

Н.Н. Афанасьев

Неизменное и Временное в Церковных Канонах.

1. Церковь на камне основана. “Ты еси Петр и на сем камне созижду церковь Мою и врата адовы не одолеют ея.” Эти слова не только Рим, но и все остальные исповедания — конечно, только без римского толкования этих слов — могли бы написать на фронтонах своих главных церквей. Вера в то, что Церковь Христова непоколебима и неодолима, составляет одно из самых основных убеждений христианства. В эпоху глубоких мировых кризисов и в сумерках исторических путей человечества эта непоколебимость Церкви есть убежище для верующей души. Лицо земли меняется, человечество вступает на неизвестные и неизведанные пути, и не только наши дети, но и мы сами не знаем, в каких новых условиях мы будем жить. Когда почва, на которой мы привыкли стоять, колеблется и уходит из-под наших ног, остается камень Церкви. “Всякого, кто слушает сии слова Мои и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне. И пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал: потому что основан был на камне” (Мф. 7:24-25). В человеческих бурях она устоит, и не только устоит: “небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут” (Мк. 13:31). Среди меняющегося и постоянно-текущего она одна неизменна, среди временного она — вечна.

Однако, как понимать и к чему относить неизменность Церкви? Все ли в Церкви неизменно и в каком смысле сама Церковь неизменна? Таковы вопросы, которые под разными аспектами волнуют христианскую современную мысль. Причем, это не только академические вопросы, но глубоко жизненные, так как от них зависит решение другого вопроса: о том, каково может быть и должно быть отношение Церкви к современной жизни и к ее проблемам. Если в Церкви все неизменно и в ней нет ничего меняющегося, то это означает, что современная жизнь в такой лишь мере интересуется Церковью, в какой Церковь должна сохранить в условиях мира сего свою святость и донести ее до положенного срока. Это означает некий уход Церкви из мира: есть только одна дорога из мира в Церковь, но нет совсем пути из Церкви в мир. Это было бы верно, если бы из мира могли вместе с Церковью уйти и все ее члены, но она не уводит их из мира “ибо иначе надлежало бы вам уйти из мира” (1 Кор. 5:10), — а следовательно, и не может оставить их в миру одних. Лицо Церкви обращено не к пустыне, а к миру. Она пребывает в миру и в нем создается до “полноты времен.” Церковь имеет по отношению к миру не только охранительные задачи, но и задачи положительные. Если это так, то в Церкви наряду с тем, что пребывает всегда неизменным, должно быть и то, что меняется, наряду с вечным то, что временно. Где же в Церкви вечное и временное, где граница между ними и каково их взаимоотношение?

2. **Догматические определения** относятся к истинам веры **неизменны, общеобязательны, вневременны и абсолютны**. Но исчерпывается ли ими область вечного и неизменного в Церкви? Наряду с догматами мы имеем и **канонические определения**, которые **регулируют внешний порядок в Церкви и ее внешнее устройство**. Куда отнести эти определения? Принадлежат ли они исключительно к области временного, а потому и изменяемого или они, так же как и догматы, включены в область вечного или по крайней мере они связаны с тем, что вечно и абсолютно в Церкви? На этот вопрос протестантство ответило, что канонические постановления являются продуктом *jus humanum* и, следовательно, изменяемы, как в отдельности, так и в их совокупности. Католичество различает *jus divinum*

от *jus humanum*. Канонические постановления, основанные на божественном праве, неизменны и абсолютны и не могут быть отменены никаким церковным авторитетом. Они отличаются от догматических определений только лишь по содержанию. Постановления, проистекающие из *jus humanum*, которые и составляют собственно *jus ecclesiasticum*, могут быть подвергнуты изменениям и даже отменены соответствующими церковными органами.

Таким образом, протестантство и католичество, каждое в своем роде, устанавливает наличие в церкви временного и вечного, неизменного и изменяющегося. Область вечного и временного совпадает с областью божественного и человеческого — *jus divinum* и *jus humanum*, причем эти две области отрываются одна от другой и получают самодовлеющее значение. В этом лежит неполнота этого ответа, так как, утверждая существование двух сфер в Церкви, он не устанавливает никакого между ними взаимоотношения и связи.

