сознании верующей души, они образуют ослепительный белый диск — изображение спасительного Солнца.

III

Символ Здания ведет свое начало от Самого Спасителя. В ответ на исповедание Петра (Мф. 16, 16) Господь сказал: «Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это (т. е. что Иисус — «Христос, Сын Бога Живаго»), но Отец Мой, сущий на небесах; и Я говорю тебе: ты Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16, 17—19). Текст этот многократно подвергался толкованиям и перетолкованиям (см., например, (32, 1, 583—584); (7, 136—144); (13, 95—106, 112); (10, 36—38); (8, 325)). Главный вопрос тут о том, каково отношение Петра к Церкви. Как известно, переименование всегда имело таинственное значение: особенно таинственно оно было на сей раз, когда Симон (*Σίμων, Σιμεών*, по-еврейски Шимгон), что по-еврейски значит Выслушивание, Выслушивающий¹⁰⁵, как бы Внимающий Божественной Истине¹⁰⁶, получил глубоко значительное имя Кифы или Петра, что значит, скала, камень¹⁰⁷, по общепринятому толкованию¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Hilleri. *Onomasticon Sacrum*, p. 917: *scauditio, audiens*.

¹⁰⁶ «Послушание, по имени своему, — говорит святитель Филарет Московский, — есть последование тому, что слышишь, как наставление, или как повеление». Петр, слушающийся воли Божией, есть Симон, выслушивающий волю Божию и идущий за ней. «Каменность» его есть его готовность отдаться в руки Божии, как только «услышана» воля Божия. Поэтому Петр непременно предполагает под собою, прежде себя Симона. Это типологическое значение Симона-Петра «делает его или, лучше сказать, его тип камнем, на котором зиждется Церковь».

¹⁰⁷ Hilleri. *Onomasticon*, p. 907.

¹⁰⁸ Иероним толкует имя Петр то как *agnoscens*, то как *dissolvens*, см. De Lagarde, *Onomasticum sacrum*, 73, 7 p. 107; 65, 18 p. 98; 176, 55 p. 206 и проч.

Смысл этого переименования станет ясен, если мы сопоставим разбираемый стих с предыдущим. Христос говорит о вере Симона, данной ему Отцом Небесным. Как таковая, она является, конечно, Камнем, на котором должен строиться всякий. «Не от Петра камень, но от камня Петр, так как не от христианина именуется Христос, но от Христа христианин», говорит блаж. Августин¹⁰⁹. «Петр не означает Скала (Petra), но того, который от Скалы (Petra) назван. Так, Мелисс ἀπὸ τοῦ μέλιτος не пчелу (арем), но того означает, который получил имя от слова apis. Так, Hesperus от vespere»¹¹⁰ и т. д. Петр — Камень, но Камень за данную ему веру, так что, собственно, истинным Камнем является содержание его веры, Сам Господь. Петр без веры перестает быть Камнем. Замечательно, что Спаситель обыкновенно звал его Петром. Но когда Петр потерял свою твердость, отрекся от Христа, то Христос снова назвал его прежним именем: Симон. Только новое исповедание Апостола снова вернуло ему имя Петра (Мф. 21, 15, 16) (ср. также (19, 290)).

Таким образом, в основании Церкви-Здания лежит исповедание Христа, вера во Христа или, лучше сказать, Сам Господь, как Он воспринят человеческим сознанием. Апостол Петр, как первый воспринявший Божественное достоинство Иисуса, тем самым первый лег в основание, в фундамент Строения. Но он не один там. «...бывши утверждены на основании апостолов и пророков...»—пишет ап. Павел (Еф. 2, 20). Сличая греческий текст данного места (ἐπιτοκοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν) с текстом Мф. 16, 18 (ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω), убеждаемся, что тут и там идет речь о подобных друг другу основаниях. Но кто такие пророки? Много экзегетических браней о том, разуметь ли пророков новозаветных или ветхозаветных¹¹¹; но, не входя в детали этих пререканий, заметим следующее: 1) под προφῆται: в Еф. 3, 5 понимаются, несомненно, пророки новозаветные; 2) здесь они сопоставлены с апостолами, и тесная связь тех и других указана единством члена τοῖς; 3) такое же значение «пророки» имеют и в 1 Кор. 13, 1—3; 13, 8; Рим. 12, 6, 3. В 1 Кор. 12, 28 они стоят непосредственно после «апостолов» и в Еф. 2, 20, Еф. 3, 5, Еф. 4, 11. 4) В Еф. 4, 11 общностью члена в выражении τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους показано тождество класса или категории «пастырей» и «учителей», т. е. харизматиков, подобных «апостолам» и «учителям». 5) В «Учении 12-ти апостолов» XVI тождество должности пророков и учителей подчеркнуто единством члена: «ибо и они (епископы) исполняют для вас служение, τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων».

Ввиду сказанного и в Еф. 2, 20 οἱ ἀπόστολοι καὶ προφῆται: (как οἱ ποιμένες καὶ διδασκάλου) должно понимать в том смысле, что это — люди, харизматики одной категории. Это воззрение подтверждается тем, что только о новозаветных пророках можно говорить, как об основании Церкви, в том же смысле, что и об апостолах, а также и тем, что в современной церковно-исторической науке¹¹² пророки не рассматриваются как нечто отличное от апостолов по роду дарования, но как те же апостолы, поселившиеся в определенной общине и прикрепившиеся к ней.

¹⁰⁹ August. Tract. in Ioan. Ин. 12, 4 с. 5 (см. (1, 145)).

¹¹⁰ Hilleg. Onomasticon, p. 907.

¹¹¹ Различные толкования указаны в (39, 169—173); (42, 168—170); (2, 15—53).

¹¹² См. (21), § 5. Как выражается Гарнак, — «осадившиеся» в общине; Гарнак, Texte und Untersuchungen. Bd. II, Hf. 2, S. 119. См. также (28, II, 235, 239). Это видно, например, из того, что одни и те же личности (Варнава и Савл-Павел), названные

Итак, в основании Церкви лежат апостолы и пророки. Но они — там не как определенные личности, а по роду полученной от Бога харизмы и, следовательно, из-за своей деятельности в Церкви. Вообще, образ Здания, как подчеркивающий универсальность Церкви и, следовательно, реальное существование «вещества» Церкви, не принимается в расчет человеческой воли, а имеет в виду по преимуществу смиренное подчинение авторитету, восприимчивость к Божественному гласу со стороны индивидуума, выслушивание Божьего гласа. Симон, как Слушающий по преимуществу, лежит первым камнем в церковном фундаменте. За ним идут другие апостолы. Затем — должность апостольская и пророческая. Симон-Петр лежит первым, потому что нельзя всем двенадцати быть первыми¹¹³, но тут нет какой-нибудь разницы по существу, что видно из других, приведенных нами, мест Священного Писания. А что то или другое место для каждого Камня определяется премудрою волею Зиждителя и родом должности, но не преимуществом лица, это видно прежде всего из самого значения «основания». С него, как с апостольской проповеди (апостольской вообще, а не относящейся нарочито к апостолам в более тесном смысле), начинается построение здания, ибо основой Здания-Церкви служит Христос проповедуемый (28, II, 230; 7, 133 сл.), Христос исповедуемый и воспринимаемый, — одним словом, вера во Христа, как Сына Божия (ср. Мф. 7, 24—27). Это значение апостольско-пророческой должности, как проповеди о Христе Иисусе, указывается также и в Откр. 21, 14, где описывается Небесный Иерусалим («распространение» предыдущего образа Церкви-Здания) (14, IV, 552). «Стена Города, — говорит Тайновидец, — имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца» (Откр. 21, 14). «Основания стены Города украшены всякими драгоценными камнями: основание первое — яспис и т. д.» (Откр. 21, 19—20). В этих текстах основания обозначены словом θεμέλιος — тем самым, которым обозначено основание в Еф. 2, 20. Но истинный смысл этих оснований открывается из слов апостола Павла: «Я, по данной мне от Бога благодати, как мудрый строитель, положил основание (θεμέλιον), а другой строит на нем (ἐπιχοδορεῖ); но каждый смотри, как строить (ἐπιχοδορεῖν). Ибо никто не может положить другого основания (θεμέλιον), кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Строит (ἐπιχοδορεῖ) ли кто на этом основании (ἐπὶ τὸν θεμέλιον) из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы — каждого дело обнаружится. ... У кого дело, которое он строил, устоит, — тот получит награду; а у кого дело сгорит, тот потерпит урон...» (1 Кор. 3, 10—15; ср. Мф. 7, 24—27). Ни апостол Павел (ибо он полагает основание), ни Иисус Христос Сам (ибо апостол не может полагать Его Самого в основание) не есть основание, θεμέλιος. Θεμέλιος есть вера во Христа Иисуса, появляющаяся от слышания слова богодухновенной проповеди. Верую ни в кого иного, кроме как только в Господа Иисуса, нельзя положить основания Церкви. И потому, если то или другое лицо называется основанием, то это надо понимать, так сказать, функционально. Место в архитектурном целом делает апостола основанием, а не он дает месту известное важное значение. Когда речь идет о Камне для здания, то дело не в форме камней (ибо они будут обтесаны), а в способности их быть легко обтесанными. Быть «глиною в руках Горшеч-

προφήται· καὶ διδασκαλοὶ, когда они находились в среде христиан (ἐν Ἀπτοουσία κατὰ τὴν ὄψαν ἐκκλησίαν) (Деян. 13, 1), квалифицируются как οἱ ἀπόστολοι, когда они проповедуют среди язычников (Деян. 14, 14), ἐν Ἀπτοροις (Деян. 14, 8).

¹¹³ Нечто подобное говорит митрополит Московский Филарет (7, 81) относительно Римского епископа.

ника» (ср. Рим. 9, 21) — такова преимущественная добродетель членов Церкви в первом аспекте Церкви. Потому этот первый аспект относится по преимуществу к мирянам, а руководящий принцип деятельности тут — авторитет, как внешняя для самого материала форма, архитектурный план здания. Борьба же против «врат адовых» — чисто пассивная: каждый камень, не нападая на «врата» агрессивно, держится на своем месте — твердо стоит при том, что ему говорит авторитет. И, пока он не сдвинулся, он остается частью здания, а все Здание продолжает стоять. «Врата адовы не одолеют его», это значит, что всегда будет достаточно несдвинувшихся камней, так что все здание никогда не рухнет.

Но наряду с «основанием» Еф. 2, 20 упоминает еще «краеугольный камень»: «бывши утверждены на основании апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем (*ὄντος ἁκρογωνίου λίθου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ*), на котором всё здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе (*ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογούμενη ᾠξεί εἰς ναὸν ἅγιον ἐν Κυρίῳ*), на котором и вы устроитесь в жилище Божие Духом (*ἔν ᾧ καὶ ὑμεῖς συναικοδομεῖσθε εἰς κατοικήτηριον τοῦ Θεοῦ ἐν Πνεύματι*)» (Еф. 2, 20—22).

Прежде всего должно выяснить термин «краеугольный камень», упоминаемый также в текстах: Мф. 21, 42 (= Пс. 117, 22, ср. 1 Петр. 2, 7). «Камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла... *Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴ γωνίας*»; 1 Петр. 2, 6 (= Ис. 28, 16); «вот я полагаю в Сионе Камень краеугольный (*Λίθον... ἁκρογωνίου*), избранный, драгоценный¹¹⁴; и верующий в Него не постыдится». Несомненно, что под *λίθος ἁκρογωνιάτος* разумеется Сам Господь. Но в каком смысле? У Исаии, в кн. Иова¹¹⁵ он встречается под названием *'eben ripāh* и из контекста явствует, что это — главный, существенный камень, который дает устойчивость и прочность целому зданию. В строительном деле краеугольный камень есть самый важный камень, на котором выстраивается и утверждается всё здание. Это есть камень, полагаемый во главу угла и потому связующий и сдерживающий, «смыкающий две стены здания» (Творения блаж. Феодорита, т. VII, с. 428). Но этого мало. Камень этот полагается так, что служит опорой и твердынею самого основания; поэтому св. Златоуст и говорит: «краеугольным камнем называется то, что поддерживает и стены, и основание, — на чем утверждается всё здание» (Беседа на посл. к Еф., с. 90). Следовательно, этот камень сдерживает основание и стены здания (собственно, углы стен), т. е. две самые существенные части здания. Отсюда делается понятным и отношение краеугольного камня к основанию. Он не то же, что основание, но есть краеугольный камень самого основания; следовательно, есть нечто отличное от него, хотя и основание, краеугольный камень держит на себе стены или, точнее, необходимое, потому что связывает, сдерживает основание. Связуя углы самого здания. Таким образом, положенный во главу угла, камень этот сообщает как самому основанию, так и целому зданию, возвышающемуся над ним, связь, прочность и устойчивость, поэтому всё, входящее в самое здание, покоится и держится на нем¹¹⁶.

Отсюда ясно, в каком смысле Иисус Христос назван Краеугольным Камнем. Он — метафизический центр всей Церкви; без Него она рассыпалась бы на индивидов. Он же и метафизическое начало, сдержи-

¹¹⁴ У Nestle «краеугольный» и «избранный» идут в обратном порядке.

¹¹⁵ Про вселенную говорится: «Кто есть положивший краеугольный камень на ней» (по перев. LXX: «*λίθος γωνιάτος*» (Иов. 38, 6).

¹¹⁶ Мансветов (2, 40—41), со ссылкой на Hoffmann'a, Heilige Schrift, T. I, IV, I. 1870, S. 104.

вающее основание — веру в Него. Без Него нет и невозможна вера в Него, ибо в Нем только она находит себе поддержку. Но тем не менее необходимо и основание — субъективная вера в Него.

Все остальное в разбираемом тексте не требует особого разбора. Отметим только некоторые черточки, непередаваемые в русском переводе. Во-первых, термины *συναρμολογημένη* и *αἰξεί* имеют органический характер (см. гл. 4, § 1; также (2, 51, 144, 221)) и относятся скорее к Телу, нежели к Зданию. Это показывает на переход данного образа Здания в образ Тела. Во-вторых, слово *συνικοδομείσθε* указывает на соучастие (пассивное, в качестве материала) ефесян в построении храма, откуда видно, что поместная Церковь есть только часть храма. В-третьих, наконец, важно то, что *πᾶσα οἰκοδομή* названо *κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ*, т. е. представлено, что Бог живет в Жилище, параллель чего находим в текстах: «вы... Божие строение, Θεοῦ οἰκοδομή ἐστε» (1 Кор. 3, 9); «разве вы не знаете, что вы храм Божий (καὶ Θεοῦ) и Дух Божий живет в вас» (ἐν ὑμῖν οἰκεῖ) (1 Кор. 3, 16); «вы храм Бога Живаго», как сказал Бог: «вселюсь в них и буду ходить в них...» (Лев. 26, 12; 2 Кор. 6, 16); ...«как должно поступать в доме Божием, который есть Церковь Бога Живаго...» (1 Тим. 3, 15); «а Христос, как Сын, в доме Его (Бога); дом же Его (οἶκος αὐτοῦ) — мы, если только дерзновение и упование, которым хвалимся, твердо сохраним до конца» (Евр. 3, 6); «вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога Живаго (πόλει Θεοῦ ζῶντος), к небесному Иерусалиму (Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ) и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах (καὶ ἑκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς...») (Евр. 12, 22—23); «верую вселиться в сердца ваши,— κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν» (Еф. 3, 17, ср. Кол. 3, 16; 2 Кор. 12, 9); «Сидящий на престоле будет обитать в них» (Откр. 7, 15); «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (μονὴν¹¹⁷ παρ' αὐτῷ ποιήσομεθα) (Ин. 14, 23, ср. Ин. 14, 17, 18, 20); «и Город (Небесный Иерусалим) не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец» (Откр. 21, 23); «престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему, узрят лице Его, и имя Его будет на челах их» (Откр. 22, 3—4, ср. 22, 5) и проч.

Итак, Церковь есть Здание, дом, жилище, палатка, город, Иерусалим Небесный, Столп и проч., служащие местом обитания Богу. Она может реально быть представлена одним, двумя, тремя и т. д. человеками, народом, наконец, человечеством и даже всюю тварью, всегда и везде, и при всяких условиях оставаясь сама собою. Не останавливаясь на дальнейшем разборе относящихся сюда текстов (который можно найти в указанных ранее толкованиях), вернемся к тексту Мф. 16, 18—19).

Христос сказал: «созижду,— οἰκοδομήσω — Церковь Мою». Глагол *οἰκοδομῶ*, как имеющий тектоническое значение домостроительства, указывает с несомненностью на предносящийся пред Христом образ Церкви-Здания. Этот образ развивается в дальнейшем, когда Христос говорит о «ключях Царства Небесного — τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν» (Мф. 16, 19). Заметим прежде всего, что поставление этой «власти ключей» рядом с «построением на» и «Царства Небесного» рядом с «Церковью» доказывает весьма большое сродство соответственных членов в парах этих понятий. Устанавливается какое-то тесное соотношение между Церковью и Царством Небесным. Но является вопрос такого рода: если построение Церкви будет, собственно,

¹¹⁷ μονή, собственно,— палатка, шатер.

не на Симоне-Петре, но на исповедуемом им Христе, то «власть ключей», текстуально относимая к Петру («тебе», 601), по-видимому, тоже относится не к Петру, как к личности, а к Петру, как исповеднику Христа. «Власть ключей» принадлежит в собственном и точнейшем смысле Самому Иисусу Христу: «так говорит Святой, Истинный, имеющий ключ Давидов, Который отворяет — и никто не затворит, затворяет — и никто не отворит; знаю твои дела: вот Я отворил пред тобою дверь, и никто не может затворить ее; ты не много имеешь силы, и сохранил слово Мое, и не отрекся имени Моего» (Откр. 3, 7—8). Святой и Истинный есть ὁ ἔχων τὴν κλεῖδα τοῦ Δαβὶδ, и Петр может только получить (δίδωμι): Я дам, говорит Господь, этот ключ из рук Имеющего его, — получить как отправляющий известную функцию, основанную на исповедании Христа. Что же это за функция? Христос говорит: «что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16, 19). Это — «власть вязать и решить» — δεῖν καὶ λύειν», данная, как известно, также и лику 12-ти (Мф. 18, 18, ср.: Мф. 18, 29; Мр. 3, 27; Мф. 13, 30; Лк. 13, 16; Откр. 9, 14). Ввиду параллелизма Мф. 18, 19 и Откр. 3, 7 приходится думать, что «власть вязать и решить» есть то же, что «власть запирасть и отпирасть» (Откр. 8, 7), тем более, что у Мф. 16, 19 не сказано, что, собственно, будет делать Петр с «ключами Царства Небесного». Если Христос передает Петру Свою власть, то, как видно из Откр. 3, 7, это именно и есть «власть запирасть и отворять», т. е. «власть ключей». Вторая половина 19-го стиха Мф. 16 вполне соответствует второй половине 7-го стиха Откр. 3. Против такого понимания заранее протестовал в интересах папизма Вл. Соловьев (13, 132—135), мотивируя различие той и другой власти в следующих словах: «когда говорят о ключах, то нужно было бы сказать: затворять и отворять, а не вязать и решить. И действительно, мы читаем в Апокалипсисе (ограничиваясь только Новым Заветом): «Тот, кто имеет ключи Давидовы, кто отворяет и никто не затворит, затворяет и никто не отворит» (Апок. 3, 7). Можно затворить и отворить комнату, дом, город, но связать и развязать можно только особые предметы и существа, находящиеся в комнате, в доме, в городе. Евангельский текст, о котором идет речь, есть метафора, но метафора не обязана быть нелепостью. Образ ключей царствия (царственной резиденции — *bêth-ha-mélèk*) несомненно означает власть более обширную и всеобщую, чем образ связывания и разрешения» (там же, 132—139). Но, подкупающее сперва своею простотою, оно оказывается при ближайшем же обследовании простым археологическим недоразумением: «Двери в древности прикреплялись веревками, а при завязывании и развязывании их употреблялись ключи. Поэтому вместо того, чтобы говорить, подобно нам, об отпирании и запирании дверей, евреи говорили о завязывании и развязывании их» (Гейки).

Итак, Христос дает Петру право отпирать и запирасть двери — очевидно двери той Церкви, которая на нем построена. Отпирать и запирасть двери — это значит пускать и не пускать в Церковь. Но в чем состоит обнаруженная в данный момент харизма (ибо то, что дано от Отца Небесного, как, например, в данном случае познание Божественной природы Иисуса, есть именно харизма Петра)? В исповедании Христа Сыном Божиим и вместе с тем в проповедании этой истины своим соапостолам, в научении их. Следовательно, «власть ключей» сводится к способности богодухновенно проникать в Тайны Божии и богодухновенно передавать их другим так, чтобы в других зажигалась вера, пред ними открывались бы двери Церкви и они входили туда, чтобы затем стать одним из камней ее. «Власть ключей» по своей сущности есть апостольская харизма. И понятно, что все, объявленное за неистину на земле, будет неистинной и на небесах, а что будет

объявлено за истину на земле, будет истиною и на небесах. «Власть ключей» есть дар проникновения в Божественную Волю, которая есть Истина. Отсюда делаются ясными дальнейшие слова: «тогда Иисус запретил ученикам своим, чтобы никому не сказывали, что Он есть (Иисус) ¹¹⁸ Христос. С того времени Иисус начал открывать ученикам своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (Мф. 16, 20—21). Апостол говорит: «тогда, τότε», «с того времени, ἀπὸ τότε». Почему «тогда» запретил говорить? Потому что говорить было еще преждевременно, но ученики Христовы уже получили силу говорить. А так как Он запретил τοῖς μαθηταῖς, а не Πέτρον, то, очевидно, Петр говорил со Христом «от имени» остальных учеников, хотя это и не было условлено заранее (ср. Мф. 16, 15 и 16, 16), а Христос, говоря οὐδὲν, имел в виду не только Петра, но и всех остальных, хотя и в меньшей степени. Далее, почему «с тех пор» начал говорить? Потому что только с тех пор, как ученикам дана была апостольская харизма тайнозрения, открылись их очи, и они начинали понимать Божественные тайны. Таким образом, стихи 20 и 21 стоят в теснейшей связи с предыдущим, равно как и те — с начальными стихами главы, где говорится о непонятности, нечуткости к тайнам Божиим со стороны саддукеев и фарисеев, а затем и учеников Христовых. Вся 16-я глава раскрывает постепенное просветление зрения у учеников, — начинающееся с полной слепоты, подобной слепоте фарисеев и саддукеев, проходящее затем через стадию смутного беспокойства и неясной догадки (ст. 7 и ср. ст. 12), затем через исповедание Христа Сыном Божиим (ст. 16), далее через научение учеников Самим Христом (ст. 21), еще далее через решительную борьбу слепоты со зрячестью (ст. 22—23), через выставление Христом основного условия для полной зрячести (ст. 24) и, наконец, обещание показать предвосхитительно полноту времен — «Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем» (ст. 28), что фактически и исполняется в Преображении Господнем, с повествования о котором начинается следующая глава (ст. 1—5). Таков путь прозрения, на поворотном пункте которого благовествуется Церковь, пред концом которого (при споре Петра с Господом насчет Крестной смерти (ст. 22—23)) предвосхитительно рождается Церковь и на конце которого (преображение) предвосхитительно Церковь торжествует, являясь как прославленное Тело Христово.

