

*Проф. д-р Г. КРЕЧМАР (Гамбург)*

**БОГОСЛОВСКО-ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ  
ВСЕЛЕНСКИХ И ПОМЕСТНЫХ СОБОРОВ  
В ВОПРОСЕ ЦЕРКВИ И ПРЕДАНИЯ**

I

Характерным признаком того положения, в котором сегодня находится экуменическое собеседование, может почитаться то противостояние, которое существует между «лично-экзистенциальным самопониманием» и «органологически-эволюционным созерцанием». Согласно этой концепции, мы находим в экклезиологии, с одной стороны, «понятие органического раскрытия изначальной полноты Христовой», а, с другой стороны, коренящееся в духовном опыте реформации, «профетически-словесно-личное восприятие обращенности Бога во Христе к миру», что экклезиологически соответствует «нашему посланничеству в мир и нашей устремленности ко Христу, вновь грядущему» (А. Петерс о конференции в Монреале).

В этих формулировках, которые представляют собой цепь условных обозначений и потому не очень удобопонятны, находят свое выражение различные воззрения на сущность Церкви. Но эти воззрения связаны также с различным истолкованием истории Церкви. И мы вправе ожидать, что это же противостояние возникнет также при оценке Вселенских и Поместных Соборов Древней Церкви и в вопросе о значении этих Соборов для взаимоотношений между Церковью и Преданием. Но было бы неосторожно сразу же присвоить эти противостоящие воззрения различным вероисповеданиям.

Правда, наиболее известными защитниками учения, согласно которому история Церкви как в области догматов, так и в области церковного устройства представляет собой органическое развитие того зерна, которое было заложено в Церкви Иисусом Христом, были римокатолик И. А. Мёлер и англиканин И. Х. Ньюман; опираясь на это учение, последний обратился в католичество. Но в XIX в. так же учили — по меньшей мере в области церковной догматики — многие лютеране и некоторые кальвинисты. Даже такой ученый, как Ф. Ц. Баур, мышление которого носило сильный отпечаток гегелевской философии истории, выводил диалектическое развитие догматики из «стремления к органическому становлению». Эта идея развития возникла, конечно, только в XIX в. Она должна была обеспечить возможность сохранения существенного единства веры и жизни Церкви, несмотря на то, что изучение истории с несомненностью доказало, что облик веры и жизни Церкви с течением веков изменялся. Это единство есть неотъемлемая часть веры самой Церкви. Но те богословы, о которых шла речь, прежде всего, Мёлер и Ньюман, воспринимали это единство как полную или почти полную непрерывность, подлежащую историческому выявлению. Мне кажется, что тем самым, т. е. подчеркиванием непрерывности, а не обращением к идее развития, они восприняли какую-то часть самосознания именно Греческой Церкви и ее богословия. В начале своей работы «О единстве Церкви» (1825) И. А. Мёлер имел все основания

вставить цитату св. Иринея Лионского: «Мы сохраняем веру, воспринятую Церковью как дар Духа Святого. Эту веру можно сравнить с бесценным сокровищем, сохраняемым в добром сосуде, которое постоянно обновляет как себя, так и сосуд, в котором оно хранится. Ибо задача, порученная Церкви, состоит в том, чтобы сообщать Дух создания Божия, дабы все принимающие Его члены (Церкви) были оживотворены. В этом состоит соединение со Христом, т. е. сила Духа Святого, залог вечности нашей веры, ее утверждение, путь, ведущий к Богу» («Против ересей», III, 24, 1).

Приведенный перевод Мёлера сделан более, чем свободно. Но он остается верен мысли св. Иринея, когда говорит о Святом Духе, как о принципе, который созидает и сохраняет единство Церкви в истории.