Какова позиция православной Церкви? Если не считаться особенно с сравнительно недавно принятым под влиянием католического учения взглядом, по которому канонические установления разделяются на постановления, основанные на *jus humanum* и на *jus divinum*, существование *jus humanum* неизвестно православной Церкви. Во всяком случае, оно неизвестно ни древней Церкви, ни Церкви Вселенских Соборов. Трульский Собор, перечисляя постановления, имеющие обязательную силу, добавляет: “Никому да не будет позволено вышеозначенные правила изменять или отменять и кроме предложенных правил принимать другие” (пр. 2). Еще более определенно и энергично заявляет 7-й Вселенский Собор:

“Божественные правила с услаждением приемлем, и всецелое и непоколебимое сохраним постановление сих правил, изложенных от всехвальных апостолов, святых труб Духа, и от шести Вселенских Соборов, и поместно собиравшихся для издания таковых заповедей, и от святых отец наших. Ибо все они, от единого и того же Духа быв просвещены, полезное узаконили.” Так как “если пророческий голос повелевает нам вовек хранить сведения Божия (τα μάρτυρα του Θεου) и жить в них, то явно есть, что эти пребывают несокрушимы и непоколебимы” (пр. 1).

Неизвестно существование *jus humanum* и византийским толкователям XII века. Тем не менее в эпоху Вселенских Соборов, как и раньше, так и позднее, не только церковная действительность отменяла и изменяла канонические постановления, но и сама высшая церковная власть, т.е. те же Соборы иногда изменяли постановления предыдущих Соборов. Трульский Собор, объявив неизменяемость канонов, в своем знаменитом 12-ом правиле, вводящем безбрачие для епископата, писал: “имея убо великое тщание, дабы все устроить к пользе порученных паств, признали мы за благо, да не будет ныне ничего такового. Сие же глаголем не к отложению или превращению апостольского законоположения, но прилагая попечение о спасении и о преуспянии людей на лучшее, и о том, да не допустим какого-либо нареkania на священное звание” (пр. 12). *Jus humanum* в Церкви не существует: все постановления боговдохновенны (“все от единого и того же Духа просвещены”) и должны пребывать несокрушимы и непоколебимы. Означает ли это, что православная Церковь, отрицая в противоположность протестантству *jus humanum*, признает только *jus divinum*? Но тогда как согласовать с утверждением несокрушимости и непоколебимости канонов фактическую изменяемость канонических правил, причем эта изменяемость не есть в то же время “превращение или отложение” прежних постановле-

ний. Последнее походит на некий явный парадокс. В самом деле, как понимать то, что Трулльский Собор, изменяя апостольское правило о допустимости брачной жизни епископата и вводя безбрачие, в то же время утверждает, что он “не отлагает или превращает” это правило? Попытка понять это утверждение Трулльского Собора будет в то же время попыткой выяснить православное учение о временном и вечном в каноническом праве.

3. Христианская мысль, пока она остается в пределах христианства, имеет два полюса: один в том, что называется монофизитством, а другой в том, что принято называть несторианством. Другими словами, содержание христианской мысли очерчивается **халкидонским догматом**. Помимо своего прямого отношения к вопросу о природах во Христе, халкидонский догмат имеет особое значение в учении о Церкви. Новозаветная Церковь есть избранный народ Божий (1 Пет. 2:9). В своей совокупности избранный новозаветный народ составляет Тело Христово, глава которого есть Сам Христос (1 Кор. 12:12, 27). Пребывать в Церкви означает состоять в Теле Христовом, быть его членом чрез приобщение к Телу Христову. “Чаша благословения, которую мы благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба” (1 Кор. 10:16-17). Евхаристическое собрание есть собрание избранного народа Божьего с Христом Богом в Его присутствии, есть церковное собрание, ибо где двое или трое собраны во имя Его, там и Он, есть полнота Церкви, так как в Евхаристической жертве пребывает весь Христос.

Таким образом, Евхаристическое собрание реально и мистически воплощает Церковь, причем это воплощение происходит в эмпирической действительности и само имеет эмпирический аспект. Как нам не дано Евхаристии вне эмпирического аспекта, так и Церковь явлена нам в эмпирической действительности и с эмпирической природой. Она одновременно принадлежит к духовной и эмпирической действительности, т.е. она двухприродна. Ее **двухприродность** есть двухприродность богочеловеческого организма и подобна двухприродности во Христе. Связь эмпирической и духовной природы определяется халкидонской формулой нераздельно, неразлучно, неизменно и неслиянно. Невидимое духовное существо Церкви становится видимым через ее эмпирическую природу. Поэтому деление Церкви на видимую и невидимую, так свойственное протестанству, неправильно в том отношении, что оно разрывает сущность Церкви от ее эмпирической природы. Церковь **едина**, как один Христос, будучи видимой и невидимой в одно и то же время. В невидимой Церкви пребывает вся полнота Церкви, которая неразрывно включает в себе видимую Церковь, но не сливается с ней и не поглощает ее, так же, как и видимая Церковь есть полнота Церкви, а не некоторая самостоятельная ее часть. Деление Церкви на видимую и невидимую есть церковное несторианство, а следовательно, и отрицание богочеловеческой природы Церкви, так как видимая Церковь неизбежно относится исключительно к эмпирической действительности.