Такова общая связь мыслей в гл. 16, и она лучше всего доказывает установленное понимание 18-го стиха. Можно подтвердить его еще и тем, что «решить и вязать» — это было, как показал на большом множестве примеров Ляйтфут (Ног. Небг., т. II, с. 238—241), выражение, ежесдневно бывшее в ходу среди нудеев и означавшее: позволять и запрещать (в смысле квалифицирования вещи, поступка, действия и т. п. соответствующими закону, или не соответствующими; а Закон считался Божией волею, почему «решить и вязать» означает установленное для себя и объявление всем и прочим воли Божией. — П. Ф.). Оно было обычным выражением и раввинов, когда они должны были решать бесчисленное множество предлагаемых им дел. Они «связывали», т. е. запрещали, одно, «развязывали», т. е. дозволяли, другое ((19, III, 396); (1, 9, I, 88) со ссылкой на Ios. Fl., Bel. Iud., 1, 5, 2). Что значит «власть ключей», данная апостолам и, преимущественно, Петру, делается яснее из притчей, передаваемых в Ин. 10, 1—18, где Христос сравнивает Себя с дверью. «Истинно, истинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овчий, но перелезает инде, тот вор и разбойник, а входящий дверью есть пастырь овцам: ему придверник отворяет, и он зовет своих овец по имени и выводит их, и когда вы-

¹¹⁸ У Nestle «Иисус» нет, что более подходит и по смыслу.

ведет своих овец, идет перед ними; а овцы за ним идут, потому что знают голос его; за чужим же не идут, но бегут от него, потому что не знают чужого голоса» (Ин. 10, 1—5) и «Истинно, истинно говорю вам, что Я дверь овцам... Я есмь дверь: кто выйдет Мною, тот спасется, и войдет и выйдет, и пажить найдет...» и т. д. (Ин. 10, 7—18). Тот, кто «входит и выходит» дверью, имеет, очевидно, «власть ключей», имеет возможность «развязывать и завязывать» замок. Только привратник да сам Пастырь знают секретные узлы замка — только Сам Христос да апостол (или апостолы) Его знают, каковы тайны входа и выхода в Церковь. Всякий иной, не имеющий харизмы апостольства, если пытается входить и выходить, то не справится с замками и окажется вором и разбойником, за которым не пойдут овцы, они не знают голоса его — он не имеет благодатного слова проповеди для стада Христова.

Выражение «вязать и решить» обычно толкуется, как основательно таинства исповеди, где иерей имеет власть «вязать и решить грехи». Но это толкование было бы слишком узким и слишком натянутым. В чем суть отпущения грехов на исповеди? Конечно, не в том, что по своему капризу иерей может сказать: «хочу — отпущу, не хочу — не отпущу», ссылаясь при этом на слова Господа: «Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20, 23). Поистине правы были иудеи, когда помышляли в сердцах своих про Иисуса Христа: «Что Он так богохульствует? Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?» (Мр. 1, 7, ср. Лк. 5, 21). Только они не знали, Кто пред ними. Но только Сын Человеческий «имеет власть на земле прощать грехи» (Мф. 9, 6; Мр. 2, 10. Лк. 5, 24, ср. Лк. 7, 47. Деян. 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18. Еф. 1, 7. Кол. 1, 14. Евр. 10, 18 и др.). Иерей же может простить грех не в собственном смысле, а в смысле констатирования, свидетельствования, что Бог отпускает и прощает данный грех. Поэтому апостольское право отпускать грехи есть только частный случай апостольского тайнозрительства и объявления воли Божией.

Харизма апостольства — ведение тайн Божиих. Наиболее резкое выделение апостолов из массы остального народа было в том, что им Господь говорил не притчами, непонятными даже для народа, а прямо, «для того, — говорил им Господь, — что вам дано знать тайны Царства Небесного, а им не дано...; ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат» (ср.: «Блажен ты, Симон» и т. д. — Мф. 16, 17) (Мф. 13, 11, 16. См. также Мр. 4, 11. Лк. 8, 10, ср. Мф. 10, 26. Мр. 4, 22. 1 Кор. 14, 25. Лк. 8, 17; 12, 2). Знание тайн — это именно и есть то, что даровано апостолам, потому что даже и дар чудес сводится к этому ведению: чудеса совершаются не волею апостола, а волею Божиею, и апостол является, так сказать, Поверенным Божиим, ведающим сокровенную волю Божию и строящим свои действия в виду этой воли. Вот почему апостол Павел так часто говорит о тайнах Божьих; в этом состояла его должность, потому что такова была его харизма (1 Кор. 15, 51; 13, 2; 14, 2. Рим. 11, 25; 14, 22. Кол. 1, 27; 2, 2; 12, 6; 4, 3. Еф. 3, 3; 5, 32; 1, 9; 6, 19; 3, 4; 3, 9. 2 Фес. 2, 7. 1 Тим. 3, 16), равно как и всех других апостолов (кроме ранее приведенных мест см.: Откр. 1, 20; 10, 7; 17, 5; 17, 7). «С дерзновением возвещать устами тайну благовествования» (Еф. 6, 19, ср. Кол. 1, 26; 4, 3) — в этом апостол видит свое назначение (Еф. 6, 20); «Каждый должен разуметь нас (т. е. самого Павла и, может быть, апостолов вообще) как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих» (1 Кор. 4, 1), — пишет апостол; точно так же и «диаконы должны быть... хранящие тайну веры в чистой совести» (1 Тим. 3, 9). И в момент высшего духовного подъема апостол, прозревая в «пути Божии», восклицает: «О бездна премудрости и ведения Божия» (Рим. 11, 33). Не ос-

танавливаясь на дальнейших доказательствах тождественности «власти ключей», «власти вязать и решить» и «ведения тайн Божних»¹¹⁹, перейдем к наиболее разительному и яркому примеру, где Церковь представлена, как Здание, как Храм, сдерживающим Краеугольным Камнем которого служит Тело Христово, и в котором живет Божество — «живет вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9). Проявив свою власть в отношении ко Храму Иерусалимскому (Ин. 2, 13—18), Иисус, на вопрос иудеев о доказательстве законности Его власти, сказал им: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин. 2, 19) («ὁδοῦσα τὸν ναὸν τοῦτου, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἀγέρω αὐτόν»). «Он говорил, — по замечанию Иоанна, — о храме Тела Своего (πρὸ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ). Когда же (ὅτε ὄν) воскрес Он из мертвых (ἡγέρθη, ἐκ νεκρῶν), то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин. 2, 21—22).

Эти слова Спасителя, очевидно, были сказаны весьма гласно, потому что даже через три года, когда Он был на кресте, окружающая толпа со злобою, насмешкою и издевательством напоминала Ему это решительное и загадочное предсказание победы над смертью (ср. Мр. 8, 31 и др.) — повторяла, правда, не понимая его и тем менее видя, что создает самый твердый оплот против покушений новейшей критики на факт воскресения (Мф. 27, 40; Мф. 26, 61. Деян. 6, 14. Мр. 14, 58; 15, 29)¹²⁰. Но загадочность их делается еще более, если мы припомним ремарку Апостолов Ин. 2, 22. Чтобы распутать нить идеи, обратимся к последовательности мыслей. Иудеи говорили Христу о храме Иерусалимском — мистическом центре ветхозаветной теократии. Христос отвечал им, говоря об «этом храме». Спрашивается, о каком же именно «этом»? Штраус¹²¹ совершенно справедливо говорит о несостоятельности предположений, будто Христос указал при этом пальцем на Свое тело. Конечно, буквально разбирая Его слова, мы вынуждены признать, что ближайшим образом говорил Он о Храме Иерусалимском. Но почему же тогда Евангелист замечает: «Когда же Он воскрес из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин. 2, 22)? Потому, что когда иудеи убили Иисуса Христа, то вместе с тем они «разрушили» (собственно «разрешили», «уничтожили», «отменили», ср. глагол, употребленный Спасителем: *λύετε*, Ин. 2, 19) Храм Иеру-

¹¹⁹ Соображения, подобные вышеприведенным, высказывает и проф. Руд. Зо́м (21, 64—66), по мнению которого «дар учительства есть дар управления, дар, уполномачивающий во имя Бога править христианством». «Власть ключей, — говорит он, — есть власть решить и вязать, т. е. это вообще власть позволять и разрешать и, притом, позволять и разрешать именем Бога; это власть учительства (повелевающая над всею жизнью еkkлeзии) в установленном выше смысле. Это власть держать речь, а тем самым и правление от имени и на место Бога. А потому непременно также и власть именем Бога отпускать или оставлять грехи, потому что отпущение грехов представляет только частный случай применения правления слова... Дар учительства основывается на обладании Святым Духом. Знак же этого обладания — исповедание веры во Иисуса, как в Христа, Сына Бога Живаго (ср. 1 Кор. 12, 3). Исповедание веры во Христа, Сына Бога Живаго — это тот камень, на котором создана Церковь, и осененный Духом Божиим носителями этого исповедания и этого учения дана власть ключей в доме Божием (в еkkлeзии), т. е. власть правления во имя Бога и орудием слова Божия». — Это же воззрение подтверждается и следующим отрывком из Псевдо-Климентия (ок. 200 г.?), Климент к Иаков. гл. 3: Петр дает поставленному им епископу «власть вязать и решить, чтобы о всяком, кого он рукоположит на земле, было возведено и на небесах, потому что, как знающий правило еkkлeзии, он свяжет того, кто должен быть связан, и разрешит того, кто должен быть разрешен», ср. гл. 6; гомил. III, гл. 72 и т. д. (21, 65).

¹²⁰ По поводу этих текстов см. (19, II, 314—317); (19, III, 279); (19, IV, 252); (30) и др.

¹²¹ Das Leben Jesu, vierte Auflage. Tübingen, 1840, Bd. II, SS. 312—318.

салимский в его мистической сути, ибо с этого момента он перестал быть единственным и исключительным местом истинного Богопоклонения (ср. Ин. 4, 21): с этого момента Храм Иерусалимский, как Храм κατ' ἐξουχίαν, развеялся повсюду, где только был в сердцах истинных поклонников Отца Новый Храм — Церковь, в которой живет уже не Шехина Божия, а Само Божество. Храм Иерусалимский был разрушен иудеями за 37 лет до нового, материального разрушения его Титом (в 70-м году по Р. Х.), и Титу пришлось сжигать уже не Храм, а «помещение под Храм», в котором ранее иудеи мистически порвали завесу святейшего» (Мф. 27, 51. Мр. 15, 38. Лк. 23, 45). Но когда иудеи разрушили Храм Иерусалимский, Христос, как обещал, «в три дня воздвиг его», ибо Христос воскрес и вместе со Своим телом воздвиг и воспринявший на Тело Храм его, т. е. Церковь. Это и отмечает Евангелист, когда говорит про Христа: «А Он говорил о храме Тела Своего, — ἔχεινος δὲ ἔλεγεῖν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ» (Ин. 2, 21), почему Евангелист и продолжает: «вот поэтому-то (ὅτι ἐξ ὧν), когда Он воскрес из мертвых (ἡ γέρουσα, — буквально — был воздвигнут, т. е. тут тот же глагол, что и в ст. 19 и 21, причем замечательно, что иудеи про Храм Иерусалимский говорили οἰκοδομήθη, так что Христос хотел подчеркнуть, что Он не говорит о простой стройке Храма-помещения, но имеет в виду нечто более важное), то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин. 2, 21—22). Таким образом, иудеи действительно исполнили то, о чем говорил Иисус Христос, действительно разрушили его убийством Иисуса Христа, отчего разодралась завеса и окончился Ветхий Завет, и тем самым способствовали воздвижению (буквально пробуждению, ибо таково первое значение глагола ἐγείρω; а этим указывается на Церковь, как на Существо) нового, общего для языков и иудеев, общего даже для всей твари, универсального, единого и святого Храма — Храма Нового Завета, и в этом Храме «истинные поклонники» «поклоняются Отцу уже в духе и истине» (Ин. 4, 4), как и предсказывал Господь Самарянке. Поистине сбылись Его пророческие слова: «Спасение — от иудеев» (Ин. 4, 22б), на что и указывал Апостол языков: «итак, спрашиваю, — говорит последний, — неужели они (иудеи) преткнулись, чтобы совсем пасть? Никак. Но от их падения спасение язычникам, чтобы возбудить в них ревность» (Рим. 11, 11). «Они теперь непослушны для поминования вас (язычников)...» (Рим. 11, 31). Это толкование Ин. 2, 19 делается особенно убедительным при сличении его с «Посланием к Евреям» и контроллингом его «Посланием к Евреям» (особенно важна глава 10-я)¹²². Но не имея места и времени входить в этот вопрос, отметим еще только следующее. По мнению Пфлейдерера¹²³, истинный смысл разбираемых слов Спасителя сохранен только у Марка, в обвинении лжесвидетелей, приписывавших Христу слова: «Я разрушу храм сей рукотворенный и чрез три дня воздвигну другой нерукотворенный» (Мр. 14, 58). Правильно

¹²² Эта близость Ин. 2, 19 и Послания к Евреям так поразительна, что видна даже без всякого экзегезиса, à livre ouvert.

¹²³ Пфлейдерер (32, 351—352), не обинуясь, утверждает: «Das Wort vom Abbrechen und Aufrichten des Temples (2. 19) findet sich in dieser Form in keinem unserer synoptischen Evangelien; wahrscheinlich hat es der vierte Evangelist aus dem Hebräerevangelien, wo er auch die unrichtige Deutung auf den Tod und die Auferstehung Jesu gefunden haben mag. Der ursprüngliche Sinn des Wortes ist nur in der Version des Markus noch klar, aber wenn die judenchristliche Urgemeinde von diesem Sinn desselben nichts wissen wollte, hat sie das antijudische Wort teils für ein «falsches Zeugnis» erklärt, teils als Weissagung der Auferstehung Jesu gedeutet — beides gleich willkürlich. Möglich ist übrigens, dass der vierte Evangelist in dem er diese in seiner judenchristlichen Quelle vorgefundene Deutung acceptierte, mit ihr einem zweiten und allegorischen Sinn verband indem er unter dem «Tempel seines Leibes» zugleich den mystischen Leib Christi nach paulinischem Sprachgebrauch d. h. die christliche Gemeinde verstand, womit der ursprüngliche Sinn des Wortes richtig geflossen wäre.»

или неправильно Пфлейдерер полагает, будто Христос сказал свою фразу именно в такой форме — это иное дело, но несомненно, что смысл слов действительно таков и подсказывается самую разницею глаголов *οἰκοδομεῖν* (про Храм Иерусалима) и *ἐγείρειν* (про «Храм Тела»). Если толпа (что видно из насмешек над Господом во время крестных страданий) поняла слова Господа чересчур просто, то того нельзя сказать о лжесвидетелях, которые, несомненно, уловили мистическое содержание его ответа, но не могли уразуметь его до конца. Ближе подходят к предлагаемому разбору Ин. 2, 19 и святоотеческие толкования¹²⁴. («Если рукотворенные и бездушные сооружения подзаконной веры называются возлюбленными жилищами Бога, — пишет блаженный Симеон, архиепископ Солунский, в своем толковании на символ веры, — и святыми святых, равно как и храм, построенный при Соломоне, называется святым домом и храмом Господу, то тем более тело Господне, созданное и счиненное в Нем Духом Божественным «разве греха», тело, которое, обожившись в соединении с Ним, само всё освящает, служит Ему святым, одушевленным и неразлучным храмом». См. Писания святых отцев и учителей Церкви. СПб., 1857 III. 74.—Ср. Иоанн Златоуст, Беседы на разные места Священного Писания, русск. пер. СПб., 1862. «Не сказал Он: разорите тело сие, но Церковь, для того, чтобы показать, что в Нем обитает Бог». Что тело Христово есть храм Божества — это, по вышесказанному, совершенная правда; но что храм Божий не непременно есть и тело Христово — это также правда». Cf. I. Chrys. In ep 1 ad. Cor. Hom. XLI. Opp. ed. Montf. Par. 1837, X. 452. Блаж. Феодорит, De incarnatione, с. 18, пишет следующее: «Спаситель говорит не «разорите Меня», но разорите «Церковь сию», т. е. воспринятый Мною храм (NB)». См. у Н. Н. Глубоковского, Блаженный Феодорит. М., 1890, II, с. 103, ср. с. 109).

Образ Церкви-Здания воплощает в себе один из атрибутов Церкви — универсальность, и этот атрибут имманентен самому образу, поскольку материал в здании представляется чем-то наиболее существенным. Но два другие атрибута — единство и святость — имеют только внешнее отношение к рассматриваемому образу, так сказать, трансцендентны ему и налагаются на него извне, особенно последний — святость. В самом деле, нельзя в строгом смысле говорить о единстве здания, потому что отдельные элементы только внешне соприкасаются и внешне скрепляются между собою. Постороннее нечто для них самих — цемент или известь — делает из отдельных камней монолитическое целое. Но это «целое» — лишь условно-целое, ибо истинное «целое прежде своих частей» (Аристотель), а в здании — части прежде целого. Краеугольный Камень в здании не является почкою, потенцией здания, но лишь внешне сдерживающею массою, равно как архитектурный план не есть обнаружение внутренних сил здания, а нечто извне наложенное на строительный материал, к чему он относится и должен относиться совершенно пассивно. Это отсутствие единства в здании (хотя архитектурный план здания может быть внутренне един) особенно ясно видно на «распространении» образа здания — на образе Иерусалима Небесного (Откр. 21, 10—25¹²⁵. Евр. 11, 10; 12, 22; 13, 14. Откр. 22, 19¹²⁶). Тут не только отдельные камни скреплены внешними для них связями, но тем паче отдельные дома находятся во внешнем

¹²⁴ Все приведенные свидетельства заимствованы из книги Аквилонова (I, 46—47).

¹²⁵ Толкования на это место см. в (51, 183—191) и (53, 745—762). Тут толкования: Андрея Кесарийского, с. 745—748; П. Светлова, с. 748—755; Ф. Яковлева, с. 755—762; Филарета, митроп. Московск., с. 762.

¹²⁶ «La comparaison... d'un édifice (*οἰκοδομή*) dit si l'on veut d'une série de constructions parallèles», Βοωνο (28, II, 230). «Этот локальный смысл» Βοωνο усматривает в I Кор. 3, 9 (ср. ст. 16) и, быть может, не без основания. Может быть, в

и условном единстве между собою, объединяемые случайным в отношении к ним планом, данным от Бога. Тут все — ничто пред Богом, и задача каждого сводится к полному подчинению Божественному авторитету. Раз так, раз нет единства, то тем более не может быть речи о святости. Святость является не только внешним для здания, но и чем-то условно приписываемым ему. Святые не камни, даже не архитектурный план, а свят Господь, в Здании обитающий, а стены Здания, так сказать, не способны усваивать себе эту Божественную Святость, ибо усвоение возможно только при существовании нравственной личности. Но, конечно, в применении к Церкви все это нужно сказать условно, так как при дальнейшем развитии образа, когда камни здания называются «живыми» и приглашаются к устройению из себя дома духовного¹²⁷, когда про увеличение Здания говорится *αἰῶται*, когда идет речь про любовь в отношении к зданию (Еф. 4, 16), он незаметно переходит в образы, последующие за ним, а Иерусалим Горный прямо называется Невестой Агнца (Откр. 21, 9, ср. 21, 2).

Раз нет единства, т. е. обусловленности отдельных частей, не имеющих строго определенной обособленности, то не может быть речи и о росте Здания; а раз нет еще более глубокого единства — единства нравственной личности, то тем более не может быть речи о совершенствовании. Есть только увеличение Здания, реализация его универсальности, совершающаяся извне («Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец», Ин. 6, 44, ср. 6, 45 и Мф. 16, 17) по заранее предначертанному плану Божьего Промысла¹²⁸.

Итак, во всей силе подчеркивая одну сторону Церкви, рассмотренный образ Здания оказывается недостаточным для уяснения двух других сторон. Отсюда возникает необходимость перейти ко второму образу — образу Тела.

IV

Отличительную особенностью живого тела в сравнении его с сооружением является организованность. Организованность есть такое свойство всего живого, в силу которого живое есть не собрание отдельных, безразличных к целому частей, но целое, внутренне единое. Несмотря и даже вследствие различности частей, взаимно необходимых и, следовательно, разнородных и незаменимых друг другом. Как единство целого, так и разнородность органов в живом теле есть не что-нибудь внешнее ему, но раскрытие, манифестация внутренней сути организма, — сил, имманентных самому организму. Главное, поэтому, — форма организма, как обнаружение организующих потенций, а не протекающее чрез эту форму вещество. В неостанавливаемом течении вещества стоит неподвижно форма, развиваясь планомерно под давлением развертывающегося изнутри организующего начала (*nisus formativus*).

смысле города или, во всяком случае, «ряда параллельных строений» должно понимать и Еф. 2, 19—22, ибо в стихе 21 (в большинстве лучших кодексов стоит *πᾶσα οἰκοδομή*, всякое здание, а не *πᾶσα ἡ οἰκοδομή*, — всё, целое здание. (Ср. Вовон, там же.)

¹²⁷ «Приступая к Нему, камню живому (*Ἀΐδιον ὄντα*), человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устройте из себя дом духовный (*καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, ὡς ἐκ πετρῶν κτιρῶν εἰς ἱερῶμα ἅγιον κτλ.*), священство святое...» (1 Петр. 2, 5).

¹²⁸ Очень красиво выразился относительно образа Здания Вовон: «A cet égard, le symbole de l'Eglise, Telle que la peint ici l'apôtre, ce ne sont pas ces palais d'industrie qui s'étendent à perte de vue à l'horison pour s'attacher à la terre en y occupant le plus d'espace possible. La représentation saisissante de l'Eglise, ce sont ces monuments élevés par la piété des anciens âges, et qui montent vers le ciel, libres et joyeux comme un hymne de louange, ces cathedrales dont toutes les formes d'architecture semblent n'avoir qu'un but unique: diriger les regards et les pensées de l'homme jusqu'à Dieu...» (28, II, 232).