С другой стороны, именно латинское христианство уже с эпохи раннего средневековья обладает своеобразным опытом церковного вырождения, когда Церковь может восстановить свою подлинную, соответствующую воле Божией жизнедеятельность лишь через возвращение к утраченным или, по меньшей мере, потускневшим нормам жизни. Так, в VIII в. св. Бонифаций с вдохновением подлинного реформатора боролся за восстановление истинного церковного порядка во Франкской имперской Церкви. В XI в. григорианская партия «реформаторов» любыми средствами старалась опрокинуть имевшую тогда место структуру, чтобы спасти Церковь, которая, по их убеждению, была глубоко повреждена чрезмерным влиянием светских сил. В XII и XIII вв. мы видим попытку францисканских кругов вернуть Церковь к апостольской бедности, а в XV в. в эпоху стремившихся к реформам соборов, повсеместно звучит требование реформы Церкви в «главе и членах», т. е. обновить Церковь, начиная от верховной папской власти и кончая отдельными приходами. Наконец, XVI век вообще вошел в историю как «эпоха реформации». На этот век падает развитие гуманизма, лютеранская и кальвинистическая реформация и контрреформация, проведенная внутри самой Католической Церкви. Но уже в XVII и XVIII вв. мы видим снова широкие реформаторские движения — пие́тизм и просвещение. Отходя от некоторых элементов просвещения, XIX век приносит с собой «движение пробуждения» и окрашенный духом романтики возврат к забытым нормам церковной жизни.

Все эти движения, стремившиеся к обновлению, не имели чисто конфессионального характера. Для эпохи до XVI в. это разумеется само собой, но и пие́тизм находит отклик в англо-саксонском методизме и, уже в ограде Римской Церкви, в яansenизме. Нечто подобное можно сказать о движении просвещения, и особенно реставрации. Как известно, эти течения и вызванные ими споры не миновали и русского богословия, прежде всего в XIX в. Но в западном христианстве эти движения захватили не только область богословия, но весь церковный организм. Мы можем даже сказать, что эта серия реформ существенно определила собой облик и самосознание западного христианства, по меньшей мере на север от Альп, причем сказанное относится не только к Церквам реформации. И этому положению соответствует историческая концепция, предполагающая возможность не только «органического развития» первоначально-данного, но и возможность отпадений — не только от Церкви, но и внутри самой Церкви. Не следует забывать, что выдвинутые романтикой эволюционистские тезисы органического развития, о которых выше была речь, были первоначально попыткой опровержения теории отпадения, выдвинутой просвещением. Эти же тезисы мыслились как оправдание попытки возврата к поколебленной просвещением традиции, причем само просвещение рассматривалось как эпоха отпадения.

Различные стремившиеся к реформации движения весьма разнообразно отвечали на вопрос: в чем сущность того или иного заблужде-