Пребывая в эмпирической действительности, Церковь через свою эмпирическую природу входит в историю и сама облекается исторической тканью.

Органическое строение Церкви, как Тела Христова, предполагает особый порядок, $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, вытекающий из самого существа Церкви. Этот порядок есть закон духовной жизни и устройства Церкви, являемый в порядке откровения в виде непреложной истины — догматического учения.

Сюда входит учение о строении тела Церкви, о составе церковного общества, учение о церковной иерархии, о таинствах, о благодати, святости и т.д. Этот порядок относится не только к духовной сущности Церкви, но и к ее эмпирической ткани, так как последняя неотделима от первой и органически с ней связана.

Вопреки мнению R. Sohm'a, церковное устройство возникает не в порядке исторического процесса, вследствие проникновения в Церковь права. Церковное устройство с правом как таковым, не связано, а проистекает из самого существа Церкви. В историю Церковь вступает с самого начала, как общество, имеющее определенную форму своего устройства. В так называемый харизматический период Церковь уже имела определенное устройство исторического своего бытия. Правда, первоначальные христианские общины только начинали облекаться исторической тканью, которая была прозрачной и через которую ясно просвечивалось подлинное существо Церкви.

Формы исторического бытия Церкви очень разнообразны. Для всякого, кто хотя бы немного знаком с историей Церкви, это настолько бесспорно, что не требует никакого доказательства. Одна историческая форма в процессе истории сменяется другою. Однако, при всем разнообразии исторических форм церковной жизни, мы находим в них некое **постоянное ядро**. Это — догматическое учение о Церкви — о ее богочеловеческой природе, святости, соборности, единстве и апостольстве. Исторические формы церковной жизни обусловлены содержанием догматического учения. Церковная жизнь не может принимать любые формы, а только те, которые соответствуют **сущности Церкви и которые способны выразить эту сущность в данных исторических условиях**.

Отсюда следует, что изменение содержания догматического учения о Церкви должно повлечь за собой искажение в учении о порядке и устройении церковного тела, а это последнее находит свое выражение в формах исторического бытия Церкви. Уже в древности — в первую эпоху христианства — еретические общества имели иное устройство, чем католическая церковь. Чем больше искажалось учение о Церкви, тем дальше удалялось устройство этих обществ от церковного и в крайних точках — в гностических обществах — ничего не имело общего с ним. Различие церковного устройства в настоящее время в католичестве, православии и протестантстве в значительной степени также объясняется различием догматического учения о Церкви. С другой стороны, единство догматического учения обуславливает основное единство исторических форм церковной жизни. Католические церковные общины первых веков христианства, несмотря на полное отсутствие правовых отношений между ними и отсутствие общего канонического законодательства, пришли к одному и тому же церковному устройству.

Догматическое учение о Церкви¹ воплощается в исторических формах церковной жизни. Однако, это воплощение никогда не бывает полным, а всегда лишь относительным. Историческая жизнь Церкви не в состоянии воплотить до конца существо Церкви, а только лишь более или менее приблизительно. Поэтому исключается возможность некоей идеальной канонической формы. Признание существования такой идеальной формы означало бы недолжную абсолютизацию относительного, каковым является историческая ткань Церкви. Церковь живет общей исторической жизнью со своей эпохой. Ее исторические формы помимо догматического учения в значительной мере обусловлены общими условиями данных исторических условий. Догматическое учение является величайшей постоянной и не зависит от исторического процесса, но воплощение этого учения в исторической ткани постоянно подлечит тем или иным изменениям. Церковь меняет свои

¹ т.е. учение о природе и свойствах Церкви — ее единстве, святости, соборности и апостольстве.

формы исторической жизни не случайно и не произвольно, не потому, что Церковь приспособляется к современной ей жизни и пассивно следует за своей эпохой. Исторические условия влияют на формы церковной жизни, но не так, что они предписывают Церкви те или иные изменения в ее жизни, но так, что Церковь сама из своей глубины изменяет свои формы исторического бытия. Церковь стремится в данных исторических условиях найти такую форму, в которой наиболее полно и наиболее совершенно выразилась бы ее сущность и назначение.

Таким образом, мы приходим к весьма важному выводу: **соотношение между историческим бытием Церкви и ее сущностью таково, что историческое бытие есть та форма, в которой сущность Церкви воплощается в истории.**

Исходя из этого легко объяснить, почему признание одной идеальной формы исторического бытия Церкви означало бы недолжную абсолютизацию этого бытия. Если бы такая форма существовала, то тем самым признавалось бы, что временное перестало бы быть временным, и Церковь оторвалась бы от общей исторической жизни. Кроме того — что еще более существенно — это было бы забвением того, что в самой Церкви есть эмпирическая природа, которая даже в Церкви не может быть абсолютизирована и не может быть поглощена духовной природой Церкви. Забвение эмпирической природы есть другой полюс в учении о Церкви — церковное монофизитство.

