

Восточный цезаропапизм.

Жильбер Дагрон /Gilbert Dagron

Род. 26.1.1932, Париж. Женат, трое детей.

- *Ecole Normale Supérieure (1953-1956)*

- *Agregation de Lettres classiques (1956)*

- *Doctorat es Lettres et Sciences Humaines, mention Histoire (1972)*

В 1962-1964 атташе по культуре во французском посольстве в Москве. Потом в Лионе. Главное в 1975-2001 в Коллеж де Франс кафедра византистики, затем там же почетный профессор.

Publications

Livres ou memoires

1. L'Empire romain d'Orient au IVe siecle et les traditions politiques de l'hellenisme. Le temoignage de Themistios, Travaux et Memoires du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 3, Paris (De Boccard) 1968.
2. Naissance d'une capitale, Constantinople et ses institutions de 330 a 451, Paris (PUF) 1974 (2e ed. fr. 1984 ; version italienne, Turin 1991; version grecque, Athenes 2001).
3. Vie et Miracles de Sainte Thecle, Texte grec, traduction et commentaire, Subsidia Hagiographica 62, Bruxelles (Societe des Bollandistes), 1978.
4. Archives de l'Athos XII : Actes de Saint-Panteleemon, edition diplomatique, en collaboration avec P. Lemerle et S. Cirkovic, Paris (Lethielleux) 1982.
5. La romanite chretienne en Orient : heritages et mutations, Londres (Variorum Reprints) 1984.
6. Constantinople imaginaire, Etudes sur le recueil des Patria, Paris (PUF) 1984.
7. Le Traite sur la guerilla (De velitatione) de l'empereur Nicephore Phocas (963-969), Paris (Ed. du CNRS) 1986, en collaboration avec H. Mihaescu.
8. Inscriptions de Cilicie, Travaux et Memoires du Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 4, Paris (De Boccard) 1987, en collaboration avec D. Feissel.
9. Juifs et Chretiens dans l'Orient du VIIe siecle, Travaux et Memoires du Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, 11, Paris (De Boccard) 1991, en collaboration avec Vincent Deroche.
10. Histoire du Christianisme, sous la direction de J.-M. Mayeur, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, t. IV : Eveques, moines et empereurs (610-1054), "Le christianisme byzantin du VIIe au milieu du XIe siecle", p. 7-371, Paris (Desclee) 1993 (5 reeditions, trad. allemande, italienne, polonaise).
11. Empereur et pretre. Etude sur le cesaropapisme byzantin, Paris (Gallimard) 1996 (ed. serbe 2001) ; trad. anglaise, Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium, Cambridge University Press 2003.
12. L'organisation et le deroulement des courses d'apres le Livre des ceremonies, Travaux et Memoires du Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, 13, Paris (De Boccard) 2000.

Principaux articles

1. "La Vie ancienne de saint Marcel l'Acemete", *Analecta Bollandiana*, 86, 1968, p. 271-321.
2. "Aux origines de la civilisation byzantine : langue de culture et langue d'Etat", *Revue Historique*, 489, 1969, p. 23-56 (trad. italienne, Bari, 1979).

3. "Les moines et la ville. Le monachisme urbain a Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine", *Travaux et Memoires*, 4, 1970, p. 229-276.
4. "Discours utopique et recit des origines: les Goths de Scanza a Ravenne", *Annales ESC*, 1971, 2, p. 290-327.
5. "Minorites ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin a la fin du Xe et au XIe siecle : l'immigration syrienne", *Travaux et Memoires*, 6, 1976, p. 177-216.
6. "Le christianisme dans la ville byzantine", *Dumbarton Oaks Papers*, 31, 1977, p. 3-25.

7. "Byzance et l'Union des Eglises", dans *1274 Annee charniere : mutations et continuites*, Paris (colloque du CNRS) 1977, p. 191-202.
8. "Un texte patriographique : le recit merveilleux, tres beau et profitable sur la colonne du Xerolophos", *Travaux et Memoires*, 7, 1979, p. 491-523 (en collaboration avec J. Paramelle).
9. "Le culte des images dans le monde byzantin", dans *Histoire du peuple chretien*, J. Delumeau, Toulouse (Privat) 1979, p. 133-160 (trad. italienne, Turin 1985).
10. "Entre village et cite : la bourgade rurale des IVe-VIIe siecles en Orient", *Koinonia (Naples)*, 3, 1979, p. 29-52.
11. "Two Documents Concerning Mid-Sixth-Century Mopsuestia", dans *Charanis Studies. Essays in Honor of Peter Charanis*, A. E. Laiou-Thomadakis ed., Rutgers University Press 1980, p. 19-30.
12. "Le saint, le savant, l'astrologue. Etude de themes hagiographiques a travers quelques recueils de Questions et Reponses des Ve-VIIe siecles", dans *Hagiographie, cultures et societies (IVe-XIIe s.)*, Paris (Etudes Augustiniennes) 1981, p. 143-156.
13. "La perception d'une difference : les debuts de la querelle du Purgatoire", *Actes du XVe Congres International d'Etudes Byzantines, IV : Histoire, communications*, Athenes 1980, p. 84-92.
14. "Quand la terre tremble", *Travaux et Memoires*, 8, 1981 (Melanges Paul Lemerle), p. 87-103.
15. "Frontieres et marges : le jeu sacre a Byzance", *Corps ecrit*, 2, avril 1982, p. 159-166.
16. "Trois horoscopes de voyages en mer (Ve siecle apres J.-C.)", *Revue des Etudes byzantines*, 40, 1982, p. 117-133 (en collaboration avec Jean Rouge).
17. "Le fils de Leon Ier (463), Temoignages concordants de l'hagiographie et de l'astrologie", *Analecta Bollandiana*, 100 (Melanges Francois Halkin), p. 271-275.
18. "Representations de l'Ancienne et de la Nouvelle Rome dans les sources byzantines des VIIe-XIIe siecles", dans *Roma Costantinopoli, Mosca (Da Roma alla Terza Roma, Documenti e Studi, Studi 1)*, Rome 1983, p. 295-306.
19. "Byzance et le modele islamique au Xe siecle : a propos des Constitutions tactiques de l'empereur Leon VI", *Communication faite a l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres (CRAI)*, avril-juin 1983, p. 219-243.
20. "Troisieme, neuvieme et quarantieme jour dans la tradition byzantine : temps chretien et anthropologie", dans *Le temps chretien de la fin de l'Antiquite au Moyen Age, IIIe-XIIIe siecle*, Paris (colloques du CNRS) 1984, p. 419-430.
21. "Costantinopoli; spazio geografico, politico, sociale", dans *La salvaguardia della Cita storica in Europa et nell' area Mediterranea*, Istituto per i beni artistiche, culturale e naturali delle Regione Emilia Romagna, Bologna 1984, p. 161-166.
22. "Les villes dans l'Illyricum protobyzantin", dans *Villes et peuplements dans l'Illyricum protobyzantin (Actes du colloque organise par l'Ecole Francaise de Rome, Rome 12-14 mai 1982)*, Rome (Collection de l'Ecole Francaise de Rome n° 77) 1984, p. 1-19 .
23. "Inscriptions inedites du Musee d'Antioche", *Travaux et Memoires*, 9, 1985, p. 421-461, en collaboration avec D. Feissel.
24. "Rever de Dieu et parler de soi, Le reve et son interpretation d'apres les sources byzantines", dans *I sogni nel Medioevo (Seminario internazionale Roma 2-4 ottobre 1983)*, T. Gregori ed., Rome 1985, p. 37-55.