ния, когда оно зародилось, как глубоко оно поразило сущность Церкви и где следует искать отправные позиции к их исправлению? В отличие от средневековья, лютеранская реформация видела причину разложения Церкви не в извращении церковного правопорядка, хотя об этом извращении много говорили, а в искажении взаимоотношений Бога и человека в проповеди, церковной практике и богословии, т. е. в извращении веры. Средневековые реформаторы — от Григория VII до богословов-концилиаристов — ссылались в борьбе против заблуждений своего времени на Св. Писание. В позднем средневековье мы даже снова встречаемся с утверждением, что Св. Писание должно быть единственным мериллом оценки. Но говорившие это имели в виду, главным образом, понимаемые как «божественный закон» слова Христа или апостолов, имевшие решающее значение для устройства Церкви, или же их поведение, могущее служить образцом, причем для одних на первом месте стояло данное Петру обетование, для других — нищета Христа и апостолов или так называемый Апостольский Собор. Но когда деятели реформации ссылались на Св. Писание, то они лишь во вторую очередь имеют в виду нормы христианской веры и жизни, понимаемые как «божественный закон». Они имели в виду «Евангелие», т. е. спасающее, исцеляющее и в силу этого созидующее Церковь слово Христово, засвидетельствованное нам в апостольском слове Св. Писания и принимаемое верой Церкви и верой отдельного христианина. И только это слово в состоянии исправить церковные извращения, ибо оно созидает, движет, освящает Церковь. Посему это слово Христово созидает единство Церкви. Исходя из этого, Лютер, даже на склоне лет, еще мог называть святой даже Римскую Церковь, «хотя она хуже Содома и Гоморры», но в ней еще живо это слово Христово, в ней остались «крещение, таинство (т. е. Евхаристия), голос и текст Евангелия, Св. Писание, служение, имя Христово, имя Божие» (W A 40, 1, с. 69). Остается лишь показать, как эти различные исходные позиции отразились на оценке соборов Древней Церкви. Не случайно Мёллер, который, правда, касается лишь доникейского периода, понимает соборы как органически рождающееся из тесной сплоченности отдельных приходов вокруг епископа в рамках митрополичьего округа церковное единство, выходящее уже за приходские рамки. Таким образом, он видит протогипсобора в упорядоченном, регулярном созыве церковного «законодательного органа» (II, 2, § 59). В отличие от этого средневековые концилиаристы, а впоследствии и Лютер, понимали Соборы Древней Церкви (имея в виду, правда, Вселенские Соборы) в первую очередь как чрезвычайные собрания, созываемые для борьбы с особыми церковными нестроениями. Примерно в первой половине XIV в. Марсилиус Падуанский пишет, что Церковь верит в то и только в то, что написано в Св. Писании. Трудности возникают лишь тогда, когда рождается спор о смысле, т. е. о верном толковании Св. Писания. В таком случае возникает необходимость провести границу между истинным смыслом Св. Писания и его неверным, лжеучительным толкованием. Для этой цели, пишет он далее, и созывались четыре первых Собора (лишь эти четыре Собора были тогда фактически известны в Латинской Церкви). В эпоху таких испытаний собирались представители всех сословий всего христианского мира. И этому всеобщему собору принадлежит высший авторитет, ибо Церкви обещано содействие Святого Духа до самого Судного дня (Defens, pacis, 11, 19, 20). У Лютера все это иначе. В своем сочинении «О соборах и церквах» (1539) он видит повод к созыву Соборов Древней Церкви не в спорах о правильном толковании Св. Писания, а в возникновении новых богословских школ. В соответствии с этим задача Вселенских Соборов состояла не в создании новых вероучительных положений, даже в форме общеобязательного толкования Св. Писания, а только в закреплении слова

Божия в противоположность всем новшествам. В этом смысле задача собора отличается от задачи любого священника или наставника отдельной общины лишь своим объемом; в сущности то, что совершается в общине, имеет даже большее значение, ибо здесь имеет место созидание, а собор только отражает опасность. «Собор отрубают от деревьев больше сучья или вовсе искореняет негодные деревья, а священники или наставники насаждают и выращивают в садах молодые деревья и благоуханные кусты... Поэтому все власти имущие должны были бы содействовать поставлению священников и школ, ибо поелику мы сейчас соборов иметь не можем, то приходы и школы суть наши вечные и полезные, пусть даже малые, соборы...» (W A 50, с. 617). При всех условиях собор призван заниматься лишь «вопросами веры», а если что другое отцы древних Соборов постановляли, то это не имеет цены или даже может отягощать совесть, пусть даже и принималось из добрых побуждений. Большая часть этих постановлений отпала сама собой, даже постановление Апостольского Собора в Иерусалиме, требовавшего от христиан из язычников отказа от употребления в пищу крови и удавленнины. Остался в силе лишь отпор, оказанный иудеям, которые хотели обязать язычников соблюдать закон Моисея. Посему новый Собор должен не навязывать новых «церемоний», а, наоборот,— осуждать те «церемонии», которые были введены как якобы необходимые для спасения.