4. Соответствие между историческими формами церковной жизни и существом Церкви осуществляется через канонические постановления. Вопрос о том, имеют ли эти нормы правовой характер или нет, а также вопрос о том, допустимо ли в Церкви существование церковного права или оно, как думал Sohm находится в противоречии с существом Церкви, до настоящего времени является нерешенным, как и не решена до конца проблема существа права, имеющая кардинальное значение для этого вопроса. Оставляя в стороне этот вопрос в целом, важно подчеркнуть то, чем каноны отличаются от обычных правовых норм. Последние устанавливают и регулируют порядок общественных организаций, принадлежащих всецело эмпирическому бытию. Если даже допустить, что они приводят в соответствие жизнь общественных организаций с правовым чувством (Rechtsgefühl) то это не выводит нас за пределы эмпирического, так как правовое чувство также является величиной эмпирической. Между тем Церковь есть **богочеловеческий организм**, и в этом ее существенное отличие от прочих общественных организаций, не имеющих богочеловеческой природы. Каноны не устанавливают основной порядок жизни этого организма, — он дан в догмате о Церкви, — а только лишь регулируют каноническое устройство Церкви в том направлении, чтобы оно наиболее совершенно выявляло природу Церкви. Поэтому среди канонических постановлений нет таких постановлений, которые в соответствии с правовым законодательством можно было бы назвать “основными”^[1]. Каноны облачают догматическое учение (о природе и свойствах Церкви) в форму норм, которым должна следовать церковная жизнь, чтобы соответствовать этому учению. Каноны являются своего рода канонической интерпретацией догмата о Церкви в определенный момент ее исторического бытия. Они, действительно, являются образцом, правилом, формой жизни церковного общества. Они выражают истину о порядке церковной жизни, но выражают ее не в абсолютной форме, а применительно к историческому бытию.

Исходя из этого характера канонов, следует решительно отвергнуть деление канонов на каноны, основанные на божественном праве, и каноны, основанные на человеческом праве. То, что принято относить в канонических определениях к божественному пра-

ву, не относится к самим канонам, а к догматическим определениям. Как бы мы ни определяли право, догматы во всяком случае не принадлежат к области права. Все, что содержится в Священном Писании, относится к области веры и морали. Христос не оставил никаких канонических определений, которые бы определяли устройство Церкви в ее историческом бытии. Однако, из отсутствия канонов, основанных на божественном праве, можно ли сделать вывод, что все каноны основаны исключительно на человеческом праве? Мы допускаем и должны допустить, что среди канонических постановлений есть некоторые, которые действительно относятся к человеческому праву. Это прежде всего государственные постановления по делам церкви. Однако, Церковь никогда не смешивала эти постановления с канонами и всегда различала *canones* от *leges*. К человеческому праву могут быть отнесены и церковные постановления, не имеющие своей основы в догматическом учении и вызванные соображениями нецерковного характера, но мы не можем допустить, чтобы все канонические постановления, принятые Церковью, объявлялись безблагодатными и не церковными. *Jus humanus* может регулировать лишь эмпирические организмы. Если в Церкви существует только человеческое право, то, следовательно, Церковь принадлежит исключительно области эмпирической действительности. Протестантское учение о том, что канонические определения основаны на человеческом праве, есть неизбежный вывод из их догматического учения о Церкви: видимая Церковь есть эмпирическая величина, в ней естественно действует человеческое право. Церковное несторианство отражается в канонической области в утверждении наличия в Церкви исключительно *jus humanus*.

Если протестантство признает в Церкви наличие человеческого права, то оно внутренне последовательно и следует своему догматическому учению. Для православной Церкви такое признание противоречит учению о Церкви. Церковь есть богочеловеческий и благодатный организм. В Церкви все благодатно — “*ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnibus gratia*” (Iraen. III, 24, 5). Следовательно, благодатны и подлинно церковные постановления. Они, как и догматы, откровенные истины. “Изволися Духу Святому и нам” одинаково приложимо как к догматическим, так и к каноническим постановлениям. Они “божественные” правила по выражению 7-го Вселенского Собора (пр. 1). Церковному несторианству и монофизитству противопоставляется **халкидонское двуединство — двухприродность Церкви**, в соответствии с этим утверждается и богочеловеческий источник происхождения канонических постановлений. Если неизбежно говорить о праве в Церкви, то не о человеческом и божественном праве в отдельности и оторванности их друг от друга, а о богочеловеческом праве. Воля Церкви — ее богочеловеческая воля — выражается в том, чтобы через канонические постановления исторические формы ее бытия воплощали бы ее существо.