25. "Image de bete ou image de Dieu. La physiognomonie animale dans la tradition grecque et ses avatars byzantins", dans *Poikilia, Etudes offertes a Jean-Pierre Vernant*, Paris 1987, p. 69-80.
26. "La citta bizantina", dans *Modelli di Citta Struttore e funzioni politiche*, P. Rossi ed., Turin 1987, p. 153-174; 2e edition, Turin 2001.
27. "Ceux d'en face. Les peuples etrangers dans les traites militaires byzantins", *Travaux et Memoires*, 10, 1987, p. 207-232.
28. "Rome et l'Italie vues de Byzance (IVe-VIIe siecles), Discorso inaugurale, Settimane di studio del Centro di studi sull'alto medioevo, XXXIV : Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo, Spolete 1988, p. 45-72.
29. "Das Firmament soll christlich werden. Zu zwei Seefahrtskalendern des 10. Jahrhunderts", dans *Fest und Alltag in Byzanz (Melanges H.-G. Beck)*, G. Prinzing et D. Simon ed., Munich 1990, p. 145-156 et 210-215.
30. "Constantinople : les sanctuaires et l'organisation de la vie religieuse", dans *Actes du XIe Congres international d'Archeologie chretienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Geneve et Aoste, 21-28 septembre 1986)*, Ecole Francaise de Rome-Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Rome 1989, II, p. 1069-1085.
31. "La regle et l'exception. Analyse de la notion d'economie", dans *Religiose Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiose Abweichung im westlichen und ostlichen Mittelalter*, D. Simon ed., Frankfurt-am-Main 1990, p. 1-18.
32. "L'homme sans honneur ou le saint scandaleux", *Annales ESC*, 1990/4, p. 929-939.
33. "Le traite de Gregoire de Nicee sur le bapteme des Juifs", *Travaux et Memoires*, 11, 1991, p. 313-357.
34. "Judaiser", *Travaux et Memoires*, 11, 1991, p. 359-380.
35. "Mots, images, icones", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 44, automne 1991, p. 151-168.
36. "Ainsi rien n'echappera a la reglementation. Etat, Eglise, corporations, confreries : a propos des inhumations a Constantinople (IVe-Xe siecles)", dans *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, t. II, V. Kravari, J. Lefort, C. Morrisson ed., Paris 1991, p. 155-182.
37. "Holy Images and Likeness", *Dumbarton Oaks Papers*, 45, 1991, p. 23-33 (trad. russe, Moscou 1996).
38. "L'ombre d'un doute. L'hagiographie en question (VIIe-XIe siecles)", *Dumbarton Oaks Papers*, 46, 1992 (Melanges A. P. Kazhdan), p. 59-68.
39. "Les diseurs d'evenements. Reflexions sur un theme astrologique byzantin", *Melanges offerts a Georges Duby*, t. IV : La memoire, l'ecriture et l'histoire, Aix-en-Provence 1992, p. 57-65.
40. "Architectures et rituels politiques. La creation d'espaces romains hors de Rome : le cirque-hippodrome", dans *Roma Fuori di Roma : Istituzioni e immagini, Da Roma alla Terza Roma, Documenti e studi, Studi V*, Rome [1994], p. 121-128.
41. "Nes dans la pourpre", *Travaux et Memoires*, 12, 1994, p. 105-142.
42. "Formes et fonctions du pluralisme linguistique a Byzance (IXe-XIIe siecles), *Travaux et Memoires*, 12, 1994, p. 219-240 (trad. russe, Moscou 1999).
43. "Lawful Society and Legitimate Power", dans *Law and Society in Byzantium, Ninth-Twelfth Centuries*, Angeliki E. Laiou et Dieter Simon ed., Washington 1994, p. 27-51.
44. "L'image de culte et le portrait", dans *Byzance et les images, Cycle de conferences organisees au Musee du Louvre du 5 au 7 decembre 1992 par le Service culturel sous la direction de Andre Guillou et Jannic Durand*, Paris 1994, p. 121-150.
45. "Poissons, pecheurs et poissonniers de Constantinople", dans *Constantinople and its Hinterland*, C. Mango et G. Dagron ed., Oxford 1995, p. 57-73.
46. "Theophano, les Saints-Apotres et l'eglise de Tous-les-Saints", *Symmeikta*, 9 (Melanges a la memoire de D. A. Zakythenos), 1994, p. 201-218.
47. "Jesus pretre du judaisme : le demi-succes d'une legende", dans *Leimon, Studies Presented to Lennart Ryden on His Sixty-Fifth Birthday*, J. O. Rosenqvist ed., Acta Universitatis Upsaliensis, *Studia Byzantina Upsaliensia* 6, Uppsala 1996, p. 11-24.

