

СИМФОНИЯ ИЛИ ЦЕЗАРЕПАПИЗМ: РОЛЬ ЦЕРКВИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ВИЗАНТИИ И ДРЕВНЕЙ РУСИ

© 2017 г. Дмитрий Александрович Казанцев¹

Отношения государства и церкви являются темой дискуссии, которая актуальна и для современной России. По этой причине представляется интересным исследование древнерусской и византийской истории этого вопроса. Рассмотрение православного учения о государственной власти — необходимое условие такого исследования. Понимание традиционной православной доктрины отношений между государством и церковью поможет избежать ложных аксиом в дискуссии, которая важна для определения будущего развития государства и общества.

The relationship of church and state is a topic of discussion that is actual in Russia today. For this reason, research of ancient Russian and Byzantine history of this issue is interesting. Consideration of the orthodox doctrine of state power is necessary for this research. Understanding of the traditional orthodox doctrine of relations between the state and the church can help to avoid false axioms in this debate, which is important to determine the future development of the state and society.

Ключевые слова: Россия, Византия, православная церковь, государство, право, политическая власть, император, царь.

Key words: Russia, Byzantium, the Orthodox Church, the state, law, political power, the emperor, the tsar.

Государственно-церковные отношения в Древней Руси базировались на православном учении о светской власти в интерпретации, свойственной национальным традициям. Русская доктрина роли церкви в жизни государства представляет собой одну из интереснейших граней феномена средневековой русской государственности.

Не менее важно рассмотрение русской доктрины, представляющей собой лишь одно из преломлений идей мирового православия в контексте православного вероучения как вероучения не национального, а международного масштаба. В этой связи актуальным представляется обращение к византийским источникам, освещающим церковное учение о государственной власти. Особое значение эти источники имеют в связи с тем, что византийская культура не только сыграла ключевую роль в становлении мировой православной культуры, но и оказала значительное влияние на культуру России. Поиски “византийских корней” обязывают нас исследовать то, как сами византийцы трактовали вопросы о месте церкви в политической жизни и об отношении государственной власти к духовенству.

Даже самое общее сравнение древнерусской и византийской доктрин и практики и рассмот-

рение их в контексте православного учения о государственной власти поможет приблизиться к ответу на вопрос о том, что же представляла собой модель государственно-церковных отношений — симфонию или цезарепапизм.

Отношения византийских императоров и православного духовенства

И в Византии, и на Руси духовенство на протяжении большей части истории обеих стран не боролось за решающий голос в политической жизни. Однако и византийские, и русские государи со своей стороны рассматривали церковь не только как духовный, но и как политический институт, который тем или иным путём должен быть подчинён государевой воле.

Так, в Византии первоначально именно император стал принимать участие в решении церковных вопросов, мотивируя это ролью “блюстителя церкви”. И хотя концепция симфонии предполагала известное обособление духовной и светской власти в империи, но в Византии и императоры никогда не устранялись от участия в церковном управлении, и патриархи зачастую (а церемониально — всегда) принимали участие в решении вопроса о замещении императорского престола. Участие патриархов в политической жизни Византии было обусловлено их ролью в жизни византийского общества и функцией главы константинопольской церкви. Даже если само духовенство и не боролось за политическую власть, то выполнение отдельных функций публичного

¹ Начальник отдела правовой экспертизы АО “Центр развития экономики”, кандидат юридических наук (E-mail: dakazant.work@gmail.com).

Dmitry Kazantsev, head of legal review Department of JSC “Center of development of economy”, PhD in Law (E-mail: dakazant.work@gmail.com).

управления возлагалось на иерархов императорами в качестве обязанности.

Доктрина симфонии воспринималась в Византии как идеал церковно-государственных отношений на протяжении большей части истории империи: эту идею провозглашает Юстиниан в VI в., её продолжение исследователи усматривают в институтах византийского права XIV в.² Но всё же слишком смелым представляется вывод о том, что “взаимодействие церковной и светской власти в Византии во всех областях подтверждает господство идей симфонии не только в теории, но и на практике, и её нарушения (как правило, со стороны светской власти) приводили к недовольству и возмущениям жителей империи”³. П. В. Безобразов, например, утверждает другую крайность: доктрина симфонии, “будто бы господствующая на практике, не имела почти никакого значения <...> Истинному положению вещей соответствовала другая теория, утвердившаяся на началах отвлечённых цезарепапизм”⁴; более того, даже сама по себе теория симфонии “заключает в себе скрытый цезарепапизм”⁵.

Действительно, некоторые византийские канонисты, даже самые знаменитые, высказывали мнение о том, что императорская власть выше духовной. Однако отдельного исследования заслуживают вопросы о том, были ли эти мнения общецерковными или оставались лишь частными суждениями этих канонистов, а также о том, были ли они выражением общепринятой и нормативной практики (а не только аномальных случаев императорского произвола) либо отвлечёнными формулами ритуального превозношения императора.

