

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Л.А.АНДРЕЕВА

Христианство и власть в России и на Западе: компаративный анализ

Правовая и политическая история Европы и России во многом определены их религиозной историей. Христианский догмат о верховном правителе - наместнике Иисуса Христа, объединившем функции светского владыки и религиозного спасителя, оказал решающее влияние на ход как европейской, так и российской истории.

Влияние египетского и иудейского религиозно-политического наследия на христианскую мифологию власти

Идея Спасителя - "Помазанника Божия" (на иврите - "Мошиях", в греческом произношении - "Мессия", в переводе на греческий - "Христос") изначально соединяла в себе религию и политику. В еврейской Библии в качестве помазанников выступают цари (прежде всего Давид и его потомки), персидский царь Кир Великий (Ис. 45:1), сирийский царь Азаил (1 Цар. 19:15), первосвященники и пророки [Тантлевский, 1994. с. 190].

Акт помазания миром символизировал божественное избрание личности для исполнения предназначений Всевышнего, нисхождение на нее Духа Господа, трансцендентной харизмы, а для священнослужителей - акт их посвящения, *т.е. в результате этого действия личность становилась неподконтрольна никаким земным институтам.*

Концепция царя-Спасителя уходит корнями в глубокую древность. Вероятно, иудеи впервые столкнулись с таким восприятием главы государства во время пленения в Египте. Осирис был одновременно богом и светским правителем Египта, он был богом-Спасителем, который передал управление своему сыну Гору, так что произошла сакрализация *должности* фараона. К титулатуре египетских фараонов всегда прибавлялось слово Гор. Необходимость молитв Божеству за умершего фараона и поклонение фараона самому себе (так, в Абу-Симбеле Рамсес II молился статуе сокологлавого Бога, имевшей надпись "Рамсес, Великий Бог, Царь Неба" [Религии... 1995, с. 72]) свидетельствуют о разделении фараоном внутри себя самого человеческой и божественной личностей, ибо к "Богу в себе" фараон обращается как к *другому*. Это вполне логично для древнеегипетского мышления, различавшего

в человеке его актуальный образ и его "ка" (вечного двойника-помощника). "Ка" фараона было Гором или Осирисом, но в своем актуальном бытии фараон оставался смертным человеком. Следовательно, божественной считалась священная должность, но не личность фараона.

"Царь (фараон) - вполне Бог и одновременно вполне человек {...}. В зачатии (...) любого будущего царя действовала божественная природа царя-отца (отсюда диада Осирис-Гор), а не только его человеческая природа" [Религии... с. 46]. Это построение отражало принципиальную идею - *политическое повиновение фараону базировалось на вере в его богочеловеческую сущность как посредника между миром богов и Египтом*. Бунт против фараона автоматически был бунтом против Бога. Произошла узурпация правящей элитой всей полноты земной власти посредством идеи — править именем самого Бога.

По замечанию Дж. Уилсона, «для хорошего египетского правителя самым точным стало выражение "пастырь своего народа". Функциями государства было: владеть, контролировать, управлять, наказывать и защищать, а также заботиться, кормить, давать приют и увеличивать население. Посланный богами надзиратель над египетским народом был "пастухом", который "пас его на зеленой траве", "сражался за свежее, безопасные пастбища", "отгонял прожорливых зверей... и помогал слабым" {...}Один из фараонов рассказывает, почему Бог сделал его правителем: "Он назначил меня пастырем страны этой, ибо Он знал, что я приведу ее в порядок для Него; Он направил (= передал) мне оберегаемое Им (т.е. Египет)" (...) Повсюду царь называется "добрым пастырь", бдительно следящий за делами всех, помогающий тому, кто действует под его началом (...) пастушеский посох - один из самых ранних знаков отличия фараона, и от его названия происходит одно из слов, означающее "править" (...) Царь есть "ка" и его уста - изобилие (...) он созидает то, что необходимо сделать (...)царь есть "ка" добрый, делающий праздничными Обе Земли, творящий пропитание всей страны» [Франкфорт и др., 1984, с. 84, 85,91].

У иудеев в период еще до вавилонского пленения (VI век до н.э.) возрождается утопия Древнего Египта об идеальном царе, наделенном сверхъестественными качествами и даже некоторыми божественными атрибутами (при сохранении монотеистических принципов). Основными функциями царя будут: разгром внешних врагов, укрепление страны, установление социальной справедливости и суд над нечестивцами [Тантлевский, с. 190].

В период римского господства Иудея ждала Мессию в образе воинственного царя Израиля, предводителя национально-освободительного движения, который разгромит ненавистных поработителей-римлян и будет одновременно первосвященником и воином. Лишь у секты ессеев было разделение образа Мессии на две ипостаси: жреческую и светскую. Светский Мессия мыслился военным предводителем Израиля, который будет подчинен духовному вождю [Тантлевский, с. 192]. Но и у ессеев в конце концов возобладала синкретическая идея о том, что светский Мессия - новый царь Давид - есть духовный сын Божий.