48. "Memorisation, commémoration, histoire", dans Seance publique annuelle des cinq Academies, mardi 21 octobre, Paris, Institut de France, 1997, p. 21-28.
49. "Byzance entre le djihad et la croisade. Quelques remarques", dans Le concile de Clermont de 1095 et l'appel a la croisade, Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand (23-25 juin 1995), Collection de l'Ecole Francaise de Rome 236, Ecole française de Rome 1997, p. 325-337.
50. "Apprivoiser la guerre, Byzantins et Arabes ennemis intimes", dans *To empolemo Byzantio* (9os-12os ai./Byzantium at War (9th-12th c.)), The National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, International Symposium 4, Goulandri-Horn Foundation, Athenes 1997, p. 37-49.
51. "Les batisseurs isauriens chez eux", dans AETOS, Studies in honour of Cyril Mango, presented to him on April 14, 1998, Ihor Sevcenko and Irmgard Hutter ed., Leipzig 1998, p. 55-70, pl. XX-XXV, en collaboration avec O. Callot.
52. "Heriter de soi-meme", dans La transmission du patrimoine, Byzance et l'aire mediterraneenne, Joelle Beaucamp et G. Dagron ed., Travaux et Memoires du Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 11, Paris 1998, p. 81-99.
53. "Jamais le dimanche", dans EUPSYXEIA, Melanges offerts a Helene Ahrweiler, Byzantina Sorbonensia 16, Paris 1998, p. 165-175.
54. "Vostocnij cezaropapism", dans Gennadios, k 70-letiju akademika G. G. Litavrina (Melanges G. G. Litavrin), Moscou 1999, p. 80-99.
55. "Formy i funkcii jazykogo pljuralizma b Vizantii", dans Cuzoe : opyty preodolenija, R. M. Sukurov ed., Moscou, 1999, p. 160-193.
56. "Constantinopole", dans Megapoles mediterraneennes, Geographie urbaine retrospective, sous la direction de Claude Nicolet, Robert Ilbert, Jean-Charles Depaule, Maison mediterraneenne des Sciences de l'Homme - Ecole française de Rome 2000, p. 376-397.
57. "Images, icones, ?uvres d'art", dans le Catalogue de l'exposition Icones de la Collection Velimezis, Nice, 2000.
58. "Crimee ambigue (IVe-Xe siecles)/Dvulikij Krym (IV-X vv.)", dans Materialy po Arheologii, Istorii i Etnolografii Tavrii / Materials in Archeology, History and Ethnography of Tauria, VII, Simferopol 2000, p. 289-301.
59. "L'organisation et le deroulement des courses d'apres le Livre des ceremonies", Travaux et Memoires, 13, 2000, p. 1-200.
60. "Costantinopoli, la Roma d'Oriente", Aurea Roma, Dalla citta pagana alla citta christiana, catalogue de l'exposition organisee par la Commune de Rome, Rome, 2001, p. 230-233.
61. "The Urban Economy, Seventh-Twelfth Centuries", dans The Economic History of Byzantium, from the Seventh through the Fifteenth Century, Angeliki E. Laiou ed., Dumbarton Oaks Studies XXXIX, Dumbarton Oaks, 2002, p. 393-461.
62. "Orthodoxie byzantine et culture hellenique autour de 1453", Melanges de l'Ecole française de Rome, Moyen Age, 113, 2001/2, p. 767-791.
63. "The Urban Economy, Seventh-Twelfth Centuries", dans The Economic History of Byzantium, from the Seventh through the Fifteenth Century, A. E. Laiou ed., Dumbarton Oaks Studies 39, Washington 2002, p. 393-461.
64. "Constantinople, la primaute apres Rome", dans Politica, retorica e simbolismo del primato : Roma e Costantinopoli IV-VII secc. d. C., Convegno internazionale di Studi in Omaggio a Rosario Soraci (4-7 ottobre 2001), F. Elia ed., Catania 2002, p. 23-38.
65. "Reflexions sur le ceremonial byzantin", Palaeoslavica (Cambridge, Mas.) X,/1, 2002 (Hrysai Pylai Zlataia Brata, Essays presented to Ihor Sevcenko on his eightieth birthday by his colleagues and students, P. Schreiner and Olga Strakhov ed.), p. 26-36.
66. "Trones pour un empereur", dans Byzantium State and Society. In Memory of Nikos Oikonomides, A. Avramea, A. Laiou et E. Chrysos ed., Athenes, 2003, p. 179-203.
67. "Orient-Occident : cesaropapisme et theorie des deux pouvoirs face a la modernite", Revue d'ethique et de theologie morale, 227, decembre 2003, p. 143-157.

68. "Razmyslenija vizantinista o Bostoke Evropy" ("Reflexions d'un byzantiniste sur l'Orient de l'Europe"), dans Homo Historicus, K 80-letiju so dnja rozdenija Ju. L. Bessmertnogo (Essays in Memory of Juri Bessmertny on the 80th Anniversary of His Birth, M. A. Boitcov et O. Ju. Bessmertnaja, Academie des Sciences de Russie - ed. Nauka, Moscou 2003, I, p. 529-539.

Travaux sous presse

- "L'ecumenicite politique, droit sur l'espace, droit sur le temps", dans les Actes du colloque international to Byzantio hos oikoumene 29 nov. - 2 dec. 2001, Athenes.
- "Le mythe de Venise vu de Byzance"
- "Image, imagination, imaginaire", Congres international de philosophie
 - Art. "Cesaropapism", Encyclopedia Federiciana Mayeur, Jean-Marie; Dagron, Gilbert and Christian Hannick, eds.; Histoire du christianisme: des origines a nos jours, Tome 4: Eveques, moines et empereurs (610-1054)

ВОСТОЧНЫЙ ЦЕЗАРОПАПИЗМ (история и критика одной концепции)

Перевод С. А. Иванова

Опубл. в сборнике "ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ", из-во Индрик, М., 2000, сс. 80-99.

Чтобы понять, что значит "цезаропапизм", нужно сопоставить и противопоставить этот расплывчатый термин другому, гораздо более четкому, а именно термину "теократия". Теократическим может быть названо такое общество, которым управляет и над которым "царствует" Бог (1 Царств, 8,7), проявляющий, прямо или косвенно, свою волю во всем. Само слово было, применительно к еврейскому народу, создано Иосифом Флавием 3. Оно подходит и к изначальной теократии Завета, воплощенной в титанической фигуре Моисея, и к богопомазанным царям Израиля, и к теократии Первосвященников. Ригидность системы была лишь в малой степени смягчена созданием левитского священства и возникновением государственной власти: приказы все равно всегда отдавались Богом, Его же именем говорили пророки и толкователи Закона.

Томас Гоббс, а за ним Спиноза прекрасно описали эту модель: заключаемое с Богом соглашение, которое эта модель предполагает, и то перенесение юридических прав, которое она налагает. Но если последний объявляет эпоху пророков завершившейся и предостерегает против малейшего вмешательства священнослужителей в дела государства, то первый выводит из примера Израилева "христианскую республику", в которой правитель "займет то же место, что Авраам в своей семье", и сам будет определять, "что является словом Божиим, а что нет". Этот правитель по божественному праву станет "верховным пастырем", окормляющим свою паству и возглавляющим Церковь в своем государстве. Выходя за рамки еврейской истории, эти построения и анализ привели социологов к проведению различия между несколькими видами политической организации, строящейся на откровении и тесно связанной с религией: в одних случаях жрецы довольствуются тем, что придают легитимность мирской власти ("иерократия"), в других верховный жрец или глава общины верующих по должности обладает и верховной

властью (теократия в собственном смысле слова), в третьих светская власть в большей или меньшей степени подчиняет себе религиозную сферу (формы цезаропапизма). Так противопоставляются друг другу теократия и цезаропапизм, модель священника-царя и модель царя-священника.