Можно предположить, что в Византии отношения духовной и светской властей не сводились лишь к императорскому диктату. Иницируемое императорами церковно-государственное взаимодействие реализовывалось в Византии во взаимном влиянии светской и духовной властей. Как пишет Н. А. Скабаланович, “государственная власть принимала деятельное участие в церковных вопросах, вторгаясь в область церковного

хозяйства и присваивая себе право назначения на церковные должности и устранения от этих должностей; в свою очередь, духовные лица принимали деятельное участие в гражданских делах, не только косвенное, путём нравственного влияния на народную массу, но и прямое, в качестве руководителей внутренней и внешней политики, а также непосредственных участников в важнейших политических предприятиях и общественных движениях”⁶.

Императору же доктринально не нужно было доказывать своё право влиять на церковные дела. В качестве “опекуна”, “попечителя” церкви монарх признавался в Византии официально. Традиционно это попечительство было призвано стать таким сосуществованием церкви и государства, которое В. Е. Вальденберг называет “параллелизмом властей”⁷, формулируя два важнейших признака такого осуществления власти в следующем виде: “1) церковь подчиняется гражданским законам, государственная власть — церковным канонам; 2) патриарх принимает участие, как мы видели, в избрании и короновании императора, император принимает участие в избрании и интронизации патриарха”⁸.

Н. А. Скабаланович в монографии о взаимоотношениях византийского государства и церкви в рассматриваемый период справедливо отмечает, что к XI в. этот “параллелизм” вырождается, с одной стороны, в установление императорами политического контроля над высшей церковной иерархией, а с другой — в стремление некоторых высших иерархов и даже константинопольских патриархов к участию в собственно политической жизни вплоть до занятия государственных должностей и поддержки дворцовых переворотов, хотя всё это противоречило нормам церковного права⁹.

В риторике и практике константинопольского патриархата того времени прослеживается немало общего с современной ему политикой римских пап: то же притязание на светскую власть, на особую руководящую роль среди всех поместных церквей, на монополию в решении вопросов об отлучении христианских государей от церкви, на “вселенское” церковное законотворчество и правосудие и т.д. Но если римским папам тех лет

² См.: *Медведев И. П.* Византийское право на заключительном этапе своего развития // *Культура Византии XIII — первая половина XV в. М., 1991. С. 302.*

³ См.: *Костокрызова Л. Ю.* Симфония властей в Византии: опыт взаимодействия государства и церкви // *Актуальные проблемы истории, политики и права. Сб. науч. трудов преподавателей и адъюнктов. Вып. 8. Екатеринбург, 2008. С. 35.*

⁴ *Безобразов П. В.* Очерки Византийской культуры. Пг., 1919. С. 56.

⁵ Там же. С. 59.

⁶ *Скабаланович Н. А.* Византийское государство и церковь в XI веке. В 2-х т. Т. 1. СПб., 2004. С. 74.

⁷ *Вальденберг В. Е.* Государственное устройство Византии до конца VII века. СПб., 2008. С. 117.

⁸ Там же. С. 118.

⁹ См.: *Скабаланович Н. А.* Указ. соч. С. 74–77.

противостояли относительно слабые в политическом и военном плане германские императоры, то амбициям константинопольских патриархов пришлось столкнуться с сильной византийской императорской властью, опирающейся на мощную армию. Собственной же армии и собственной “области” константинопольские патриархи, в отличие от римских пап, не имели.

Таким образом, хотя в Византии императорская власть и имела широкие возможности давления на духовенство, но, вместе с тем, не могла совершенно игнорировать мнение последнего даже в тех случаях, когда это мнение шло вразрез с тем или иным решением императора.

Древнерусская практика государственно-церковных отношений

В Киевской Руси участие церковных иерархов в политической жизни происходило изначально по инициативе государей. Как справедливо замечает Н. Тальберг, “князья, начиная с Владимира, сами призывали митрополитов и епископов к участию в государственных делах”¹⁰. При этом и князья не устранились от участия в церковных делах, что сближает функции христианизированных русских князей с императорской ролью “блюстителя церкви”, характерной для Византии.

Будучи призваны к вопросам государственно-го управления, “епископы, подобно митрополиту, мирили князей в их распрях”¹¹, выступая в роли верховных политических арбитров. Эту функцию “кризисного политического арбитража” высшие церковные иерархи выполняли в обеих странах, поскольку и византийской истории известны примеры епископского посредничества для бескровного урегулирования политических конфликтов (одним из ярких примеров такого рода может служить история восшествия на престол династии Комнинов).