Отсюда ясно, что гармония и внутренний лад органов, с одной стороны, и рост организма — с другой, служат главнейшими чертами организма. Они-то и положены в основу Павлова образа Церкви-Тела.

Рассмотрим сперва рост Церкви. «Для Бога и в Боге,— говорит Вл. Соловьев (14, III, 355—358),— следовательно и для всех, кто уже в Боге, для блаженных духов невидимой Церкви,— царство Божие уже создано, т. е. в их очах весь иерархической строй вселенной во всем своем сложном совершенстве, все глубины истинного знания и вся полнота живого и таинственного общения Божества с творением,— все это трехсоставное целое является как один совершенный, во всех своих частях определенный и целесообразный организм боготворения или тело Божие. И в историческом бытии видимой Церкви это божественное тело уже с самого начала дано, все, но не обнаружено или открыто, а лишь постепенно открывается или обнаруживается. Согласно евангельскому сравнению это вселенское тело (царствие Божие) первоначально дано нам как божественное семя. Семя не есть часть или отдельный орган живого тела; оно есть все тело, только в возможности или потенции, т. е. в скрытом для нас и нечленораздельном состоянии, постепенно раскрывающемся. При этом раскрытии обнаруживается в вещественном явлении лишь то, что само по себе, как образующая форма и живая сила, уже сначала заключалось в семени. Так при росте какого-нибудь дерева меняется и совершенствуется лишь его видимое состояние, а не существенная форма самого этого дерева, изначала уже содержащая всецело в его семени. Подобно этому и божественная форма Церкви, сама по себе (т. е. в Боге) совершенная и неизменная, в нас растет, развивается и совершенствуется, и этот поступательный ход ее явления образует историю Церкви. Но как невозможно сомневаться в этом историческом ходе, так же достоверно и то, что с самого начала Церкви божественная стихия ее в тройственном своем составе уже действительно присутствовала в Церкви, как вложенное в нее живое семя Духа Божия, а в силу этого и дальнейшее видоизменение и совершенствование происходило не путем механического приложения новых форм извне, а путем органического произрастания божественного семени, оно же постепенно претворяло человеческую почву в свое тело и воплощало в природном материале свои божественные формы, изначала скрывавшиеся в самом этом семени. Другими словами, собственная сущность Церкви, всегда ее образывавшая, не всегда ясно сознавалась и точно определялась со стороны христианского человечества, в истории Церкви эта божественная сущность, искони в ней пребывающая, не сразу, а лишь постепенно из своего скрытого и безотчетного состояния переходит в ясное сознание видимой Церкви, определяется и осуществляется в ней.

«Посему хотя в Церкви всегда были видимые формы божественного, но сперва эти формы были очень просты и несовершенны, подобно тому, как видимая форма семени очень проста, несовершенна и далеко несообразна полной форме растения, хотя и заключает в себе это последнее потенциально. Но как был бы неразумен тот, кто, не видя в семени ни ствола и ветвей, ни листьев и цветов, заключил бы, что все это потом лишь искусственно и извне приделывается, а не выходит силою самого семени, и на этом основании отверг бы все будущее дерево, чтобы всегда сохранять одно только голое семя,— так же неразумно поступает всякий, кто отвергает более сложные, т. е. более раскрывшиеся формы благодати Божией в Церкви и непременно хочет вернуться к образу первобытной христианской общины.

«Впрочем, как и в самом малом семени растения могут быть примечены главнейшие основания будущих форм (как-то: деление на доли или слои, росток и т. п.), так в самом первом зародыше Церкви, в апостольской иерусалимской общине уже ясно различается присутст-

вие трех образующих связей вселенского тела Христова», а именно: иерархическое преемство, догмат, таинства. «Итак,—продолжает Соловьев (там же, 358—359),—Церковь не только по материальному своему составу и внешнему распространению, но и по явлению своих образующих форм растет, развивается и совершенствуется. Ибо хотя божественная стихия Церкви сама по себе неизменна, но так как способ и степень ее обнаружения зависит от способа и степени усвоения этой божественной стихии человеческим элементом, изменчивым по природе своей, то, следовательно, и явление божественного в Церкви в этом отношении изменяется, определяясь большим или меньшим соответствием между божественною и человеческою ее сторонами.

«Такое возрастание, развитие и совершенствование церковных форм нисколько не исключает неизменного основания Церкви, не только самой по себе, но и в видимом ее явлении. Ибо, во 1-х, как бы ни видоизменялись и ни усложнялись формы иерархии, формулы исповедания веры и обряды совершенства таинств, но никогда не было так, чтобы в Церкви вовсе не существовало правильной иерархии, истинного исповедания веры и настоящих таинств, а во 2-х, все эти видоизменения и усложнения в этих трех областях не упраздняли, а, напротив, сохраняли и утверждали прежнее, будучи лишь его раскрытием. ...В росте дерева корень не упраздняется стволом, а напротив питается и сохраняется им, так же как и сам его сохраняет и питает; точно так же и ствол не упраздняется ветвями, листьями, цветами и т. д., но все это вместе своею целостью образует одно совершенное растение, живущее не сменою, а взаимосохранением своих частей. Так и для видимой Церкви истинное положение состоит не в том, чтобы в ней ничего нового не являлось, а в том, чтобы в ней появляющееся новое не противоречило старому и не разрушало, а утверждало и раскрывало его».

Церковь основывается на Христе, воспринимаемом человеческою верою. Если этот начаток Церкви в образе здания представлялся в виде скалы, в виде грунта, на котором воздвигается Здание, то в образе Тела он не может быть представлен иначе, как семя, зерно, зародыш, из которого вырастает Тело-растение или Тело-животное. Господь сказал своим ученикам: «Если бы вы имели веру с зерно горчичное (ὡς κόκκον σιναπίδος) и сказали смоковнице (τῇ συκαίνῃ; по другим ¹²⁹ шелковичному дереву) сей: «исторгнись и пересадись в море», то она послушалась бы вас» (Лк. 17, 6, ср. Мф. 17, 20). «Вера с зерно горчичное» — ὡς κόκκον σιναπίδος — минимальная вера, ибо зерно горчичное — «наименьшее из всех семян» — ὁ μικρότερον μὲν ἔσται πάντων τῶν σπυρμάτων (Мф. 13, 31, ср. Мр. 4, 31). Но, несмотря на свои незаметные размеры, это самое горчичное зерно веры, посеянное в сердце человеческом (см. Мф. 13, 3 сл., Мр. 4, 3 сл., Лк. 8, 5 сл.— притча о сеятеле. Ср. Мф. 13, 24 сл., Ин. 4, 36 сл., Гал. 6, 5—10), как в поле, «когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его» ¹³⁰ (Мф. 13, 31. Мр. 4, 31—32. Лк. 13, 19), т. е. вырастает, по изъяснению Спасителя, в «царство небесное» (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν). В только что перечисленных местах настойчиво и властно повторяется один и тот же образ — образ сеяния зерна и вырастания семени в развитое растение.

¹²⁹ Tristram's Nat. Hist. of Bible, p. 363. См. (19, IV, 38).

¹³⁰ Обыкновенная горчица в Палестине одинакова с нашей, но вырастает гораздо выше, чем у нас, особенно на плодородной почве Иорданской долины.— Tristram, с. 473. Это *sinapis nigra* из порядка *cruciferae*. Томсон (с. 414) видел горчичные растения на богатой долине Акры вышиною с лошадь и всадника. Лайтфут приводит (т. II, с. 216) следующее место из сочинений раввинов: «был стебель горчичного растения в Сихине, из которого выросли три ветви; из них одна отломилась и закрыла палатку горшечника и произвела три каба горчицы (почти шесть мер)». Р. Симеон-бен-Калафта сказал: на моем поле был стебель горчичного растения, на который я

Целые главы у синоптиков заняты рядом притч, в которых *terminus comparationis* есть таинственная жизнь растения (Мр. 4. Мф. 13): «Царствие Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю, и спит, и встает ночью и днем, и как семя всходит и растет, не знает он, ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом полное зерно в колосе, когда же созреет плод, немедленно посылает серп, потому что настала жатва» (Мр. 4, 26—29). И, как некогда в доктрине Элевзинских мистерий, прорастание новой ликующей жизни из истлевающего в своей могиле семени служит символом обновления и воскресения, так же и в Христианстве: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12, 24. Ср. 1 Кор. 15, 35—38).

Отношение верующих ко Христу есть отношение отдельных членов растения к семени или к стволу, из которого вырастают они или на котором живут они. «Я,— говорит Христос,— есмь истинная виноградная Лоза (ἡ ἀμπέλος ἡ ἀληθινή), а Отец Мой — Виноградарь¹³¹; всякую у Меня ветвь (πᾶν κλήμα ἐν ἐμοί), не приносящую плода, Он очищает, чтобы более принесла плода. Вы уже очищены чрез слово, которое Я проповедал вам. Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе; так и вы, если не будете во Мне (ἐν ἐμοί μένετε). Я есмь Лоза, а вы ветви, кто пребывает во Мне, и Я в нем (ὁ μένων ἐν ἐμοί, καὶ ἔγω ἐν αὐτῷ), тот приносит много плода, ибо без Меня не можете делать ничего; кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет, а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают...» (Ин. 15, 1—6). Но Христос «послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15, 24), и язычники должны смирить себя, признать факт своей зависимости от ветхозаветной теократии (Мф. 15, 26—28), чтобы получить возможность войти в состав новозаветной. Язычники тогда «прививаются» к «святому корню» Израиля. Если начаток свят, то и целое; и «если корень свят, то и ветви»,— пишет ап. Павел, имея в виду теократический «начаток» праотцев, возглавленный Иисусом Христом. «Если же некоторые из ветвей отломилась, а ты, дикая маслина, привился на место их и стал общником корня и сока маслины (здесь имеются в виду языко-христиане), то не превозносись пред ветвями; если же превозносишься, то вспомни, что не ты корень держишь, но корень — тебя. Скажешь: «ветви отломилась, чтобы мне привиться». Хорошо. Они отломилась неверием, а ты держишься верою: не гордись, но бойся. Ибо если Бог не пощадил природных ветвей, то смотри, пощадит ли и тебя. Итак, видишь благодать и строгость Божию: строгость к отпадшим, а благодать к тебе, если пребудешь в благодати Божией; иначе и ты будешь отсечен. Но и те, если не пребудут в неверии, привьются, потому что Бог силен опять привить их. Ибо если ты отсечен от дикой по природе маслины и не по природе привился к хорошей маслине, то тем более сии природные привьются к своей маслине» (Рим. 11, 16—

имел обыкновение влезать, как другие люди влезает на смоковницу». Эти извлечения приведены также у Буксторфа (с. 823). Он добавляет, что, по словам развивов, был случай, когда некто собрал урожай сам-трехсот на поле, которое он засеял (19, 111, 386).

Эти же и многие другие подробности о зерне горчичном можно прочесть у Ветштения, в его комментариях к Нов. Завету (67, 404—405), где собраны свидетельства классической древности и раввинистической литературы.

¹³¹ Обратим внимание, что Отец, насаждающий Лозу или виноградник (Мр. 21, 28, 33, сл. Мр. 12, 1 сл., Лк. 20, 9 сл.— притча о виноградарях. Лк. 13, 6—9 — притча о смоковнице Мф. 20, 1 сл.— притча о работниках, нанятых в разное время. Откр. 14, 14—20. Ср. 1 Кор. 3, 6—9), дает веру в Богосыновство Иисуса, т. е. дает первооткровение (ср. Мф. 16, 17. Ин. 6, 44, 65). Поэтому Христос говорит: «Всякое растение, которое не Отец Мой Небесный насадил, искоренится» (Мф. 15, 13).

24¹³². Ср. Откр. 11, 4, где говорится о «двух светильниках и двух маслинах»).

Выросшая органически, Церковь имеет собственную, внутренне законченную идею, осуществляет свой план, и потому каждая ветвь этого Растения приносит определенный, так сказать, «церковный» плод. Без соков корня, без жизненной энергии ствола, ветвь не принесет плода, который «одни только нужен» (Лк. 10, 42), ибо без Христа люди не могут делать ничего (Ин. 15, 5). Без Христа они и плоды принесут, соответствующие тому дереву, к которому привились, и это дерево может быть узнано по плодам (Мф. 7, 16, 20). В самом деле, «собирают ли с терновника виноград или с репейника смоквы? Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые: не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые...» (Мф. 7, 16—18). «Нет доброго дерева, которое приносило бы худой плод; и нет худого дерева, которое приносило бы плод добрый. Ибо всякое дерево познается по плоду своему; потому что не собирают смокв с терновника и не снимают винограда с кустарника» (Лк. 6, 43—44). И (по другому поводу) пишет ап. Иаков: «Не может, братия мои, смоковница приносить маслины или виноградная лоза смоквы...» (Иак. 3, 12). Поэтому, если древо не дает плода, если оно бесплодно, то этим изобличается его сущность, и оно достойно только быть срубленным и брошенным в огонь (Лк. 13, 6—9. Мф. 7, 19), секира уже лежит при корне его, готовая к рубке (Мф. 3, 10. Лк. 3, 9. Ср. Мф. 3, 8. Лк. 3, 9, где говорится о необходимости плодоношения); смоковница, не приносящая плода, проклята и должна засохнуть (Мф. 21, 19—20. Мр. 11, 13—14, 20—22—тут, впрочем, нужно еще выяснить, для чего проклял Иисус смоковницу: для того ли, чтобы наказать ее за бесплодие или чтобы показать ученикам силу веры), ибо уже показала свою безжизненность. Привившийся ко Христу не может быть бесплодным и безжизненным. Поэтому истинно живая смоковница самым процессом своей жизни указывает на параллельно идущие события в мире мистическом; когда начинается расцвет жизни, то, значит, близка победа Христа и конец истории. «От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето» (Мф. 24, 32=Мр. 13, 28). Мы проследили все стадии в росте Церкви-Растения — видели, как сеется в землю семечко, как оно всходит, как делается взрослым, как выросшее дерево приносит плоды и предугадывает конец земного. Нас при этом может только восторгать удачность и простота символа. Растение, уже по своей этимологии (от расти), является воплощенной категорией роста. Растущее во все время своей жизни, оно лучше, чем что-нибудь иное, раскрывает в конкретном образе процесс органического роста Церкви. Церковью засеяны сердца верующих, верующие спят и встают днем и ночью, и не знают, как семя Церкви всходит и растет в сердце и дает плод, неожиданный для самого верующего, как бы подарок ему, потому что сердце само собою произрастало плод (ср. Мр. 4, 26—29). И вот, оглянувшись, верующий видит то, чего не было раньше, и кажется ему, не во сне ли приснилось все произрастание.

«Если камень, превратившийся в гору,— пишет Вл. Соловьев¹³³, хотя и по иному поводу,— есть лишь символ, то превращение простого и чуть видимого зерна в органическое тело, бесконечно более обширное

¹³² Толкование на это место см. у еп. Феофана (14, 152—164). Обращаем внимание на следующее замечание: «Обыкновенно прививок облагораживает соки дерева; но, замечают древние и новые путешественники, у маслин бывает иначе: дикая маслина, привита будучи к корню, принимает в себя соки добрые. Так обновляют уставшие маслины» (с. 154).

¹³³ (13, 162—165). Соловьев, собственно, имеет в виду выяснить необходимость папства из факта исцеления Петра. Но *mutatis mutandis* мы пользуемся частью его рассуждений для цели гораздо более общей

и сложное, — есть реальный факт. И именно этим-то фактом Новый Завет заранее объясняет развитие Церкви — этого большого дерева, бывшего вначале неприметным зерном, а ныне дающего обширный приют зверям земным и птицам небесным. — Среди самих католиков (мы бы сказали: вообще верующих) были ультрадогматические умы, которые, справедливо удивляясь необъятному дубу, покрывающему их свою тенью, окончательно отказывались допустить, чтобы все это обилие органических форм вышло из построения столь простого и элементарного, как обыкновенный желудь. По их мнению, если дуб произошел от желудя, то последний должен был заключать в себе, ясным и отчетливым образом, хотя не все листья, но непременно все ветви большого дерева; он должен был не только по существу быть тождественным с ним, но и походить на него решительно во всем. На этом основании умы противоположного направления — ультракритические — принялись до последних мелочей и со всех сторон разбирать бедный желудь. Естественно, что они не находят в нем ничего похожего на большой дуб — ни перепутанных корней, ни мощного ствола, ни густых ветвей, ни волнистой зеленой листвы. «Ерунда все это!» — говорят они. «Желудь — желудь и есть и никогда ничем другим быть не может. Что касается большого дуба со всеми его атрибутами, то не трудно догадаться, откуда он взялся: его выдумали иезуиты на ватиканском соборе, мы это видели собственными глазами... в книге Януса. — Рискую показаться преувеличенным догматиком вольнодумцам и в то же время быть объявленным критическими умами замаскированным иезуитом, я должен удостоверить следующую истину: что желудь имеет строение вполне простое и элементарное; что невозможно найти в нем все составные части большого дуба; и что тем не менее последний действительно происходит от желудя, без всякой уловки и узурпации, а по полному праву, даже по праву Божественному. Бог, не подчиненный условиям ни времени, ни пространства, ни материального механизма, видит в нынешнем семени всю их огромную будущую мощь. Он, конечно, должен был и в маленьком желуде увидеть, определить и благословить мощный дуб, имевший произойти из него, в горчичном зерне веры Петровой. Он увидел и предсказал необъятное дерево католической Церкви, имеющей покрыть землю своими ветвями».

Здание, безусловно, не обладает имманентным ему единством; отдельные части здания внешним только соприкосновением и наружным сцеплением объединяются между собою. Краеугольный же Камень, сдерживающий все здание, есть только механический центр всего построения. Растение связано органическим единством, но все же корень его имеет исключительное значение. Целое не настолько обусловлено гармонией частей, чтобы каждая часть, кроме корня, была безусловно неустранима. Ее можно отрезать без особого ущерба для целого, лишь бы оставался невредимым корень; и сама она до известной степени может пустить новый, самостоятельный корень, будучи посажена в землю в виде отводка. Если поэтому растение наиболее совершенно представляет органический рост Церкви, как первый момент ее единства, то оно не достаточно для символизации органического единства Церкви в смысле соотносительности и взаимообусловленности отдельных органов. Символом для этой стороны Церкви является Тело (*σῶμα*) в своем собственном и буквальном значении, как тело животного и, по преимуществу, тело человеческое, но в своей самостоятельности от разума. Поэтому нечего удивляться, что символом Церкви-Тела св. Апостол пользуется охотнее всего в тех случаях, когда ему нужно доказывать взаимонеобходимость членов Церкви и многообразие дарований и функций церковных (I Посл. к Кор.) или единство Церкви (Посл. к Кол. и, особенно, к Еф., где единство — основная тема и лейтмотив всего послания).

«Входя в мир (Христос) говорит: «Жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал мне» (σῶμα δὲ κατήρτισα μοι) (Евр. 10, 5 = Пс. 39 (40), 7, однако тут нет упоминания о «теле»). Об этом Телес уже было много говорено ранее, и метафизическое рассмотрение часто невольно переходило в символическое. Поэтому мы затронем только некоторые из сопряженных вопросов.

По мнению Вейцзеккера, разделяемому и Гольцманном¹³⁴, «образ Церкви-Тела пересажен Апостолом с языческой почвы, где он имеет первоисточник в басне Менения Агриппы. Но, если даже для такого простого образа непременно надо искать источников, то гораздо естественнее видеть их в раввинизме, где, несомненно, существовало представление об Израиле, как о теле¹³⁵, на что, отчасти, указывает и упомянутый ранее образ маслины (Рим. 11). А что Тело, в устах апостола Павла, не всегда является метафизическим определением Церкви, но иногда и простым символом (впрочем, метафизическое определение часто почти незаметно переходит в символическое, и проводить тут решительные границы, как и вообще в сфере религиозных идей, было бы схоластицизмом и грозило бы умерщвлением живого духа религии». — это явствует¹³⁶, например, из того, что Христу приписывается значение Главы не безусловно, а условно, и, в случае надобности, каждого верующего можно назвать главою: «Хочу также,— пишет Апостол,— чтобы вы знали, что всякому мужу глава — Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог».

Смысл разбираемого образа — в гармоничности органов тела и их различии в единстве. «Церковь,— говорит один исследователь¹³⁷,— есть царство солидарности; каждая поместная Церковь — частная реализация ее. Организм не может приобрести крепости, если члены его остаются бездеятельными. Здоровье поместной Церкви зависит, следовательно, от деятельности ее членов. Мы видели выше, что духовный дар есть условие всякой плодотворной деятельности. Верующий, который желает жить, должен только попросить. Иисус Христос имеет в запасе дары для каждого из своих.— Мы знаем, что дар рождает служение: множественность даров производит, следовательно, различие и многочисленность служений.— Многочисленность служений есть норма, и если она не встречается в большинстве наших Церквей, то это потому, что им недостает жизни... Всюду единственное служение заступило место многочисленности функций, и множество Церквей приводят на мысль этих несчастных гидроцефалов, чрезмерная голова которых тяжело сидит на хилом туловище». «Разделение труда не только в церкви, но и во всей вселенной есть господствующий закон». «Многочисленность служений предполагает напряженную жизнь, которая выражается посредством правильно организованных деятельностей. Действительно, всюду, где пребывает жизнь, одиночное действие уступает место кооперации, и, когда на нее посмотреть с весьма близкого расстояния, то кончишь тем, что заметишь, что жизнь есть в итоге только чудо кооперации, столь хорошо устроенной, что ей удается продол-

¹³⁴ Holtzmann (30, 176) со ссылкой на Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter der christlichen Kirche, S. 601, 610 f.

¹³⁵ Nork, Rabbinische Quellen und Parallelen, S. 231: Synopsis Sohar, p. 13, n. 64. «Подобно тому как человек состоит из многих членов, которые все образуют только одно тело, также все творения земли представляют единственное великое Тело; и Закон, состоящий из многих отдельных частей, образует, однако, в общей связи Целое».

¹³⁶ Таково мнение Bern. Weiss'a (29, 407—408). Привожу его, впрочем, не настаивая на его правильности.— non ad probandum, sed ad narrandum.

¹³⁷ Fallot (25, 123—124). Вообще см. всю главу XII, «Les Ministères», pp. 108—135. Автор — умеренный реформат, видящий устье конфессионализма и стремящийся стать на почву вселенского христианства во всей его католической полноте. Вот почему многие из суждений Фалло не бесполезны и для Православной Церкви.