Таким образом, словом "цезаропапизм" клеймили всякого "светского" суверена, претендовавшего на роль папы. Сам термин носит социологический характер, но употребляли его с явным полемическим пафосом, в рамках общей классификации, противопоставлявшей теократический или цезаропапистский Восток — Западу, где независимость "двух властей" воспринималась как догма: в первом случае наблюдается смешение, во втором - различие. Юстус Хеннинг Бемер (1674-1749), профессор университета в Халле, в своем учебнике по церковному протестантскому праву посвятил целый пассаж двум главным видам превышения власти в религиозной сфере: "Papo-Caesaria" и "Caesaro-papia"; таким способом он хотел, от имени Реформированной Церкви, поставить на одну доску и равно обличить и папу, присвоившего себе политическую власть, и светских, правителей, занимающихся религиозными проблемами, как это делал уже Юстиниан. Из двух членов этой оппозиции, только второй термин имел успех: его часто употребляли во второй половине XIX в., правда, не столько в качестве теоретического понятия, сколько для уязвления Византии и ее православных преемников: дескать, "схизма" между христианским Востоком и христианским Западом произошла по вине "Константинова" или "юстинианова" вмешательства в дела веры. Такой подход превращал различие между светской и духовной властью в полную их несовместимость. Расплывчатое понятие "цезаропапизм" сводится прежде всего к убийственно звучащему слову, которое, впрочем, не следует подслащивать, вводя более гладкое определение; значение этого слова невозможно поднять вне тех разнообразных идейных течений, которые придали ему ругательный характер, сохранившийся до наших дней. Таким образом, краткий обзор историографии должен предшествовать всякому анализу сути проблемы.

Чтобы понять суть нашей проблемы и пути ее развития, необходимо вкратце упомянуть Реформацию и Контрреформацию, ту борьбу идей, которая породила христианскую историографию как реакцию на критические размышления об изначальной истине христианства до его погружения в историю. Протестанты инстинктивно отреклись от всякой исторической легитимности, от той эволюции, которая отделила клир от всех „остальных христиан, от той традиции, которая утвердила Церковь у власти. В своих трактатах "О свободе христианина" (1520) и "О мирской власти" (1523) Лютер доводит до парадокса различие между духовным и мирским, отталкиваясь при этом от августиновой теории о "двух Градах": составляя одновременно частицу как града духовного, так и града мирского, христианин, согласно Лютеру, в одно и то же время и абсолютно свободен, и абсолютно поработан. Бог создал два эти града потому, что лишь немногочисленная элита из настоящих христиан принадлежит к Его граду, а подавляющему большинству нужен "мирской меч", и оно обязано ему подчиняться по завету апостолов Павла (Римл. 13,1: "Несть власти аще не от Бога") и Петра (1 Петра, 2,13: "Будьте покорны всякому человеческому начальству"). Но хотя мирские князья имеют свою власть от Бога и хотя сами они христиане, они не имеют права притязать на то, чтобы "править по-христиански" и в соответствии с Евангелием. "Христианское царство не может распространиться на весь мир, ни даже на одну-единственную страну".

Между религией, понимаемой в первую очередь персонально, и Государством, понимаемым в первую очередь репрессивно, не может быть никакого взаимного приспособления; Лютер иронизирует над теми светскими правителями, которые "присваивают себе право сидеть на Божьем престоле, распоряжаться совестью и верой и...

приводить Святой Дух на школьную скамью", точно так же издевается он и над папами и епископами, "которые становятся светскими князьями" и претендуют быть облеченными "властью", а не просто "должностью". Однако это радикальное разведение мирского и духовного не ведет к признанию двух властей, "поскольку все христиане воистину принадлежат к телу церковному" и нет оснований отказывать светским правителям "в титуле священника и епископа". Соблюдать эти принципы оказалось нелегко, и нарушения равновесия подчас превращали лютеранство в разновидность цезаропапизма (а кальвинизм — в разновидность теократии), но этот новый подход к "религии" несомненно нес в себе ту закваску, что начала процесс брожения, в результате которого вопрос об истоках христианской империи был в 19 в. в корне пересмотрен.

Тридентский Собор (1545-1563) не вынес по этому вопросу никакого определения, но, провозглашая Церковь посредником между христианами и Богом, а также придавая священному преданию тот же вес, что священному Писанию, этот Собор соединил то, что Лютер пытался развести. Как на Соборе, так и вокруг него делались попытки скорее свести воедино две власти, чем разделить их. Политика конкордатов имела целью найти трудный компромисс между религиозным универсализмом и национальными церквями. Иезуиты же поддерживали тезис о "косвенной власти" папы в политических делах. А обоснование, разумеется, находили в истории. На тринадцать томов хорватского лютеранина Матфея Влаичича (или Флавия Иллирийского) и магдебургских "центуриаторов" (1559-1575), дерзко обозвавших папу Григория VII монстром и тем посеявших растерянность в римской среде, Цезарь Бароний дал запоздалый ответ в двенадцати томах своих *Annales ecclesiastici* (1588-1607). В этой истории христианства центральным персонажем ехал; Константин Великий. Бароний смотрел на него глазами его апологета Евсевия Кесарийского, но учитывал также ортодоксальные и клерикальные поправки к легенде, согласно которым первого христианского императора крестил в Риме папа Сильвестр, а светская власть пап и их королевские prerogatives восходят к имперскому пожалованию Константина. Нет ничего удивительного в том, что тома *Анналов*, посвящавшиеся последовательно то светским правителям, то римским понтификам, получили теплый прием в православном мире, подвергшись лишь легкой правке со стороны русских иерархов. Союз мирской и духовной властей столь же мало ставился под сомнение в католической Европе, как и в восточном христианстве, и Константин был символом этого союза. В 1630 г. Жан Морэн, священник Оратория, посвятил королю Франции свое произведение "История освобождения христианской церкви императором Константином, а также о величии и светской власти, дарованной римской церкви королями Франции", в котором он, в опровержение Барония, оспаривал факт римского крещения и реальность Константинова дара — но все это лишь для того, чтобы заявить, будто император был обращен и узрел на небе крест во Франции, что он прошел катехизацию под руководством французских епископов и что именно французские короли суть единственные инициаторы величия и мирского могущества Святого Престола".