Однако существенное различие церковно-государственных отношений на Руси и в Византии заключается в том, что при наличии в обеих странах взаимного влияния церкви и государства и значительного общественно-политического веса церковных иерархов духовенство русичей и ромеев избрало принципиально разные пути отношений со светской властью. В Византии константинопольский патриархат, хотя и не притязал на господство над светской властью, но всё же почти всегда более или менее активно пытался влиять на неё, реализуя свои решения в тех

или иных политических вопросах. На Руси же церковная иерархия изначально избрала путь самоподчинения светской власти во имя единения народа, мира между князьями и решения иных общенациональных задач. Как бы слабы и разрозненны ни были князья, митрополиты и епископы за редким исключением радели об их примирении и укреплении княжеского авторитета, дабы преодолеть центробежные тенденции русской государственности.

“Втянутая таким образом в круговорот внутренней политики русская иерархия могла избрать два пути деятельности: путь партийных пристрастий и соединённых с ними дипломатических интриг или путь возвышенного, истинно христианского нейтралитета. Летопись в пределах изучаемого периода сохранила нам только два случая недостойного поведения иерархов в политике. Из этих двух случаев лишь в одном епископ являлся сознательно вероломным политиком”¹². Для русского православного духовенства соблюдение христианских нравственных принципов в подавляющем большинстве случаев было важнее возможности усиления собственного политического влияния.

Сам по себе такой выбор характеризует представителей духовного сословия с лучшей стороны. Но следствием этого с неизбежностью стало политическое подчинение русского духовенства светской власти, первые признаки которого заметны уже в первые века русской государственности. И на Руси, и в Византии духовенство, несомненно, осознавало себя значительной общественной силой. Однако если в Византии сила эта использовалась зачастую для реализации политических интересов патриарха, то на Руси, как правило, служила укреплению государственности и, как следствие, усилению власти государя вообще и его влияния на русскую церковь, в частности.

Церковь с её строгой и разветвлённой организацией, собственным судом и (по крайней мере в Новгороде) даже армией можно назвать корпорацией в средневековом понимании этого слова. Однако, осознавая своё особое, исключительное значение в духовной жизни общества, русская церковь с первых веков существования приносила свои корпоративные интересы в жертву интересам общенациональным. Опытные администраторы с “византинизированным” образованием, церковники вполне могли бы успешно

¹⁰ Тальберг Н. История Русской Церкви. Джорданвилль, 1959. С. 47.

¹¹ Там же. С. 49.

¹² Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. Т. 1. М., 2006. С. 265, 266.

сыграть на противоречиях и вражде удельных князей, а вместо этого они направляют все свои усилия на их примирение. Новгородские и псковские епископы, обладая даже собственной дружиной, используют свой авторитет не для создания, подобно своим западноевропейским коллегам, теократических государств на русском Севере, но для выработки консенсуса между враждующими вечевыми группировками, а после этого — между вечем и князем.

Сами же иерархи за отстаивание таких позиций зачастую становились жертвами князей (в южной и северо-восточной Руси) или партийной борьбы (в вечевых республиках русского Севера). «Влияние гражданской власти на церковную доходило, таким образом, до весьма широких размеров и выражалось преимущественно в самовластном отношении к епископам»¹³. Светская власть зачастую методами силового принуждения не позволяла реализовывать решения, принятые церковной администрацией. Можно сказать, что русская церковь в отношении к государству и к политике вообще ориентировалась на нравственные идеалы, тогда как князья в отношении к духовенству ориентировались на индифферентные к нравственности методы политической борьбы. Как не без сожаления констатирует А. В. Карташев, в Киевской Руси такой общественно-политической позицией по отношению к государству «церковь сама воспитывала опекуна над собой, с которым ей впоследствии пришлось считаться»¹⁴.

Стремление русской церкви дистанцироваться от политических процессов логично было бы объяснить не византийским влиянием, но скорее наоборот — сознательной попыткой исключить из русской церковной практики худшие черты византийского влияния. Непротивление русской церкви власти государя, таким образом, есть не «византизм», а «антивизантизм», который можно назвать характерной русской национальной чертой церковно-государственных отношений и отчасти всей политической культуры¹⁵.

Православное учение о государственной власти

Внешне схожая и одновременно столь разная практика государственно-церковных отношений двух единоверных народов делает актуальным вопрос о выяснении доктрины государственной власти, принятой в качестве нормативной у православных христиан.

Вопросы отношения к публичной политической власти никогда не являлись центральными для вероучения христиан, а потому они и не были предметом для догматического закрепления. Единственный общецерковный авторитет в этом плане — слова Священного Писания, так или иначе касающиеся вопросов политической власти. Соответствующие цитаты будут рассмотрены ниже.

