

*Протоиерей Владислав Цыпин*

## **КОНЦЕПЦИЯ ПРАВА В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

Право — необходимый и неизбежный фактор существования человека в обществе. Это самоочевидная констатация, которая всерьез не может быть оспорена. Существует, правда, в теории права и такая концепция, которая привязывает право неразрывными узами к бытию государства. Так, в России в эпоху безраздельной монополии марксизма в сфере гуманитарных наук советские теоретики права выводили право из классовой борьбы и интерпретировали его как возведенную в закон волю господствующего класса. Сам феномен права при этом рассматривался как явление вторичное по отношению к государству, а право определялось как совокупность установленных или санкционированных государством общеобязательных правил поведения, соблюдение которых обеспечивается мерами государственного воздействия. В такой системе взглядов за рамки права выводится обычное право обществ, находящихся на догосударственной, патриархальной стадии развития цивилизации, корпоративное право и право церковное. Но, несомненно, подобный подход к феномену права и политически предвзят, и теоретически узок.

В споре о соотношении права и государства более прав крупнейший немецкий теоретик права XX века Г. Кельзен, который, опираясь на неокантианскую философию, развивал «чистую» теорию права, отрицая его обусловленность какими бы то ни было внешними по отношению к праву факторами. Первичным феноменом он считал как раз право, а не государство, рассматривая последнее как персонификацию правопорядка. Во всяком случае, древняя аксиома, согласно которой право существует везде, где есть общество: «ubi societas, ibi jus est», — представляется несравненно более адекватно отвечающей действительному статусу права.

Впрочем, правовой нигилизм, стремление в области теории сузить понятие права, а в сфере социальной практики преодолеть право, вытеснить его, упразднить его как одно из непременных условий существования человека в мире свойственно

не только безрелигиозным социально-утопическим, анархическим, антиэтатистским идеологиям, но также и некоторым системам идей, имеющих религиозную основу и соприкосновенных с христианством или даже помещающих себя внутри христианской традиции. Отрицание позитивной ценности права свойственно было многим еретическим и сектантским движениям, в частности, в древности — гностикам, монтанистам, павликианам, в Средневековье — вальденсам, анабаптистам, а отчасти и всей вообще ранней реформации, в новое время — толстовству. В основе антиномистских, антиэтатических идей не только религиозного квазихристианского сектантства, но и секулярного анархизма нетрудно увидеть манихейскую и хилиастическую закваску.

Более того, влияние антиномистских идей можно обнаружить и в трудах некоторых православных авторов. Оно очевидным образом присутствует в построениях ранних славянофилов, у К. С. Аксакова и А. С. Хомякова, которые самую серьезную причину отпадения Западной Церкви от Православия увидели в ее рационализме и усвоенном ею римском юризме. На первый, приблизительный, взгляд такое объяснение генезиса католичества может показаться убедительным: высокоразвитая юридическая культура античного Рима, который в отличие от греческого мира не имел вкуса ни к физике, ни к метафизике, а также чрезвычайно тщательно разработанное каноническое право Римско-Католической Церкви с интенсивным вторжением правовых конструкций в область католического нравственного богословия представляются солидными аргументами, подтверждающими славянофильскую этиологию католицизма, но если посмотреть на событие 1054 года и его исторический фон более пристально, то окажется, что славянофильская концепция отпадения Рима построена на зыбком основании. Любая попытка вывести *Filioque* из явлений, внешних по отношению к имманентной богословской логике, оказывается натянутой и искусственной, что же касается гипертрофии примата епископа Рима, развившейся в папский абсолютизм, то римский юризм тут совсем ни при чем. Римской империей, построенной на филигранно разработанном римском праве в эпоху, когда притязания пап на вселенскую юрисдикцию осложняли взаимоотношения между кафедрами ветхого и нового Рима, что в конце концов и вылилось в разрыв общения между ними, была империя со столицей не на Тибре, а на Босфоре, в Новом Риме — Константинополе,