Канонические постановления, как и догматы, боговдохновенны, но из этого не следует заключать, что они совпадают друг с другом. Различие между догматами и канонами лежит не в источнике их происхождения, а в том, что первые суть абсолютно истинны, а вторые — приложение этих истин к историческому бытию Церкви. Первые не имеют отношения к временному бытию, вторые же — временны. Эта их временность не отрицает их боговдохновенной природы, так как она не относится к этой природе. Они временны в том смысле, что приложимы к тому, что временно — к историческим формам существования Церкви. Истина, которую они выражают, сама по себе абсолютна, но содержание канонов не есть эта истина, а то, как она должна выразиться в данной истори-

ческой форме церковной жизни. Во временном они выражают вечное. Временно “как,” их модус приложения, вечно же то, что прилагается.

5. Вневременно-временный характер канонов разрешает вопрос об их изменемости или неизменяемости. Исторические формы Церкви подвижны и изменяемы, так как воплощают в определенных исторических условиях существо Церкви. Канонические постановления следуют за историческими формами, так как как раз они направляют эти формы к наиболее полному выражению существа Церкви. Они изменяются, поскольку в иных исторических условиях церковная жизнь претерпевает изменения. Если бы исторические условия жизни Церкви оставались всегда себе самим равными, то и каноны не испытывали бы никаких изменений. Как богооткровенные истины они непреложны — “всецелое и непоколебимое содержим постановление сих правил” (пр. 2 Трулльского Собора), — но не абсолютно, а относительно — только лишь для своей эпохи. Лежащее в основе канонов догматическое учение неизменно, изменяется только приложение и воплощение этого учения в историческом бытии Церкви. Как в физике сила может действовать только в том случае, если она имеет точку приложения, так и каноны действительны, когда они могут быть приложены к таким условиям церковной жизни, для которых они декретированы. Если нет этой точки их приложения, то они становятся недействительными либо совсем перестают быть действительными, ибо они претерпевают изменения, или точнее, заменяются другими. Если мы ограничим объем нашего исследования только лишь каноны в узком смысле слова, т.е. постановлениями соборов и св. отцов, то и среди них мы найдем ряд правил, которые совершенно неприменимы в нашей церковной жизни, как, например, постановления, касающиеся форм приема падших в церковь, относящиеся к покаянной дисциплине, к институтам постепенно исчезнувшим или замененным другими, хорепископам, экономам, экдикам и др. Мы находим постановления, исполнения которых не требует сама церковная власть. Если в I веке церковная власть требовала участия в Евхаристии всех тех, кто присутствовал на литургии (9-ое Апостольское правило², 2-е правило Антиохийского собора³), то ввиду новых условий церковной жизни Церковь отказалась от этого требования. Сюда же относятся каноны, регулирующие переход епископов и клириков из одной области в другую. Количество примеров можно было бы значительно увеличить, так как фактически большая часть канонических постановлений, содержащаяся в “Книге правил,” к современной церковной жизни не применима в буквальном смысле. Если они применяются, то не в том смысле, в каком они были изданы. В прежние каноны постепенно вливается новый смысл, так что фактически получается новое постановление, хотя и выраженное в старой форме. Старое каноническое постановление настолько сливается с новым содержанием, что из церковной памяти совершенно исчезает старое содержание. 12-ое правило Антиохийского собора предписывает осужденному епископу обращаться к “большому собору епископов.” Согласно установивше-

² Всех верных, входящих в церковь, и слушающих Писания, но не пребывающих на молитве и святом Причащении до конца, как производящих безчестие в церкви, подобает **отлучать** от церковного общения.

³ Все, входящие в церковь и слушающие Священные Писания, но, по некоему уклонению от порядка, не участвующие в молитве с народом или отвращающиеся от причащения Святой Евхаристии, да будут **отлучены** от Церкви дотоле, как исповедуются, окажут плоды покаяния и будут просить прощения, — и, таким образом, возмогут получить оное. Да не будет же позволено иметь общение с отлученными от общения, ни сходиться в дома и молиться с находящимися вне церковного общения; чуждающихся собраний одной церкви не принимать и в другой церкви. Если же кто из епископов, пресвитеров, диаконов или кто-либо из клира окажется сообщаящимся с отлученными от общения, да будет и сам вне общения церковного как производящий замешательство в церковном чине

муся позднее делению на патриаршие округа с соответствующей судебной инстанцией в “большем соборе епископов” видели собор епископов патриаршей области. Так Вальсамон в толковании на это правило пишет: “правило говорит, чтобы изверженный, например, ефесским или фессалоникийским митрополитом справедливо должен быть побужден обратиться к вселенскому патриарху.” Точно так же понимали и упомянутый в 6-ом правиле 2-го Вселенского Собора “большой собор епископов диоцеза.” Между тем Антиохийский и КП собор подразумевали, как показывает правило 14-ое Антиохийского собора, под “большим собором” не патриарший собор, а митрополичий собор, только дополненный епископами соседних провинций. До последнего времени оставалось неясным — во всяком случае, спорным — правильное понимание знаменитых канонов 6-го и 7-го 1-го Никейского Собора.