Для политического режима Римской империи начала IV века христианство стало приемлемо только после того, как произошло богословское разграничение светской и духовной социальных функций - отделение архетипа мифического постиудейского "вечного первосвященника" от архетипа мифического зороастрийского царя-воина, победителя зла. Ведь гностико-иудейский прототип аскетического царя-первосвященника находился в явном противоречии с популярной в Риме III-IV веков н.э. митраистской мифологией императора-воина, победителя в сражениях. При этом произошло разделение представлений о духовной и светской власти, священнические обязанности смогли обособиться от политических. Функции римского первосвященника перешли к "непогрешимому" первоиерарху церкви - Папе Римскому.

Первосвященник, по понятиям того времени, - это главный по должности священнослужитель, обязанностями которого являлись:

- совершение основных религиозных церемоний, которые воплощают религиозное вероучение и символически воспроизводят основные сакральные события мифологического цикла;

- руководство церковью и ее представительство вовне.

Главными обязанностями первосвященника как главы церкви являлись:

- внутреннее управление, решение судьбы духовенства, включая высших его представителей;

- роль третейского судьи в спорах клира;

- установление вероисповедного единства, определенной религиозной догмы и нормы правового учения (формально совместно с Собором);

- заключительное решение по спорным догматическим вопросам.

Постулат о разграничении духовной и светской власти в наиболее законченном виде был сформулирован в учении Папы Римского Геласия (V век). Незадолго до своей смерти он написал трактат о разделении сфер власти, в котором развивал идеи политической теологии св. Августина и дал классическую формулировку вопроса о взаимоотношении Церкви и государства. После констатации того, что до Христа короли были жрецами, Геласий сделал следующий вывод: помня о слабости человека, Христос "разделил функции двух властных компетенций и сделал их самостоятельными сферами. Духовная функция держит известную дистанцию по отношению к обстоятельствам здешнего мира, и с другой стороны, тот, кто имеет дело с земными вещами, не должен претендовать на руководство делами божественными" [Родэ, 1992, с. 116].

Однако дуалистичная природа христианства еще скажется в том, что теория разделения сфер власти вступит в антагонизм с христианским учением о социальных функциях Христа как первосвященника и царя Иудейского, соединяющего в себе оба царства - небесное и земное (Послание ап. Павла к евреям). А спустя столетие другой Папа Григорий Великий (590-604) провозгласит верховенство духовной власти над светской. Это послужит идейной основой для возникновения на Западе нового синтеза духовной и светской власти в форме *папоцезаризма*.

Следует заметить, что к этому времени римские первосвященники сосредоточили в своих руках громадные земельные владения и превратились в фактических руководителей, политический авангард итальянской аристократии. Лангобарды, захватившие Рим, не обладали достаточной силой для захвата всей Италии и эффективного управления. "В этом вакууме власти и обстановке политической неразберихи возросла, основанная на экономическом и религиозно-моральном фундаменте, политическая власть пап; на рубеже античной эпохи и Средневековья, между Византией и германцами они превратились в политических руководителей Италии" [Гергей, 1996, с. 56].

Так начинался путь Римских Пап к вселенской теократической власти, легитимизированной посредством возрожденного теологического догмата о наместничестве.

Папоцезаризм на Западе

Под папоцезаризмом понимается политическая модель власти, реализующую которую Папа Римский сосредоточил в своих руках как светскую, так и духовную власть и являлся одновременно земным владыкой и первосвященником, главой церкви. Для ее легитимации во второй половине VIII века в Риме был сфабрикован документ о так называемом "Константиновом даре". Согласно ему в IV веке император Константин Великий в благодарность за то, что Папа Сильвестр I поспособствовал ему в исцелении от проказы, предоставил последнему и всем его преемникам примат над четырьмя восточными патриархами, а также императорские регалии, то есть политическое верховенство над всей западной частью Римской империи. Однако, сохранив примат западной церкви, Папа будто бы не принял императорские регалии. Лишь в случае прекращения императорской власти это право используется, и Папа автоматически становится преемником императорского достоинства [Гергей, с. 67].

Появление этого фальшивого документа давало возможность подвести юридическую базу под создание папского государства. Следует при этом обратить внимание, что папоцезаризм и создание папской универсальной теократической монархии (середина XI века понтификат Григория VII - конец XIII века понтификат Бонифация VIII) опиралось преимущественно не на *юридические*, а на *теологические постулаты*. В период классического папоцезаризма земные владыки признавали верховную власть Папы Римского и являлись его вассалами.