в то время как древний Рим оставался островком римской цивилизации, сущностно идентичным с новым Римом, даже несмотря на некоторую эллинизацию империи при Ираклии, окруженным стихией германского варварства. Эпоха, когда обозначилась и потом расширялась трещина между Восточной и Западной Церквями, приведшая в конце концов к схизме, была эпохой провала римского права как раз на Западе, где его потеснило право германских народов, в своих основных началах имевшее большее родство с обычным правом славян, чем с римским правом, хотя славянофилы видели как раз в славянской ментальности залог приверженности славянских народов аутентичному христианству — Православию. И если уж позволительны объяснения церковно-исторических событий народной психологией, то в самом акте разрыва 1054 года с западной стороны весьма определенно проявился германский, а не только латинский фактор — имена кардинала Гумберта и Гильдебранда (позже папы Григория) говорят сами за себя. Да и по существу дела притязания пап на вселенскую юрисдикцию не имели под собой никаких солидных канонических и юридических оснований, а были скорее их игнорированием и попранием и потому иллюстрируют вовсе не торжество юрицизма, а скорее нечто противоположное. Во всяком случае, со стороны Восточной Церкви полемика против этих притязаний велась на языке каноническом и, следовательно, юридическом.

Скептическое отношение к ценности права характеризует и взгляды известного русского богослова и канониста XX столетия протопресвитера Николая Афанасьева. С одной стороны, не желая игнорировать реальные условия человеческого существования, он признает, что «право является необходимой основой эмпирической жизни», что оно «есть высшее достижение человечества на путях его исторической жизни», что Церковь «признает право как самый важный фактор общественно-государственной жизни, в которой Церковь пребывает»<sup>1</sup>. Но давая крайне негативную оценку последствий того, что он называет «проникновением права в церковную жизнь», протопресвитер Николай Афанасьев не удерживается и от таких характеристик: «С Константина Великого Церковь получила мир, которого она жаждала и который был ей необходим, но

<sup>1</sup> *Прот. Николай Афанасьев. Церковь Духа Святого. Париж, 1971. С. 288, 291.*

он повлек за собою помимо ее воли преклонение под чужое ярмо — ярмо римского кесаря и римского закона. Произошло то, чего боялся Апостол Павел, — смешение света и тьмы и участие верных с неверными»<sup>1</sup>. И в подкрепление этих своих мыслей отец Николай Афанасьев цитирует Апостола: «Какое соучастие между Христом и Велиаром? Что общего у света со тьмою? Какое соучастие верного с неверными?» (2 Кор 6:14—15). В контексте этой цитаты мысль богослова о совершенной чуждости правовых начал Церкви приводит к тому, что образы «Велиара», «тьмы» и «чужого ярма» как раз и служат у него прояснению сущности такого феномена, как «право», в перспективе христианской истории. Если же элемент «эмпирической жизни», признаваемый за необходимый, по сущности своей признается принадлежащим к области «тьмы» и к царству «Велиара», то в чем принципиальное отличие этих идей от тех, которые мы обыкновенно связываем с манихейским дуализмом?

Между тем, совершенно бесспорно, что сама Церковь по-иному оценила значение права и выразила принципиально иное отношение к его совместимости с основными началами христианства, что признает и протоиерей Николай Афанасьев, но в чем он, однако, видит грандиозную катастрофу для Церкви. Церковь возблагодарила Бога за дарование ей благочестивого Царя. Вот характерные отрывки из богослужения, посвященного равноапостольному Константину: «Первый повинул еси багряницу, приснопамятный царю, волею Христу...»<sup>2</sup>; «Первый царь во христианах от Бога, Константине, скиптр восприял еси: тебе бо явися в земли крыемо спасительное знамение, имже и языки вся покорил еси под ноги римлян, оружие неборимое имеяй животворящий крест»<sup>3</sup>. Мысли, заключенные в цитируемых церковных песнопениях, предельно далеки от скорби по поводу «преклонения под чужое ярмо — ярмо римского кесаря и римского закона»<sup>4</sup>. Протоиерей Николай Афанасьев такое отношение церковного сознания к обращению святого Константина комментирует следующим образом: «Факт обращения в христианство кесаря всецело заполнил христианское сознание. Оно не заметило, завороженое этим фактом, что римская

<sup>1</sup> Там же. С. 284.