В эпоху творческой соборной деятельности Церковь пополняла, заменяла и изменяла старые канонические постановления. Вместе с тем “непоколебимое содержание правил” — даже изменяемых — не нарушалось. Если новое постановление было действительно церковным, то догматическое учение,⁴ лежащее в основе нового и старого постановления, оставалось неизменным. Старое правило продолжало отражать истину, но уже ушедшей эпохи. Так именно действовал Трулльский Собор, когда считал нужным и целесообразным для своей эпохи ввести безбрачную жизнь для епископата, предписал, чтобы рукоположенные в епископы разлучались со своими женами. Собор вправе был писать, что он издает новое постановление “не к отложению или превращению апостольского правила, но прилагал попечение о спасении и о преуспейнии людей на лучшее.” Апостольское правило было каноническим постановлением: оно выражало догматическое учение о церковной иерархии, но выражало его применительно к своей эпохе. Когда исторические условия жизни изменились, то для того, чтобы выразить то же догматическое учение, понадобилось издать новое постановление. Правильно ли было каноническое сознание Трулльского Собора, это вопрос иного порядка, но совершенно бесспорно, что историческая эпоха Трулльского Собора очень отличалась от апостольских времен. На происшедшее изменение исторических условий указывает то обстоятельство, что уже Юстиниан требовал, чтобы кандидаты в епископы были безбрачными: или вообще не женаты, или вдовцами, у которых не было бы детей.

Если органы церковной власти, особенно в эпоху упадка творческой деятельности, недостаточно следуют за церковной действительностью, то сама церковная жизнь восполняет этот недостаток. Тогда появляется церковный обычай, который постепенно сам становится канонической нормой. Церковь всегда придавала большое значение обычаю, особенно основанному на предании. “Неписанный церковный обычай должен быть уважаем, как закон” (Номоканон в XIV тит.). В таких случаях обычай служит дополнением и толкованием того или иного постановления. Однако обычай восполняет недостаток канонического творчества не только положительным, но и отрицательным образом. Достаточно привести несколько наиболее разительных примеров. Упомянутое выше 9-ое апостольское правило и 2-ое прав. Антиохийского собора предписывают, чтобы “все верные, входящие в церковь и слушающие писания, пребывали бы в молитве и святом причащении.” Согласно установившемуся обычному толкованию это правило стало пониматься в смысле лишь присутствия, а не участия в Евхаристии.

Вальсамон в толковании на 2-ое прав. Антиохийского собора писал: “Ты прочти написанное в указанных апостольских правилах (8-ом и 9-ом), и согласно с ними и разу-

⁴ т.е. главным образом учение о природе, назначении и свойствах Церкви

мей и настоящее правило, и говори, что отвращающимися от святого причастия должны почитаться не отвергающие его, или, как некоторые говорили, избегающие по благоговению или смиренномудрию (ибо первые должны быть не только отлучены, но изгнаны из церкви, как еретики; а вторые удостоены будут прощения ради благоговения и подобающего святыне страха); но те, которые из презрения и гордости бесчинно уходят из церкви прежде святого причащения и не ожидают, чтобы видеть божественное причащение Святых Таин.” Но на этом толкование не останавливается. Тот же Вальсамон несколько дальше пишет: “А поелику некоторые говорят: почему же вселенский патриарх, во святой воскресный день, не ожидает отпуста литургии, но встав с места своего, уходит после чтения Евангелия? То им мы отвечаем: потому что Божественная литургия в собственном смысле бывает после чтения святого Евангелия... после Евангелия начинается совершение священнослужения Пречистой бескровной жертвы, то посему патриарх хорошо поступает, когда удаляется прежде сего и после Святого Евангелия, и не преступает правил. Таким образом, и никто не преступает, если после Евангелия или прежде Евангелия уходит, конечно, по необходимой и благочестивой причине, а не по укоризненной.”

Другой пример: 9-ое правило Трулльского Собора запрещает клирику содержать корчемницу (κατῆλικον — питейный дом). После Трулльского Собора в Византии обычай разрешал клирикам владеть корчемницей при условии, чтобы он лично ею не занимался. По этому поводу Зонара пишет: “...если какой-нибудь клирик, владея подобным заведением (корчемницей), отдает его в наймы другому, то не должен потерпеть вреда по отношению к своему званию.” Еще более определенно говорил Вальсамон: правило определяет, чтобы клирик не имел корчемницы, т.е. не производил корчемной торговли; ибо, если он имеет корчемное заведение на правах хозяина и отдает его в наймы другим, нет в этом ничего нового, потому что это делается и монастырями и различными церквями. Поэтому слово “иметь” (εχειν) принимай здесь вместо “действовать” (ενεργειν).