Можно сказать, что Римские Папы рассматривали европейских монархов как своих заместителей по светским делам, которых они могли за непослушание лишить короны. Неоднократно германские, французские, английские монархи отлучались Папой за непокорность от церкви, а на эти страны накладывался интердикт (запрет во всех церквях совершать богослужения и таинства). Папская монархия имела жесткую иерархическую структуру и мощную материальную базу. Папский престол руководил апелляционным судом, обширной бюрократией и дипломатическим корпусом, контролировал организованные в европейском масштабе финансы. С Вормского собора 1122 года Папа получил право на ношение императорских инсигний (в т.ч. тиары как символа вселенской власти).

При Папе Иннокентии III (1198-1216) было провозглашено, что Папа Римский уже не просто преемник св. Петра, а **наместник Христа на Земле**, т.е. титулатура закрепила новые властные полномочия Папы. Их появление оправдывалось тем, что согласно Евангелию Христос (Послание ап. Павла к евреям) является вечным первосвященником на небесах и вместе с тем вечным царем богоизбранного народа - царем Иудейским. Следовательно, его наместник также объединяет в своей должности понтифика функции земного первосвященника и земного владыки - царя. Политическая ситуация, сложившаяся при Иннокентии III, позволила юридически закрепить догмат о наместничестве, который впервые был отчетливо сформулирован еще в IX веке Папой Николаем I, называвшим себя наместником Христа на Земле (*Vicarius Christi*) и считавшим себя королем и священником (*rex et sacerdos*), передавшим светскую власть и вооруженные силы императору [Гергей, с. 77].

Но папам так и не удалось надолго удержать полную религиозную и политическую власть наместника Христа. Постоянная борьба между папами и европейскими монархами, их взаимные беспощадные обличения приучили европейцев не видеть ни в светской, ни в духовной власти непререкаемого "сакрального" авторитета, критически относиться к любым институтам власти. Все европейское Средневековье прошло под знаком борьбы между светскими владыками и Римскими Папами за абсолютную власть наместника Христа. Короли в своей борьбе с папами были вынуждены искать себе опору в различных слоях общества, что и явилось одной из причин создания сословного общества в Европе. Победа над папством была одержана, когда уже сформировалась сословная структура европейского общества, ставшая непреодолимым препятствием для европейских монархов, которые попытаются овладеть "обоими мечами" (светской и духовной властью).

Цезаропапизм в Византии

В Восточно-Римской империи (Византии) в противоположность Западу император (василевс) провозглашался наместником Христа, и мы имеем дело с политической моделью *цезаропапизма*, когда в должности христианского императора объединены функции царя (василевса) и главы Церкви.

Мистическую связь между Христом и василевсом как его земным заместителем олицетворял двухместный императорский трон. По будням император восседал на правой его стороне, по воскресным и другим праздничным дням - на левой, оставляя место для Иисуса Христа, присутствие которого символизировал крест [Treitinger, 1956, s. 32, 33].

Византийская мифология власти провозглашала, что василевс действует, царствует и живет "во Христе", его дела - божественные дела, его правление - совместное с Христом. Из этого построения логически вытекал священный характер императорской персоны. Император становился *объектом культа*. Его жилище называли "священным дворцом", его облачение, как и дворец, было священо. В знак особой милости император мог подарить свою одежду какому-нибудь городу, и тогда она торжественно вывешивалась в главном городском храме. Даже к портретам императора прилагались эпитеты *sacra laurata, sacer vultus. divinus vultus (lam.* "священный портрет", "священный лик", "божественный лик"). Их встречали перед городскими воротами с зажженными факелами и кадилами в руках, как полагалось встречать монархов, и склонялись перед ними, воспроизводя ритуальный поклон императору. Изображения императоров можно было увидеть на различных предметах христианского культа и на стенах церквей [Грабар, 2000, с. 25-28]. Византийские василевсы изображались с нимбами святости (Юстиниан Великий, Василий II Болгаробойца), с X века в их официальную титулатуру включался эпитет "святой".

Император в качестве "наместника Христа" приобретал священнические функции. При этом христианская трактовка социальных функций Христа как царя и первосвященника усиливала мысль о "цареосвященстве" византийского василевса.

В церковных церемониях и процессиях, в дворцовой жизни император должен был восприниматься как образ, точнее "отображение" Христа. Например, в качестве наместника и живого образа Христа ощущал себя император в литургической церемонии Страстной недели - омовении ног беднякам [Treitinger, s. 126, 127]. Символично, что в этой церемонии византийский патриарх выступал только в роли чтеца Евангелия. Когда он читал отрывок из Евангелия об омовении Иисусом Христом ног беднякам, сам император в это время реально воспроизводил эту сцену.

Византийский император причащался в алтаре, как священнослужитель, т.е. отдельно телу Христову с дискоса (когда причастие дается прямо в руки) и отдельно крови Христовой из потира. Тот факт, что император принимал причастие от патриарха, а не причащался самостоятельно, может рассматриваться как рудимент религиозно-политической доктрины IV века, когда император воспринимался как светский владыка. Можно констатировать, что канонически император обладал священническим достоинством, а его первенствующее место в церковной иерархии определялось выполнявшимися им религиозными функциями.