<sup>2</sup> 21 мая, вечерня, стихира на *Господи, воззвах*.

<sup>3</sup> Там же, стихира на стиховне.

<sup>4</sup> *Прот. Николай Афанасьев*. Цит. соч. С. 284.

империя осталась той же, какой она была, когда преследовала Церковь, не говоря уже о том, что империя Константина в моральном и духовном отношении была гораздо ниже империи Траяна или Марка Аврелия»<sup>1</sup>. Сказано, как кажется, даже сильнее, чем в свое время сказал Донат: «Какое дело императору до Церкви?»

Христианская империя при Константине и его преемниках, конечно, не «осталась такой же, какой она была, когда преследовала Церковь», но и преемство христианского Рима по отношению к Риму языческому, в том числе и правовое преемство, является бесспорным фактом. Так, в *Corpus Juris Civilis* святого императора Юстиниана вошли императорские законы, начиная от Адриана (117), и все они составили часть действующего права уже христианской Римской империи. При этом особенно важно подчеркнуть, что это римское законодательство, в том числе и времен императоров-язычников, было адаптировано Церковью, отдельные положения его вошли в авторитетные сборники церковного права. Само определение права (вошедшее в «Дигесты» святого императора Юстиниана и заимствованное оттуда в византийские законодательные сборники — «Василики» («Базилики») и «Прохирон» (IX век), а также в канонический сборник — «Алфавитную Синтагму» Матфея Властаря): «Право есть творчество в области доброго и равного», — сформулировано было юристами языческого Рима, но было адаптировано и правом христианской империи, и правом Церкви.

При всей своей классической ясности лапидарное римское определение, конечно, слишком абстрактно. Наука нового времени (XVII—XX века) дает более содержательные, хотя и, как правило, более узкие, односторонние определения права. Классик философии права нового времени Гуго Гроций, автор книги «О праве войны и мира» (1625) основой права считал идею справедливости. «Право, — писал он, — означает не что иное, как то, что справедливо, при этом преимущественно в отрицательном, а не в утвердительном смысле, так как право есть то, что не противоречит справедливости»<sup>2</sup>. В основе правовой теории Т. Гоббса лежит противопоставление естественного и положительного права: «Право, — писал он, — есть свобода... которую оставляет нам гражданский закон. Граждан-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Г. Гроций. О праве войны. М., 1956. С. 68.

ский же закон есть обязательство и отнимает у нас ту свободу, которую предоставляет нам естественное право»<sup>1</sup>.

Естественное право без гражданского закона, по Гоббсу, создает ситуацию войны всех против всех. Гоббс обосновал договорную природу государства, которое, обладая высшей и абсолютной властью на определенной территории, выводит общество из состояния всеобщей войны. При этом свобода суверена, носителя абсолютной власти, носит надзаконный характер, ибо сам суверен должен быть изъят из подчинения закону.

В философии права XVIII столетия преобладало формальное направление с сильным антропологическим акцентом. Право определялось как средство разграничения воли отдельных лиц. В праве видели внешний порядок человеческих отношений. Функцией права признавалось отмежевание каждому индивиду неприкосновенной сферы, где бы свободно могла проявляться его воля. Крупный немецкий юрист XIX века Иеринг в противоположность формальному направлению юридической науки функцию права видел не в ограничении воли, а в охране интересов.

Н. М. Коркунов вводит в это определение существенную поправку, рассматривая право как средство не охраны, а разграничения интересов. В известном смысле продолжая традицию формальной школы, религиозный философ князь Е. Н. Трубецкой дает такое определение: «Право есть внешняя свобода, предоставленная и ограниченная нормой».