При этом нужно иметь в виду, что по таким второстепенным для христианского вероучения вопросам, как отношения к феномену власти и конкретной модели государственного устройства, вполне допускается существование различных, и даже противоположных, мнений разных богословов. При этом даже в случае противоположности таких мнений ни одно из них не будет считаться неправильным, если только оно прямо не противоречит Священному Писанию. Поэтому в рамках настоящего исследования перед нами стоит не вопрос определения «правильного» богословского мнения о власти, но выяснение мнения, весьма распространённого и общепринятого в рассматриваемую эпоху у православных народов.

Такое мнение можно выяснить на основе изучения трудов одного из виднейших византийских богословов рассматриваемой эпохи — Феофилакта Болгарского (ок. 1055 — ок. 1107). Его толкования книг Нового Завета, составленные им в период руководства Болгарской архиепископией (1078–1107), не только получили вполне легальное распространение в Византии и за её пределами, но и, возможно, составлялись по заказу императрицы. Можно предположить, что в работу для такого заказчика архиепископ не стал бы включать «крамольных» пассажей, идущих вразрез с политической доктриной Византии или (тем более) противоречащих православному вероучению. Следовательно, его идеи о власти, изложенные в толкованиях, можно считать вполне нормативными и распространёнными в Византии рассматриваемой эпохи, а также приемлемыми для православных за пределами империи.

В трудах архиепископа, с одной стороны, нашли отражение представления византийских богословов X–XII вв., а с другой — идеи Феофилакта Болгарского опираются на учение древнейших отцов христианской церкви (прежде всего на проповеди и богословские труды Иоанна Златоуста) и в известном смысле представляют их творческую компиляцию. В связи с последним обстоятельством тезисы, содержащиеся в трудах архиепископа, могут считаться отражением средневекового православного учения

¹³ Там же. С. 274.

¹⁴ Там же. С. 312.

¹⁵ Подробнее об этом см.: Казанцев Д. А. Статус государя на Руси и в Византии: общее и особенное в практике и доктрине (конец IX — начало XVI в.). М., 2014.

о государственной власти. Наконец, исследуемые труды Феофилакта Болгарского имеют первостепенную важность в силу того, что представляют собой толкование книг Нового Завета, а значит, являются разъяснением основ христианского вероучения применительно к рассматриваемому вопросу о публичной политической власти.

Суждения Феофилакта Болгарского ниже будут подкреплены и тезисами наиболее авторитетных византийских богословов IV–V вв., на труды которых опирался и сам архиепископ при составлении своего толкования.

Византийские богословы о государственной власти

Собственно богословские данные по вопросу доктрины государственно-церковных отношений (а тем более упоминание о нём в Священном Писании) весьма ограничены. Такова единственная евангельская фраза, прямо касающаяся политической власти: “отдавайте кесарево — кесарю, а Божие — Богу”¹⁶. При толковании этих слов Феофилакт Болгарский поясняет два принципиальных момента.

Во-первых, “обязанность платить дань кесарю нисколько не препятствует вам в деле богопочитания”¹⁷. Именно с этой позиции Феофилакт Болгарский вслед за Иоанном Златоустом и другими ранневизантийскими богословами трактует и учение апостолов о политической власти, а потому данный тезис стоит пояснить подробнее. При самом примитивном рассмотрении можно сказать, что с точки зрения христианского вероучения все проявления человеческой деятельности делятся на полезные (способствующие спасению), вредные (мешающие спасению) и допустимые (индифферентные с точки зрения достижения спасения). Именно к последней категории византийские богословы относили подчинение государственной власти, говоря, что для христианина такое подчинение по общему правилу не препятствует спасению. При этом повиновение власти отнюдь не является для христианина нравственным долгом и, кроме того, имеет определённые границы, о чём будет подробнее сказано ниже.

Во-вторых, по поводу евангельских слов “отдавайте кесарево — кесарю” архиепископ Феофилакт пишет: “Государь твой хранит тебя от неприятелей, жизнь твою делает мирной, за это

ты обязан ему податью”¹⁸. Таким образом, подчинение государственной власти, рассматриваемое в данном случае на частном примере уплаты податей, не является для христианина абсолютной целью, но обусловлено тем, что и сама власть в лице государя обязана действовать в интересах подданного. Следовательно, отношение к власти у христиан не сакральное, а утилитарное. Это заметно даже на примере продолжения процитированного выше фрагмента толкования: в этом продолжении архиепископ Феофилакт даёт второй, поэтический вариант толкования слов Христа, и при этом образ “кесарь” у него используется для обозначения не священных материй, а предметов самых низменных. Божие в этом толковании прямо противопоставляется кесареву: это не синонимы и не родственные понятия, но антитезы.