жаться навсегда.— Доктрина служений позволяет, следовательно, сделать синтез между жизнью и порядком, между верующими и учреждениями» (25, 135).

Это — то же, что говорил блаж. Феодорит (см. (45, 407)) в словах: «Тело есть не простое нечто, но сложное из многих частей». Поэтому даже известное различие в обрядах или воззрениях (теологуменах) отдельных Церквей поместных может не свидетельствовать о внутреннем их антагонизме. Так, московский митрополит Филарет даже католическую Церковь не считал за ложную Церковь. «...и Восточная и Западная Церковь,— говорит Испытующий,— равно суть от Бога». «Да, поелику и та и другая исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, то в сем отношении, они имеют один общий Дух, который от Бога есть»,— отвечает Уверенный.—Исп.: «Однако ж это две Церкви разномыслящие между собою».—Увер.: «Да, каждая из них имеет и свой дух, или особливое отношение к Духу Божию» (7, 14). Но чтобы испытать, какой дух более соответствует Духу Божию, нужно «себя поставитъ» там, где дух двух великих Церквей граничит с Духом Божиим. «Можешь ли ты стоять и созерцать на такой высоте? Признайся, не туманно ли у тебя в глазах» (там же, 14—15). Но «в чем должно состоять сие испытание: именно в том, от Бога ли дух общества сего?» (там же, 15). Испытание состоит не в том, чтобы сделать свою поместную Церковь единственно истинной, но чтобы показать ее законное место в среде других законно занимающих свое место. Тем лучше для дела Христова, если найденным оружием защищаться может и другая Христианская Церковь» (там же, 28). «А ты,— обращается с упреком к Испытующему Уверенный,— все ищешь такого себе оружия, которое бы защитило тебя погибелью других... Ты непременно хочешь заставить меня судить. Знай же, что, держась вышеприведенных слов Священного Писания (т. е. 1 Ин. 4, 1, 2, 3), никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложною. Христианская Церковь может быть токмо либо чисто истинная, исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо не чисто истинная, примешивающая к истинному и спасительному учению веры Христовой ложные и вредные мнения человеческие. Сие самое различие употребляет Апостол, когда говорит: несми бо, якоже мнози, нечисто проповедующие слово Божие, но яко от чистоты, но яко от Бога (1 Кор. 11, 17)...» (там же, 28—29). Один только «Ходящий посреди семи светильников золотых» (Откр. 2, 1) знает, в каком состоянии светильник Римской Церкви (там же, 126); «изъявленное мною,— высказывается Уверенный,— справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не простирается до суда и осуждения западных христиан и Западной Церкви...» (там же, 127). «Что принадлежит до восточной половины нынешнего видимого Христианства: я не по предрассудку и пристрастию, но по ревности, основанной на убеждении и совести, почитаю оное десною частию видимого Христианства...» (там же, 129). (Далее перечисляются некоторые доказательства этого положения.) «Вот новые признаки твердого соединения с древнею Вселенскою Церковью нынешней Восточной, которую посему и называю я десною частию в целом составе нынешнего Христианства...» (там же, 131). «Ты ожидаешь теперь, как я буду судить о другой половине нынешнего Христианства. Но я только просто смотрю на нее; отчасти усматриваю, как Глава и Господь Церкви врачует многие и глубокие уязвления древнего змия во всех частях и членах сего тела, прилагая то кроткие, то сильные врачевства, и даже огонь и железо, дабы смягчить ожесточение, дабы извлечь яд, дабы очистить раны, дабы отделить дикие наросты, дабы обновить дух и жизнь в полумертвых и онемевших составах. И таким образом я утверждаюсь в веровании тому, что сила Божия наконец очевидно

восторжествует над немощами человеческими, благо над злом, единство над разделением, жизнь над смертью» (там же, 131—132).

Мы привели эти рассуждения Преосвященного Филарета (Дроздова) с целью показать, что даже столь глубокие различия, как различия Церкви католической, могут быть производимы из «особливого отношения к Духу Божию» и, стало быть, сами по себе, в качестве различий, не подлежат еще осуждению, но, в высшем единстве Церкви, может быть, являются по-своему нужными, как левая сторона тела нужна ему, хотя она и слабее по силе, нежели правая. Но, чтобы видеть эту Божественную необходимость различий и даже заблуждений, нужно подняться на ту горную высоту, с которой «Восхищенный до третьего неба» Апостол и «Слышавший неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12, 2—4), видел, что «всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 12, 32). Но если бы и впрямь заболел известный член тела, то он, по милосердному замечанию «мудрого»¹³⁸ митрополита, «со времени крещения есть ли не здоровый, то по крайней мере немощный, или, хотя мертвый, но уже член тела Христова» (7, 33), ибо «сим только предположением изъяснить можно неповторимость крещения. Как член естественного тела никогда не престаёт быть членом, разве только чрез невозвратное отсечение и совершенную смерть, так человек, одетый в крещении во Христа, никогда не престаёт быть членом тела Христова, разве чрез невозвратное отпадение от Церкви Христовой и вечную смерть» (там же, 23—24). А откуда он член Тела, что заставит остальных перестать надеяться, что рано или поздно и этот обмерший член наполнится соками жизни и оживет? Даже «извержение развращенного из среды» христиана, например извержение кровосмесника (1 Кор. 5, 2, 13), не есть окончательное извержение во «тьму внешнюю», где «смерть вторая», т. е. нечто абсолютно бесповоротное, но только дисциплинарная мера, с одной стороны, вразумляющая согревающего преданием его Сатане во измождение плоти¹³⁹ и полным отъединением его от окружающих (1 Кор. 5, 11), «чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5, 5), а с другой — останавливающая дальнейшего распространения заразы, потому что «малая закваска квасит все тесто» (1 Кор. 4, 6). Поэтому едва ли прав Пфлейдерер, сравнивающий эту экскоммуникацию грешника с ампутацией гангренозного члена, имеющей целью спасти жизнь остальных органов. Отрезанный член умирает «смертью второю», а отлученный кровосмесник, как известно, покаялся и был снова принят в общение. Правда, в Церкви могут быть члены совсем умершие, внутренне отпавшие от церковного организма. Но Один только Дух Христов, оживляющий Церковь, ведаёт, совсем ли умерли они или только обмерли. Оставаясь неассимилируемыми элементами в Теле Христовом, они не принадлежат ему и являются как бы инородными частями. «Как телу, растущему и продолжающему жить, некоторые вещества принадлежат только временно, и по времени, даже во множестве, отделяются от него, не препятствуя тем его возрастанию и совершенству, так возрастанию и совершенству тела Церкви не препятствуют, хотя бы и многочисленны были, люди, которые временем веруют, и во время напасти, или другого рода искушений, отпадают (Лк. 8, 13), которые от нас изыдоша, но не беша от нас (1 Ин. 2, 19); (8, 325). Это и есть то самое различие между выражениями «быть в Церкви» и «быть от Церкви» — «être dans l'Église» и «être de l'Église», о котором мы говорили уже ранее¹⁴⁰. Мы сказали вообще о различии отдельных органов

¹³⁸ По выражению одного из его современников.

¹³⁹ (32, 1, 303). Толкование на 5-ю главу 1 Кор. см. (45, 173—191); (48, 107—151); No 7 k. Rab. Quellen, SS. 242—252.

¹⁴⁰ См. гл. 3, § V. Ср. (26, 172).

Церкви. Рассмотрим несколько текстов, сюда относящихся; вместе с тем выяснится и единство отдельных членов.

В прощальной беседе с учениками Господь, изобразив Себя как Лозу, ветвями которой являются ученики (Ин. 15, 1—7), вслед за тем непосредственно переходит к учению о любви: единство ветвей с Лозою требует любви к Лозе и любви Лозы к ветвям. А условием последнего является исполнение заповеди Христа. «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас; нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 12—13). И далее Господь всё не покидает образа Лозы, говоря о плодоношении (Ин. 15, 16). И, раскрыв в последующем Свое единосущие со Отцем, Господь кончает беседу молитвою о единстве (Ин. 17, 11—23). Но, как сказано, образ Лозы не так разительно выясняет взаимообусловленность отдельных ветвей, хотя он наиболее подходит к символизации зависимости ветвей от Самой Лозы: «без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15, 5).

«Итак умоляю вас, братья, милосердием Божиим, предоставьте (παροστήσαί) тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего». Каждый должен познавать, какова воля Божия, давшая ему то или другое место в Целом, и не «думать о себе более, нежели должно думать», но думать скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил. Ибо как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так и мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены (οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σαρὰ ἕσμεν ἐν Χριστῷ, ὁ δὲ καθ' ἕως ἁλλήλων μέλη). И так как, «по данной нам благодати, имеем различные дарования (ἔχομετες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα)», то каждый член должен функционировать в усвоенной ему сфере (Рим. 12, 1—6). Далее (12, 6—9) перечисляются различные дарования, после чего Апостол делает общее увещание о «любви», «братолюбивости и предупредительности» и других видах христианского подвижничества. Все перечисляемые добродетели (12, 9—21) суть обнаружения внутреннего единства духа и служат к устройению единства внешнего. В последующих же главах излагаются правила христианского общежития, и все они составляют нравственную дедукцию из основного принципа — единства духа в многообразии служений. Всякое действие должно направляться к единству и исходить из единства. Таково отношение ко власти и к закону, к пище и т. д. Все это насквозь пронизано духом любви, ищущей единства. Если в приведенном месте из Послания к римлянам Апостол развивает тему единства чрез внушение скромности и смирения каждому члену порознь, то в Послании первом к Коринфянам единство обосновывается взаимнеобходимостью членов. Если в первом случае Апостол как бы говорит: «помни, что ты — отдельный член, и потому не мечтай о себе, не приписывай себе тех функций, на какие ты не способен», то во втором Апостол как бы продолжает предыдущий аргумент: «однако и Целое Тело, и ты сам, как отдельный орган, нуждаешься в сотрудничестве всех остальных. Ты связан со всеми членами и потому, сотрудничая им, живи в любви с ними, что есть дар наивысший». Вот это место из 1-го Послания к Коринфянам (гл. 12):

«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: одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному всра, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему

угодно. Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело,— так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. Тело же не из одного члена, но из многих. Если нога скажет: «я не принадлежу к телу, потому что я не рука», то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо скажет: «я не принадлежу к телу, потому что я не глаз», то неужели оно потому не принадлежит к телу? Если все тело глаз¹⁴¹, то где слух? Если все слух, то где обоняние? Но Бог расположил члены, каждый в составе тела, как Ему было угодно. А если бы все были один член, то где было бы тело? Но теперь членов много, а тело одно. Не может глаз сказать руке: «ты мне не надобна»; или также голова ногам: «вы мне не нужны». Напротив, члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее, и которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечения; и неблагообразные наши более благовидно покрываются, а благообразные наши не имеют (в том) нужды. Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. И вы — тело Христово, а порознь — члены. И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее (иным дал) силы (чудодейственные), также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки. Все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя? Все ли чудотворцы? Все ли имеют дары исцелений? Все ли говорят языками? Все ли истолкователи?» (1 Кор. 12, 4—30). Но все эти дары — ничто, если нет любви, ибо она есть «путь превосходнейший» (см. 1 Кор. 13).

Ввиду того, что большинство текстов, касающихся названия Церкви Телом (в символическом или метафизическом смысле), уже разобраны, мы не станем далее останавливаться на них и приведем только перечень главнейших из них, а именно: Еф. 1, 23; 2, 16; 4, 4, 12, 16; 5, 23, 30. Кол. 1, 18, 24; 2, 19; 3, 15. Рим. 12, 5. 1 Кор. 6, 15; 10, 17; 12, 13, 27¹⁴².

Мы сказали уже, что образ Церкви-Тела, как по преимуществу символизирующий единство Церкви, относится к священству, ибо его задача (по преимуществу) заботиться об охранении «формы» церковного организма в потоке сменяющихся верующих. В этом смысле священство является душою (ψυχή) церковного организма (в отличие от плоти-мирян и духа-пророков). Поэтому нормою деятельности является живое церковное предание, а целью ее — здоровье организма. Христос, по своей двойственной природе, имеет двойное значение в рассматриваемом образе: Главы и Одухотворяющего Начала. Но, будучи единым, Тело не может быть названо святым в собственном смысле слова, как не может быть назван в собственном смысле слова единым Храм. Как не духовное бытие, оно может быть освященным, а не святым, и потому, для конкретного представления этого последнего атрибута, необходимо нам перейти к третьему образу Церкви — к третьему ее аспекту — аспекту Невесты или Жены.

V

Отличительною особенностью одухотворенного существа в сравнении его с живым телом служит его самосознание, как духовной суб-

¹⁴¹ «Ἐὶ ὅσον τὸ σῶμα ἑρπυλάμιος». Шёттнген (Schölltgen) полозревает здесь намек (Anspielung) на представление иудеев об Ангеле смерти, что он полон очей. Avoda sara fol. 20 col. 2: Об Ангеле смерти говорят, что вся его наружность (Gestalt) полна очей (mâle 'ēinim) N o r k. Rab. Quell., S. 257 (К 1 Кор. 12, 17).

¹⁴² Разбор этих мест можно пайти в указанных выше толкованиях.

станции. В свободной отдаче себя освящающим энергиям Духа лежит залог святости такого существа, потому что только при свободном выборе чистоты и духовного благолепия они являются святостью, а не тогда, когда в них произвольно выражается слепое хотение тела. Святость — в свободном акте воли, и потому образ Невесты-Жены, как существа по преимуществу воспринимающего, наиболее пригоден для символизации женственной природы Церкви, воспринимающей в себя силы Святого Духа. Но если единство в многообразии — имманентное обнаружение внутренних сил тела, то самоидентификация сознания и результирующая отсюда святость (отступление от святости ко греху есть *eo ipso* и отступление от самоидентификации личности к распадению и разложению, как это бывает при психических болезнях, дезинтегрирующих сознание) есть самое существо личности, ибо личность лишь постольку личность, поскольку она усваивает себе образ Божий, в нее вложенный, поскольку она восприняла в себя свой Богданный прототип и тем стала святой. Нет святости вне личности, и нет личности вне святости. Поэтому атрибут святости составляет самую душу рассматриваемого образа. Неодолимость Церкви «вратами ада» в сфере святости выражается как вечное самоидентификация и чистота Невесты Христовой. Вот почему образ Церкви-Невесты преимущественно относится к третьему чину церковного человечества — к харизматикам или пророкам, разумея последнее в широком смысле вдохновляемых Духом Святым людей. По этому же самому нормо деятельности здесь является личное религиозное сознание, вдохновляемое Духом. — «тайнства» или «тайны» в широком смысле. По этому же самому процесс обожения в данном образе символизируется совершенствованием Невесты-Жены. Пророчество составляет как бы *πνευμα*, дух животворящий Церковного Организма, священство — *ψυχή*, душу живую, и наконец, миряне — *σάρξ*, плоть его.

Таким образом, последний образ Невесты включает в себя оба предыдущие. И, как Жена есть Тело мужа, а Он, следовательно, ее Душа и ее Глава, то и Христос в символе Жениха-Мужа включает в Себя предыдущую символику. Обратимся же к рассмотрению текстов.

Образ Церкви-Невесты по преимуществу развит Автором Откровения, а также и апостолом Павлом; но вдохновителем того и другого был Сам Господь, неоднократно пользовавшийся этим образом, и притом в трех модификациях. Церковь со стороны своей преданности Иисусу Христу, со стороны своей подчиненности Ему символизируется, как «Дщерь Сионова» — выраженный, находящийся у пророков Исаии и Захарии, — и тогда Сам Христос является Царем. «Скажите Дщери Сионовай¹⁴³: се, Царь твой (т. е. Сам Христос) грядет к тебе...» (Мф. 21, 5 = Ис. 62, 11. Зах. 9, 9, ср. Ин. 12, 15). Замечательно, что после 11-го стиха пророк Исаия прямо говорит о новой теократии: «И будут называть их: народ святой, искупленный Господом, а тебя назовут городом многопосещаемым, никогда не оставляемым» (Ис. 62, 12).

Со стороны своего целомудрия и чистоты, равно как со стороны своей радости о единении со Христом, Церковь представлена Самим Христом, как Невеста, и именно как Невеста в самый разгар брачных торжеств, т. е. готовящаяся стать Женою и Матерью. А Христос называется тогда Женихом (*ὁ ἄμιγρος*), справляющим свою свадьбу в чертоге брачном. Этот образ употреблен Господом в притче о десяти девах (Мф. 25, 1—13), имеющей эсхатологическое значение. Но Христос-Жених не есть только эсхатологический образ, так как он отнесен Христом (Мф. 9, 15. Мр. 2, 19. Лк. 5, 34) и к земной жизни Его. Если Церковь — Невеста, а Христос — Жених, а бракосочетание Жениха с Невестой изображает единение Христа с Церковью, то верующие пред-

¹⁴³ Дщери Сионовай — *lebāt ziyon* (Ис. 62, 11)

ставляются как сопирующие на браке, как друзья (ср. Лк. 12, 4. Ин. 15, 14, 15) Жениха и Невесты (οἱ φίλοι μου, говорит Христос). Напротив, все те, которые были невнимательны к своим обязанностям, к Жениху и Его браку, остаются вне чертога брачного. Такова общая мысль нескольких притчей, из которых притча о десяти девах, по замечанию Пфлейдерера «есть дальнейшее развитие и преобразование более краткой притчи Лк. 12, 35 сл.» (32, I, 595). «Тогда подобно будет Царство Небесное десяти девам, которые, взявши светильники свои, вышли навстречу жениху; из них пять было мудрых и пять неразумных. Неразумные, взявши светильники свои, не взяли с собою масла; мудрые же, вместе со светильниками своими, взяли масла в сосудах своих; и как жених замедлил, то задремали все и уснули. Но в полночь раздался крик: «вот, жених идет, выходите навстречу ему». Тогда встали все девы те и поправили светильники свои. Неразумные же сказали мудрым: «дайте нам вашего масла, потому что светильники наши гаснут». А мудрые отвечали: «чтобы не случилось недостатка и у нас и у вас, пойдите лучше к продающим и купите себе». Когда же пошли они покупать, пришел жених, и готовые вошли с ним на брачный пир (εἰς τὸν γάμον), и двери затворились. После приходят и прочие девы и говорят: «Господи! Господи! отвори нам». Он же сказал им в ответ: «истинно говорю вам: не знаю вас». Итак бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа (в который придет Сын Человеческий)»¹⁴⁴ (Мф. 25, 1—13 и ср. след.). Такова эсхатологическая притча о браке Христовом¹⁴⁵. Но, как сказано, она применяется и к земной жизни Спасителя. Иоанн Креститель, называя Христа Женихом, себе усваивает роль дружки (Paranympus), радующегося браку своего Друга... «Вы сами мне свидетели,— говорит Иоанн ученикам своим, пришедшим как бы жаловаться ему на Иисуса Христа,— в том, что я сказал: «не я Христос, но я послан пред Ним». Имеющий невесту есть жених; а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха: сия-то радость моя исполнилась; ему должно расти, а мне уменьшаться» (Ин. 3, 28—30) — («Ὁ ἔχων τὴν νύμφην ἡμεῖς ἐστίμ, ὁ δὲ φίλος τοῦ ἡμεῖς, ὁ ἐστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ, χαρὰ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ ἡμεῖς αὐτῆ ὅν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται...»). Смысл этого символа будет вполне ясен, если мы вспомним назначение «друга жениха»¹⁴⁶ или дружки, параннмфа. Одною из главных его обязанностей было сторожить дверь опочивальни (Хуппа, ἡμεῖς θάλαμος, thalamus), куда удалялись жених и невеста, так что «друг жениха» был вроде свидетеля фактического соединения брачующихся. Вот почему он «стоит и внимаает, и радостью радуется, слыша голос жениха»: он убежден, что брак не рас-

¹⁴⁴ Последних слов у Nestle нет.

¹⁴⁵ Пояснительные примечания к этой притче, талмудические и античные параллели см. в (67, I, 507—509).

¹⁴⁶ Толкования на это место см. у Ветштения, т. II, pp. 855—856. Pollux III. 41. καλεῖται δὲ τις τῶν τοῦ ἡμεῖς φίλων καὶ θυρωρός, ὁ ταῖς θύρας ἐφαστηκὼς, καὶ εἰργὼν τὰς γυναῖκας βοῆθειν τῇ νύμφῃ βρώσῃ. Jud. XIV. 20. I MACC. IX. 39 Multa de paranympis. quos βοῆθειν vocant, in libris Judaeorum veterum reperiuntur. Tarchuma f. 78. 1. Paranympus respondit: nonne vidi illam, et dixi ad regem, hacut illam pulchriorem esse? f. 79. 4. Simile de rege qui uxorem duxit, eique dixit: paullo post mittam tibi tabulas per manum paranympii. Cetuvofh f. 12. 1. Olim in Judaea duos paranympis constituebant, unum sponso, alterum sponsae, ut illis ministrarent, quando in Chupram ingrediuntur: sed in Galilaea tale quid observatum non est. Далее идут свидетельства (Tosephoth ad Bava Bathra f. 144. 2. Bava Bathra IX. 4. Bammidbar R. XXI. Devarum R. J.) О подарках дружке, о том, что царские дружки иногда женились на царских женах и проч. В Aboth Nathan IV Бог, а в XII Ангелы рассматриваются как параннмфы Адама: «Fuerunt autem angeli ministerii velut paranympii custodientes thalamum». В. Bereschit R. VIII. 15 видит R. Juda f. Simmis параннмфов Адама в Михаэле и в Гавриэле. Lucca f. 25. 2. Sponsus et paranympii et omnes filii Chuprae immanes sunt a precibus et a Thephillin. Sanhedrin III. 5. Amicus i. e. paranympus ejus. Bava Bathra f. 145. 1. Date mihi paranympium meum, et iactor cum eo. 2 Кор. II, 2. Еф. 5, 25. Откр. 19, 7; 21, 9; 22, 17.—Ср. также Nork. Rabb. Quell., S. 167.