Византийский император имел право инвеституры патриарха (т.е. вводил его в сан). Это показывает, что византийский патриарх заимствовал свою власть не непосредственно у Бога, а у императора, в то время как между василевсом как автократом и Царем небесным как Пантократором существовала прямая связь, исключаящая чье-либо посредничество.

Однако следует заметить, что первосвященничество византийского императора строго совпадало с границами распространения его политической власти.

Можно констатировать, что до схизмы 1054 года реально существовало два первосвященника: Папа Римский и василевс Ромейской империи. Борьба между Папой и императором за власть наместника Христа обретет позднее формы борьбы Восточной и Западной церквей. Это противостояние завершится отделением в 1054 году церкви Константинопольской от юрисдикции Папы Римского, в результате чего василевс сможет в полной мере ощущать себя наместником Христа хотя бы в границах Восточно-Римской (Ромейской) империи.

Византийский император как наместник Христа имел следующие права: устанавливать вероисповедное единство, определенную религиозную догму и норму правоверного учения (формально совместно с Собором), давать заключительное решение по спорным догматическим вопросам, исполнять роль третейского судьи в клире. Уже в 380 году император Феодосий своим указом определил, что только те, кто верит в единое божество Отца, Сына и Св. Духа, должны называться католическими христианами.

нами, тем самым Феодосии первым из императоров от своего лица, а не от лица церкви, регламентировал кодекс христианских истин. Аналогично поступил и император Юстиниан Великий, который своим указом подверг анафеме сочинения трех писателей несториан (несториане провозглашали полную самостоятельность человеческой природы в Иисусе Христе. -Л.А.).

Вселенский собор, который был послушным орудием в руках императора, согласился с мнением Юстиниана, несмотря на то, что Папа Вергилий отказался участвовать в соборе.

Эпоха иконоборчества (726-843) - яркий пример того, как религиозная жизнь Ромейской империи подчинялась политике василевсов. В 726 году император Лев III (который именовал себя "императором и священником") издал иконоборческий эдикт. Константинопольский патриарх и Папа Римский решительно выступили против императорского эдикта. Однако позиция высших иерархов Церкви была проигнорирована императором. Собор, созданный в 730 году императорским указом, поддержал религиозную реформу и составил эдикт против икон. Патриарх Герман как противник иконоборчества был сослан. Но поскольку с формальной точки зрения под эдиктом Собора должна была стоять подпись патриарха, то император срочно назначил нового патриарха, который без промедления подписал эдикт иконоборческого Собора. Другой император-иконоборец Константин V постановил, что "лица виновные в иконопочитании подлежат императорским законам", т.е. наказанию со стороны *светской власти*. В 842 году происходит коренное изменение в религиозных доктринах Церкви, поскольку императрица Феодора решила восстановить иконопочитание. Патриарх-иконоборец Иоанн Грамматик был низложен и сослан, на его место назначен ставленник императрицы - патриарх Мефодий. Церковный собор, созданный Феодорой, одобрил теперь уже иконопочитание. Приведенные факты из истории Ромейской империи показывают, что синхронно с изменением религиозных воззрений императоров менялись религиозные доктрины Церкви.

Формально в Византии был провозглашен принцип "симфонии царства и священства". Однако именно от воли императора зависело назначение патриарха, митрополитов и епископов. "Патриарх Константинополя практически назначался василевсом. Иногда император предлагал свою кандидатуру, иногда выбирал удобного из списка, предложенного митрополитами, иногда тянул записки. В истории Византии бывали прецеденты, когда император, недовольный исходом выборов, оставлял на несколько лет трон патриарха вдовствующим" [Литаврин, 1976, с. 74]. При этом следует учитывать, что византийская церковь в отличие от западной христианской была материально зависимой от государственной власти. Благополучие служителей культа полностью зависело от нее (византийская церковь не имела вассалов.) Иногда дар в пользу церкви был откровенным подкупом. Зоя, вдова императора Романа III, купила согласие патриарха Алексея Студита на воцарение Михаила IV с помощью 50 лир, врученных патриарху, и 50 лир - клиру собора св. Софии (его штат достигал 3000 священнослужителей, из них 500 получали ругу, т.е. регулярную государственную плату) [Литаврин, с. 76].