Антропологический принцип, лежащий в основе права, — это идея свободы воли, без которой не было бы разумных оснований для вменения человеку его деяний, на чем строится всякая правовая система. Само существование права является убедительной демонстрацией всеобщего стихийного признания свободы воли, даже если она отрицается теоретически: ведь применение юридических санкций абсурдно или, по меньшей мере, аморально, если исходить из теории тотального детерминизма.

Задачей права является регулирование взаимоотношений между наделенными свободой волей людьми путем установления равно обязательных для всех, на кого распространяются те или иные нормы права, правил поведения. Право предусматривает также в случае необходимости принятие мер для

<sup>1</sup> Т. Гоббс. Левиафан // Соч. Т. 2. М., 1991. С. 224.

принуждения к тому, чтобы правилам подчинялись все, к кому они имеют отношение. «Предусматриваемые законодателем санкции для восстановления попорченного правопорядка, — говорится в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», — делают закон надежной скрепой общества до тех пор, пока, как это многократно случалось в истории, не опрокидывалась вся система действующего права. Впрочем, без права никакое человеческое общество существовать не может, а потому на месте разрушенного правопорядка всегда возникает новая законодательная система» (IV. 2).

Для философии права представляет известную трудность вопрос о разграничении морали и права, в том случае, конечно, если существование права не ставить в обязательную зависимость от существования и функционирования государства.

Мудрая притча Спасителя о рабочих в винограднике на живом примере помогает безошибочно различать мораль и право. Работнику, пришедшему около 11 часа, хозяин дома заплатил столько же, сколько и тем, кто «перенес тягость дня и зной». Проработавшие целый день остались недовольны и стали роптать на хозяина, а он ответил одному из них: «Друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? Возьми свое и пойди; я же хочу дать этому последнему *то же*, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив оттого, что я добр?» (Мф 20:1–15). Справедливость была соблюдена по отношению ко всем работникам, никто из них не получил меньше условленной платы — динария, но по отношению к пришедшим около 11 часов хозяин проявил любовь и щедрость, которая относится к области нравственности. Завистливый же работник пытался, не имея на то основания, из щедрости хозяина сделать правовую норму, надеясь на то, что и ему, как пришедшему в 11 часу, будет заплачено по динарию за час работы, а не динарий за целый день, как было условлено, и упрекал хозяина за то, что тот не обнаружил равной щедрости ко всем работникам. Завистливый работник из евангельской притчи обнаружил очевидное неумение отличать право от морали.

Важное отличие права от морали заключается также в том, что в его компетенцию входят главным образом внешние действия, поступки людей, а не их внутренние мотивы; и, наконец, правовым нормам свойствен обязательный и даже принудительный характер, обеспечиваемый применением санкций к нарушителям этих норм.

Русский философ В. С. Соловьев писал: «Право есть низший предел, некоторый минимум нравственности, для всех обязательный». Задача права, считал он, «не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он до времени не превратился в ад».

В соответствии с «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви», «право призвано быть проявлением единого божественного закона мироздания в социальной и политической сфере. Вместе с тем всякая система права, создаваемая человеческим сообществом, являясь продуктом исторического развития, несет на себе печать ограниченности и несовершенства» (IV. 2). Таким образом, право, с одной стороны, — необходимый элемент человеческого существования, возникновение и развитие которого не лишено Божественной санкции; но, с другой стороны, само существование права, во-первых, является симптомом неблагополучия, ибо «праведнику закон не лежит», и если бы все человеческое общество состояло из безгрешных праведников, не было бы никакой почвы для существования права, а во-вторых, само право, вырабатываемое в процессе истории, не без Божия благословения, но самодеятельным творчеством самих человеческих сообществ, не может быть лишено изъянов, как вообще всякий продукт человеческой деятельности.