Сочетание этих двух важнейших предпосылок: допустимости для христианина подчиняться государственной власти при утилитарном отношении к ней, — служит основой и для объяснения фрагментов из Посланий апостола Петра и апостола Павла, посвящённых государственной власти: “Подчинение [государственной власти] не подрывает благочестия”¹⁹ и “Мы не стали бы платить подати изначала, если бы не знали, что получаем пользу от начальства”²⁰, — пишет Феофилакт Болгарский в толковании на Послание апостола Павла к римлянам.

Ключевые выводы по поводу учения апостолов об отношении к государственной власти были сформулированы Василием Великим в правиле 79 “Нравственных правил” следующим образом: “Глава 1. Государям должно защищать постановления Божии. “Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от неё, ибо (начальник) есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое” (Рим. 13:3–4). Глава 2. Высшим властям должно повиноваться во всём, что не препятствует исполнению Божиих заповедей. “Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых” (Рим. 13:1–3).

¹⁶ Содержится в текстах трёх евангелистов: Евангелия от Матфея, гл. 22, стих 22; Евангелия от Марка, гл. 12, стих 17; Евангелия от Луки, гл. 20. Стих 26.

¹⁷ Святое Евангелие с толкованием блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. Почаев, 2008. С. 296.

¹⁸ Святое Евангелие с толкованием блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. Почаев, 2008. С. 512.

¹⁹ Апостол с толкованием блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. Смоленск, 2006. С. 434.

²⁰ Там же. С. 436.

“Должно повиноваться больше Богу, нежели человеку” (Деян. 5:29). “Напоминай им повиноваться и покоряться начальству и властям, быть готовыми на всякое доброе дело” (Тит. 3:1)”²¹.

Однако прежде чем перейти к анализу толкования апостольских текстов, необходимо остановиться на самой известной фразе этих посланий, посвящённой государственной власти. В переводе Библии на современный русский язык (так называемый синодальный перевод) эта фраза сформулирована как “нет власти не от Бога”, а потому в России при попытках обосновать необходимость подчинения любому произволу любой власти она передаётся просто как “всякая власть от Бога”. Толкование это, вероятно, восходит к интерпретации библейского текста, данной Иваном IV Грозным в первом письме к Андрею Курбскому²².

Между тем текст Священного Писания не подразумевает такого толкования. При выяснении смысла этих слов, важнейших для характеристики христианского учения о власти, необходимо обратиться к церковнославянскому переводу как к тексту, наиболее точно отражающему нюансы греческого оригинала и вместе с тем доступному для понимания современному человеку. В церковно-славянском переводе этот фрагмент звучит так “несть бо власть, аще не от Бога”²³. Церковнославянское “несть” может быть переведено на русский в зависимости от контекста и словом “нет”, и словами “не есть”²⁴. В первом варианте перевода смысл фразы будет передаваться уже процитированным выше “нет власти не от Бога”, во втором варианте перевода смысл той же фразы имеет противоположное значение: “не [является властью та] власть, которая не от Бога”. При этом первый вариант перевода на русский нарушает грамматическая конструкция: слово “аще” в славянском тексте становится ненужным. Нарушается при таком переводе и логика текста: продолжение фразы “существующие же власти от Бога установлены” становится тавтологией, повторением якобы одной и той же мысли о том, что всякая государственная власть священна.

Славянский текст Послания к римлянам делает понятнее и толкование Феофилакта Болгарского к нему: “Неужели всякий начальник поставлен Богом? Не то говорю я <...> не о каждом начальнике в отдельности, но о самом начальстве. Что

есть начальства, что одни начальствуют, а другие подчинены и что нет смешения между высшими и низшими, это я называю делом премудрости Божией. Ибо не сказал: нет начальника, но нет власти не от Бога”²⁵. Таким образом, у византийских богословов признаётся установлением Бога сам феномен власти, причём власти не только политической, судя по толкованию того же Феофилакта Болгарского. При этом конкретным чиновникам и государям отнюдь не присваиваются качества Божественного установления.

В самом простом изложении можно сказать, что христиане видят проявление Божественной воли во всём, однако лишь в прямо положительных сторонах бытия усматривают Божественное установление (т.е. активное созидательное проявление Божественной энергии), тогда как для обозначения явлений негативных используют термин “попущение” (отсутствие препятствий со стороны Бога к проявлению в данном месте и в данных обстоятельствах разрушительной энергии, исходящей не от Бога). Попущение воспринимается как одно из проявлений Божественной воли, необходимых для вразумления человека с помощью ограниченной демонстрации пагубности деятельности без Бога, однако внешние выражения такого попущения едва ли могут считаться благом. В частности, не может считаться благом “власть не от Бога”, поскольку приход к власти такого правительства является не установлением Бога, а Его попущением.