стронется. Так и Иоанн видит во Христе Жениха, фактически вступающего в брак с Церковью.— Так же рассматривает себя и Христос. Когда ученики Иоанновы стали упрекать Его, почему ученики Его не постятся, то Христос сказал им: «могут ли печалиться сыны чертога брачного (οἱ υἱοὶ τοῦ γαμοῦ?), пока с ними жених? Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься» (Мф. 9, 15, ср. Мр. 2, 19—20. Лк. 5, 34—35). Тут ученики обозначены, как «сыны чертога брачного», т. е. как товарищи Жениха. «Его пребывание с Его учениками походит на ликование жениха с своими товарищами во время брачных пиршеств. Мог ли Он приглашать Своих учеников поститься, пока был с ними? Когда Он будет взят от них, тогда они будут поститься»¹⁴⁷. Христа спрашивали о посте (Мф. 9, 14 и др.), а Он отвечает о печали. Это объясняется тем¹⁴⁸, что «пост и скорбь или печаль соединяются (1 Сам. 17, 2; Сам. XII. 16—22; Пс. X... II. 4). Не потому, чтобы пост был причиною скорби, что было бы чистым лицемерием, но пост есть знак или следствие скорби». Поэтому было бы для всех нелепым явиться на брак в черной одежде, со слезами на глазах, не есть (древний пост был полным воздержанием от пищи) и не пить. Наоборот, если случалось, что жених неожиданно умирал, то тогда начинался пост в знак траура по нагрывшему бедствию.— В разбираемом образе Христос берет тот момент свадьбы, когда невеста, закрытая покрывалом, находилась еще обособленно (ее прямо вводили в опочивальню), тогда как жених пирувал с товарищами и друзьями¹⁴⁹. Этим объясняется, что о ней нет упоминания, так что этот мо-

¹⁴⁷ Winer, Ehe, T. I, S. 60. См. (19, III, 44).

¹⁴⁸ (67, 359—360). Тут же свидетельства о постах, как о полном воздержании.

¹⁴⁹ Для большей ясности этих и дальнейших образов приведем из Колингема Гейки (19, II, 283—285) несколько выдержек, касающихся еврейской свадьбы (сноски опускаем):

«Свадьбы на Востоке всегда были временем больших увеселений. Жених, украшенный и умищенный, сопровождаемый друзьями, «сынами чертога брачного», отправлялся в древности, как отправляется и теперь, в день брака в дом невесты, которая ожидала его, будучи покрыта с головы до ног. Это последнее делалось согласно с восточными понятиями о собственности, а равно и в знак подчинения мужу, как жены. Особенный пояс, «нарядиться» в который невеста не могла забыть, составлял всегда часть ее одежды; венок из миртовых ветвей, живых или поддельных, золотых или вызолоченных, похожий на наши венки из желтых цветов, был совершенно необходим... Если она не была прежде замужем, то ее волосы оставались распущенными; все ее одежды надушались ароматами; на ней блесло столько драгоценных камней, сколько их было в распоряжении семейства; если же она была бедна, то могла взять их взаймы на этот случай. Ее брачное одеяние, особенные украшения, мази и духи для нее, приношения из плодов и других предметов присылались ей ранним утром в день свадьбы женихом. Невеста же с своей стороны посылала ему, согласно предписанному обычаю, в подарок верхнюю одежду, которую он надевал в каждый новый год и в день очищения. А она в эти дни надевала присланные им одежды... Жених и невеста оба постились в течение целого дня пред браком и с молитвою исповедовали свои грехи, как в день очищения. Когда невеста доходила до дому отца ее будущего мужа, в котором должна была праздноваться свадьба, то жених встречал ее, все еще совершенно покрытую, и вводил во внутрь дома с великими ликованиями. Он даже выходил из дому отца своего вечером, чтобы встретить ее, а пред ним шли игроки на флейтах и певцы. Его друзья и другие лица, с горящими факелами или свечильниками, шли вместе с ним среди громких ликований, которые еще более увеличивались, когда он вел ее, возвращаясь назад. Соседи толпились на улицах. Звучи флейт и барабанов вместе с пронзительными криками наполняли воздух, и процессия подвигалась вперед. На пути к ней присоединялись девушки, друзья невесты и жениха, которые ожидали их. В Талмуде сохранился отрывок одной из песней, которые пели подруги невесты и девушки во время своей пляски перед нею на ее пути к дому жениха... В доме отца женихова, бывавшем временно местопребыванием молодых, время проходило весело: устраивался праздник, на который приглашались все друзья и соседи... Невеста не могла участвовать в пирушестве, но находилась в отдельной комнате, среди женщин, одетая в длинное брачное покрывало. Ее не мог видеть даже супруг. Она не могла принимать участия и в последующих увеселениях и вообще показываться. Только когда муж и жена окончательно оставались вместе, покрывало снималось с невесты в первый раз. Между тем время проходило быстро среди семейных увеселений. Пир устраивался на счет жениха и продолжался обыкновенно

мент должен предшествовать тому, о котором говорил Иоанн Креститель. Образ Церкви-Невесты, как мы видели, почти переходит в образ Церкви-Жены. Но и этот последний выступает с ясностью в других местах. Христос, напоминая фарисеям Закон Божий о браке, указал им на таинственное слияние мужа и жены в одно существо, откуда явствует невозможность развода «не за прелюбодеяние» (Мф. 19, 9). «Он сказал им в ответ: «Не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их (Быт. 1, 27)»? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью (Быт. 2, 24), так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. 19, 4—6=Мр. 9, 6—9. Ср. Еф. 5, 31). Конечно, в области духа, «где ни женятся, ни выходят замуж» (Мф. 22, 30=Лк. 30, 35), представление о браке не может быть понимаемо буквально, равно как и представление о теле, о растении и о здании, но то единство двух, ради которого существует брак, осуществлено несовершенным образом в духовном браке Христа с Церковью. «Как муж оставляет своего отца и свою мать и прилепляется к своей жене, так Христос покинул небо и не отступил ни пред какою жертвою, чтобы отдаться Церкви и обнаружить ей свою любовь. Как жена должна признавать в том, кто отдается ей, своего главу и своего покровителя, так и Церковь должна быть подчинена Христу и питаться его любовью как самою субстанциею своей жизни. Наконец, как глава семьи обязан радостями и сокровищами своего очага той, которую он любит, так Христос, отдаваясь Церкви, ждет, чтобы она дала ему, в свой черед, духовную семью, чрез которую царство Божие разовьется на земле и чрез которую он сможет по прекрасной пословице древнего пророчества: «наслаждаться трудом своей души» (Ис. 53, 11)» (24, 27—28). Таким образом возникает ряд детализированных символов: Церкви-Жены, Церкви-Матери, Церкви-Хозяйки.

Если Христос оставил небо, то и от членов Церкви Он требует, чтобы они «оставили отца своего и мать свою» (Мф. 4, 22; 8, 21—22; 10, 37; 19, 29=Мр. 10, 29. Лк. 14, 26. Мф. 23, 9), даже «возненавидели» их. И вот, про таких учеников Христос говорил: «Я есмь пастырь добрый, и знаю (γινώσκω τὰ ἐμά) Моих, и Мои знают (γινώσκουσὶ με) Меня: как Отец знает Меня (γινώσκει με), так и Я знаю Отца (γινώσκω τὸν Πατέρα), и жизнь Мою полагаю за овец...» (Ин. 10, 14—15). Чтобы понять истинный смысл этого текста, необходимо вникнуть в стоящий тут глагол γινώσκω. В отличие от отвлеченного, рассудочного познания, глагол γινώσκω (в усиленной форме — ἐπιγινώσκω), соответствующий еврейскому yāda', означает обыкновенно личное отношение познающего субъекта к познаваемому объекту, когда субъект определяется познанием объекта, объект, так сказать, вторгается в его бытие и познание его оказывается важным, значащим, влиятельным. Это — не просто познание, а скорее познание-восприятие, существенное познание, что особенно видно на еврейском yāda'. Так, например, Христос говорит: «познаете истину (γινώσθε τὴν ἀλήθειαν), и истина освободит вас». Истина оказывается реальной силою. Как познание личное, лицом к лицу γινώσκω (и ἐπιγινώσκω) означает иногда супружеские отношения между мужем и женою. Так в Быт. 4, 1; 19, 8. Так же и в Новом Завете. Так, Мариам сказала Ангелу: «Как будет это (т. е. рождение Иисуса Христа), когда Я мужа не знаю, ἄνδρα ὃν γινώσκω» (Лк. 1,

семь дней, сопровождался величайшим весельем. Жених надевал венок, сделанный часто из цветов, которым, как говорится в книге Песнь Песней, «увенчала его мати. в день бракосочетания его, в день радостный для сердца его» (3, 11), и сидел, одетый, как священник, в свои одеяния» (Ис. 59, 10); а невеста сидела в женском отделении, «украшенная своими драгоценными камнями». Пение, музыка и пляски, смешные загадки, остроумные шутки забавляли гостей в течение нескольких ночей, когда продолжался пир. Только тогда, когда все утомлялись таким весельем, жизнь входила опять в прежнее колею и начинала отличаться прежнею монотонностью».

34). Так же «Иосиф не знал Ее (οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν), доколе не родила Сына» (Мф. 1, 25). В словах Господа «Никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына... οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν Υἱὸν εἰ μὴ ὁ Πατήρ, οὐδὲ τὸν Πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ Υἱὸς» (Мф. 11, 27) издревле видели выражение единосушия Отца и Сына, указание на особую личную близость. Поэтому и в словах: «Я знаю Моих, и Мои знают Меня» (Ин. 10, 14) необходимо видеть указание на особую, исключительную, как бы брачную или супружескую близость Христа и членов Церкви,— такое знание друг друга, при котором происходит взаимодействие и мистическое проникновение личностей друг в друга, известный кразис их¹⁵⁰. Христос хочет, чтобы «все были одно» (Ин. 17, 21). «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы любите друг друга; потому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13, 34—35). «Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14, 20). «Пребудьте во Мне и Я в вас» (Ин. 15, 4). Два (Христос и Церковь) делаются во плоть едину. Невеста делается Женою. Начинается материнство Церкви. И символ развивается далее. В беседе с Никодимом Христос говорит ему о втором рождении: «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия». — Никодим говорит Ему: «Как может человек родиться, будучи стар? Неужели он в другой раз может войти в утробу матери своей и родиться?» — Иисус отвечал: «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие: рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше...» (Ин. 3, 3—7)¹⁵¹. И это «рождение от Духа» многократно упоминается в нескольких местах Нового Завета (Ин. 3, 8; Ин. 3, 5, 4, 7). «Верующим во имя Его (Христово) дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин. 1, 13) — ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν. «Всякий, делающий правду, рожден от Него (Христа)» (1 Ин. 2, 29) — ἐξ αὐτοῦ γενένηται — «и всякий любящий рожден от Бога» (1 Ин. 4, 7) — ἐκ τοῦ Θεοῦ γενένηται. «Всякий верующий, что Иисус есть Христос, от Бога рожден» (1 Ин. 5, 1) — ἐκ τοῦ Θεοῦ γενένηται. Во всех приведенных текстах стоит предлог ἐκ с родительным падежом, показывающий, что субъект при нем (Дух, Христос, Бог) рассматривается как Отец рожденного. Когда Никодим спрашивал, как может человек войти снова в утробу матери и родиться во второй раз, то Иисус только подтвердил необходимость второго рождения и пояснил, что необходимо рождение Духом. Такою благодатною утробою для духовного рождения является Жена Христова — Церковь, рождающая Ему детей. «...Если естественное рождение Сам Христос представляет образом духовного; и если для естественного рождения нужна матерняя утроба, то и для духовного рождения не нужна ли матерняя утроба, не в буквальном значении сего слова, как думалось Никодиму, но в высшем, соответственном предмету? — Сей вопрос и оправдывается и разрешается одним разом, если скажем, что матерняя утроба и сокровищница жизни для нового человека есть Христова Церковь и Ее хотя рукотворенный, но духом благодати исполненный, тайнодейственный Храм» (8, 514—515). «Поелику все верующие во Христа суть чада Божии, как сказует св. Иоанн Богослов: «елицы же прияха Его, даде им область чадом Божиим быти, верующим во имя Его» (Ин. 1, 12), то понятно и достовер-

¹⁵⁰ Lem me. Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion. Berlin. 1901, S. 30—31. См. «Прав. соб.», 1862, II, с. 539. См. также (17) и (60, 153—155, 158—159).

¹⁵¹ Некоторые параллельные места из раввинистической литературы, объясняющие упрек Никодиму со стороны Спасителя, Ин. 3, 10, можно найти у Nork'a, Rab. Quel., SS. 164—165, и в (67, 1, 851—852).

но, что все верующие или, иначе, все причастники небесного звания, все христиане, от первого до последнего, суть братья, не по плоти, но по благодати, не по земному, но по небесному родству, как чада Отца Небесного, как дети Матери Церкви»¹⁵². Вот почему у апостола Иоанна часто упоминаются «дети Божии, дети Церкви» (1 Ин. 5, 2. 2 Ин. 4, 1. Ин. 2, 1, 12; 3, 2, 10; 4, 4; 5, 2. 2 Ин. 13, 3. 3 Ин. 4, 1. Ин. 3, 1. 2 Ин. 1, ср. у Павла: Рим. 8, 21. 1 Кор. 4, 14. Гал. 4, 27. 1 Фес. 2, 11. Рим. 8, 16, 17; 9, 8. Гал. 4, 19, 28, 31, и у Петра: 1 Петр. 1, 14; 3, 6). В число этих текстов включены и те, где Апостолы называют верующих «своими» детьми, это потому, что они родили их проповедью, которая от Бога, и «благовествованием» (1 Кор. 4, 15, ср. Флм. 10): верующие — «возрожденные не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живаго и пребывающего во век» (1 Петр. 1, 23). А раз все верующие — дети одного Отца, Бога, и одной Матери — Церкви, то они, естественно, являются братьями — название столь часто употребляющееся в Новом Завете, что нет возможности привести здесь всех мест. Так совершается духовное рождение от Церкви и Христа. «Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит себя от радости, потому что родился человек в мир» (Ин. 16, 21).

Наконец, символ делает последний переход и представляет Церковь-Хозяйку, ведущую хозяйство своего Супруга, в доме Отца Его, где «много обителей» (Ин. 14, 2). «Царство Небесное, — говорит Христос, — подобно закваске, которую женщина взявши положила в три меры муки, доколе не вскисло всё» (Мф. 13, 33 = Лк. 13, 20—21). Ὁμοίᾳ ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμη, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρουσεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία ἕως οὗ ἐζυμάθη ὅλον. — Тут прежде всего обращает внимание, что закваска (ζύμη) не сама собою попадает в муку, а ее берет и прячет, скрывает в муке (ἐνέκρουσεν — скры) женщина, являющаяся таким образом органом для реализации вскипания. Женщина — это Церковь, берущая у Мужа Своего закваску. Именно «взяла» (λαβοῦσα) закваску и «скрыла» (ἐνέκρουσεν) в муке, потому что закваска может происходить либо от закваски же, либо от дрожжей, но не делаться сама собою. Ведь процесс вскипания теста, как и вообще бродильные процессы, происходит лишь в присутствии особых ферментов, выделяемых жизнедеятельностью некоторых микроорганизмов; когда нет последних, т. е. дрожжевых грибков, то нет и вскипания теста, нет и ферментации. Но ферментирующий грибок, как и всё живое, не может быть получен иначе, как от грибка же: omne vivum ex vivo, omnis cellula ex cellula! Женщина может только перенести дрожжевой грибок в муку — внести Слово Божие в мир, но не сотворить его. Когда же носители слова Божия — Апостолы и вообще харизматики внесены в мир, они сами развивают всё то, что нужно для ферментации. Забота Церкви-Женщины — произвести смешение муки с закваскою и затем следить за общим ходом квашения — за температурой, отсутствием толчков и т. д. Образ закваски Христос употребил для обозначения «всё проникающей и преобразующей силы» (69, II, 1378) Слова Божия — начатка Царства Небесного; ведь Слово Божие — духоносно, а «Дух дышет, где хочет» (Ин. 3, 8) и «всё пронизывает» (1 Кор. 2, 10). Но если тесто само по себе, без закваски, не может вскипеть и, следовательно, не может стать существенно единым (ибо только заквашенное тесто делается единым, а не агрегатом отдельных комочков), то, раз закваска внесена, оно вскипает всё, ибо каждая вскипнувшая часть его сама делается новою закваскою¹⁵³: «разве не знаете, что малая закваска квасит всё тесто (μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φάρμα ζυμῶν)?» (1 Кор. 5, 6).

¹⁵² (8, 494). Определение Церкви, как Матери верующих, встречается у святителя Филарета довольно часто; см. (8, 246, 253, 299, 494, 515 и др.).

¹⁵³ В толковании на притчу о закваске св. Иоанн Златоуст говорит: «Как за-

Процесс вскисания есть процесс распада более сложных молекул на более простые, и в этом смысле имеет сродство с разложением и с гниением, с тем, что относится к смерти. Это свойство заквашивания, как и вообще всех явлений, имеющих связь со смертью, было основой для признания в Ветхом Завете заквашенного хлеба ритуально несовершенным, даже нечистым (он не мог быть принесим в жертву, например, тогда как, напротив, «сладкий», незаквашенный хлеб (мацот) считался ритуально чистым¹⁵⁴). Поэтому-то, вероятно, Христос и говорит о хлебе заквашенном, как о чем-то презренном, скверном в глазах номистов-иудеев и, однако, более ценном, как пищевой продукт. Царство Божие, начинающееся с ритуально-нечистых мытарей и грешников, естественнее всего было уподобить ритуально-нечистому квасному хлебу. «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас спасаемых сила Божия. Ибо написано: «Погубило мудрость мудрецов и разум разумных отвергну» (Ис. 29, 14)... благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих... Мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие, ...потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков. Посмотрите, братия, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее...» (1 Кор. 1, 18—28, ср. 2 Кор. 11, 23; 1 Кор. 4, 10; 3, 18 и др.). Живая, могущественная и невидимая, нечистая закваска, конечно, наилучше передает представление о носителях Слова Божия. Но не только то, как смотрели на закваску, но и то, какова ее сила, имеет значение для притчи. Закваска, с одной стороны, разлагает молекулы крахмала, т. е. производит изменение самого существа у этих молекул, делает их «новою тварью», а с другой — сливает отдельные частицы воедино. Также и слово Божие: разлагая сознание, выделяя, как газы из теста, из него всё ненужное — национальные, социальные и религиозные предрассудки, все мирские различия, всё сепаратистическое, небесная истина тем самым вызывала соединение очищенных личностей воедино (ср. (2, 134—137)) (ср. 1 Кор. 10, 16—17, где опять проводится параллель между единством вкушаемого Хлеба и единством Церкви). От силы закваски люди узнали друг друга, «припомнили» друг друга (ἀνάμνησις Платона), увидели друг в друге образ Божий и, когда это происходило, происходило и объединение. Так под влиянием магнита каждая частица железных опилок сама получает магнитные свойства, возбуждает их же в другой и т. д., так что все частицы объединяются в стройное (по линиям магнитной силы) единство, которое уже дано в самом магните, и тут только наполняется конкретным содержанием: опилки делают видимыми дотоле незримые линии магнитной силы, — незримые, но нисколько не менее реальные, нежели при своей видимости. Силовое поле магнита по отношению к магниту и есть Церковь в ее отношении ко Христу;

кваска над большим количеством муки производит то, что муке усваивается сила закваски, так и вы (говорит Господь ученикам) преобразуете целый мир.. Не говорю мне: что сможем сделать мы, двенадцать человек, вступив в среду такого множества людей? В том самом и обнаружится яснее ваша сила, что вы, вмешенные во множество, не предадитесь бегству. Как закваска тогда только заквашивает тесто, когда бывает в соприкосновении с мукою, и не только прикасается, но даже смешивается с ней (потому и не сказано — положи, но — скры), так и вы, когда вступите в неразрывную связь и единение со врагами своими, тогда их и преодолете» (Творений т. VII, кн. 1, с. 484. СПб., 1901). Цитата из Светлова (16, 91).

¹⁵⁴ (69, II, 1377—1378); (68, 899).— Как известно, в праздник Пасхи было запрещено вкушение всего квасного. Закваска, как разлагающая тесто и поднимающая, есть образ похоти, злого влечения. Так, один учитель молится: «Боже, охотно хотим служить Тебе, но что удерживает позади, это — закваска в нас».

опилки же — верующие, вошедшие в единство между собою и всецело воспринявшие в себя Церковь.

Закваска, как сказал Христос, сокрыта женщиною в трех мерах (εις ἅτα τρία) муки. Под тремя сатами разумеются, по мнению Иоанна Златоуста¹⁵⁵, многие саты, так как это число употребляется для обозначения множества. По мнению Светлова¹⁵⁶, числом три «выражается идеал полноты и законченности, как и семью», так что три саты имеют значение «всеобъемлемости или космического характера Царства Божия». Собственно, число три может в духе понимания Златоуста быть истолковано как обозначение трех главных направлений в христианстве — Православия, Католицизма и Протестантства. Другие же св. отцы обращают взор внутрь, усматривая здесь таинственное указание на три главные силы души: сердце, душу и дух (Августин) или на три известные способности ее: познавательную, чувствительную и желательную (Блаж. Феофилакт. См. (2, 134)). Таким образом, под тремя сатами обычно разумеют полноту — либо внешнего мира, либо внутреннего. Но, не исключая¹⁵⁷ предлагаемых толкований, мы заметим следующее: судя по всем имеющимся данным, три саты муки — количество довольно незначительное. В трактате Пеа (Pea VIII. 7)¹⁵⁸ говорится даже, что «не расходуют (в смысле не должно, не подобает, не нравственно расходовать) на бедного менее, нежели двухфунтовый хлеб (1/6 сикля), куда идут 4 саты за 4 сикля» — «Non erogant in pauperem minus quam rapem dupondii (1/6 sicli) ubi IV. Sata veneunt IV. siclis». (Цит. по (67, I, 405)). Поэтому должно думать, что указанием «три саты муки» отмечена в притче о закваске бедность Хозяйки: она замесила менее, нежели нужно для подаяния бедному, — три саты вместо четырех. Если закваска, низменная в глазах иудеев по своему качеству (ибо оно противоречит ритуальной чистоте по воззрению иудеев), означает е *contratio* Божественную природу нового фактора истории — христианства, безумную в глазах иудеев, то трехсатовое тесто, по своему количеству жалкое в глазах всякого законника (ибо даже бедному подают больше), означать может вселенский состав Церкви Христовой, — ничтожество по воззрению всего языко-иудейского мира. Как зерно горчичное «наименьшее из всех семян», а вырастает в дерево, так и «нечистая» закваска в ничтожном количестве теста является закваскою беспредельно умножаемою по мере «скрывания ее» в новое тесто, т. е. носящую в себе бесконечный запас тестоквасящей силы.

¹⁵⁵ Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Матфея, т. II, с. 293. Цитата из Магнетова (2, 134).

¹⁵⁶ П. Я. Светлов (16, 87). Светлов приводит в параллель: 1 Кор. 15, 28. Пс. 102, 19. Откр. 11, 15.