Как и его современники в Латинской Церкви, Лютер был мало осведомлен об истории Соборов Древней Церкви. Мы чувствуем стремление Лютера обуздать ложные надежды на осуществление соборным порядком необходимой реформации всего христианского мира. Если собор не состоится, правда Божия и без собора твердо стоит на основе Св. Писания. Подтверждение этому Лютер находит в том, что он постоянно убеждается, что древние Соборы вынуждены были бороться против тех же лжеучений, с которыми борется он сам, причем он распознал эти лжеучения и начал борьбу против оживших искажений истины только на основании Св. Писания: он тогда еще не знал соборов по-настоящему и потому не мог на них сослаться. Представление о непрерывности церковной истории или о непрерывном раскрытии изначальной данности чуждо как Марсилию Падуанскому, так и Лютеру. Но совпадение между Марсилием и Мелером, жившим много веков спустя, в том — и тут они согласны с основным принципом римско-католического церковного права, — что они могут принципиально постулировать авторитет собора, как такового, опираясь при этом на обетование присутствия Духа Святого в Церкви. Лютер же может признать авторитет собора лишь как бы задним числом, исходя из результатов этого собора — в зависимости от соответствия соборных постановлений слову Божию. Ссылались ли ранние церковные соборы сами на Святого Духа и на слово Божие и каков, следовательно, их авторитет в свете взаимоотношения, существующего между Церковью и Преданием?

## II

Оставляя в стороне так называемый Апостольский Собор, о котором нам сообщают Павел в послании к Галатам (2 гл.) и Лука в 15 главе Деяний апостольских, мы впервые встречаем упоминание о соборах в связи с тем кризисом в Малой Азии, который был вызван монотанизмом. Это едва ли случайно. На грани II и III веков Тертуллиан говорит о соборах как об особой греческой, а не общецерковной практике (*De jejuniis*, 13). Очевидно, что общины II в., несмотря на необходимость принимать такие важные решения, как отлучение гностиков и маркионитов и принятие канона, еще не нуждались в подобных органах общего волеизъявления. Положение изменилось лишь в связи с общецерковными претензиями новой пророческой деятельности Мон-

тана. Гностиков можно еще было отразить при помощи новозаветного канона. Но Монтан был православным в том смысле, что он не входил в противоречие с апостольским словом. Но — по меньшей мере по мнению отцов — Монтан хотел, ссылаясь на Святого Духа, превзойти апостольское слово, утверждая, что якобы Дух Святой требует, ввиду наступления последних времен, усиления церковной дисциплины по сравнению с апостольским веком. Для того, чтобы опровергнуть эту пророческую претензию, т. е. разоблачить ее лжепророческий характер, необходимо было выдвижение авторитета, не менее утвержденного в Духе Святом. Уверенность в обетованном Церкви и пребывающем в ней Духе Святом была, таким образом, предпосылкой для созыва первых Соборов — тут Мёлер, несомненно, прав — подобно тому, как сознание, что все апостолы получили от воскресшего Господа одинаковое посланничество, было условием для созыва собора апостолов в Иерусалиме. Из посланий общины Вьенны и Лиона, в которых речь идет о гонениях, имевших место в долине Роны на исходе II века (Euseb. Hist. eccl. V, 1 и особенно 2, 3), не трудно увидеть, как реально воспринимала община опровержение монтанистического ригоризма, совершаемое Самим Духом Святым — Тем же Самым Духом, Который возвращал отпавших было христиан к вере и через нее к исповедничеству и мученичеству. Этот же Дух противился ригористическому, обособленному аксетизму отдельных людей. Во всяком случае мы можем сказать о Соборах, что через них Дух Святой сохранил непревзойденность спасительного дела Христова, а следовательно, и апостольского слова. Неслучайно, конечно, и не в порядке яркого словца один из антимонтанистических писателей начинает свое сочинение с замечания, что он доселе воздерживался от выступления в защиту истины посредством книги, ибо он хотел избежать впечатления, будто он «хочет приписать или добавить что-либо к слову евангельского Нового Завета, на которому никто, желающий жить по нему, не смеет ни добавить, ни отнять от него чего-либо» (V, 16, 3). Мы можем сказать, что эти древнейшие из известных нам Соборов христианского мира в поразительной степени соответствуют требованиям, выдвинутым Лютером в XVI в. Ириней также постоянно подчеркивает, что истинное Предание Церкви есть благовестие апостолов, закрепленное в Новом Завете и не имеющее ничего общего с неподдающимися проверке псевдоапостольскими традициями гностиков. Та фраза, которую мы привели выше со ссылкой на Мёлера, начинается с указания на то, что проповедь Церкви имеет за себя свидетельство пророков, апостолов и всех учеников. Это соответствие является для лионского епископа условием правой веры, которую дает Дух Святой и которую сохраняет Церковь.