Антропологическая причина этой двойственности права очевидна. Она коренится в падении человека. Право, равно как и государство, как необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире, где человек нуждается в ограждении от опасных проявлений греховности — и своей собственной, и своих ближних, угрожающей самым основам его существования, благословляется Богом. В то же время необходимость права не вытекает непосредственно из воли Божией о первозданном Адаме, но из последствий грехопадения и господства греха в мире. Грехопадение прародителей, исказившее первозданную природу человека, его разум, его волю, не позволяет падшему человеку принять полноту всесовершенного Божественного закона, но закон, создаваемый несовершенным человечеством и несущий поэтому в себе печать несовершенства, все же подлежит, согласно Божественной воле, исполнению не за страх, а за совесть. Именно поэтому анархия — отсутствие в обществе государства и правопорядка и всякое стремление к разрушению правопорядка, к отмене права — противоречит учению Церкви о человеке, противоречит заповедям Божиим.



Апостол Павел недвусмысленно учил повиноваться и властям, и установленному ими правопорядку: «Итак отдавайте всякому должное: кому подать — подать; кому оброк — оброк; кому страх — страх; кому честь — честь» (Рим 13:7).

Апостолы учили христиан повиноваться властям и установленным законам независимо от их отношения к Церкви. В апостольский век Церковь Христова была гонима и местной иудейской властью, и государственной Римской. Это не мешало мученикам и другим христианам тех времен молиться за гонителей и признавать их власть.

Однако Господь поставил и предел таковому повиновению. Когда иудейский синедрион хотел воспретить Апостолам проповедь учения Христа Спасителя, святые Петр и Иоанн сказали: «Судите, справедливо ли пред Богом слушать вас более, нежели Бога?» (Деян 4:19).

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» содержится положение о том, что закон при определенных условиях перестает быть законом и потому не должен и не может уже быть исполняем христианином: «Когда человеческий закон совершенно отвергает абсолютную божественную норму, заменяя ее противоположной, он перестает быть законом, становясь беззаконием, в какие бы правовые одежды он ни рядился. Например, в Десятисловии ясно сказано: “Почитай отца твоего и мать твою” (Исх 20:12). Любая противоречащая этой заповеди светская норма делает преступником не нарушителя ее, а самого законодателя. Иными словами, человеческий закон не содержит полноту закона божественного, но, чтобы оставаться законом, он обязан соответствовать богоустановленным принципам, а не разрушать их» (IV. 3).

Законодательство христианских государств, в том числе и прежде всего Римской империи, усваивая право языческой эпохи, подвергает его ревизии, удаляя те его нормы, которые стоят в прямом противоречии с Божественным законом, но вовсе не ставит перед собой утопической задачи — создать правовую систему, основанную исключительно на Евангелии. Несостоятельность попыток построить на Евангельских заповедях гражданское или уголовное право совершенно очевидна, ибо для этого потребовалось бы воцерковление полноты жизни и такая полная победа над грехом в каждом человеке и в человеческом обществе в целом, которая мыслима лишь в эсхатологической перспективе, когда, конечно же, отпадет нужда в уголовном и всяком ином праве.

Евангельское учение не может стать основой права даже и в христианском государстве, но оно не может и не влиять благотворно на юридическую систему государства, которое преклоняет свою выю перед учением Христа. Тем более очевидно влияние Евангельского учения на правосознание христианского общества. Так, всякая правовая система основана на взаимосвязи прав и обязанностей, но христианское и нехристианское правосознание по-разному расставляет акценты в этой дихотомии. Для христианина обязанность, долг стоят во главе угла, в правах он нуждается постольку, поскольку они служат обеспечением для исполнения им своего долга. «Права нужны христианину прежде всего для того, чтобы, обладая ими, он мог наилучшим образом осуществить свое высокое призвание к “подобию Божию”, исполнить свой долг перед Богом и Церковью, перед другими людьми, семьей, государством, народом и иными человеческими сообществами», — провозглашают «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Между тем, по мере секуляризации общества, его удаления от христианских начал главный акцент стал делаться на неотчуждаемых правах индивида вне его связи с Богом и без учета его поврежденной грехом природы, нуждающейся в исцелении.