“Вправе мы сказать, что самое дело, разумею власть, т.е. начальство и власть царская, установлена Богом, чтобы общество не пришло в неустойчивость. Но если какой злодей незаконно восхитил сию власть, то не утверждаем, что поставлен он Богом, но говорим, что попущено ему [...показать] своё лукавство, как фараону, и в таком случае понести крайнее наказание”²⁶, — пишет византийский богослов V в. по поводу соотношения факта Божественного установления феномена власти, как таковой, и фактов попущения отдельных незаконных властителей.

Как же византийские богословы определяют критерии “власти не от Бога”, т.е. правительства, извратившего самую суть власти, а потому не могущего называться властью в собственном смысле этого слова? Наиболее лаконичный и интересный с точки зрения настоящего исследования ответ на этот вопрос дал в V в. Августин Блаженный: “При отсутствии справедливости: что такое

²¹ Святитель Василий Великий. Нравственные правила. М., 2010. С. 170.

²² См.: Иван IV Грозный. Соч. СПб., 2000. С. 37.

²³ Послание апостола Павла к римлянам. Гл. 13, стих 1.

²⁴ См.: Полный церковно-славянский словарь / Сост. прот. Г. Дьяченко. М., 2010. С. 359.

²⁵ “Апостол” с толкованием блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. С. 434.

²⁶ Преп. Исидор Пелусиот. К Дионисию // Исидор Пелусиот. Письма. В 2-х т. Т. 2. М., 2001.

государство, как не простая разбойничья шайка, так же как и разбойничья шайка: что такое, как не государство? И они (разбойники) представляют собой общество людей, управляются начальствами, связаны обоюдным соглашением, делят добычу по установленному закону. Когда подобная шайка потерянных людей достигает таких размеров, что захватывает города и страны и подчиняет своей власти народ, тогда открыто получает название государства²⁷. Итак, не сила и способность к принуждению, а справедливость и законность при осуществлении публичной политической власти — вот критерии, которые, по мысли византийских богословов, характеризуют настоящую власть. Только “когда начальник защищает добродетель и наказывает порок, то он — Божий слуга”²⁸, — пишет архиепископ Феофилакт.

Таким образом, с точки зрения действия Божественной энергии сам феномен власти, в том числе политической, по христианскому учению установлен Богом. Конкретные правительства в зависимости от соблюдения ими законности при осуществлении политической власти могут быть как установлением Бога, так и Его попущением. Однако действие Бога в бытии не вытесняет из бытия человеческую активность и тем более не выводит из сферы человеческой активности политику. Не только сама власть не является священной, но и от её установления Бог не устраняет человека. Таким образом, по христианскому вероучению проявление Божественной воли во всём, в том числе и в политической сфере, не противоречит пониманию вполне земного происхождения государств.

В толковании Первого соборного послания апостола Петра архиепископ Феофилакт пишет, что апостол “человеческим созданием называет начальников, поставленных царями, и даже самих царей, поскольку и они избираются или поставляются людьми”²⁹. Таким образом, конкретное правительство и конкретный государь не есть данность “свыше”, с которой христианину остаётся только смириться, но есть проявление Божьей воли, реализуемой через человеческую активность. Следовательно, христианин вправе воздействовать на формирование власти и на её деятельность. Кроме того, к представителям власти, в том числе и к государям, которые претендуют на звание христианских правителей, предъявляются вполне определённые

морально-нравственные требования — что особенно важно, это ровно те же самые требования, которые предъявляются и к их подданным. Иоанн Дамаскин, один из ярчайших византийских философов, почитаемый всеми христианами, пишет об образцовом императоре, что, “не гордясь своим происхождением и властью, император помнит о ничтожестве своего существования и о том, что и у богатого, и у бедного — один праотец; именно это позволяет Иоанну Дамаскину (вслед за Агапитом) называть подданных “сорабами” императора, выделить доступность императора как одну из его добродетелей, заставляет императора искать активной реакции на своё правление со стороны подданных — благонамеренности, так как в ней условие прочности власти”³⁰.

О целях деятельности власти, соответствующей христианским идеалам, Феофилакт Болгарский в толковании на Послание апостола Павла к римлянам указывает следующее: “Бог хочет, чтобы в гражданском обществе было мирно, жили добродетельно и поражался порок; а в этом-то и служат начальники воле Божией, ревностно заботясь об общем спокойствии, прилагая неутомимое попечение о том, чтобы мы проводили жизнь в мире и тишине”³¹. Целью государственной власти, по мысли архиепископа, должны быть также “поддержание благосостояния” подданных, а также забота о том, чтобы “сильные не поглотили слабых”.