Ультрамонтанизм и галликанизм имели разные цели, но следовали практически одной и той же линии в интерпретации начал христианской Империи. Должно было пройти много времени, прежде чем веяние лютеранства всерьез поставило под угрозу константиновский миф; произошло это, когда критика самых основ "политического христианства" привела, в протестантских странах, к осуждению цезаропапизма. Зоркий детектив Санто Маззарино заметил, что некий Иоганн Христиан Гессе защитил в Йене в 1713 г. диссертацию с весьма характерным подзаголовком: "О различии христианства истинного и политического". С этого все и началось. С тех пор Константин всегда служил пугалом. Он, дескать, выбрал христианство *ex rationis politicis* "по политическим мотивам" и заставил его служить тем интересам, которые считал своими. Далее эстафету принимает книга Якоба

Бурхадта, который в 1853 г. устроил судилище над этим ложным христианством, прислуживающим власти; под его пером психологический портрет" Константина вышел еще более жестким, историк упрекал императора в коварстве и беззащитности, а Евсевия - в сокрытии правды. Будучи западным гуманистом и типичным протестантом, Буркхардт считал, что между религией и властью не может быть ничего, кроме постоянных трений, он отвергал любые формы государственного христианства и с очевидной антипатией писал о той системе, которую называл *Byzantinismus* и которая скоро получила имя "цезаропапизм". Он уподоблял ее исламу, тем самым изгоняя из Европы. Историческая интерпретация играет на всех возможных моральных оппозициях: между искренностью и оппортунизмом, между религией и политикой, между Церковью и Государством, и, в конце концов, - между Западом и Востоком.

В том же регистре был позднее совершен переход от моральной критики "политического христианства" к более фундаментальной критике "политической теологии". Описать и искоренить это извращение - такую задачу поставил перед собой Эрик Петерсон в своем блестящем эссе "Монотеизм как политическая проблема", которое он опубликовал в Лейпциге в 1935 г. Когда ученый в условиях нацистской Германии писал о тех опасностях, что таятся в монолитной и харизматической власти читатель сразу схватывал те намеки и аллюзии, которые сам автор раскрыл в 1947 г., уже после катастрофы. Константин отступил на второй план, а просцениум занял Евсевий Кесарийский: богослов, историк и панегирист превратился по такому случаю в опасного идеолога (и был в этом качестве дисквалифицирован), который хотел сделать из христианства продолжение александрийской эллинистическо-иудейской философии и интегрировать его в римскую историю. Понятие божественной монархии, развитое арианами и Евсевием и опровергаемое тринитарной догмой, следует трактовать не как богословскую реакцию на проблему божества, но как политическую реакцию на угрозу гибели *imperium romanum*. Вот почему показательно заблуждение Евсевия, вот почему непринятое им провозглашение Бога одновременно единым и троичным, сразу выведившее религию Христа за пределы иудаизма, носило столь освобождающий характер. Тем самым запрещалось переносить на светскую власть и на дольний мир модели христианской монархии и "мира", которые не могли быть реализованы иначе, как в Бозе.

Ложной эсхатологии Евсевия, преувеличившего важность Империи в истории спасения, Эрик Петерсон противопоставляет различие "двух Градов". Его предпочтение становится еще более явным оттого, что посвятил он свою книгу блаженному Августину. Он набросал, таким образом, контуры того противопоставления, которое другие будут потом развивать с куда меньшей тонкостью: между Востоком, втайне арианствующим и тоталитарным, - и Западом, который сумел избавиться от политической теологии, наведенной монотеизмом, и тем уничтожить всякие основания для контаминации религиозного с политическим. Эрик Петерсон не был и первым, ни последним в ряду тех, кто устанавливал связь между арианским "субординатизмом" и идеалом монарха, получающего, подобно византийскому императору, непосредственно от Бога и помазание и завет вести свой народ к спасению. Но Петерсон был единственным, кто, отпавляясь от этого исторического восприятия цезаропапизма, четко датируемого IV в., вынес общее осуждение любым политическим спекуляциям, 'опирающимся на христианскую теологию. В 1969-1970 гг. ему возражал Карл Шмитт; его текст, несмотря на свою сбивчивость и резкость, малоубедителен там, где он рассуждает об истории, и более интересен, когда он требует для социолога права исследовать процесс секуляризации христианских концепций и моделей.

Многие историки, независимо от того, читали они эссе 1935 г. или нет, усваивают себе ту же самую перспективу и превращают Евсевия, чье арианство было, заметим, осуждено, во

вдохновителя и глашатая "византизма", то есть цезаропапизма; при этом они принимают за чистую монету противоположный миф о цинике Константине и противопоставляют западную "ментальность" — восточной .

Итак, представляется резонным говорить о последовательности, ведущей от Реформации к Буркхардту и Петерсону (хотя последний, как кажется, и обратился в католицизм): в этой перспективе, концепция цезаропапизма строится на критике всякой религиозной власти, на развенчании "политического христианства" и разгроме любой "политической теологии". В то же время трудно назвать за пределами университетских стен источник того историографического направления (отчетливо французского, иногда слегка окрашенного в тона католического антиклерикализма), которое пришло к похожему результату, отталкиваясь от анализа "современности". Несомненно, отправной точкой ему послужила написанная в 1864 г. последняя глава "Античного полиса" Фюстель-де-Куланжа, который поставил себе целью продемонстрировать, как христианство "изменило условия правления" и "обозначило конец античного общества". Историк настаивает как на универсальности религиозной идеи, разрывающей связь культв с семьей и полисом, так и на интериоризации веры и молитвы, освобождающих индивида и дающих ему осознать свою свободу. То, что было привилегией крохотной элиты стоических философов, - различие "добродетелей частных и добродетелей общественных" — стало достоянием всего человечества. "[Христианство] проповедует, что между государством и религией нет ничего общего; оно разделяет то, что в течение всей античности смешивалось. Впрочем, можно заметить, что новая религия три века жила абсолютно вне пределов любой активности государства, умела обходиться без его покровительства и даже бороться против него: эти три столетия вырыли пропасть между доменом правления и доменом религии.

Поскольку воспоминания об этой славной эпохе не могли пройти бесследно, различие это стало всеобщей непререкаемой истиной, которую не смогли поколебать даже усилия части духовенства". За историей признается тем самым определенная роль в разделении светской и духовной власти, функция некоторого торможения приписывается церковной иерархии, но в целом все объясняется исконными принципами христианства: это они заложили естественный, нерелигиозный фундамент для права, для собственности и для семьи, это они прочертили ту раницу, "которая отделяет политику древнюю от политики современной". С горячностью, приведшей к обвинениям его в "клерикализме", Фюстель-де-Куланж недолго думая перескакивает через века, оставляя другим заботу детально исследовать феномен цезаропапизма, тот пережиток античного язычества в Восточно-христианской Империи, трансформация которого проходила медленно и осталась незавершенной.