По поводу такого рода обычаев вспоминают слова Киприана: “*non quia aliquando erratum est, ideo seprem errandum est*” (Ер. 73, 22). Истинный смысл церковных постановлений забывается или искажается и их место заступает обычай, не имеющий уже основания ни в каких церковных правилах. Историческая перспектива теряется — возникновение обычая относят к глубокой древности, освященной деятельностью отцов Церкви или вселенских Соборов. Создается ложное предание, которое разрывает богочеловеческую природу Церкви, так как уводит церковную жизнь от догматических основ. Только возобновлением творческой деятельности может быть преодолена инерция ложного предания.

6. Православное учение, как мы видели, признает в принципе изменимость канонических постановлений. Точнее было бы сказать, что Церковь требует творческого отношения к современной жизни. Церковь рассматривает современность как тему и материал для своего творчества. Поэтому учение о неизменяемости канонов, с которым приходится встречаться и в настоящее время, означает отказ от творческой деятельности и творческого отношения к современности. Однако, уйти от современности нельзя, так как современная жизнь сама входит в Церковь, и при отсутствии творческого отношения к ней, неизбежно пассивное приятие современности — простое приспособление к ней, которое всегда несет ущерб церковной жизни. Кроме того, учение о неизменяемости канонов равносильно попытке применить все существующие постановления к любой форме исторической жизни Церкви, так как в противном случае учение о неизменяемости канонов было бы бессмысленным. Обычно это учение исходит из предпосылки о “божественном” харак-

тере канонов. Между тем, это плохой вывод из правильной по существу посылки. Неизменяемость канонов приводит к утверждению не богочеловеческой, а человеческой воли в Церкви. Божественно-богочеловеческий характер канонических постановлений заключается в том, что они являются выражением церковной воли, направленной на то, чтобы церковная жизнь в данных условиях соответствовала бы догматическому учению о святости и богочеловеческой природе Церкви.

Попытка применения церковных постановлений при отсутствии условий, применительно к которым они изданы, приведет к противоположным результатам и по этому явится выражением не богочеловеческой, а человеческой воли. Вряд ли можно сомневаться в богочеловеческом характере канонических указаний, данных ап. Павлом в его Первом Послании к Коринфянам. Тем не менее, если попытаться применить эти распоряжения и искусственно возродить, если только это возможно, институт пророков, апостолов, дар языков, дар толкования и т.д., то это было бы величайшим искажением современной церковной жизни. Возврат к первым векам христианства в церковной жизни есть отказ от истории. Задача Церкви не позади ее, не в прошлых веках, а впереди — в настоящем и будущем. Смысл истинного предания состоит не в механическом повторении того, что было в прошлом, а в принципе непрерывности жизни и творчества, в неоскудевающей благодати, которая живет в Церкви. Сами по себе канонические постановления — буква, дух же их в этом истинном предании — в том, что они служат “ко спасению и преуспеванию людей на лучшее.” Сборники канонических постановлений существовали и будут существовать, но в них всегда будет отсутствовать *первый канон*, самый главный и основной. Он отсутствует потому, что содержится в предании, и в нем смысл канонического предания, канон о том, что канонические постановления каноничны лишь тогда, когда ими достигается то, к чему они предназначены, — служить выражением догматического учения о святости и богочеловеческой природе Церкви.

Редко когда в истории Церкви был момент, который бы так настоятельно требовал творческого отношения Церкви к современности, как настоящее время. Установившиеся и выкристаллизованные веками привычные исторические условия существования Церкви в корне меняются: новое так непохоже на старое. Церковному сознанию нестерпима мысль о механическом приспособлении к современной жизни, так как это было бы поражением перед этой жизнью. Из своей глубины, из своего существа Церковь творчески ищет и найдет ту форму исторического бытия, в которой ее догматическое учение нашло бы свое наиболее полное выражение. Эти новые формы исторической жизни требуют творческой канонической деятельности. Церковь не может жить только существующим каноническим правом, которое к тому же есть, собственно, право византийской церкви, дополненное лишь постановлениями поместных церквей. Церковь имеет право на творческую деятельность всегда, а не только в какой-то ограниченный период времени. Как ни ответственна эта задача, тем не менее, избежать ее нельзя. Всякое творчество сопряжено с возможностью ошибок. Если даже в прошлой соборной догматической деятельности Церкви бывали заблуждения, то тем скорее они возможны в области канонической. Эти заблуждения имеют место в тех случаях, когда постановления не сближают церковную жизнь с догматическим учением, а удаляют от него.