Как известно, Церковь, подчиняясь в своих внешних отношениях правовой системе, установленной тем или иным государством, в своей внутренней жизни руководствуется иным, своим собственным, каноническим правом. При этом возникает вопрос о том, есть ли разумные основания распространять признаки права (его общественно-институциональный характер, опору на санкции, лежащий в основе его принцип справедливости, а не любви) на право церковное, применимы ли правовые категории к жизни Церкви, иными словами, возникает вопрос о правовом характере канонического права. Противники такого подхода, в рамках которого церковное право рассматривается как особый вид права, отрицающие юридический характер церковно-правовых норм, прибегают к следующим веским аргументам.

Хотя с человеческой стороны Церковь — тоже один из общественных союзов, однако это союз совершенно особого рода, природа и цель которого не замыкаются земным горизонтом. В сферу права не входят внутренние мотивы человеческих поступков, а разве не учил нас Господь судить себя не по одним делам нашим, но и самые греховные побуждения,

греховные мысли и чувства вменять себе наравне с делами? «Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф 5:28). И наконец, разве в Церкви, созданной Тем, Кто «трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит» (Ис 42:3), есть место санкциям, принуждению? Последовательный антиномизм, дань которому отдал и упомянутый ранее отец Николай Афанасьев, утверждает, что между понятием права и христианской Церковью лежит внутреннее противоречие, что право и Церковь — несовместимы, что «церковное право» — это нонсенс, *contradictio in adjecto*, ибо новозаветная благодать исключает не только ветхий, но и всякий вообще закон.

Между тем Сам Господь учил нас иному. Он говорил: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф 5:17). В самом деле, нравственный христианский закон, основанный на любви, является несравненно более важным началом в Церкви, чем право, опирающееся на справедливость. И все-таки правовое начало — это тоже неотъемлемый элемент церковного организма. Взаимные отношения между членами церковного тела регулируются не только внутренними мотивами людей и нравственными заповедями, но и общеобязательными нормами, нарушение которых влечет за собой применение санкций, — именно санкций, хотя и совершенно особого характера, не совпадающих с санкциями, предусматриваемыми государственным правом, ибо Церковь не уполномочена своим Основателем принуждать физически, принуждать насилем, на что правомерную монополию имеет только государство.

Существенной особенностью церковных санкций является то, что даже самые тяжкие из них применяются не только ради поддержания церковного порядка, но и, в не меньшей степени, ради духовной пользы самого нарушителя церковных законов. И светское право не пренебрегает целью исправления правонарушителя; оно, однако, не ставит эту цель во главу угла, исходя прежде всего из задачи охраны общественного благополучия. Предусматриваемая уголовными кодексами ряда стран смертная казнь определенно свидетельствует о том, что нравственное исправление преступника не во всех случаях является высшей целью законодательства. Евангелие же учит нас тому, что всякая человеческая душа имеет бесконечную ценность: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф 16:26). Даже такая крайняя цер-

ковная кара, как анафема, применяется не только для защиты церковного мира, но равным образом и для того, чтобы побудить самого анафематствованного к раскаянию, чтобы помочь ему «в познание истины прийти».

Сопоставление уголовных санкций, налагаемых на совершивших преступления лиц, в том числе и уголовным правом христианского государства, например, Российской империи, с каноническими прещениями, предусмотренными для совершивших эти преступления, проливает ясный свет на принципиальное отличие канонического и государственного права. Если сравнить, с одной стороны, уголовные санкции за воровство и прелюбодеяние, а с другой — канонические прещения за них, то окажется, что перед лицом церковной этики прелюбодеяние, за которое полагается от 7 до 15 лет отлучения от Причастия, — худшее зло, чем воровство (2 года отлучения); уголовное же право смотрит на это иначе, сурово карая за кражи и практически игнорируя прелюбодеяние. Причина этого ясна: для Церкви грех — это зло, потому что он разрушает целостность человеческой личности, а у государства, даже христианского, на первом плане стоит забота о внешнем благополучии общества и отдельных граждан. Поэтому оно и предусматривает крайне строгие меры для защиты имущественных прав.