Следовательно, для христианина власть не самоценна. Она воспринимается как механизм, который может быть полезным для того, чтобы обеспечивать христианину условия для жизни в соответствии с христианскими нравственными заповедями. О том же утилитарном отношении к власти Феофилакт Болгарский говорит и в толковании на слова апостола Павла: “Прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную”³².

Понимание целевого характера государственной власти с неизбежностью влечёт наличие тех пределов, за которыми христианин не должен подчиняться государственной власти, коль скоро власть эта извратила свою природу. Во-первых, “мы не должны повиноваться царям, когда они

²⁷ *Августин Аврелий. О граде Божьем* // Блаженный Августин. Творения. Т. 3, 4. Ч. I. Кн. IV. Гл. IV. СПб., 1998.

²⁸ “Апостол” с толкованием блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. С. 435.

²⁹ Там же. С. 241.

³⁰ *Чичуров И. С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. М., 1991. С. 26, 27.*

³¹ Апостол с толкованием блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. Смоленск, 2006. С. 436.

³² Первое послание апостола Павла к Тимофею, глава 2, стихи 1–2.

приказывают нам что-либо безнравственное”³³.

Во-вторых, “если [начальники] приказывают что-либо противное установлению Божию, им не должно повиноваться”³⁴. Здесь необходимо понимать, что содержание понятия “установление Божие” (а значит, и понятие пределов подчинения государственной власти) определяется христианином не произвольно, а на основании прямых запретов и дозволений Священного Писания. Наконец, не обошёл Феофилакт Болгарский вниманием и цели деятельности власти, которые определяют пределы повиновения ей. “Сам апостол Пётр и указал, которым и каким начальникам должно повиноваться, — именно тем, которые воздают должное”³⁵, — пишет архиепископ, имея в виду формулировку апостола о начальниках, посылаемых для наказания преступников и для поощрения делающих добро”³⁶. Следовательно, если власть защищает и поощряет преступников и служит угрозой для “делающих добро”, то христианин не должен повиноваться ей.

Необходимо отметить, что утилитарное отношение к власти, критический анализ её деятельности и возможность не подчиняться ей в случае описанного выше извращения характера власти не противоречат христианским нравственным ценностям, и в частности добродетели смирения. С точки зрения византийского богословия христианское смирение в политике — это не безропотное подчинение произволу власти. Максимальное смирение для христианина в сфере государственной заключается в подчинении светским законам. Смирение здесь выражается в том, что христианин, призванный соблюдать законы наивысшего порядка, не пренебрегает и мирскими законами, но подчиняется и им.

Вслед за Иоанном Златоустом архиепископ Феофилакт так формулирует концепцию христианской свободы применительно к сфере государственной жизни и практике соблюдения законов: “Покоряйтесь как свободные, то есть как верующие в Освободившего вас и однако же Заповедавшего подчинение. Ибо этим вы покажете, что свободу, по которой отказываетесь от покорности, вы не употребляете для прикрытия намеренной злобы”³⁷. Таким образом, христианин свободно избирает для себя подчинение светским законам именно потому, что законы эти направлены на ограничение зла и способствуют деланию добра.

Властный произвол, даже оформленный в виде законоустановления, указанной цели не имеет, а потому подчинение такому произволу противоречит христианской свободе как свободе для добра.

Интерпретация православного учения о государственной власти на Руси

Наследие православных богословов, тезисы которых были процитированы выше, изучается православными во всём мире. Византийские богословские концепции об отношении к публичной политической власти стали известны и на Руси в процессе христианизации русичей и распространения византийской образованности в среде русских интеллектуальных элит. Именно церковными иерархами была привнесена на Русь идея о том, что государственная и княжеская власть базируется не только на воле народа, но и на воле Бога. Из этой идеи русские церковные иерархи делали два важнейших вывода:

нельзя добиваться власти насилием;

князь ответствен перед Богом и людьми³⁸.

Эти идеи в целом соответствовали православному учению о власти, сформулированному византийскими богословами. Не является специфически византийским или русским проявлением религиозности и тот факт, что в некоторых исторических обстоятельствах патриотическое чувство соединялось с религиозным и что защитники Родины позиционировали себя и как защитники веры. Вообще любовь к Отечеству всегда оценивалась в православном вероучении в качестве благодетели — разумеется, при условии, что Отечество не заслоняет в глазах верующего Бога, а патриотизм не становится оправданием для безнравственных поступков. Не случайно в той же Византии убийство, даже совершённое в бою защитником Родины, всё равно считалось именно грехом, пусть даже обстоятельства его совершения и диктовали максимальное снисхождение к солдату.