Некоторые примеры из истории Византийской империи позволяют составить представление о том, чем в действительности была эта "симфония царства и священства". Если император хотел низложить патриарха, то его ничто не могло остановить. Сначала по его приказу в ход пускались сообщения о тайных пороках владыки. Например, философу М. Пселлу было поручено написать порочащий патриарха Кируллария памфлет. Практиковались и такие меры, как изоляция патриарха от народа. Если патриарх продолжал оставаться непослушным, то прибегали к прямой расправе, иногда казни. Патриарх Константин II был низложен в 766 году и казнен, патриарха Евфимия избивали при низложении в 912 году до тех пор, пока он не потерял сознание, его коллега и соперник Николай Мистик, свергнутый пятью годами раньше, был лишен в ссылке теплой одежды, спал в мороз на соломе, не имел права читать книги. В конце XII века император Исаак Ангел низложил и заточил одного за

другим четырех патриархов (!!!). Аналогичным образом распоряжался патриаршею кафедрой в XIII веке и император Михаил VIII Палеолог [Тальберг, 1991, с. 295].

Неудивительно, что византийские императоры ценили в своих патриархах необразованность выше их добродетелей. Византийский историк Георгий Акрополит (XIII век), говоря об избрании преемника патриарха Мануила, делает такое замечание: "...цари вообще хотят, чтобы патриархами были люди смиренные, недалекие по уму, которые бы легко уступали их желаниям, как признанным постановлениям." [Тальберг, с. 295]. Другой византийский историк Никифор Григора (XIV век), рассказывая о возведении на патриарший престол иеромонаха Герасима, оглохшего от старости и неученого, говорит, что тот, вследствие своей необразованности и простоты, был послушным орудием в руках императора. "Цари на высокие места выбирают таких людей, чтобы те беспрекословно подчинялись их приказаниям, как рабы, и чтобы не оказывали им никакого противодействия", - поясняет Григора [Савва, 1901, с. 68J].

Таким образом, можно констатировать, что византийские императоры обладали всей полнотой как светской, так и духовной власти (патриархи рассматривались ими как заместители по духовным делам). Император как актуализация (воплощение) Иисуса Христа обладал наивысшей сакральностью и в этом качестве занимал первенствующее место в иерархии посредников между миром сакрального и миром профанного (т.е. в иерархии священничества). Интересно, что этот факт был признан и юбилейным архиерейским собором Русской православной церкви 16-18 августа 2000 года. В принятом им официальном документе "Основы социальной концепции Русской православной церкви", в частности, говорится: "*Христианские императоры Византии были прямыми преемниками языческих Римских принцев, которые среди многих своих титулов имели и такой: pontifex maximus - верховный первосвященник*" (III. 4.).

Политическая история Запада и Востока сложилась различно не в силу разного догматического понимания сущности власти. Запад и Восток одинаково понимали христианский догмат о наместничестве. Но в силу действия конкретно-исторических факторов на Востоке византийские императоры (как и русские цари) быстро подавили сопротивление духовенства и стали полноценными наместниками Христа на Земле, а на Западе Римские Папы не смогли долго удерживать тотальную наместническую власть.

Христианская мифология власти в России

Выступая на Большом Московском соборе 1666-1667 годов, митрополит Константинопольского патриархата Паисий Лигарид следующим образом сформулировал православное понимание должности царя Алексея Михайловича: "Наречется новым Константином. Будет царь и вместе архиерей, как и преданный вере Христовой великий Константин восхваляется у нас на великой вечерне - иереем и царем. Да и у римлян, как и у египтян, царь соединял в себе власть священства и царства" [Карташев, 1991, т. 2, с. 216].

Однако следует заметить, что такое понимание должности верховного правителя складывалось постепенно и явилось закономерным результатом длительного исторического процесса, начавшегося с крещения Руси князем Владимиром Святославичем в 988 году.

Крещение Руси: языческая и христианская мифология власти

С введением христианства связано становление монархического строя на Руси. Неоспоримый авторитет в вопросах самодержавия - царь Иван Грозный в своем первом послании к князю Курбскому начинает отсчет "...истинного Росийского царствия самодержавство (...) от великого князя Владимира, просветившего Русскую землю святым крещением" [Переписка... 1993, с. 12].

Митрополит Иларион Киевский признавал, что "...со страхом перед повелевшим креститься, ведь было *благоверие его с властью сопряжено*" [Иларион, 1994, с. 79].

Это отразилось в топографии города Киева. Он стал княжеским городом. При описании мести княгини Ольги древлянам "Повесть временных лет" дает топографию более раннего *языческого* Киева, из которой следует, что *княжеский двор находился вне его территории*. "Город же Киев был там, где ныне двор Городяты и Никифора, а княжеский двор был в городе, где ныне двор Воротислава и Чудина, а место для ловли птиц было вне города, был вне города и другой двор, где стоит сейчас двор деместика, позади церкви святой Богородицы; над горою был теремной двор - был там каменный терем" [Повесть... 1996, с. 163]. Именно "первоначальный град Киев", локализованный дворами Городяты и Никифора, был обнесен оборонительным рвом. Только после введения христианства ров, отделявший град Киев от княжеского двора и других городских дворов, был засыпан, а вал разметан - их остатки ныне раскопаны археологами [Алешковский, 1971, с. 126]. Топография языческого Киева позволяет сделать вывод о том, что князь занимал явно подчиненное положение по отношению к вече и не имел права жить на территории Киева (например, княгиня Ольга жила в Вышгороде). Точно такой же принцип экстерриториальности княжеских резиденций видим мы и в топографии северных русских городов - Новгороде и Пскове, где вече не было уничтожено, а существовало на протяжении X-XV веков.