В сообщениях о ранних Соборах мы, однако, не можем найти того резкого разграничения вопросов веры и церковного устройства, на котором настаивает Лютер. Характерна, напротив, тесная взаимосвязанность этих вопросов, будь то в борьбе с монтанистическим ригоризмом, а предположительно и во время пасхальных споров, будь то в III в. во время крещальных споров в Африке или на арабском соборе, о котором мы узнали лишь недавно: на этом соборе Ориген требовал определенной заключительной формулы молитвы («к Отцу, через Сына»), чтобы обеспечить правильное учение об отношении Сына к Отцу.

В своей основе эта взаимосвязанность вопросов веры и церковного устройства соответствует также вероучительным определениям XVI в. С IV в. в Греческой Церкви начинается различение соборных догматических определений и канонических установлений — совсем в духе пожеланий, которые впоследствии высказал Лютер. Этот процесс связан с изменениями самой сущности соборного начала, к которым нам еще предстоит вернуться.

Но и тут привязка вопросов веры к Св. Писанию сохраняет свое

определяющее значение, что с наибольшей очевидностью проступает в той серьезности, с которой Афанасий Великий отнесся к возражению противников Никейского символа, говоривших, что воспринятый в Символ термин «омоуснос», как и выражение «из сущности Отца», не являются библейскими выражениями. Показательно также, как великий александриец опроверг это возражение. Он показал, что все предложенные его оппонентами библейские выражения могут быть истолкованы так, что Сын снова включается в ряд тварных существ. Чтобы выявить смысл Св. Писания, было необходимо не цепляться за буквальное его звучание (de deo. 20 и след.; ср. ad Afr. 5 и след.; de Syn. 34 и след.). Отметим мимоходом, что именно Лютер полностью согласился с этой аргументацией (WA 50, с. 570 и след.): «Тогда необходимо было мысль Св. Писания, выраженную во многих изречениях, охватить одним кратким, собирательным словом». Если мы захотим выразить взаимоотношение между Никейским символом и Св. Писанием в том смысле, как это взаимоотношение понимал Афанасий, нам следует избегать слова «истолкование», ибо в немецком, так же как в латинском (interpretatio) и греческом (ἑρμηνεία) языках оно может означать связанное с процессом толкования расширение понятия. О таком расширении не помышляли, во всяком случае, ни Афанасий, ни Лютер. В данном случае мы можем сказать, что смысл Св. Писания приобретает ясность в соборном решении. Это означает, что в этом соборном решении именно Св. Писание как бы защищается от тех, кто пытается его исказить. Изображая дело таким образом, мы выразим, пожалуй, не только мнение св. Афанасия Великого по отношению к Никейскому собору, но и установку позднейших отцов к догматическим определениям дальнейших Вселенских Соборов. Вообще мысль о ступенчатом раскрытии и уточнении Св. Писания в ходе церковной истории одинаково чужда как древнему греческому богословию, так и реформации. Речь идет о постоянно повторяемом засвидетельствовании единой истины против постоянно поднимающего голову заблуждения.