¹⁵⁷ Потому что, действительно, число три в символике чисел имело вообще значение полноты, и тройственный принцип господствует всюду, по представлению древних, см. Символика чисел, барона Д. О. Шелпинга (Отд. оттиск из «Филолог. зап.-сок»), Воронеж, 1893, с. 2—4.

¹⁵⁸ О библейской метрологии см. (69, I, 933—935), а также (68, 725—727); вот соотношение мер для сыпучих тел (абсолютная величина мер не выяснена достоверно): 1 homer (kor) = 10 'euphāh = 30 se'ah (греческое σάτον) = 100 'omer = 100 'issaron = 180 kab. Существуют еще и другие меры, упомянутые в Талмуде и в Ветхом Завете.

Во всяком случае сата — мера меньшая, равная 144-м яичным скорлупам, по объяснению одних раввинов. («144 ova faciunt Satum deserti», Erubhin VIII. 2. et. f. 83. Hierosolymus 173, Sephori 207), а по объяснению других — 154 яичных скорлупы (Bava Bathra f. 9. 1. Cetuboth f. 64. Иероним). Цит. из (67, I, 405). Авраам, желая угостить Трех Странников (которых он принимал за простых проезжих), сказал Сарре: «поскорее три саты лучшей муки замеси, и сделай лепешки» (Быт. 18. 6). Замесить большое количество муки «поскорее» — невозможно, да этого и не требовалось, ибо надо было дать подкрепиться Трем Странникам. Точно так же про Анну, мать Самуила, говорится, что «она повела его с собою, взяв трех тельцов и одну эфу (т. е. три саты) муки» и проч. (1 Сам. I, 24). Если текст можно понимать буквально, что сама Анна взяла одну эфу муки, то опять выходит, что это не особенно большое количество.

Притча о закваске вполне аналогична притче о зерне горчичном, и замечательно, что первая стоит и у Матфея, и у Луки непосредственно после второй. Так была понята притча о закваске и слушателями Иисуса Христа. Вставив ремарку, относящуюся ко всему повествованию, о том, что Христос «проходил по городам» (Лк. 13, 22), Евангелист замечает: «Некто сказал Ему: «Господи! неужели мало спасающихся?»». Очевидно, что притчи о зерне и о закваске были односторонне поняты в смысле исключительности Царства Божия. Вот почему, в ответ на заданный вопрос, обличавший непонимание, Господь рассказал притчу (Лк. 13, 25—30) о непринятии в Царство всех тех, кто был «делателем неправды» и «быв первыми, стали последними». Смысл притчи — в устранении сказанного недоумения: Царство Божие не узко, но попадают туда только достойные.

Таково учение Самого Христа о Церкви-Невесте. В общем оно носит приточный, аллегорический характер. Однако мы считали необходимым изложить его именно здесь, в главе о символическом определении Церкви, потому что дальнейшее развитие мысли (у Павла и в Откровении) выдвинуло вперед преимущественность этих приточных образов пред другими и обнаружило их символическое ядро: приточные по внешнему виду, они носят в себе более символическое существо дела.

Образ Церкви-Обручницы у ап. Павла находим в следующих словах: «Я,— говорит Апостол,— ревную вас¹⁵⁹ ревностью Божиею, потому что я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистою девою. Но боюсь, чтобы, как змей хитростью своею прельстил Еву, так и ваши умы не были растлены, уклонившись от простоты и чистоты во Христе. Ибо если бы кто пришел начал проповедывать другого Иисуса, которого мы не проповедывали, или если бы вы получили иного Духа, которого не получали, или иное благовестие, которого не принимали,— то вы были бы очень снисходительны к тому» (2 Кор. 11, 2—4). Далее Апостол доказывает, что он имеет все признаки Истинного Апостола — «терпение, знамения, чудеса и силы» (2 Кор. 12, 12) и, значит, всякий другой не может дать коринфянам ничего нового сравнительно с Павлом. (τὴν γὰρ ὑμᾶς Θεοῦ τῆν ἡμετέραν γὰρ ὑμᾶς ἐν ἀνδρὶ, παρθένον ἀγνήν παραστήσαι τῷ Χριστῷ) φοβοῦμαι δὲ μή πως, ὡς ὁ ἄφις Ἐδαν ἐξηπάτησεν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, [οὕτω] φθάρῃ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἀπλότητος [καὶ τῆς ἀγνότητος] τῆς εἰς Χριστὸν κτλ.)

Здесь Церковь представлена как Обручница Христа, и она, при парусии (29, 408) должна представить ко Христу Девую чистою¹⁶⁰. Невеста первого Адама, Ева, предстала своему жениху, Адаму, уже обманутою, как бы растленною Змеем. Если коринфяне станут слушать кого пошло, оставляя своего Апостола, то они рискуют растлить Церковь коринфскую, лишит ее чистоты и невинности. Они должны помнить, что первый их Научитель — Павел — имеет всё нужное для Апостола: поэтому нечего им обращаться к иным проповедникам Евангелия, потому что могут напасть и на лжеучителя и незаметно для себя покинуть простоту и чистоту веры. Вот почему Апостол, как говоривший слово Божие, как представитель Бога, ревнует Божью Невесту к этим возможным растлителям ее. «Как любящий ревнует о любимой особе, чтоб она никогда никому не принадлежала, или чтобы другой никто не покушался привлечь ее к себе, так я,— парфразирует слова Апостола еп. Феофан (46, 315—316),— ревную, говорит, по вас и не могу допустить мысли, чтобы вы принадлежали кому-либо другому. Не о том, однако ж, ревную, чтобы, никому другому не принадлежа, вы принадлежали мне; нет,— не мне, а Богу чтоб принадлежали: ревную по вас

¹⁵⁹ Синодальный перевод «о вас» и не верен, и не подходит к смыслу.

¹⁶⁰ Толкование на всё это место см. у еп. Феофана (46, 314—321 и сл.).

Божиею ревностью,— тою, какую Бог ревнует по вас, не хотя, чтоб вы увлекались каким-либо суемудрием, а следовали единой истине, Им чрез нас всюду возвещаемой». Св. Златоуст говорит: «не сказал: ибо люблю вас, но употребил гораздо сильнейшее выражение. Ибо ревницы души, сильно пламенеющие к любимым ими. И ревность не от чего другого происходит, как от сильного дружелюбия...» «Обручение происходит, когда невеста говорит жениху: отселе я тебе одному принадлежать буду; а жених, еще прежде возлюбивший ее, принимает ее и себе присваивает. Христос Спаситель все души искупил, возлюбив их прежде, и всё для них приготовил. Затем послал Апостолов — звать души к брачному с Собою союзу. Апостолы ходили по миру и всем благовестволи сию радость. Некоторые души верили и, оставя всё, предавались Господу, тех Апостолы обручали Ему чрез св. крещение и рук возложение (миропомазание)» (там же, 316—317).

Брачное соединение Церкви со Христом имеется в виду и в словах: «Разве вы не знаете, братия,— ибо говорю знающим закон,— что закон имеет власть над человеком, пока он жив. Замужняя женщина привязана законом к живому мужу; а если умрет муж, она освобождается от закона замужества. Посему, если при живом муже выйдет замуж за другого, называется прелюбодеицею; если же умрет муж, она свободна от закона и не будет прелюбодеицею, вышедши за другого мужа (ср. 1 Кор. 7, 39). Так и вы, братия мои, умерли для закона Телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых, да приносим плод Богу» (Рим. 7, 1—4) — ὡστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανάτωθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέροις, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ Θεῷ (Рим. 7, 4). Тут главными для нас словами являются: εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέροις, имеющие несомненно значение брачного соединения мужа и жены. Это доказывается прежде всего параллелями:

(ἡ γυναῖκα) ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ — если жена выйдет замуж за другого (Рим. 7, 3 а), (τὴν γυναῖκα) γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ — жена, вышедшая замуж за другого (Рим. 7, 3 б), εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέροις — чтобы выйти замуж за другого (Рим. 7, 4).

Этим параллелизмом оправдывается перевод, данный нами для 4-го стиха — «чтобы вы вышли замуж за другого, Воскресшего из мертвых, да плодоносим Богу». Плодоношение Богу является естественным последствием нового брака — брака с Воскресшим из мертвых, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, т. е. со Христом. Апостол не говорит ἀνδρὶ ἑτέρῳ, но просто ἑτέρῳ, потому что не хочет называть Христа, Богочеловека, именем ἀνὴρ (тем более что это не ладилось бы с дальнейшим оборотом о «плодоношении Богу»: плодоношение может быть тому, за кого вышла женщина замуж), а называть каким-нибудь иным именем значило бы нарушить словесный параллелизм с предыдущим стихом. Поэтому ἑτέρῳ стоит без дальнейшего определения. Но наше понимание этого места можно доказать еще и прямым разбором глагола γίνομαι или (позднейшее: γίνονται) с дательным падежом в значении «оставаться, принадлежать кому; переходить во власть другого, делаться рабом другого» (женщина, переходящая во власть мужчины, есть жена его) (64, 145). Так и переведем некоторые (по Стефану) ¹⁶¹ γίνεσθαι ἀνδρὶ ἑτέρῳ — jungi alio viro; напротив, γίνεσθαι ἀπὸ τινος — ab aliquo disjungi. Аналогичный павловому обороту встречаем у Демосфена, говорящего: ἔδωκε Σατύρῳ τοῦ ἑαυτοῦ γυναῖκα, ἑαυτοῦ ποτε γενομένην.

В толковании (43, 356—363) на разбираемый текст Рим. 7, 4 еп. Феофан объясняет, что закон умер для верующих, стал недействителен и не имеющим силы, так как верующие в крещении умерли для него; «умерли, чтобы быть иному; или потому и умерли, что отдались

¹⁶¹ Stephani Thesaurus, t. I, coll. 825—826.

инному. В крещении это делается гласно: сочетаясь ли еси Христу? — Сочетаясь. Очевидно, здесь совершается новый брак: душа сочетавается со Христом Господом, — свободно, самоохотно, но так решительно, как смерть» (там же, 362)... Развязались мы с законом, но, вместе с тем, в одно и то же время сочетались со Христом Господом. От одного брака перешли к другому; от одних обязательств к другим. Но зачем же было и переходить, когда этот переход не на вольную волю, а на новые обязательства, — из подчинения к подчинению, из работы в работу? Затем, что в новом союзе мы будем плод приносить Богу. Препрежний союз не делал нас плодоносными: подчиняться ему мы подчинялись, а плода не приносили, были бесплодны для Бога. Теперь же, сочетавшись с Восставшим из мертвых, мы получили в Нем силу плод приносить Богу. Слово это очень сильно и требовало подтверждения: как так закон бесплоден?» (там же, 363). Поэтому в дальнейшем Апостол разъясняет, что ранее люди приносили плод смерти.

Это указание в Рим. 7, 4 на брачный союз в других местах раскрывается в целую картину брачной совместной жизни. Муж и жена должны оказывать друг другу взаимное благорасположение (1 Кор. 7, 3); ни муж, ни жена не властны над своим телом, потому что муж властен над телом жены и жена над телом мужа (1 Кор. 7, 4); они должны не покидать друг друга (1 Кор. 7, 5; 7, 10—11), и их единство так велико, что христианство одного из супругов очищает и другого, хотя бы он был язычником (1 Кор. 5, 12—16). Жена — слава мужа (1 Кор. 11, 7, ср. Притч. 11, 16), и потому должна быть покрытой, в знак власти над нею мужа, тогда как муж — «образ и слава Божия», «ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа» (1 Кор. 11, 5—10). «Всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог» (1 Кор. 11, 3). «Впрочем, — говорит Апостол, — ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо как жена от мужа, так и муж чрез жену; все же — от Бога» (1 Кор. 11, 11—12). Будучи физически, нравственно и мистически одно, муж и жена должны не нарушать этого единства. Жены должны повиноваться мужьям своим, «как прилично в Господе» (Кол. 3, 18, ср. 1 Петр. 3, 1, 5. Еф. 5, 22) и учиться в безмолвии (1 Тим. 2, 11), а мужья должны любить своих жен и не быть к ним суровыми (Кол. 3, 19). Все сказанное о муже с женою *mutatis mutandis* относится ко Христу с Церковью. «Жены, — пишет Апостол ефесянам, — повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуетея Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы, очистив, освятить ее банею водною, посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна. Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, потому что мы члены Тела Его, от Плоти Его и от костей Его. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть (Быт. 2, 24). Тайна сия велика: я говорю по отношению ко Христу и к Церкви. Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа» (Еф. 5, 22—33)¹⁶². Для Послания к ефесянам брак Христа с Церковью был данным и являлся исходным пунктом для установления взаимоотношений мужа и жены. Для наших же целей данными являются эти

¹⁶² Толкования на это место см. (2, 91—95); (42, 373—392); (39, 627—645).

взаимоотношения и ими объясняется брак Христа с Церковью. Как обычный брак есть «великая тайна»¹⁶³, прообразующая сочетание Христа с Церковью¹⁶⁴, так и слияние супругов во плоть едину имеет прототипом отношение Христа к Телу своему. Поэтому члены Церкви называются членами Тела Его, от Плоти Его и от костей Его» (Еф. 5, 30), подобно тому, как Ева была «кость от костей» и «плоть от плоти» Адама (Быт. 2, 23)¹⁶⁵. Нравственное единство мужа и жены выводится из мистического единства их.

Наибольшей последовательности в развитии образ Церкви-Невесты получает в Откровении. Тут этот образ представлен в его эволюции, почему в разных местах Откровения имеет весьма различный характер.

В главе 12-й изображены Жена и Дракон. «И явилось на небе великое знамение — жена, облеченная в солнце; под ногами её луна, и на главе её венец из двенадцати звезд. Она имела во чреве и кричала от мук рождения. И другое знамение явилось на небе: вот, большой красный дракон с семью головами и десятью рогами, и на голове его семь диадим; хвост его увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю. Дракон сей стал пред женою, которой подлежало родить, дабы, когда она родит, пожрать её младенца. И родила она младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы железом железным; и восхищено было дитя её к Богу и престолу Его. А жена убежала в пустыню, где приготовлено было для неё место от Бога, чтобы питали ее там тысячу двести шестьдесят дней»¹⁶⁶ (Откр. 12, 1—6). Образ Жены, противоположенный образу Зверя, по единоголосному толкованию комментаторов, представляет собою духовное человечество в его противоположности человечеству плотскому. Ветхий Завет полон упоминаний о верующих, рассматриваемых в их целокупности, как о Жене. В Пятюкнижии неверность Израиля Богу называется прелюбодейством, а Святая ревность Божия к Израилю изображается как ревность мужа к своей жене, с которой он заключил брачный союз (Исх. 34, 15, 16. Лев. 17, 7; 20, 5—6. Чис. 14, 33; 15, 39. Втор. 31, 16; 32, 16, 21). Также и пророки очень часто говорят об обручениях, о супружестве, о прелюбодействе, разводе, вдовстве — одним словом, вращаются в сфере брачных понятий (Ис. 1, 21; 50, 1; 54, 1 сл. Иер. 2, 2, 20, 23—25; 3, 1 сл. Иез. 16; 23. Ос. 1—3). Совокупность всего этого выражается словом Жена (γυνή) (Откр. 12, 1). Эта Жена рождает «младенца мужеского пола», точнее: «сына-мужа», υἱός ἄρσεν. Это — Христос, одновременно являющийся Сыном духовного человечества и Супругом его — сыном и мужем Церкви. Несмотря на все козни против Него, Он ускользает от пасти Зверя и восхищается «к Богу и престолу Его» (Откр. 12, 5). Иные, напр. Мефодий Патарский, Андрей Кесарийский, не соглашались с таким толкованием, видя в Младенце Духовный Израиль. Но последнее мнение не исключается первым, а включается с необходимостью в него. Если Младенец есть Христос, то вместе с тем и Новорожденная Церковь искупленного человечества, ибо это Человечество есть Тело Христово, неразрывно с Ним связанное. Таким образом, рождение Младенца соответствует то-

¹⁶³ Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν (Еф. 5, 32) = «это есть великая тайна» dā... vegira (Jalcut Rubeni, fol. 59, col. 4), см. Nork. Rab. Quel., S. 293.

¹⁶⁴ Ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστόν, καὶ εἰς τὴν ἑκκλησίαν. «Тайна браченья (Vermählung) с супругой есть тайна соединения Бога с Его народом», Jalcut Rubeni, fol. 17, col. 4. См. Nork. Rab. Quel., S. 293. Nork, S. 292, проводит также параллели к стиху 28-му.

¹⁶⁵ Дальнейшие параллели в этом отношении развивали Иоанн Златоуст (Беседы на посл. к Еф., с. 321), блаж. Феодорит (Творения, т. VII, с. 447), Мефодий Патарский и др. См. также Мансветов (2, 92).

¹⁶⁶ Толкования на это место см.: (52, 267—286); (53, 641—643); (51, 90—94).

му, о чем говорили Исаия (9, 6) и Михей (4, 9, 10; 5, 2). Младенец есть Христос — начаток Церкви Торжествующей, а Жена — Церковь Воинствующая. Она облечена в солнце, т. е. в этом мире является носителем небесного света — откровения, благодати, чистоты (ср. Пс. 83, 12. Откр. 1, 16. Суд. 5, 31. Мф. 13, 43 и пр., из сличения которых явствует, что солнце означает Божественные силы). Если каждая частная церковь — светильник, а Ангел её — звезда (см. 17-ю главу Откровения), то Жена, облеченная в Солнце, есть, так сказать, средоточие всех светильников, светильник по преимуществу. Луна под ногами означает господство Церкви над земными силами, земною мудростью, религиею и проч. Церковь — в мире, но не от мира. Звёзды же венца означают Ангелов поместных Церквей, Апостолов и колена израильские. Это отчасти подтверждается и тем, что Жена и Небесный Иерусалим в существе своем идентичны, а на основаниях последнего написаны имена 12-ти апостолов, соответствующие именам 12-ти колел, написанных на вратах Горнего Иерусалима. Жена опирается на земное, а Небесный Иерусалим, тоже Жена (Откр. 21, 2, 9, 10) — на небесное, Апостолов. Первая есть Церковь Воинствующая, а вторая — Торжествующая. Бегство же Жены в пустыню означает пребывание её в среде язычников. После низвержения дракона на землю (Откр. 12, 7—12), «когда дракон увидел, что низвержен на землю, начал преследовать жену, которая родила младенца мужеского пола. И даны были жене два крыла большого орла, чтоб она летела в пустыню в свое место от лица змия и там питалась в продолжение времени, времени и полвремени. И пустил змий из пасти своей вслед жены воду, как реку, дабы увлечь ее рекою. Но земля помогла жене, и разверзла уста свои, поглотила реку, которую пустил дракон из пасти своей. И расвирепел дракон на жену и пошел, чтобы вступить в брань с прочими от семени её, сохраняющими заповеди Божии и имеющими свидетельство Иисуса Христа»¹⁶⁷ (Откр. 12, 13—17). По-видимому, это улетание Жены есть прежде бегство. Но, не останавливаясь на дальнейшем толковании приведенных мест (толкования можно найти в нижеуказанных источниках), переходим к главе 14-й. Здесь, как и в последующей 15-й главе, изображено богослужение 144 000 «девственников», «которые следуют за Агнцем, куда бы он ни пошел» (Откр. 12, 4). Это верные Христу. И, как противоположность этой Церкви избранных, в главе 17-й изображена Великая Блудница, над которой (гл. 18-я) происходит суд. Блудница эта не есть то или другое государство, та или другая поместная Церковь (52, 347—352); это — совокупность всех плевел Церкви, тогда как 144 000 девственников, далее являющиеся как Невеста Агнца или Иерусалим Горний — совокупность пшеницы. Ранее же описанная Жена есть нива, на которой до поры до времени растут неразличимые между собою пшеница и плевелы (Мф. 13, 24—30, ср. Мф. 13, 47—50). Таким образом, при последних событиях мировой истории Церковь дифференцируется на Блудницу — Церковь падших и на Град Божий, описанный в гл. 21-й. Это — «Жена, Невеста Агнца» (Откр. 21, 9), куда уже не войдет ничто нечистое¹⁶⁸. Тут Невеста предстает во всей своей небесной и лучезарной красоте.

¹⁶⁷ Толкования на это место см.: (52, 297—303); (53, 650—657); (51, 97—99).

¹⁶⁸ Не останавливаясь на подробном изложении относящихся сюда вопросов, отсылаем к вышеуказанным источникам; особенно см. Барсова (53, 694—711, 745—762); Оберлен (52, 353—407).

Глава шестая. АЛЛЕГОРИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВИ И ОТНОШЕНИЕ ЕЕ К ЦАРСТВУ БОЖИЮ ¹⁶⁹

I

Если трудно провести решительную черту между определением метафизическим и символическим, то еще труднее сделать это для определения символического и аллегорического. В последней главе мы сплошь и рядом говорили об аллегорическом определении. Сейчас мы дадим несколько дополнительных замечаний, главным образом имеющих в виду выяснить отношение Церкви к Царству Божию. Этого можно достигнуть обозрением некоторых аллегорических определений Церкви.

Относительно взаимоотношения Церкви и Царства Божия, как известно, существует множество споров, да и точное определение самого Царства является доселе *objectum litis*. Есть ли это нечто только внутреннее или только внешнее, настоящее или грядущее, достигаемое человеческими усилиями или даваемое свыше и вдруг, катастрофически и т. д.— всё это обсуждалось и обсуждается неоднократно. Но, по-видимому, самая тщательность микроскопического анализа запутала дело, желая внести в Священное Писание ту определенность и неподвижность терминов, которой там нет и быть не может. Нельзя забывать, что ни Христос, ни ученики Его не были учеными богословами, дающими определение со всею филологическою щепетильностью. Для Христа и Апостолов значение слов определялось контекстом речи, и это позволяло им в разных случаях употреблять термины с достаточно значительными вариациями содержания. Поэтому полное единство религиозного содержания не исключает еще значительного разнообразия в терминологии. Поэтому даже общая синонимия для выражений Царство Божие и Царство Небесное не исключает известных нюансов (28, 1, 378). Тем более это относится к выражениям Царство, Церковь и Жизнь Вечная.