Эти несколько страниц из "Античного полиса" имели во Франции почти такое же значение, что и книга Буркхардта в германских странах. Их цитировали во множестве статей и исследований об отношениях Церкви и Государства. Идеи учителя были подхвачены и развиты в особенности одним из его учеников, Амедеем Гаске, в 1879 г. в докторской диссертации "О власти византийского императора в религиозных делах", которую он посвятил "Академику г-ну Фюстель-де-Куланжу". Научный аппарат этой диссертации несколько слабават, но способ выражения выдержан в духе академических приличий - автор старательно избегает пользоваться термином "цезаропапизм". Во всяком случае, замысел работы совершенно ясен: античные общества, - объясняет Гаске, ссылаясь на "Античный полис", выдержавший к тому времени уже пять или шесть изданий, - не знали разделения между политической и религиозной властью. Христианские императоры Византии, не отказываясь ни от одной из прерогатив своих языческих предшественников, претендовали на господствующее положение не только в

светском, но и в церковном сообществе; при этом они щеголяли титулом священника-царя и притязали на святость, как императоры-язычники - на апофеоз.

Приняв христианство, они были уверены, что могут реформировать его по собственному капризу и приспособлять к своей фантазии "незыблемый текст, утвержденный Великими Соборами". Но Рим устроил против Цезарей грандиозную революцию, состоявшую в разделении властей; "папа, викарий Христов, лишил имперское величество этого не принадлежащего ему титула". В обстановке этой постоянной борьбы и переворотов, вызванных "капризами восточных правителей", "центр Вселенской церкви переместился из Константинополя в Рим". Противоречия обостряются. Папа "в результате смелой узурпации" стал распределять короны на верном ему Западе; так произошла политическая схизма, за которой вскоре последовала религиозная. Отсюда и вышел современный мир, разделенный на тех, кто по-прежнему верен византийской традиции, и тех, кто принял разделение властей и превосходство духовного над мирским. Это разделение, дерзко доведенное до своих крайних последствий, стало тем принципом, который "разбудил западные народы, косневшие в варварстве".

Посвящение не обязательно означает согласия и покровительства, и нет гарантий, что некоторые утверждения Амедя Гаске были бы полностью одобрены Фюстель-де-Куланжем. Зато хорошо видно, как справедливая в целом мысль о присущем христианству различии духовного и мирского могла породить ложную идею, будто это было различием "двух властей"; и как образ современного мира, рожденного таким разделением, побуждает объявить "цезаропапизм" языческим наследием, законсервировавшимся на косном Востоке, от которого быстро отделился освобожденный Запад. Не столь важна оболочка, примирительная или провокационная. Образ императора, едва отмывшегося от своего язычества и слишком еще привыкшего играть в pontifex maximus, проходит практически через всю последующую историографию. Чтобы воздать должное Петерсону, обычно добавляют, что идеология эллинистического царя, умело приложенная еретиком Евсевием Кесарийским к христианскому монарху, послужила посредующим звеном и придала видимость новой религиозной легитимности преемникам Августа. Однако вывод, декларируемый или подразумеваемый, всегда делается один и тот же: обращение Константина не привело к глубинной христианизации Империи; там, где выжила имперская традиция, а именно на Востоке, власть оставалась втайне языческой. Именно в этом всегда пыталась убедить читателя полемическая литература, которая, будь то во времена иконоборчества или Унии Церквей, рядила в тираны, гонители и Антихристы того или иного византийского василевса, проникшегося своей религиозной ролью и пытавшегося выкорчевать из Церкви остатки язычества.

Более "романская" традиция в историографии вносит в эту схему некоторые важные поправки. Аббат Луиджи Стурдзо в своей книге, получившей широкое распространение во Франции, берет в качестве отправной точки "новизну христианства по сравнению с другими религиями", заключающуюся в том, что оно "порвало всякую обязательную связь между религией, с одной стороны - и семьей, племенем, народом или Империей, с другой, а также установило для этих связей личностную основу". "Христианину, - продолжает он, - был внутренне присущ дуализм между жизнью духа - и мирской жизнью, религиозными и надмирными задачами Церкви - и земными, естественными интересами Государства"; но если объединение всегда вредно, то диархия, "запечатленная в фактах", соответствовала не столько разделению властей, сколько их взаимному приспособлению. "От Константинова Эдикта и вплоть до формирования Каролингской империи... развивались два типа религиозной и политической диархии: византийский цезаропапистский и организаторский латинский". Первый представлял собой "политико-религиозную систему, в рамках которой власть Государства стала для Церкви властью

эффективной, нормальной и централизаторской, хотя и внешней по отношению к ней; системой, при которой Церковь участвует в осуществлении определенных мирских властных функций, причем в непосредственной форме, хотя и не самостоятельно". Таково было положение восточной Церкви после Константина, что привело к потере автономии, к подчинению Государству, к сохранению экономических и политических интересов светской элиты и привилегированной касты клириков. Напротив, в "латинской организационной диархии" "Церковь, постоянно призывая на помощь гражданские власти и постоянно уступая властителям некоторые полномочия, некоторые возможности и некоторые привилегии внутри церковного организма, тем не менее, почти всегда протестовала против всякой реальной зависимости от них и, в случае необходимости, настаивала на своей независимости". Далее автор детально анализирует Реформацию, Контрреформацию, развитие национальных христианских церквей и политику "конкордатов" - разумеется, ему не удастся через века прочертить линию глобального размежевания между смешением властей, унаследованным от античности, и их различием как нововведением христианства. Однако он проводит разделение между восточной моделью (скорее современной, нежели средневековой) - и моделью западной, которую лучшее знание предмета обязывает его представить более нюансированно.