Именно для Руси (возможно, единственной из всех православных стран) характерно не просто соединение, но полное смешение религиозного и патриотического чувства. Вероятно, начало этой тенденции было положено ещё в Киевской Руси, и обусловлена она не в последнюю очередь тем, что формирование национального самосознания проходило параллельно и зачастую под воздействием процесса христианизации Руси. Однако в Московском государстве это обстоятельство, не являющееся каким-то уникальным фактом именно русской истории, вылилось в то,

³³ “Апостол” с толкованием блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. С. 243.

³⁴ Там же. С. 241.

³⁵ Там же.

³⁶ Первое соборное послание апостола Петра. Гл. 2. Стих 13.

³⁷ “Апостол” с толкованием блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. С. 242.

³⁸ См.: Карташев А. В. Указ. соч. С. 311, 312.

что патриотизм стал восприниматься именно как религиозный долг.

Идея о патриотизме именно как о религиозном долге с точки зрения христианского учения не бесспорна, однако сама по себе любовь к Отечеству никогда не воспринималась христианами как что-то недопустимое или порочное. В этом контексте подчинение русской церкви великокняжеской, а позднее царской власти ради общенациональных интересов является безусловной заслугой русского духовенства, роль которого в формировании и сохранении национальной идентичности и государственности сложно переоценить. Однако и после преодоления политической раздробленности и внешних вызовов доминирование светской власти над церковью лишь усиливалось, в результате чего именно на Руси под патриотизмом к излёту Средневековья стали понимать безусловное повиновение произволу государя и, как следствие, религиозным долгом православного на Руси стали считать полный отказ подданного от собственных прав и интересов ради подчинения любому действию любой власти. Несколько упрощая ситуацию, можно утверждать, что подчинение русской церкви государству в XIV–XVI вв. было необходимо для национального выживания, но после этого, сохраняясь и даже усиливаясь, стало не столько средством защиты интересов народа, сколько фактором ограничения прав индивида.

Нельзя сказать, что в той же римской церкви борьба пап с императорами и королями велась именно за права индивида. Своё влияние, в отличие от русского и даже византийского духовенства, католический епископат стремился использовать в полной мере, причём использовать его именно для усиления собственной светской власти. Католический мир не знал глобальных вызовов, сопоставимых с арабским, монгольским или османским вторжением на земли православных народов, а потому в Западной Европе церковно-государственное противостояние имело своим следствием не разделение перед лицом внешней угрозы, а воспитание института корпоративной самоорганизации и идей о необходимости ограничения государственной власти.

Католическая и православная модели государственно-церковных отношений неизбежно различны в силу не только внешних факторов, но и в силу особенности внутренней организации. Православные, в отличие от католиков, никогда не имели единого центра (даже в эпохи гегемонии Константинополя или Москвы в православном мире). Тем более не имели они одного верховного епископа, активно претендующего на светскую власть и конкурирующего за эту власть

с монархами. В этих условиях для православных безальтернативным стало подчинение именно светскому государю — различны лишь меры такого подчинения.

Как уже отмечалось, дискуссия о роли и месте церкви в политической жизни актуальна для сегодняшней России. В ходе этой дискуссии определяется в том числе и вектор дальнейшего развития политической культуры нашего народа. Тем важнее научный подход к обсуждению данного вопроса, который невозможен без использования историко-правовых методов исследования. Эти методы необходимы для выяснения традиционной русской доктрины государственно-церковных отношений, которая и должна рассматриваться как отправная точка для обсуждения современного состояния дел в данной сфере.

Можно утверждать, что в государственно-церковных отношениях на Руси исторически доминировали практики цезарепапизма. Цезарепапизм не был обусловлен собственно православным учением, но проистекал скорее из политической позиции русских иерархов, избравших путь самоподчинения государству ради общенациональных интересов. В Византийской империи доктринально в государственно-церковных отношениях была провозглашена модель симфонии, но на практике и там императоры стремились к контролю над церковью.

Максимального своего выражения практика цезарепапизма в православном мире достигла не в Византии, не в славянских государствах Балкан, не на Кавказе, а именно на Руси, где безусловное подчинение любому произволу государственной власти стало трактоваться именно как религиозный долг. Такая трактовка, не вполне продолжающая традиции православного богословия, не ушла в прошлое и по сей день. Важно понимать, что эта доктрина, характерная для Русского царства, не является продолжением ни древнерусских политических традиций, ни тем более строгим следствием православного вероучения. Понимание в качестве религиозного долга безусловного подчинения государству и со стороны личности, и со стороны церкви является не столько доктриной мирового православия, сколько национальной русской идеей, формирование которой обусловлено конкретными историческими условиями преодоления раздробленности и отражения внешней угрозы. Соответственно, востребована эта идея именно как ответ на подобные исторические вызовы, а не как универсальная и актуальная для всех эпох основа политической, а тем более религиозной идеологии.