В Пскове, например, княжеский двор вплоть до XV века находился вне Детинца (городской крепости), где рядом с Троицким собором располагалось вече. Псковский летописец сообщал, что в Детинце около Троицкого собора посадник и псковичи вымостили деревянными плахами под вече некое буевище (т.е. бывшее языческое кладбище) [Алешковский, с. 127]. М. Алешковский выявил то общее, что объединяло буевище и погост. В Древней Руси слово "погост" использовалось как в значении "кладбища", так и для обозначения административного центра. Следовательно, вече собиралось в тех местах, где располагались языческие кладбища. Таким образом дух предков освящал жизнь потомков и санкционировал их решения (в древней Скандинавии народные собрания - тинги - также созывались на кладбищах). Налицо четкая взаимосвязь между религией и политикой, между кладбищем и административным центром.

В Новгороде буевище также находилось в Детинце. На его месте в христианскую эпоху был построен Софийский собор. На одной из новгородских икон XVII века изображен деревянный вечевой помост перед Софийским собором. Здесь, в религиозном центре, собиралось вече; княжеский же двор располагался на другом берегу Волхова (как и в Пскове), рядом с городским торгом, то есть был экстерриториален по отношению к высшему органу власти.

Этимология слова "Детинец" родственна польскому слову "дединец" - так в Польше именовали площадь перед помещичьей усадьбой, где собирались "деды", руководители сельской общины. Явно прослеживается связь между славянским культом предков и функционированием вечевой власти.

Первоначальный Смоленск тоже образовался на месте кладбища и языческого капища. И опять-таки в новом христианском Смоленске XI века княжеский двор был экстерриториален и находился не в Детинце, а в стороне, на Смядыни.

В Ростово-Суздальской земле гигантские кладбища-погосты располагались поблизости от будущих городов Суздаля и Переславля.

Из сказанного можно сделать вывод: на Руси вечевая (представительная) форма власти имела мировоззренческую легитимацию в языческой религии, которая освящала эту форму правления. В летописях говорится, что "новгородцы бо изначала, и смольняне, и кияне, и полочане, и вся власти, яко же на думу, на вече сходятся, и на что же старшие думают, на том и пригороды станут" [Платонов, 1994, с. 84]. Следовательно, и в языческом Киеве князь занимал явно подчиненное положение по отношению к вече.

Один из ключевых моментов древнерусской языческой мифологии - отсутствие веры в божественное происхождение княжеской власти. Отсюда логично вытекает, что подчинение князю не могло иметь религиозной мотивации. Княжеская власть - сугубо земной институт. Сакральной являлась не должность князя, а вечевая власть. В религиозной системе славян природа власти была связана с религиозным натурализмом. Как в живых образах природы славяне видели божеств, так и в образе вечевой власти они усматривали присутствие сакральной божественной силы. Она воспринималась как субстанциально тождественная божественной, т.е. *налицо феномен природной сакрализации вечевой власти*. Отсутствие иерархии в религиозной системе почитания предков, возможность "непосредственного" общения с божеством, а также представление о том, что все славяне вне зависимости от социального положения имеют божественное происхождение ("даждьбожь внуки"), - препятствовали появлению корпоративного организованной жреческой касты как особого класса посредников между миром сакрального и миром профанного. Особо следует указать на тот факт, что славянская религиозная традиция не знала богочеловека-героя, подобного умирающим и воскресающим богам средиземноморских мифов. Эти факторы в своей совокупности объясняют, почему в Древней Руси власть князя не могла обожествляться.

В факте переноса княжеской резиденции после принятия христианства внутрь Киева я вижу *проявление архетипичной властной модели*, которая ранее воплощалась в образах "небесного Вавилона", "небесного Египта", "небесного Иерусалима". М. Элиаде описал практику соотнесения земного мира с параллельным небесным на примере Вавилона. «Для Месопотамии (...) фундаментальная концепция может быть передана так: полное подобие между Небом и Миром (...) каждой земной вещи в точности соответствует идентичная же вещь на небе, по идеальной модели которой она создана (...) план города Ниневии был начертан на начальном времени по небесным письменам, т.е. по "графическим" фигурам, которые описывали звезды на небосводе. Река Тигр находилась под звездой Аннунит, Евфрат - под Ласточкой, Ниппур - в Большой Медведице. Они реально существовали на этих звездных уровнях, а на земле находилось их подобие, бледное и несовершенное. (...) Однако храм - это центр города и символ небесного трона. Образ всего космического Рая, Центра Мира, Мировой оси есть весь священный город. (...) Священный город, заключающий храм меж своих зубчатых стен, также становится центром (...) Мира. Его жители магически уподобляются божественным хозяевам "центра", богам» [Элиаде, 1998, с. 85-88].