Нюансы уступают место полемике в той литературе, которая более откровенно декларирует свой конфессиональный характер; один из самых последних представителей ее — о. Мартэн Жюжи, большой знаток Востока, но и великий гонитель схизматиков: "Цезаропапизм, как показывает это сам термин, — пишет он, — означает Государство, где гражданская власть, Цезарь, подставляет себя на место папы в осуществлении верховной власти над Церковью; это - тоталитарное государство, присваивающее себе абсолютную власть как над мирским, так и над сакральным; как над дольным, так и над горним, практически игнорируя разделение гражданской и духовной властей и по меньшей мере подчиняя последние первым". Корни этого зла тянутся в языческое прошлое: "Языческая Империя была цезаропапистской в полном смысле этого слова. Ей было незнакомо различие двух властей. Император-язычник, величавшийся *summus pontifex*, обладал одновременно всей полнотой священства и всей полнотой власти над клиром и сакральными делами. Этот абсолютный цезаропапизм несовместим с христианской религией, в которой мы находим иерархию, наделенную специальными литургическими полномочиями, недоступными для мирянина... Глава христианского государства не мог быть аналогом римского папы, так как у него никогда не было власти церковного лица. Он может лишь узурпировать роль папы в католической Церкви". Подобные вторжения случались часто. "Но именно на Востоке цезаропапизму была дана зеленая улица, это случилось уже в IV в., на другой день после того, как Константин объявил себя покровителем христианской религии... Пагубному примеру, поданному первым императором-христианином, последовали его преемники, особенно те, которые после разделения Империи на две половины управляли восточной частью... Правда, имперский цезаропапизм часто служил интересам Церкви... Но с точки зрения единства Церкви он имел катастрофические последствия: таковы национализация Церкви, порабощение клира, глухая или открытая враждебность к папам... В отличие от Западной Церкви, которая, несмотря на временные заблуждения, нашла в папах стойких защитников своей независимости, у Церкви византийской таких бойцов было очень мало, хотя они и не вовсе отсутствовали. В целом, восточный епископат показал себя весьма послушным догматическим фантазиям и политическим ересям своих василевсов". Перед нами — плотно упакованный пакет из предрассуков, которые под влиянием духа экуменизма и простой исторической объективности несколько вышли из моды и больше не в ходу даже в клерикальной среде.

Безусловно, распространение термина "цезаропапизм" - на совести римского католицизма, но приложило здесь руку и реформистское русское православие. В последние десятилетия - XIX в. Владимир Соловьев развенчивал царский абсолютизм и его утверждения, будто восточная Церковь "сама отказалась от своих прав", чтобы вручить их Государству. Особенно он винил сайре православную церковь за то, что она стала "церковью национальной" и потеряла поэтому право представлять Христа, коему принадлежала всякая власть на земле и на небе. "Во всех странах церковь низведена до положения национальной, - писал он, - а светское правительство (будь оно автократическим или конституционным) пользуется абсолютной полнотой всякой власти; церковные институты фигурируют исключительно в качестве специального министерства, зависящего от общей государственной администрации".

Здесь опять указывалось на Византию - мол, она в IX в. (другими словами, во времена Фотия) сама претендовала на роль центра универсальной Церкви, а в действительности дала толчок уклонению в национализм. Еще ближе к сегодняшнему дню в этот же ряд встал Кирилл Туманов: с его точки зрения, "византийское зло" состояло в отсутствии четкого разграничения между духовным и мирским, в преимуществе интересов последнего над первым и в "принятии Цезарем на себя ответственности за дела Божественные". В этой перспективе он описывал Россию как "провинциализированную и варваризованную Византию", отмечая походя казавшееся ему важным срастание цезаропапизма "а-ля русс" с протестантской идеологией. В этот раз проблема сместилась, и если все еще и идет речь о языческих пережитках в Константиновой Империи, все же рождение цезаропапизма приписывается более позднему времени, периоду схизмы и взрыву "греческого" национализма, противоположавшегося христианскому универсализму.

В ответ на эти многочисленные нападки задетые за живое "восточники", чьи убеждения и чья забота об истине были поставлены под сомнение, попытались оказать сопротивление. Для них не составило большого труда внести существенные нюансы в эту черную картину ретроградного "византизма" и показать, что "цезаропапизм" — слово ущербное, анахронизм, некорректно проецирующий на Восток западное понятие папства, а на Средние Века - приложимое лишь к Новому времени понятие разделения властей. Византия никогда не отрицала различия между мирским и духовным, никогда официально не допускала, что император может быть священником: те самодержцы, которые рисковали предложить подобное, рассматривались как еретики, а те, которые покушались на церковные права (или, что еще хуже, на церковные богатства), клеймились как святотатцы. Это то, что касается опровержения. Но историки пытались также провести и различие. Вмешательства Империи в дела Церкви не следует стричь все под одну гребенку: некоторые из них были допустимы (право императора созывать и председательствовать на Соборах; обнародование законов и канонов; поддержание и видоизменение церковной иерархии), другие достойны осуждения (назначение епископов; формулирование символа веры).

Глобальное неодобрение византийской практики таким образом казуистически расчленяется: византийский император не выходит за пределы своих полномочий, если он довольствуется тем, что проводит в жизнь каноны или соборные решения; он лишь чуточку выходит за эти пределы, когда по собственной инициативе принимает законы, касающиеся Церкви если они соответствуют ее собственным пожеланиям (как делали Юстиниан и Лев VI в своих Новеллах); император допускает неопасное нарушение, когда он навязывает Церкви свои личные предпочтения с ее согласия - но когда он делает то же самое не только без консультаций, но и с опорой на меньшинство епископов против их большинства, особенно в вопросах веры, то это вопиющее злоупотребление. Лишь два

последних случая представляют собой покушения на независимость Церкви - первые же два, хотя и опираются на тот же самый юридический принцип, по крайней мере, соблюдают правила игры. Богословы или канонисты были всегда менее терпимы, чем историки - но они фактическому вмешательству противопоставляют юридическое разделение, записанное в каноны и постоянно поминаемое. Они ищут и находят ответственных за извращение: авторитаризм Констанция II (чтобы не задеть неприкосновенного Константина); юстинианову манию законотворчества; "имперскую ересь" иконоборцев, или "Комментарии", Вальсамона, который заигрывает с концепцией императора-квази-священника. Интерпретация канонического наследия, данная в конце XII в. и воспринятая Матфеем Властарем, вбирает в себя эту устойчивую традицию без какого-либо ее переосмысления. Пусть уклон и имел место - позиция восточной Церкви не была (или не всегда была) соглашательской; она должна была бороться с "язычеством", сохранявшимся в имперской идеологии; О, том, сколь поздно оно там оставалось, свидетельствуют титулы вроде "эпистемонарх" или "заступник".

Во всяком случае, слово "цезаропапизм" раздражает. Оно звучит как пощечина. Его приписывают "латинянам", не отдавая себе отчета в том, что вещественные доказательства для обвинения фабриковались в течение всего византийского средневековья. В пику восточному цезаропапизму выдвигается обвинение в западном "папоцезаризме". В целом, это слабое возражение: оно затягивает в полемику - а требуется анализировать механизмы, как это предложено в нашем кратком историографическом обзоре. В этом деле Византия, конечно, и сама "не без греха", но из нее сделали козла отпущения. В искусственно сконструированном понятии цезаропапизма перемешиваются весьма противоречивые элементы. При его зарождении римский фундаментализм заключил странный альянс с духом Реформации; радикальное различие духовного и мирского, которое должно было очистить религию от политики, любопытным образом привело к признанию "власти" клириков; основателю христианской Империи ставят в вину отсутствие светских идеалов. Ясно, что Европа не может понять средневековой Византии - этого не позволяют сделать европейская история, география и культура.