Но все же здесь необходимы некоторые ограничения как в одну, так и в другую сторону. Афанасий прославлял недвусмысленность понятия «омоуснос», но употребление этого понятия в богословии Маркелла Анкирского все же вызывает некоторые сомнения; не только противник этого понятия, но даже сам Василий Великий считали, что само это слово еще нуждается в объяснении (ср., 125). К тому же, по мере того как увеличивался исторический срок, отделявший богословов от соборного решения, оно вполне естественно начинало восприниматься как нечто самостоятельное, хотя и не противоречащее Св. Писанию, но все же отличное от него. Это тоже чувствуется уже у Василия Великого. Он относится отрицательно к какому-либо новому закреплению вероучения, которое выходило бы за рамки расширенного в третьем члене Никейского символа. Мы даже видим, что Василий Великий не щадит усилий, пытаясь остановить уже намечающиеся христологические споры. Однако, по меньшей мере в области богословия, даже он должен был согласиться с необходимостью дальнейших уточнений, осуществляемых через толкование как Св. Писания, так и постановлений Никейского Собора. А Григорий Назианзин в 380 г. уже будет говорить о том, что было бы неблагоприятно заявлять о Божестве Сына до того, как было исповедано Божество Отца, не говоря уже о возведении Божества Св. Духа до Сына (ог. 31, 26). Это утверждение все еще отличается от законченного учения о развитии догматов в истории тем, что оно указывает на «ступени» откровения Св. Троицы в истории нашего спасения — от Ветхого Завета до жизни Церкви в Духе Святом после дня Пятидесятницы, и потому это утверждение не предполагает постоянного развития. Попросту перед Церковью возникали новые проблемы, появлялась необходимость опровергать новые лжеучения. Это

совершалось, конечно, без отказа от истины, исповеданной отцами; наоборот, эти истины всякий раз включались в очередное определение. Начиная с V в. доказательство «от отцов», которое мы в зачатке находим уже у Афанасия, становится неотъемлемым оружием в любой богословской полемике. И соборы, и свв. отцы и далее, конечно, расцениваются как аутентичные истолкователи Св. Писания. Но, несколько заостряя, мы можем сказать, что они воспринимаются в качестве авторитетов не потому и не в той мере, в которой они защищают или толкуют правое учение Св. Писания, а в силу содействия или даже инспирации Св. Духа и потому-то они и воспринимаются как надежные толкователи Св. Писания. Эта установка вполне соответствует позднейшему развитию, которое имело место в церквях реформации. Мы можем сказать даже, что, кроме православных, ни одна Церковь сегодня так не прибегает к аргументации «от отцов», как Лютеранская. Правда, в отличие от XVI в. она ссылается теперь на отцов реформации. Мы должны тут, по меньшей мере, признать, что эта практика, которую мы наблюдаем в обеих Церквях, представляет собой видоизмененные первоначальных установок. Это видоизменение, имевшее место в истории Греческой Церкви, наглядно проявляется еще и в другом вопросе. Каждая Церковь живет несомненной уверенностью, что в ней присутствует Христос в Духе Святом. На эту решающую первооснову всей церковной жизни указали великие каппадокийцы, а до них Афанасий в их борьбе против рационалистического библеизма поздних ариан. Тем самым формы и устройство этой жизни, главным образом литургический чин, обрели новое достоинство и были впервые восприняты в богословскую аргументацию в качестве самостоятельных средств аргументации. Таким образом, уже в V в. мы видим крепкое здание церковных традиций, которое во всем опирается на соответствующее догматическое учение. Это здание в любой данный момент ощущает себя как нечто законченное, а его дальнейшая отстройка совершается через новые постановления Вселенских и других Соборов имперской Церкви. По существу дела, неизменными считаются, конечно, только догматические постановления, но и постановления канонического порядка почти не подвергаются изменениям. С окончанием эпохи семи Вселенских Соборов и сама отстройка этого здания представляется законченной.