Земная власть уподоблялась небесному прототипу, отображая Царство небесное. Суть связи между царем и его небесным прототипом - Царем небесным четко сформулировал Иосиф Волоцкий: "...государь во власти своей подобен Богу" (цит. по: [Карташев, 1991, т. 1, с. 392]), т.е. *обожествлялась должность* верховного правителя.

Становление христианской модели наместнической власти

Христианство было призвано мировоззренчески обосновать самодержавную власть князя как богоданную. Однако существовавшая в конце X века социально-экономическая ситуация отнюдь не способствовала практической реализации новой мифологии власти: в Древней Руси так и не сформировались феодальные отношения. До XI века русские не знали условного землевладения (ни в форме связанного с васальной службой феода, ни в форме аллода, свободного от жестких служебных обязательств), которое было бы связующим звеном между монархом и военно-аристократическим классом. Одним из первых этот факт констатировал В. Сергеевич, который писал, что "между князем и исполнителями его воли не было даже той поземельной связи, которая дает такую прочность отношениям феодальным и поместным. Отношения служилых людей к князю были до крайности шатки, они могли прерваться ежеминутно и по односторонней воле служилого человека" [Сергеевич, 1867, с. 20].

Эта слабость собственных сил князя вынуждала его искать согласия с народом, т.е. с вечем, хотя сакральный характер последнего был утрачен. Отсутствие *экономических рычагов подчинения* заставляло обращаться к силовым методам воздействия, что и явилось одной из причин кровавых княжеских междоусобиц. Князья стремились захватить и удержать Киевский великокняжеский престол как *высшую сакральную цель*.

Кроме того, пытаясь утвердить в своем уделе единодержавную власть, только им Богом данную, удельные князья стали рассматривать свой удел как вотчину, в которой не было различий между правами суверена (политической властью) и правами собственника (экономической властью). Отсюда - их попытки дробить удел по личному усмотрению, раздавая наследство своим сыновьям. Удельная раздробленность - результат такой политики. Идея рассматривать государство как собственную вотчину пережила эпоху феодальной раздробленности и дожила до XX века, когда император Николай II при заполнении в 1897 году анкеты переписи населения написал, что он "хозяйин земли русской".

Показателен тот факт, что первые русские святые, канонизированные Церковью - князья Борис и Глеб, - были не христианскими мучениками, а пали в 1015 году жертвами политического заговора своего старшего брата великого князя Киевского Святополка. Последний пытался реализовать то, что потом удалось Ивану Грозному: установить на Руси единодержавие. Это хорошо понимали сами жертвы преступления: в житийных памятниках, посвященных князьям, сохранилось суждение князя Бориса о том, что Святополк в стремлении к единодержавию лишь подражал своему отцу Владимиру, умертвившему своего брата Ярополка и захватившему Киевский престол [Федотов, 1990, с. 41].

Канонизация князей Бориса и Глеба в 1072 году была сугубо политическим решением, принятым по инициативе княжеской власти, свидетельством чему является реакция митрополита Иоанна на рассказ князя Ярослава Мудрого о первых чудесах, происходивших от мошей его убиенных братьев. Митрополит был "преужасен и в усумнении" [Федотов, с. 40]. Одновременно с Борисом и Глебом от руки Святополка пал и третий брат Святослав, но о его канонизации вопрос вообще не поднимался.

Князья Борис и Глеб были канонизированы как страстотерпцы именно потому, что практически добровольно приняли смерть от руки брата. В глазах Церкви их основная заслуга - политическое непротивление. Кровь Бориса и Глеба, ставших жертвами державных устремлений своего старшего брата, послужила укреплению теории самовластия. Ведь старшинство и есть тот принцип, на коем стремится базироваться единодержавная власть. Соответственно, их смерть - *это политический долг, а канонизация - образец для подражания, получивший божественное одобрение*. Эта мысль отчетливо прослеживается в "Чтении о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба" - произведении конца XI века, автором которого был Нестор Летописец [Федотов, с. 40].

Впоследствии Иоанн Грозный упрекал бежавшего от его расправы князя Андрея Курбского именно в том, что будучи христианином, тот не захотел принять смерть от своего "владыки", то есть не стал подражать святым Борису и Глебу.

По сути, первый акт Православной церкви в деле канонизации - это чисто политическое действие, направленное на поддержание тенденции к единодержавию. При этом инициатива исходила не от духовных лиц, застывших в "усумнении", а от княжеской власти, которая выступила здесь в качестве *судьи от имени Небес*.