Не вдаваясь в детали, напомним несколько очевидных истин. Противопоставление или диалог "Церкви и Государства" возможны лишь для светской власти, более или менее безрелигиозной и ограниченной рамками одного государства - и для Церкви, отождествляющейся со своим клиром. Эта оппозиция обнаруживает оригинальность христианской Империи: ее универсальность (по крайней мере, теоретическую), ее место (как политической структуры, как общества и как исторического феномена) в божественном мироуправлении, на ней же и сосредоточенном, со всеми его разрывами, со всеми его поворотами вспять, с его прошлым и особенно с его завершением. Разрыв? А как еще можно назвать Воплощение Христово, которым наступление эры Благодати возвещалось среди угодного Богу политического режима — ведь колыбелью для новой религии была выбрана Империя Августа. Возврат? А чем же еще было курьезное проецирование иудейского прошлого на христианское настоящее, когда Византия и ее императоры жили как бы на двух уровнях, уровне ветхозаветных моделей, читавшихся как "образы" из христианского будущего, и уровне христианской истории, являвшейся ничем иным, как реализацией этих "образов". Завершение? Это запрограммированный конец, возвещаемый Даниилом и всеми Апокалипсисами; из-за него христианское время, начиная с царствования Константина, превратилось в "обратный отсчет". В рамках этого времени Империя предстает как декорация, а император — как главный актер. Понятия "века сего", "Государства" или "мирской власти" полезны для очерчивания домена имперских институций по контрасту с институционализированной Церковью, врученной заботам клириков. Но эти же понятия игнорируют упомянутое выше алхимическое превращение времени, эту священную историю, в рамках которой император и был чем-то

вроде Првосвященнику. О роли императоров в становлении православия, о единстве империи и церкви напоминал еще в 1393 г. константинопольский патриарх Антоний IV князю Московскому Василию. Идея двух разделенных властей не является прерогативой Запада, но именно здесь она приняла "современную" форму, форму политической революции, сопровождавшей разделение, позднее развал Империи в IV-V вв. На Востоке реакция была не столь быстрой и не столь однозначной; спор неотступно сопровождался пережитками мессианизма и чаянием эсхатологической развязки. Хотя императоры и редко отваживались во всеуслышание объявлять о своем священстве "по чину Мельхиседекову", они все равно верили в свою особую миссию: распоряжаться тем двойным наследием, давидовым и левитским, которое объявил своим Христос, придя в мир во плоти, во время первого "пришествия", но во владение которым Он вступит, лишь учредив окончательно Свое царство, когда вскоре придет конец света, именуемый вторым "пришествием". Царственное священство в Византии являлось преодолением мессианского духа в течение того промежутка между двумя "пришествиями", который в точности соответствует периоду христианской Империи.

Стоит ли говорить, что в этом вопросе (как и во всех прочих) история не решает, кто прав и кто неправ. Она лишь позволяет понять прошлые оправдания и замерить тот уклон, который создан на сегодняшний день любой историей, что стала традицией, а затем и любой традицией, что стала идеологией. Запад, для которого иудаизм почти не сыграл роли главного эталона и который возрос на руинах Империи, сделал доблесть из необходимости. Он недооценил и демонтировал то величественное сооружение, которое явилось результатом встречи двух традиций, римской и иудейской. Он разделил "власти", чтобы на задворках современных государств создать духовную власть, которая зачастую была ничем иным, как бессильной теократией. Что же до Востока, то он продлил ту грандиозную и бесплодную мечту, которая была иллюзорной уже в Империи Второго Рима, мечту, которая послужила алиби для ретроградной автократии в русской Империи Третьего Рима и которая в; сегодняшнем мире часто выступает под уродливой маской ционализма. Политическая апория "священник и царь", "священник или царь" есть без сомнения одна из базовых проблем человечества, а ее разрешения в истории вырастают друг из друга в процессе взаимоприспособления культур.

В заключение дадим слово Достоевскому. В одной из первых глав "Братьев Карамазовых", самого византийского из своих романов, Достоевский в форме парадокса излагает проблему, о которой мы здесь рассуждали. Иван Карамазов, интеллектуальный революционер и атеист, написал трактат о церковных трибуналах, в котором он отрицает принцип разделения Церкви и Государства. Его спрашивают поэтому поводу участники разговора, воплощающие весь спектр мнений: Миусов, светский человек, землевладелец, западник и скептик; отец Паисий, достойный представитель Православия; и старец, говорящий языком сердца. Иван оправдывает свою позицию, объясняя, что смешение Церкви и Государства, само по себе недопустимое, будет существовать всегда, поскольку между ними не может быть нормальных отношений, "потому что ложь лежит в самом основании дела". Вместо того, чтобы задаваться вопросом о месте, которое Церковь должна занимать в Государстве, нужно, наоборот, спросить, как Церкви отождествиться с Государством, чтобы установить царство Божие на земле. Когда Римская империя стала христианской, она естественным образом включила Церковь в себя, но Церковь, чтобы не отречься от своих принципов, должна в свою очередь искать путей обретения контроля над Государством.

Миусов замечает, что речь идет о малосерьезной утопии, "о чем-то даже похожем на социализм". Старец колеблется по другой причине: он опасается, что в мире, где закон и любовь сольются, у преступника больше не будет права на пощаду, как нет этого права,

по его мнению, в "странах лютеранских" и в Риме, где Церковь провозгласила себя Государством; и тем не менее он предвидит тот отдаленный день, когда Церковь возродится. - " - Да что же это в самом деле такое, - воскликнул Миусов, как бы вдруг прорвавшись, - устраняется на земле государство, а церковь возводится на степень государства. Это не то что ультрамонтанство, это архи-ультрамонтанство! Это папе Григорию VII не мерещилось!

Совершенно обратно изволите понимать! - строго проговорил отец Паисий. — Не Церковь обращается в государство, поймите это. То Рим и его мечта, то третье дьяволово искушение! Напротив, государство обращается в церковь, восходит до Церкви и становится церковью на всей земле, что совершенно ре противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и вашему толкованию и есть лишь великое предназначение православия на земле. От Востока звезда сия воссияет". ("Братья Карамазовы", Часть 1, книга 2, глава 5.)

Такие споры велись в России в 1870-е - 1880-е гг. В них несколько смешивались понятия теократии и цезаропапизма. Быть может, здесь предвосхищались идеологические издержки Государства-Церкви, но их находили в целом более соответствующими духу Православия, чем то духовное предательство, таким казалась Церковь-Государство. Единственным пунктом, на котором сходились все, было признание того, что принципиальное разделение двух властей покоится на лжи.