Но эта неподвижная картина обманчива. Это станет очевидным, если мы снова вернемся к вопросу об авторитете соборных определений, в котором следует различать две различных исходных позиции. Тертуллиан называл Соборы «representatio», т. е. представительством, или отображением, всего христианского мира (De jejun. 13). В таком случае в каждом Соборе подразумевается вся Церковь, подобно тому как ап. Павел рассматривал каждую отдельную общину как форму проявления всего народа Божия, всей Церкви. Авторитет Собора основывается не на количестве или происхождении его участников и не на способе его созыва, а только на том, что Собор есть голос Духа Божия. И ввиду того, что Дух Божий не может входить в противоречие с Самим Собой, подобный Собор может принимать решения только единогласно. Но такая претензия какого-либо Собора говорить силой Духа могла также оспариваться. Соборные постановления могли взаимно противоречить одно другому, как, например, в случае пасхальных споров или в споре о крещении еретиков. Соборы не только расходились в оценке решающих вопросов, они могли также раскалываться, после чего обе партии начинали воспринимать самих себя как обособленные соборы, обладающие полнотой авторитета Святого Духа. Так было с Сардикийским собором в 343 г. и с Ефесским — в 431 г. Где же в действительности был голос Святого Духа? Разумеется, обе партии ссылались на Св. Писание, позднее также и на святых отцов и спорили, опираясь на подобную аргументацию. Окончательное решение по су-

шеству имеет место лишь тогда, когда вся Церковь, наконец, примет один из Соборов и отвергнет другой. Споры порой продолжались в течение жизни целых поколений. Иногда бывало и так, что споры вспыхивали вновь через поколение. Это мы видим на примере африканских соборов, посвященных вопросу о крещении еретиков. В Африке постановления этих соборов не подвергались сомнениям с эпохи Киприана, но после возникновения схизмы донатистов вокруг них снова разгорались страстные споры; они были осуждены на Арльском Соборе 314 г., однако окончательно преодолены лишь Августином около 400 г. На этом примере становится ясно, что авторитет Собора в вопросах веры не есть нечто изначально данное, этот авторитет еще должен подвергнуться проверке и признанию со стороны Церкви, а это может означать — каждой отдельной общины. Там, где не удастся достичь единодушия, церковное единство распадается. В этой оценке авторитета Соборов (мы говорим пока о доникейском периоде), который не может быть заранее гарантирован, мы видим подлинную аналогию к пророкам Ветхого и Нового Заветов. Рядом с подлинным пророком может стоять лжепророк (Иер. 28, 9). По этому вопросу Новый Завет дает, казалось бы, противоречивые указания: с одной стороны, Новый Завет предписывает «пророчества не уничтожать», т. е. подчиняться авторитету пророка, с другой — «все испытывать» (1 Фес. 5, 21; 1 Ин. 4, 1). Противоречие снимается тем, что Дух Божий действует не только в пророках, но и во внимающей пророку общине. Но, конечно, не может быть формальных критериев для того, чтобы судить, отвергает ли какая-либо община пророка из непослушания или потому, что она его распознала как лжепророка. Но что, несмотря на это, существует реальное доказательство присутствия Духа, мы видим из выше указанных посланий общины Вьенны и Лиона. Нельзя отрицать, что такого рода обоснование соборного авторитета очень близко к воззрениям Лютера.

Но после того, как были приняты 4 и 5 каноны Никейского Собора, утверждается другой тип Собора — регулярно собираемый Поместный Собор, в котором Мёлер видел первообраз Соборов Древней Церкви. Этот Собор призван решать ясно сформулированные задачи; на таком Соборе приходится считаться с наличием меньшинства, которое может потерпеть поражение при голосовании (6 канон). Конечно, и такой Собор не может восприниматься чисто рационально, как бы лишенным Духа Святого. Но все же такой Собор есть в первую очередь управительный и законодательный орган. Подобно тому как отлученные от церковного общения члены отдельных епископских общин могли апеллировать к Поместному Собору, и над этим Собором стоит созываемый императором всеимперский Собор, как высший орган государственной Церкви. Бурное увеличение числа административных и дисциплинарных вопросов, разбиравшихся на Соборах, и привело, очевидно, к ясно ощущаемому различию между вероучительными формулами и канонами.