Источник такого рода постановлений лежит в человеческой воле, часто заблуждающейся и принимающей ложь за истину, а иногда даже и противоборствующей воле церковной. В историческое бытие Церкви проникает *jus humanum*, но не как нечто должное, а как приращение этого исторического бытия. Чем обширнее область *jus humanum* в

Церкви, тем грубее становятся исторические формы бытия Церкви и тем труднее под “грубой корой” исторической ткани прозревать существо Церкви. Человеческое право, проникая в Церковь, стремится саму Церковь обратить из благодатного богочеловеческого организма в правовой институт. На известной ступени развития церковный институционализм грозит явными искажениями церковной жизни, так как угрожает подавить или придавить благодатную жизнь Церкви.

Грехи исторической Церкви лежат в этой области, достаточно припомнить систему принуждений, которую каноническое право заимствовало из светского, — насильственное заточение в монастыри, тюрьмы для духовенства при епископских домах, — систему выкупа в покаянной дисциплине, ктиторское право, как в его целом, так и в разного рода искажениях, обратившее храмы и монастыри как любую вещную ценность, в предмет продажи, обмена, завещания, дарения, особножительные монастыри с их адельфатами, превратившими монастыри в кредитные учреждения, и т.д., и т.д. Нет надобности умножать такого рода примеры, так как, как бы ни были тяжелы искажения духа канонических постановлений, они не смогли и не смогут подавить благодатную жизнь Церкви. “Врата адовы не одолеют ее.” Медленно и постепенно церковная жизнь отмечает чуждые Церкви постановления и исправляет те искривления, которые эти постановления вносят в церковную действительность.

Однако заблуждения в каноническом праве, большей частью, если не исключительно, не результат творчества, а наоборот, упадка творчества, угашения духа, бездейственной мертвенности. В творческие эпохи в Церкви всегда было и будет достаточно сил, чтобы противопоставить заблуждениям истину. Ошибки могут быть избегнуты только при ясности и правильности канонического сознания и при том условии, чтобы каноническое творчество оставалось церковным и благодатным. Оградить себя от заблуждений через отказ от творчества невозможно, так как сам отказ есть еще большее заблуждение и нарушение богочеловеческой воли и так как он больше всего открывает возможность для действия в Церкви *jus humanum*. Только Церковь и ее благодатные силы могут оградить от ошибок творчества — “*ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei,*” — а Утешитель, дух Святой, “научит всему и напомнит все, что Он говорил” (Иоан. 14:26).

7. Временное, как выражение вечного, изменяемое, как выражение неизменного, таково соотношение временного и вечного в каноническом праве, таково оно и в самой Церкви, причем временное и вечное так сопряжены, что при абсолютизации временного и изменяемого вечное и неизменяемое само становится относительным. Это сопряжение проистекает из самого **существа Церкви, как живого богочеловеческого организма**. Жизнь в Ней самой, и Она сама пребывает в жизни, в “миру,” и уйти из него Она не может, поскольку эмпирическая природа наличествует в Ней самой. Поэтому лицо Церкви обращено не к пустыне, а к миру, по отношению к которому она имеет творческие и созидательные задачи. Церковь творчески ищет в исторических условиях своего жития ту форму церковной жизни, в которой наиболее совершенно могла бы выразиться ее сущность, и через это Церковь получает возможность воздействовать на современную ей действительность. Творческое воздействие на жизнь не означает пассивного приятия жизни, как она явлена в тех условиях, в которых Церковь живет. Оно не означает приятия жизни уже потому, что часто сама жизнь отвергает Церковь. Отвергаемая или приемлемая Церковь, изменив соответственно исторические формы своей жизни, одинаково несет свой свет в

мире и свой суд миру. Будучи в миру, она обличает мир “о грехе, и о правде, и о суде” (Иоан. 16:8).

Неизменность и несокрушимость Церкви есть неизменность ее жизни, которую мир не одолеет. Чем страшнее настоящее и чем сумрачнее будущее, тем тверже камень Церкви, и тем тверже мы на нем стоим.

Через свои исторические формы существования Церковь не только пребывает в истории, но и история в самой Церкви. В Церкви и через Церковь исторический процесс получает смысл: он стремится к последней, крайней цели, к своей завершающей точке. Перефразируя слова одного немецкого протестантского ученого, должно сказать, что “вся история христианства до сегодняшнего дня, внутренняя, действительная история, покоится на ожидании парусии.” Церковь устремлена вперед, и вся в ожидании Пришествия, о котором она непрестанно вздыхает “Ей, гряди, Господи, Иисусе.”