Как известно, понятие Царства «образует один из существенных элементов, органический центр, около которого разворачивается доктрина» (там же, 377—378). Так — для синоптиков. Но в Евангелии от Иоанна таким существенным элементом является уже понятие Жизни Вечной, а в Павловых Посланиях — понятие Церкви. Уже одно только это обстоятельство наводит на мысль о теснейшей внутренней связи этих трех терминов: Христос и Апостолы Его не могли говорить о разном. «Несмотря на многочисленные различия, относящиеся и к природе вещей и к форме Священного научения, оба выражения (Царство и Церковь) имеют близкое сходство (*identité foncière*), которое за ними всегда признавалось. Они равно означают христианскую икономию на земле; и единственно с этой стороны мы должны брать их тут» (26, 35). То же самое должно сказать о еще более близких выражениях: Царство и Жизнь Вечная, ибо «Царство Божие есть жизнь, дарованная нам во Христе» (16, 77), или еще «Царство Божие есть дарованная во Христе жизнь с Богом или богообщение человека» (16,

¹⁶⁹ Кроме понменованных вначале сочинений о Царстве Божием, укажем еще: *Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament. Eine von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift von Ernst Issel. Leiden, 1891.*

Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Von Luc. Johannes Weiss. Göttingen, 1892.

Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments. Bearbeitung einer von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion gestellten Aufgabe von Otto Schmoller. Leiden. 1891.

Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie von dic. W. Lütgert. Gütersloh, 1895.

80) и «Царство Божие есть совокупность всех благ, дарованных нам во Христе» (16, 81). В объединенном виде все эти определения Царства дадут такое: «Царство Божие есть единение каждого человека и всех людей вместе с Богом, дарованное нам во Христе, Царе и Господе нашем» (16, 81).

Эти три понятия: Царство, Церковь и Жизнь иногда подходят друг к другу до слияния, а иногда, напротив, значительно расходятся между собою, разбегаясь в разные стороны. Возьмем, например, место, где Христос обещает Петру «создать на нем Церковь» и «дать ему ключи Царства Небесного» (Мф. 16, 18, 19). Тут нельзя не видеть обычного еврейского параллелизма; это — «двойное удостоверение одного и того же факта, двойное символическое представление одной и той же привилегии» (27, 39; ср. 41), откуда следует, что Церковь в данном случае почти то же, что Царство. Но Христос обещает Петру, что основанную Христом Церковь не одолеют «Врата ада». Как мы выяснили, «Врата ада» (см. гл. 4, § 1) есть метонимическое обозначение Смерти. Чтобы быть абсолютно неодолимой для Смерти, Церкви должно быть антидотом Смерти, т. е. Жизнью, Жизнью по преимуществу. Самую Жизнь или Жизнь Вечную. Тут все три термина сходятся в одном фокусе. То же приходится сказать и о тексте Мф. 18, 15—20, где ставится в параллель власть в Церкви и власть на Небе¹⁷⁰, т. е. власть в Царстве Небесном, чем опять-таки устанавливается синонимия двух речений.

«Вечная Жизнь» $\zeta\omega\eta\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$) или просто «Жизнь» ($\zeta\omega\eta$) означает собою величайшее благо, к обладанию коим призван человек. Поэтому в том же христианском откровении слова $\zeta\omega\eta\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ противопоставляются $\chi\omicron\lambda\alpha\varsigma\iota\varsigma\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ — мукам вечным, $\epsilon\chi\omicron\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \epsilon\zeta\omega\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ — тьме внешней, $\alpha\pi\omega\lambda\epsilon\iota\alpha$ — погибели, каковыми выражениями, на против, отрицается то, что составляет блаженство человека, и, наоборот, утверждается то, что является злом для него (17, 1903 г., II, 675). Раз так, то из двух возможных точек зрения на Царство Божие, а именно объективно-религиозной и субъективно-этической (там же, 651) (или субъективно-мистической и объективно-мистической), вторая заставляет поставить знак равенства между Царством Божиим, как $\sigma\upsilon\mu\mu\upsilon\tau\ \beta\omicron\upsilon\mu\iota\tau$, как жемчужиною притчи (Мф. 13, 45—46), как сокровищем, найденным в поле (Мф. 13, 44) и вечною жизнью — самой сутью, цветом и душою этого Царства. Но, совпадая в одном случае, живые понятия Царства, Церкви и Жизни расходятся в другом. Так слова $\eta\ \beta\alpha\varsigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \epsilon\nu\tau\omicron\varsigma\ \upsilon\mu\omega\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ — «Царство Божие внутри вас» (Лк. 17, 20—21) имеют двойкий смысл, и субъективно-этический ($\epsilon\nu\tau\omicron\varsigma\ \upsilon\mu\omega\nu$ = в душах, в сердцах ваших, in animis vestris) и объективно-религиозный ($\epsilon\nu\tau\omicron\varsigma\ \upsilon\mu\omega\nu$ = среди вас, между вами, intra vos) (16, 59); в своем субъективном аспекте это место имеет в виду то, что «Царство Божие не пища и не питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе. Кто сим служит Христу, тот угоден Богу» (Рим. 14, 17—18, ср. Кол. 1, 12—13. 1 Фес. 5, 5). Тут, конечно, оно не может быть отождествляемо с Церковью, ибо Церковь есть по преимуществу величина премирно-религиозная, объективная. Напротив, второй аспект разбираемого текста, выдающий главный момент в объективном значении Царства Божия и, следовательно, толкующий $\epsilon\nu\tau\omicron\varsigma\ \upsilon\mu\omega\nu$ как intra vos, понимает Самого Христа, как начаток Царства Божия, и в этом смысле Царство Божие тождественно с Церковью. И если некоторые притчи, говоря о Царстве Божием, прямо относятся к Церкви (такова, например, притча о поле, засеянном пшеницею, среди которого выросли плевелы (Мф. 13, 24—30); такова же притча о

¹⁷⁰ О власти ключей ср. у Nork'a, S. 76 целый ряд раввинских параллелей Pesachim 4, 5 u Sabbath 1, 5; Megilla fol. 26. c. 2. Sohar k Levitic. fol. 26. col. 102 Jalvut Simeoni, r. 1 fol. 225, col. 1. Bereschit Rabba 75, 8. Sanhedrin fol. 103. col. 2

неводе, закинутом в море и захватившем рыб хороших и худых (Мф. 13, 47—48, ср. Мф. 13, 49 и др.), то невозможность отождествления (16, 89, 90) терминов: Царство и Церковь «с наглядною очевидностью показывается невозможностью замены одного термина другим в большинстве изречений Св. Писания» (там же, 100). Нельзя сказать: «да придет Церковь твоя» вместо «да придет Царствие Твое», как нельзя сказать «Церковь внутри вас» вместо «Царство Божие внутри вас» или «Царство Бога живаго есть столп и утверждение истины» вместо «Церковь Бога живаго есть столп и утверждение истины» (Деян. 20, 28) и т. п.

Итак, понятия Царства Божия и Церкви — подвижны и поэтому нельзя огулом говорить о них ничего, кроме того, что они имеют между собою теснейшую связь. Для более определенного ответа необходимо тщательнее взглянуть в словоупотребление «Царство».

Царство Божие употребляется в Новом Завете в трех достаточно раздельных смыслах¹⁷¹.

1. «Царство Божие прежде всего есть совокупность тех, кто исповедует послушание Богу или кто удостоен служить Ему, это, вообще, целокупность людей, сблизив или издали окутанных излучением Евангелия. С этой точки зрения, неверные и равнодушные, присоединяются ли они к церквам толпы или к сообществам избранных учеников, — все те, одним словом, которые не отказались от христианства открыто, признаются членами Царства. Это — историческое христианское общество, такое, каким оно описано в притчах о плевелах и о неводе».

2. «Затем, Царство Божие есть совокупность тех, кто действительно принадлежит Господу и повинуется Ему» (см. Мф. 21, 31; 11, 12; 5, 20; 7, 21). Такова точная идея Царства — идея народа, Бог есть верховный повелитель которого и который безусловно повинуется воле своего царя: это есть царство идеальное, центр и принцип непрерывности царства исторического; это есть также царство невидимое в том смысле, что к нему можно относить и ангелов и что те, кто принадлежит к нему, остаются неизвестными для людей и ведомы одному только Богу.

3. «Но собрание этих избранных не есть сложение изолированных учеников; это есть организованное тело, которое пользуется отселе и навсегда славными привилегиями: таким образом название Царства обозначает, наконец, в некоторых текстах блага, дарованные народу испуленных».

а) На первом месте это — духовные богатства, которыми они владеют от щедрот Божьих, то внутреннее сокровище, которое не смогла бы отнять у них никакая сила мира. Когда Иисус восклицает, например: «блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5, 3, ср. 5, 10), то эта формула обладания обозначает менее сообщество служителей Христа, нежели прерогативы, которые к ним относятся: если бы Иисус хотел говорить о самом сообществе, то он сказал бы, что смиренные составляют часть Царства, а не то, что Царство им принадлежит. Впрочем, противоречие только кажущееся, ибо оба смысла объединяются в характерном речении Евангелия: «Кто не примет Царства Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Мр. 10, 15), что означает, что надо в сердце свое принять благодать Божию, чтобы быть вчлененным в собрание верующих; другими словами, Царство Небесное делается историческим организмом не иначе, как под условием быть сперва внутренним состоянием, расположением души, аналогичным расположению ребенка, который подчиняется потому, что он верит, и потому, что он любит» (Мф. 18, 3).

б) «Итак, такое предание себя воле Божией несет в себе свое воз-

¹⁷¹ Пользуемся разделением Бовона (28, I, 386—388).

награждение, и это воздаяние нисколько не ограничивается этим (actuel) миром. Также и Царство, так понятое, не есть только сумма духовных благ, дарованных отныне верным, но также вечная слава, которую они будут наслаждаться когда-либо на небесах. Справедливые,— сказал Иисус,— «возлягут (seront à table) с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном» (Мф. 8, 11; ср. 26, 29) — смысл обширный и богатый, в котором концентрируются, в высшем синтезе, различные обозначения, отношение которых мы установили. Царство, заверщенное на небе, не есть ли, на самом деле, собрание истинных служителей Божьих в обладании наследством, которое подобает им, и залогом которого они имеют уже на земле? И не величают ли они также во веки веков милосердие своего Господина? (Первая идея: совокупность исповедующих.) Более того, если они прославляют хвалами своего Бога, то это потому, что они безусловно принадлежат Ему. (Общество истинных верующих: второй смысл термина.) Наконец, преобразованные чрез присутствие и чрез действие Господа, они наслаждаются невозмутимым счастьем, которое есть только излучение их жизни: в этом, третьем, смысле царство есть целокупность духовных и небесных благ, дарованных верным служителям, дележ которых будет вечною славой в святом общении и пред престолом верховного Царя».

«Такова ни с чем не сравнимая широта этой существенной формулы, которая резюмирует благую весть Евангелия (Мр. 1, 15)» (28, 1, 388).

II

Отсюда делается ясным отношение Царства Божия к Церкви. «Врата небес открываются только изнутри»,— говорит один исследователь (18, 1, 52). Но, раз открывшись, они не могут и не должны уже закрываться. Росток, запавший в сердце, разрастается в дерево; написавшийся от Христа сам источает реки воды живой (Ин. 7, 38); закваска, попавшая в тесто, подымает всю его массу. Слово Божие, наполнив душу, начинает множиться и развиваться в душе, переливаясь через край, и верующий, сам о том не думая, делается источником, центром и исходным пунктом благодатных воздействий на окружающих людей и даже на всю окружающую тварь. И он должен множить полученные им таланты. Он является органом совершения Царства Божьего, т. е. членом Церкви. В конечном состоянии Церковь и Царство Божие — это одно и то же, ибо Иисус Христос возглавит всё (Еф. 1, 10). Сейчас — это два круга, частью покрывающие друг друга. Только про некоторую часть земной Церкви можно сказать сейчас вместе с Деличем (цит. по (16, 130)): «в великом, всё собою объемлющем, круге грядущего Царства Божия круг Церкви находится в самом центре; точнее говоря, это можно сказать лишь про Церковь, но не про церковное человечество; церковное же человечество покуда есть поле, засеянное пшеницею и плевелами, невод с добрым и худым уловом, Жена, не дифференцировавшая еще на Блудницу и Невесту-Иерусалим. Эта Жена есть «матерь» грядущего Царства Божия и «Посредница»¹⁷² его; она Свята Начатком Царства Божьего в лице Главы Своей — Христа, но сама она, Церковь, не есть всецело это Царство, но только становится им¹⁷³.

«Историческая жизнь человечества началась вавилонским столпо-

¹⁷² Иванцов-Платонов, Прав. Обзор. 1878, 2, с. 246.

¹⁷³ Сравни с этим определение Царства у Светлова: «Царство Божие в общем или широком смысле есть постепенно устрояемый Провидением совершенный порядок вещей в природе и истории, в котором возглавляемое Христом человечество участвует во всех благах осуществленного Им Божественного Совета об искуплении мира» (16, 97, ср. 113).

твореннем (Быт. 11); она кончится совершенной гармонией Нового Иерусалима (Откр. 21). Между этими двумя крайними противоположностями, отмеченными в первой и последней книгах Писания, занял место процесс всемирной истории, символический образ которого дан нам в священной книге, могущей считаться переходом от Ветхого Завета к Новому — в книге пророка Даниила (Дан. 2, 37—38)» (13, 146). Но этот процесс — в известный момент, в момент искупления человечества, претерпел перелом: в мир был введен совершенно новый фактор — Церковь. Теперь началось выкристаллизовывание человечества около этого Богочеловеческого начала. Церковь явилась особым органом, чрез который полилась в мир духовная энергия, содержание которой — Вечная Жизнь. Вечная Жизнь — это и есть та Полнота, которую наполняет Христос Свое Тело — Церковь. Совокупность же всей твари, имеющей войти в Небесный Иерусалим, — это есть Царство Божие¹⁷⁴.

Глава седьмая. ЭТИМОЛОГИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВИ¹⁷⁵

I

Теперь, разобрав по существу понятие Церкви, мы можем заняться разбором имени ее — имени субъекта в определении Церкви (Еф. 1, 23 б). Впрочем, в настоящем догматико-эзегетическом исследовании не считаем возможным останавливаться на этимологии особенно подробно, тем более, что подобные разборы можно найти в перечисленных выше источниках.

Русское слово Церковь, равно как и славянские Црква, Црвь, Цирквень; немецкое Kirche; английское church; шведское, финское, эстонское и др. kirka; англосаксонское curgice; шотландское kirk происходит, по всей вероятности, от греческого слова *κυριακή* (подразумевается *οἰκία*) или *κυριαχῆ* (подразумевается *οἰκίον*) и означает, следовательно, в буквальном переводе дом Господний или жилище Господне, т. е. то именно, что у евреев звалось *heykhāl* или *beut yāhweh*. «Слепое и неясное» слово Kirche Лютер (L. Werke, E. A. 25, 354, 2 Aufl. S. 413 f.) производил от греческого *κυρία*, равнозначущего с латинским *curia*. В сущности это производство мало разнится от первого, но гортанная в конце слова Kirche и ему подобных указывает на первое производство, как имеющее несомненное преимущество пред вторым. Не вдаваясь в историю этого слова, заметим только, что любопытную игру слов делает св. Софроний, патриарх Иерусалимский, насчет слова *κυριαχῆ*. «Воскресенье, — говорит он¹⁷⁶, — так называется потому, что в этот день воскрес Христос; а имя его, *κυριαχῆ*, значит исцеление от Господа, *ἄχος παρὰ Κυρίου*, так как в этот день Господь исцелил Адамову болезнь».

Таким образом, русское название Церкви получилось от места, где по преимуществу обнаруживается жизнь церковная, чрез расширение смысла слова; это же название сохранилось и за самим зданием. Напротив, в романских языках (да и в некоторых других) название для

¹⁷⁴ О Царстве Божием в отношении к Церкви см. также: Керенский (17, 1903, II, 645, 647, 651; 1902, II, с. 391); Светлов (16, 98—113, 274, 332, 333—336); (60, 132—136).

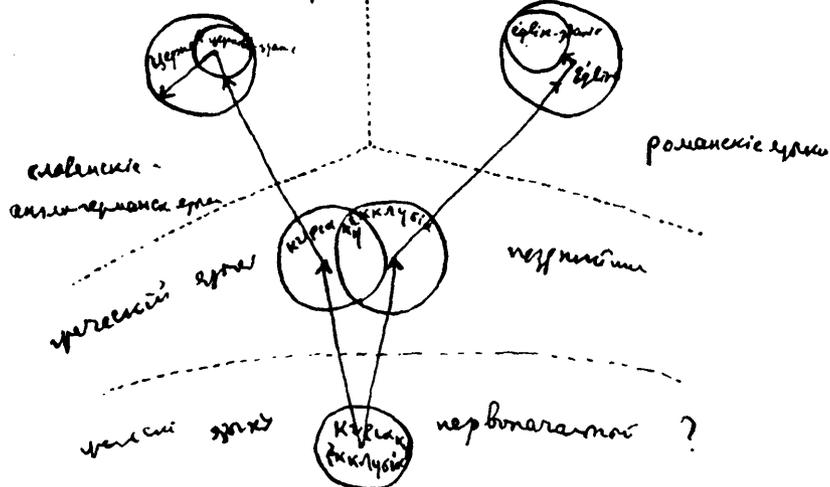
¹⁷⁵ Филологическими указаниями я пользовался из: Herzog, RE, Bd. X, SS. 316 ff. «Kirche» «Энци. Слов.» Брокгауза и Эфрона, полутом 75, с. 107 сл. «Церковь» (Горчаков); а также (19, III, 396); (21, 33—42); (63, 1049); (38, 83—85); (60, 334—336); (10, 20, 21, 18). Иванцов-Платонов, Прав. Обзор., 1878, II, с. 427, 443.

¹⁷⁶ Писания свв. отцев и учителей Церкви. СПб., 1855, I. 270. Цит. по (1, 122).

здания, Храма, возникло из сужения смысла у названия Церкви в подлинном смысле. А именно, греческое *ἐκκλησία* дало латинское *ecclesia*, итальянское *chiesa*, французское *église*, в переводе Библии Улфила (*Ulfilas*) *aikklēsjō*.

Однако греческие *κυριακή* и *ἐκκλησία* до известной степени тождественны между собою,—по крайней мере в некоторых случаях. Так, например, Лаодикийского собора правило 28: *ἐν τοῖς κυριακοῖς ἢ ἰν ταῖς ἐκκλησίαις*. А так как сама Церковь — *ἐκκλησία* есть в то же время храм, церковь — *κυριακή*, то возможно предположить, что первоначально эти слова были почти тождественны, тем более, что не было настоящих храмов в смысле зданий. Отсюда — возможность представить в следующей схеме развитие слова «церковь»,

В следующей схеме развитие слова «церковь»



II

В самых беглых чертах мы набросали вопрос о новейших названиях для Церкви. Но наше дело — заняться греческим термином. При этом в своем изложении мы по преимуществу станем придерживаться соображений проф. Руд. Зомы (все цитаты без ссылок — из него). Почетным названием первохристианской общины было название *ἐκκλησία*, полнее: *ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ* и *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ* (1 Кор. 1, 2; 10, 32; 11, 22; 15, 9; 11, 16. Гал. 1, 13. 1 Фес. 2, 14. 1 Тим. 35, 15. Деян. 20, 28. Рим. 16, 16. 1 Фес. 1, 1; 2, 14. Еф. 3, 21; 5, 23). При этом употребление слова *ἐκκλησία* не есть особенность «Павловой школы», так как встречается в Откр. 1, 4; 1, 20 и др., Мф. 16, 18; 18, 17. Иак. 5, 14, и даже Вейцзеккер (*Jarb.*, S. 481), который желал бы указать «его родину в павлинической литературе»¹⁷⁷, сам ставит на вид, что слово *ἐκκλησία* имеет самостоятельное употребление в Откровении. Самос слово *ἐκκλησία* происходит от глагола *ἐκ* — *καλέω* — вызываю, выбираю, вызываю на собрание, созываю собрание и означает, следовательно, в буквальном переводе собрание, сходка, созванное множество народа, созванное общество, *coetus*, *multitudo*, *conventus*, *Gemeinde*,

¹⁷⁷ *Apost. Z. A. S.* 620; 3 о м (21, 34)

qāhāl и проч. В классическом греческом языке экклезия означает созванное глашатаем народное собрание свободных граждан (ἐκκλητοί), правящее народное собрание греческой республики. Никакое другое собрание не носило этого названия, не носило его и собрание союзов¹⁷⁸. В послеклассическое время это выражение переносится на всякое народное собрание, также и на собравшуюся ради праздника или даже мятежа народную толпу¹⁷⁹. Но всегда остается прикосновенность к народному собранию.

К этому словоупотреблению примыкает образ выражения LXX и позднейшего эллинистического иудейства. В переводе LXX ἑκκλησία означает празднично собравшийся пред Бога народ Израиля («кагал»), безразлично, мыслится ли при этом действительное собрание или же идеальное единство Израиля (пред Богом). Экклезия эллинистически-иудейского словоупотребления — это народ Израиля, поскольку он народ Божий, избранный народ, в котором и чрез которого проявляется действительно сила Божия. «Община Израиля» называется в Ветхом Завете (в переводе LXX) попеременно συναγωγή и ἐκκλησία. Но уже позднейшее иудейство, по-видимому, сделало различие в употреблении обоих понятий, и притом так, что συναγωγή стало обозначать общину больше со стороны ее эмпирической действительности, а ἐκκλησία — больше со стороны ее идеального значения; συναγωγή — это учрежденное в каком-нибудь месте общинное сообщество, ἐκκλησία же, наоборот, — община призванных Богом ко спасению, подобно тому как «кагал» — идеальная совокупная община Израиля: συναγωγή выражает только эмпирическую сущность дела, ἐκκλησία же заключает одновременно и догматическое суждение ценности»¹⁸⁰.

Таким образом, между классическим греческим словоупотреблением ἐκκλησία и словоупотреблением ἑκκλησία у LXX разверзлась целая пропасть: в термин ἑκκλησία внесено было существенное новое, бесконечно более возвышенное содержание. «Отсюда возникло и словоупотребление христианской общины. Экклезия означает теперь новозаветный Израиль, новозаветный народ Божий, т. е. христианство (ср. Гал. 6, 16: «Израилю Божию»). В этом выражении заключено представление о народном (а не союзном) собрании нового народа завета (христианства), и при том представление о народном собрании пред Богом и с Богом. Тем, что собрание христиан называется экклезией, выражается не его действительная форма (многочисленность или малочисленность), но его духовная ценность: это есть то собрание, в котором действительно проявляется Бог (Христос) своими благодатными дарами, собрание избранных, собрание народа Божия».

«В греческой республике существует, разумеется, только единая экклезия: полное собрание всех граждан. Согласно словоупотреблению LXX, в свой черед, существует, конечно, тоже только единая экклезия: народное собрание Израиля. Согласно словоупотреблению христиан также должна быть мыслимой только единая экклезия: народное собрание всего христианства (Нового Израиля) в его целом».