Существование в Церкви общеобязательных законов, защищенных санкциями, предусмотренными для нарушителей, не противоречит христианской свободе. Хотя то или иное церковное наказание, очевидно, не всегда вызывает внутреннее согласие того, кто подвергся ему, однако, в конечном счете, возможность применения церковных законов опирается на добровольное согласие членов Церкви подчиняться им. Нет и не может быть никакого принуждения к вступлению в Церковь, но коль скоро человек стал членом Церкви, он тем самым взял на себя обязанность подчиняться и Божественным законам, и тем законам и правилам, которые принадлежат к области положительного церковного права, т. е. являются продуктом церковного законодательства, осуществляемого в силу власти, вверенной Церкви ее Основателем. Причем подчинение этим законам имеет характер необходимости — необходимости внешней, поскольку оно гарантировано деятельностью церковных инстанций, обладающих хотя и духовной, но вполне реальной силой, и необходимости внутренней, ибо без подчинения Божественным и церковным законам невозможно

обрести спасение, ради которого человек и становится членом Церкви.

Вопрос о том, совместимы или не совместимы Церковь и право, допустим для сознания богослова-протестанта, который может позволить себе смотреть на церковное предание как на историю отступлений от истонного Евангельского учения. Для нас же, православных, предание обладает безусловным авторитетом, а оно включает в себя и Правила Апостолов, Вселенских и Поместных Соборов, и святых отцов. Сомневаться же в правовом, юридическом характере этих правил нет разумных оснований.

В заключение уместно еще раз поставить вопрос о том, в чем принципиальное отличие церковного права от права христианского государства. Эти две системы права различаются не только объектом регулирования: в одном случае — внутрицерковные, а в другом — гражданские правоотношения между теми же самыми христианами, но выступающими уже в другом качестве граждан или подданных христианского государя; они различаются и не тем, конечно, что светское право предназначено для грешников, а церковное — для святых. Церковное право, будучи правом, действует, как и светское право, применительно к грешным людям, несущим на себе печать поврежденности, — это только в Церкви Небесной нет места греху, а здесь, на земле, в лоне Церкви пребывают люди грешные, хотя и призванные к святости. Если бы в Церкви были только святые люди, не было бы почвы для существования права, даже и канонического. Назначение церковных санкций, предусмотренных каноническим правом, как раз и состоит в том, чтобы служить одним из средств врачевания душ кающихся грешников.

Главное отличие церковного права и светского права заключается в том, что эти две системы права ставят перед собой разные цели, а потому и прибегают к разным методам. В связи с этим в христианском мире никогда не предпринимались серьезные опыты перенести в область светского права нормы права канонического. В этом отношении чрезвычайно характерен хорошо известный из истории поступок святого Крестителя Руси, который пытался отменить применение смертной казни. Носители церковного разума и хранители церковного предания объяснили ему принципиальную ошибочность этого его шага, продиктованного христианским движением его души, но обнаружившего также его богословскую

неискушенность. Речь в данном случае идет не о смертной казни как таковой. Она может применяться и не применяться в зависимости от обстоятельств. Но опыт прямого перенесения в область светского, государственного права норм церковного права, которое, безусловно, исключает не только смертную казнь, но и всякое вообще насилие из числа своих санкций, в любом случае несостоятелен.

Пожалуй, самое фундаментальное отличие христианской цивилизации от мусульманской — тема в наши дни особенно актуальная — заключается в том, что в исламе религиозное право усваивает себе тотальную функцию — регулировать все вообще правоотношения в мусульманской общине. Поэтому исламу с его уммой, которая сразу и религиозная, и политическая община, чужда христианская дихотомия Церкви и государства, светского и религиозного права, безусловно различающихся по своей природе даже в том случае, когда все граждане такого государства принадлежат к Церкви. Расхождение это вытекает из существенно отличающихся учений Евангелия и Корана о природе греха и о свободе человеческой воли.