Уже в IV в. мы видим конфликт между этими двумя формами Собора или, по меньшей мере, между двумя возможными пониманиями сущности Собора. Целый ряд вполне законно созданных императором восточных всеимперских Соборов попытался — по меньшей мере так думали Афанасий и его друзья — путем административных решений выхолостить догматические определения Никейского Собора с тем, чтобы затем восполнить и подменить их собственными догматическими формулировками. В противовес этому Афанасий ссылался на то, что решения, относящиеся к вопросам веры, должны иметь предпочтение перед внешне-законными, правомочными решениями, которые противоречат, однако, истинам веры. Это означает, однако, что Афанасий воспринимал и Никейский Собор отнюдь не как признанный высший орган



имперской Церкви, решения которого могут быть отменены постановлением подобного же, позднейшего Собора. Он и о Первом Вселенском Соборе мыслил в тех же категориях, как и о доникейских Соборах. В конце концов Церковь встала на точку зрения Афанасия, и догматические определения ряда восточных Соборов, отклоняющиеся от того, что было принято в Никее, признаются недостаточными или еретическими, хотя и были приняты на Соборах, с формальной точки зрения безупречных. Но в отношении канонов дело меняется; здесь решения некоторых Соборов, догматические определения которых были отвергнуты, остаются в силе. Нетрудно доказать, что подобные процессы повторялись также и в последующие века. Ефесский «разбойничий собор» 449 г. был создан в качестве всеимперского собора не менее законно, чем Халкидонский Собор; то же самое можно сказать и об иконоборческом соборе 754 г. Антихалкидонские указы императоров (например, «Энотикон» 482 г.) были вполне одобрены Соборами епископов. Несмотря на кажущееся столь стройным здание авторитетов — от Св. Писания через Соборы к святым отцам, история Греческой Церкви с V по VIII вв. заполнена тяжелой борьбой за Божию истину, и в этой борьбе дело шло всегда о самой сущности веры. Однако не формальный авторитет Собора или императора, в конце концов, играл решающую роль, ибо если исчезала вера в то, что учение Собора или императора действительно согласуется со Св. Писанием, со словом Божиим, они переставали быть авторитетами в вопросах веры. Историю Вселенских Соборов Древней Церкви нельзя понять, если мы не включим сюда, в качестве критерия их авторитетности и вселенскости, рецепцию их постановлений, осуществляемую всей правоверной Церковью. На первый взгляд может возникнуть впечатление, что ретроспективные суждения об авторитетности Соборов Древней Церкви, даваемые Православной Церковью, с одной стороны, и реформацией — с другой, очень далеко расходятся. Но чем ближе мы подходим к самим соборным решениям и к их оценке со стороны отцов, тем больше сближаются также и высказывания древней Греческой и Лютеранской Церквей.

Тогда же происходит сближение между ссылкой на слово и ссылкой на Дух. Это и не может быть иначе, ибо в слове Бога мы имеем дело, в конечном счете, с Его Откровением, с Его Сыном, со Христом. И как может противоречить ссылка на Второе Лицо Св. Троицы ссылке на Духа Божия? Дух приводит к Слову и живет Словом, и Слово, Христос, дает Духа. Несомненно, что ссылка на Слово, постоянно новая обращенность ко Христу — воплотившемуся, распятому и прославленному Сыну — дает возможность заново пересматривать все традиции Церкви и даже вдохновленные Духом отеческие определения заново относить ко Христу, Которого проповедовали апостолы. Быть может, новое осмысление того, что значит осуществляемая всей Церковью рецепция древних определений, поставит и Православную Церковь перед подобными проблемами. Ссылка на Духа дает ей возможность ясно созерцать реальность действия Божия в Церкви в прошлом и в настоящем. И наша Церковь, вышедшая из лютеранской реформации, могла бы из этого многому поучиться.