«С первого взгляда новозаветное словоупотребление, по-видимому, противоречит этому заключению. Во всех почти случаях, где здесь встречается слово экклезия, оно, как кажется, означает местные соб-

¹⁷⁸ «В Афинах, во время республики, ἐκκλησία означала исключительно правящее народное собрание; собрания союзов назывались не ἐκκλησία, а ἀγορά. Доказательство из аттических надписей приводит Adam Reusch, De diebus contionum ordinariarum apud Athenienses, Argentorati: 1870, p. 65, 66, 138. В прочих греческих надписях до-римского периода союзное собрание носит название τὸ κοινόν, или συναγωγή, или σύνοδος, или σύλλογος; ср., напр., Corpus Graec. Nr. 2448 (2 или 3 век до Р. X.). В римских надписях союзное собрание обычно называется «conventus». Зом (21, 34).

¹⁷⁹ Доказательства см. у Зом (21, 34—35).

¹⁸⁰ Schürer Gesch. des jüd. Volkes, Bd. II, S. 361, Ант. 48. См. Зом (21, 36)

рания, а не всё христианство (хотя слово *экклезия* неоднократно встречается в Новом Завете и для обозначения всего христианства: Мф. 16, 18. 1 Кор. 12, 28. Флп. 3, 6. Гал. 1, 13. 1 Кор. 10, 32. Еф. 1, 22, 23. Кол. 1, 24, 25 — вопреки утверждению Крауза и Вейсса)¹⁸¹. Существует *экклезия* в Коринфе (1 Кор. 1, 2), и другая — в Кенхреех (Рим. 16, 1), третья — в Фессалониках (1 Фес. 1, 1) и т. д. Отсюда — частое употребление множественного числа (1 Фес. 2, 14. Рим. 16, 4; 16, 16. 1 Кор. 7, 17; 11, 16; 16, 19. 2 Кор. 8, 18, 19. Откр. 2, 7 и др.). Существует не единая *экклезия* христиан, но многие, бесчисленные *экклезии* в обширных пределах римского государства. *Экклезию* (а не церковь) зовется, по-видимому, местная община. На этом основывается господствующее воззрение, по которому для первохристианского устройства имело основоположительное значение понятие местной общины (правовое понятие), а не понятие церкви, совокупной общины (духовное понятие).

«Более того: не одна только совокупность христиан какой-нибудь местности, но даже просто домашняя община (христиане, собирающиеся обычно в одном и том же доме) носит то же название *экклезии* (Рим. 16, 4. 1 Кор. 16, 19. Флп. 1, 2. Кол. 4, 15, ср. Рим. 16, 14, 15)». «Но именно это последнее обстоятельство и наводит на правильное решение. Оно ясно показывает, что слово *экклезия* не выражает никакой определенной величины, никакого социального понятия (также понятия местной общины), но выражает единственно догматическое суждение ценности. *Экклезия* означает всякое собрание, представляющее в догматическом отношении, для веры, по своей духовной ценности, собрание христианства, собрание с Богом и пред Богом (Христом) нового народа завета». Дело происходит так же, как и с иудейским словоупотреблением. Отдельное собрание христиан, по исследованиям Гарнака¹⁸², зовется *συναγωγή*. Выражением *συναγωγή* христианская община характеризуется в качестве эмпирической величины, по своей внешней форме, в качестве собрания, выражением же *ἐκκλησία* (употребляемым почти всегда) — в качестве духовной величины, какой она является очам веры, в качестве собрания народа Божия. В основании такого представления лежит слово Господа (Мф. 18, 20): «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них». «Где Господь, Глава тела, там и христианство: где двое или трое собраны во имя Христа, там и народ Божий, новозаветный Израиль, там и всё христианство со всеми выпавшими на его долю обетованиями, потому что Христос, Который всё во всем, посреди него. Где Христос, там и *экклезия* (народ Божий). Отсюда ставшее рано поговоркой положение: *ubi tres, ibi ecclesia*. Вера христиан видит в каждом собрании христиан духовно собранным целое христианство, народ Божий, совокупную общину. На этом основании всякое собрание христиан, великое или малое, сошедшееся во имя Господа, зовется *экклезией*, народным собранием новозаветного Израиля».

«Общее собрание христиан одной местности носит название *экклезии* (1 Кор. 11, 18; 14, 19, 23, 28, 35. Может быть, сюда же относится и Мф. 18, 17), потому что представляет собрание не этой местной общины, но всего христианства (Израиля). Совершенно так же и собрание домашней общины».

«Таким образом всё же существует единая только *экклезия*, собрание всего христианства в целости, но у этой единой *экклезии* бессчетные формы явлений. Она является в собрании местной общины, но

¹⁸¹ А. М. Кгаус. *Unsichtbare Kirche*, SS. 134, 135, всюду понимает под *экклезией* только местную общину (см. Зом (21, 37)). Так же думает и Weiss (29, 135).

¹⁸² Harnack, *Zeit. f. wiss. Theol.* 1876, SS. 104 ff. и примечан. к Ерму, Зенов. XI, 9 (*Patrum apost. opp. fascic. III*). См. Зом (21, 39).

также и в собрании домашней общины и в бесчисленных других собраниях христиан, даже когда они и не представляют непременно собрания местной или домашней общины»¹⁸³.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Слово ἄγιος и его история¹⁸⁴.

Мы хотим показать на примере ἄγιος недостаточность одних только филологических изысканий, особенно когда дело идет о понимании Священных Книг. Доказательство будет заключаться в том, что мы выясним существенную разницу в словоупотреблении ἄγιος в языке классическом и библейском, несмотря на полное звуковое тождество.

Слово ἄγιος — самый редкий из пяти синонимов: ἱερός, ὅσιος, σεμνός, ἄγιος, ἄγνός, которыми обладали греки для понятия святости, насколько они знали таковое; в библейском же греческом языке, напротив,—единственное слово, посредством которого выражается библейское понятие святости, пронизывающее всё Священное Писание,—понятие, о котором с полным правом можно сказать, что в нем концентрируются основные руководящие принципы и цели Божественного откровения. То, что в библейском смысле делает сущность святости, то именно не заложено ни в одном из перечисленных синонимов; это понятие выросло всецело на библейской почве, и для того, что греки в несколько подобном смысле чуяли и думали о святости Божества, равно как и для того смысла, в котором говорит о ней Священное Писание, греки не имели вообще никакого отдельного и определенного слова; а так как настоящего слова не хватало, то поэтому впоследствии пришлось употреблять ἄγιος чисто формально, наполнив и запечатлев его совершенно новым содержанием. Слово ἄγιος очевиднее показывает на себе радикальное влияние откровенной религии, ее формулирующую и перестраивающую силу. А до этого влияния ἄγιος безусловно лишено главного момента, которым мы характеризуем святость,—этического. Специалист по Гомеру Негельсбах (Nägelsbach, Homer. Theologia, 1, 12) говорит, что в гомеровский период нигде не говорится о святости, как о конститутивном элементе Божества, и богам никогда не придается определения, которое бы указывало на признание за ними святости, подобно как понимается Бог в Библии. Впоследствии (Nägelsbach, Nach Homer. Theol. I, 28 ff), хотя и приписываются богам все нравственные и онтологические совершенства, и у греков появляется сознание, что Божество не только внешне наказывает зло (например, ради порядка), но и внутренне ненавидит его, однако рядом со святостью Божество принимает в себя момент прямо противоположный, сатанинский, ибо Оно с враждебной ревностью смотрит на всякое величие, на всякое счастье, которое достается человеку сверх обычной меры. Человек (Theogn. 401), который petit virtutem ultra quam satis est, подозрителен богам, и безмерность его стремлений — достаточное основание, чтобы низвергнуть его во грехи. Таким образом, несмотря на первоначальное сродство, библейское понятие о святости Божией образует диаметрально противоположность ко всем остальным, потому что античное представление о святости исключает любовь¹⁸⁵, а библейское — возникло и может быть понимаемо только в теснейшей связи с любовью Божественною. Но для нас особенно важно то обстоятельство, что для «совокупности онтологических и нравственных совершенств» (которую требуют для Божества и Сократ и Платон¹⁸⁶), греческий язык не дает никакого простого и адекватного выражения.

В самом деле, ни одно из рассматриваемых слов: ἱερός, ὅσιος, σεμνός, ἄγιος, ἄγνός ничуть не имеет этимологически или по словоупотреблению подобного содержания. Они могут употребляться для обозначения Божественной святости только формально, терминологически (так сказать, согласно заранее поставленному условию, но не сами по себе), и отсюда понятно, что наиболее редкое из них слово, ἄγιος, как наименее связанное с языческими представлениями, послужило «наичистейшим сосудом» (das reinste Gefäss) для нового вина Откровения; напротив того, чаще всего встречающееся в классическом греческом слово ἱερός совершенно исключено из библейской лексики, и причину этого нетрудно видеть в слишком большой крепости связей между словом и его привычным содержанием.

Как редко употребляется слово ἄγιος в классическом греческом языке, видно из того, что у трагиков, этого высшего пункта аттического словоупотребления, оно

¹⁸³ Доказательства указанных положений см. у Зона (21, 39—41).

¹⁸⁴ См. Cremer's Wörterbuch (60, 32—55): ἄγιος а derivata. Делаю суммарное изложение этой кремеровской статьи. Подробности см. у него, равно как некоторые дополнения и поправки в Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen von Georg Wobbermin; Berlin 1896, SS. 59—70, «Das Wort ἄγιος». См. также (68, 504—509): (38, 7—9).

¹⁸⁵ Аристотель — типичнейший из греков — довел это представление до конца, заявив: Божество не таково, чтобы любить, но таково, чтобы быть любимым.

¹⁸⁶ Быть может, не без влияния Востока и уже.—Откровения еврейскому народу.

не встречается вовсе, за исключением одного спорного места (Aeschyl. suppl. 558). Напротив того, *ἱερός* совсем не употребительно в библейском греческом; у LXX оно столь редко, что эти переводчики сознательно избегают этого слова, называя святилище τὸ ἅγιον, τὰ ἅγια, τῶν ἁγίων, ναὸς ἅγιος, тогда как апокрифы и Новый Завет обозначают его, как τὸ ἱερόν. Только *σεμύος* в библейском греческом еще реже, нежели *ἱερός*. Что же касается до *ἕσιος* и *ἄγυος*, то они имеют в нем определенно ограниченную область, гораздо более узкую, нежели в классическом греческом. Заметим прежде всего, что собственно культовое, следовательно, религиозное значение свяitosti имеют *ἱερός* и *ἄγυος*, а также *ἅγιος*, где оно встречается; далее, только *ἄγυος* и *σεμύος* — предикаты богов, притом в таком смысле и таким образом, которые показывают, что святость в библейском значении не связывается с религиозными представлениями греков. Ὅσιος говорится о том, что освящено божеским или человеческим правом, употреблением и обыкновением, но вовсе не имеет специфически религиозного значения. ἱερός же относится к божественным, божественно освященным вещам, законам и т. д. Наконец, *σεμύος* (от корня *σεβ*) содержит основным элементом благоговейный страх, изумляющееся почитание и, соответственно, то, что производит почитательность и изумление. *Σεμύος* — эпитет богов и всего того, что богам принадлежит, от них происходит или состоит под их особым попечением. Но это слово совсем не свойственно библейскому языку: у LXX оно не находится, а в Новом Завете встречается только в четырех местах (Фил. 4, 8; 1 Тим. 3, 8, 11; Тит. 2, 2). Итак остаются: *ἱερός*, *ἅγιος* и *ἄγυος*. ἱερός, по своему основному значению, относится к «внешнему явлению божественной возвышенности и связывается с санскритским *ishitas* — свежий, цветущий, по основному значению — сильный, мощный, великий. Это — предикат всего того, что стоит в отношении к богам, от них исходит и им посвящено, но предикат столь малоопределенного содержания, что совершенно в общем и нормальном смысле обозначает то, что божественно, θεῖον; чрез *ἱερό* обозначаются даже вещи, которые мыслятся как непосредственное и первоначальное владение богов. ἱερός никогда не является определением самих богов; а когда он применяется к другим объектам, то отношенне к божествам мыслится чисто внешнее. Так, например, цари, стоящие под покровительством богов, носят эпитет ἱεροὶ (Hom. Il. 2, 205), человек, посвященный в мистерии, — *ἱερός ἀνδρωποῦς* (Aristoph. ran: 652) и т. д. Этический же характер библейского «святой» совершенно отсутствует в греческом *ἱερός* in voce *ἱερός* nihil aliud cogitatur, quam quod res quaedam aut persona Deo sacra sit, nulla ingenii morumque ratione habita; imprimis quod sacris inseruit (Titlm. Syn. N. T.).

Точно так же *ἄγυος* не является ни предикатом богов, ни употребляется о людях. Оно связано, по-видимому, с некоторым качеством *ἱερόν* (т. е. θεῖον), открывающая те стороны *ἱερόν*, которые требуют от людей нравственной почитательности и благоговейного страха; на это же, между прочим, указывают встречающиеся комбинации *ἅγιον* и *σεμύος*. Этимологическое рассмотрение *ἅγιος* явно и с полной достоверностью доказывает, что ему присуще нравственно-религиозное благоговение (то же относилось первоначально и к *ἄγυος*), так что *ἅγιος* остается единственным словом, которое усвоено чисто религиозному понятию святости. Оно связывается с *ἄγος*, *ἄζομαι* и производными. Глагол *ἄζομαι* (главным образом у Гомера и у трагиков) — редкое слово, служащее для обозначения благочестивого страха и благоговения пред богами и старшими, пиетета и равносильное *σεβόμεαι*. — ἄγος — посвящение, жертва (которое не должно смешивать с *ἄχος* — вина, проклятие, санскритское *āgas* — досада, затруднение) имеет связь с санскритским *jaḡ, jagāmi, — sacrificio, colo; jagus, jāgana, jagña* — жертвоприношение, ср. зендское *yaz* — почитать, приносить жертву: *yazi* — великий, возвышенный. Таким образом, *ἅγιος* есть то, что является предметом религиозного почитания. Тут — исходная точка для выбора этого слова с целью выразить библейское понятие о святости. И во всех остальных словах принадлежащих тому же корню, этот момент содержится повторно.

Теперь нужно определить содержание и объем библейского понятия святости перенесенного в греческий язык (у LXX при помощи *ἅγιος*). Дальнейшее развитие этого понятия, не порывающее, впрочем, с LXX, представляет новозаветное пользование словом *ἅγιος*.

Прежде всего должно обратить внимание, что предикат святости, помимо применения к Богу, употребляется только относительно таких людей и вещей, которые или особенно присвоены самому Богу, или присваиваются Ему людьми. Прочим же субъектам этот предикат приписывается только произвольно, из-за особых отношений, в которых они стоят к Богу, т. е. приписывается чисто формально: святость вещей и лиц — от соучастия в святости Божией. Но что же высказывается о Боге чрез предикат святости? Этимологически, по-видимому, не выяснено бесспорно значение *qadoš*. «Вероятнейший взгляд — тот, что глагольный корень

gādaš, который родствен с hādaš (как qāsab, qāsap с hacaph и т. д.), приводится к корню doš, от которого происходит также dāšā, и основное значение его надо принять epituit, блистая, выставился вперед» (Öhler в Herzog's R-Encyklop. 19, 518). Напротив, Гофманн находит (Schriftbew. 1, 82ff), что «qādoš есть то, что стоит вне общего течения, вне обычного порядка вещей», так что сродство, которое имеется между корнями hādaš и qādaš, соответствует сходству их значений: «оба обозначают инобытие (Anderssein); одно — в противоположность тому, что было, а другое — в противоположность тому, что обычно». При позднейшей отвлеченности Бог называется святым, qādoš, как вполне особый, в Себе замкнутый, каковой стоит в противоположности миру, к которому Он не принадлежит, — следовательно, в своей сверхмирности есть der Eigne, Самосущий». Святость Бога есть отрицание всякого пантеистического отношения Бога к миру. Поэтому о сущности святости мы должны стараться заключить из исторического обнаружения и раскрытия ее. О ней заходит речь, когда мыслится присутствие Ягве среди Им избранного народа, историческое отношение к обществу взамен единичных обращений. В водительстве Израйля и спасении его, в милостях ему и праведном суде над ним Бог открывает свою святость. «Коротко говоря, Бог свят своей избирательной любовью, как Бог милости и спасения». Но было бы неправильно и односторонне отождествить святость Божию с его милостями или спасающую любовью (Меккен). Святость Божия не только ставит закон, но и судит его нарушение — начало примирения, в котором заключен и суд. И эта вторая сторона святости неразрывно соединена с первой. Святость Божия, которая столь мощно открывается в спасении Израйля, обуславливает и производит освобождение от грехов, ибо она стоит в решительнейшей противоположности прогив всякого грешного существа. Но нужен только толчок, чтобы спасительное откровение ее обратилось в свою противоположность. «Свет Израйля делается огнем, и целитель его — пламенем» (Ис.) Поэтому правильное отношение к святости Божией есть та связь страха и доверия, которая красною нитью проходит чрез всё Священное Писание. Из сказанного явствует, что святость Божия есть начало, лежащее в основе и образующее всё спасительное откровение во всех его моментах. Необходимо определить теперь эти моменты, чтобы сделать наглядную связь между ними. Делаясь законом для людей, святость Божия исключает всякое общество грешного человечества и, следовательно, необходимо является избирающей известную часть его. Очищение этой избранной части обуславливает возможность спасения, и в этих моментах: Исключение — Избрание — Очищение от греха — Искупление — заключается святость Божия. Таким образом, «святость есть простая чистота Божия, которая в себе и для себя исключает всякое общение с миром и только еще допускает отношение свободной, избирающей любви; в этой любви она оказывает затем освящение Народа Божия, очищение его от греха и искупление, значит — в примирении и искуплении и — соответственно — в суде открывающаяся чистота Божия» (Greter). «Бог есть свет» — вот новозаветное выражение для Божественной Святости (1 Ин. 1, 5).

Из того, что Святость священно-исторически открывается как освящение, следует также, в каком смысле свято или освящено то, что Бог присвоил себе чрез избирательную любовь, — а именно, что оно принято в общение Богом. Народ ли израильский, суббота ли, храм ли, священство ли называются святыми — всюду проходит одна и та же мысль, что они избраны, обособлены любовью Божией, приняты в особое общение с Ним. Напротив того, если некоторый объект перестает быть избранным, то он лишается и святости.

Равным образом всё то, что люди усваивают Богу, ставят в связь с Ним определяют для Него, — то освящается, ибо и в этом случае обнаруживается исключаящая и опять-таки избирающая святость Божия. Освящение, исходит ли оно от людей или от Бога, всегда заключает в себе обособление, — обособление всегда есть необходимый prius или следствие освящения; но отождествление этих понятий повело бы к такому оплошному понятию освящения и святости, что необходимо было бы вывести все священно-историческое содержание ее из почти ничего не говорящего основного понятия, не будучи притом в состоянии выставить что-нибудь помимо крайне пустой логической связи. Вообще говоря, «освящать» значит не только «обособлять», но «для Бога обособлять».

Обратимся теперь к новозаветному употреблению ἁγιος. Тут необходимо различать два случая:

I. ἁγιος употребляется в Новом Завете о Боге и Духе Божием. Может показаться удивительным, как редко предикат святости высказывается в Новом Завете о Боге. Если исключить точные или приблизительные цитации из Ветхого Завета, то ἁγιος о Боге находится только в Иоанновых писаниях. Но было бы в высшей степени поспешно и неправильно заключить из этого факта, что идея о святости Божией исчезла на почве Нового Завета. Напротив того, важность ее тут только и раскрывается вполне. Дело объясняется тем, что действие Бога на мир, так сказать, сторона Бога, обращенная к миру, как бы концентрируется в Духе — Освятителе, и «святой» является поэтому еρητηον οπιας этой Ипостаси.

II. ἁγιος говорится о людях и вещах, которые стоят в особых отношениях к Богу и являются либо особым органом Божественной воли, либо воспринимают спасение от Бога. Они же — и это объясняется всем предыдущим — называются «избранными», «возлюбленными», «верными» в своем избрании и т. д.

Приложение III.

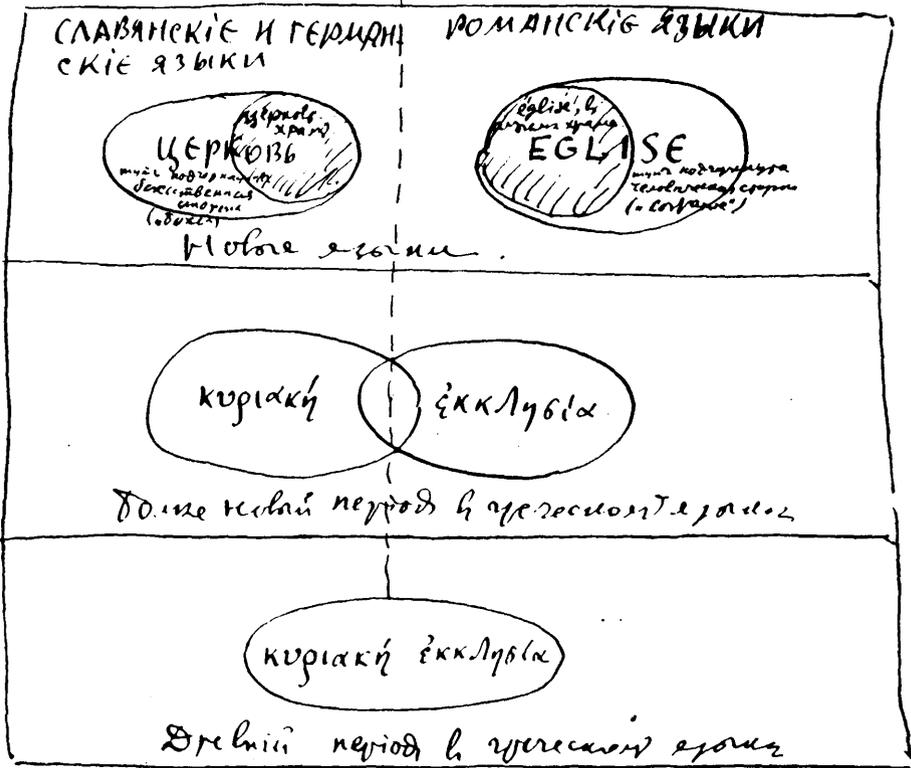


Схема соотношения результатов
 слов для обозначения церкви и
 результирующей терминологии