Так в истории Руси начался долгий период борьбы за самодержавную власть. Абсолютно бессмысленными в этой ситуации выглядели попытки решать дела путем княжеских съездов (например Любеческий, Витечевский и др.). Ведь каждый отдельно взятый князь стремился к одной цели - Киевскому княжескому столу.

Мирские властные институты (городские веча) лишились сакрального статуса и перестали быть безусловным политическим авторитетом. Однако княжеской власти было необходимо не только мировоззренчески, но и практически подавить вече как

форму непосредственного участия народа в общественных делах. Этого удалось добиться только в эпоху монголо-татарского господства, которое привело к смещению акцентов в борьбе за власть. По сути, раньше не было ни экономических, ни социальных условий для установления самодержавия. Если в междоусобной борьбе князя в силу своей слабости были вынуждены заботиться о привлечении народа на свою сторону, то теперь ситуация изменилась. Появился верховный арбитр - хан, и князя вместо привлечения на свою сторону народа стали заботиться о благожелательном отношении татар. Те же, в свою очередь, были заинтересованы в подавлении веча, поскольку борьба против сборщиков ордынской дани принимала форму вечевых выступлений. В 1262 году восстали Ростов, Углич, Устюг, Ярославль. В 1289 году, затем в 1320 году - опять Ростов; горожане "сотворише вече" и "изгнаша татар". В 1293 году в Твери бояре целовали крест "черным людям", а черные люди - боярам, что будут сражаться "с единого" [История... 1992, с. 440].

Во время монгольского ига *высшей властью для русских стал "царь татарский" - богдыхан - "могущество Бога на Земле"*, как значилось на печати Чингисхана. Эта новая властная модель была признана и Православной церковью, молившейся за богдыхана. Русские князья фактически превратились в сборщиков дани и руководителей карательных отрядов, они удерживали народ в повиновении "царю татарскому". Церемониал встречи ханских послов московскими князьями наглядно свидетельствует об унижительном положении последних: "Князь выходил за город навстречу всякому послу ханскому и ежегодно приезжавшему сборщику податей и пеший вел его лошадь под уздцы до дворца. Посол садился на княжеский престол, а князь, преклонив колени, выслушивал посольство" [Савва, с. 215].

Следовательно, описывая это время, можно говорить о частичной десакрализации княжеской власти. Ведь признанным сакральным владыкой являлся "царь татарский", русские же князья получали от него ярлыки на княжение. Это разрушало сакральную формулу "богоданности" княжеской власти. Идея о "царе татарском", по существу, способствовала и десакрализации христианского догмата о "едином христианском царе" в Константинополе.

С распадом Монгольской империи место богдыхана оказалось вакантным. Великий князь Московский, возвысившийся над другими князьями, узрел реальную возможность стать царем. С закатом Орды в XV веке великие князья Московские, начиная с Василия Темного, стали именоваться в некоторых исторических документах царями.

Идея параллелизма монарха и Бога, сформулированная еще в VI веке в Византии иереем Агапитом и выраженная в титуле "тленного царя", получила распространение на Руси значительно раньше образования Московского княжества, а именно - в Ипатьевской летописи под 1175 годом, где приводятся подробности убиения Андрея Боголюбского [Живов, Успенский, 1987, с. 50].

В эпоху великого князя Московского Ивана III Иосиф Волоцкий четко сформулировал постулат о том, что великий князь Московский является "наместником Бога" на Земле: "Вас бо Бог в себе место избрал на Земле" [Карташев, т. 1, с. 392]. Из этой теории вытекал и соответствующий практический вывод об отношениях московских государей к церковным делам. По словам Иосифа Волоцкого, высшая юрисдикция в церковной сфере принадлежит государю, поскольку Бог предал ему "милость и суд, и церковное и монастырское, и всего православного христианства всея Русские земли власть и попечение вручил ему" [Карташев, т. 1, с. 392, 393]. (Именно в эпоху Ивана III был впервые введен особый церемониал при посвящении Симона в митрополиты Московские - точная копия с "поставления" византийскими василевсами патриархов Константинопольских, - имевший целью закрепить за великим князем канонические права византийского василевса.)

В результате в эпоху Ивана Грозного окончательно оформилась религиозная доктрина власти, согласно которой московский великий князь был признан не просто "могуществом, силой Бога на земле", а его реальным воплощением — Спасителем, Мессией всего народа Божьего. Этот статус уже полностью освобождал великого

князя от какой-либо ответственности перед народом: "А жаловати есмь своих холопей вольны, а и казнити вольны" [Переписка... с. 26].

В официальном письме Ивана Грозного князю Курбскому царь недвусмысленно присваивает себе *функции владыки человеческих душ и Спасителя*: "А аще праведен еси и благочестив, про что не изволил еси от мене, стропитивого владыки, страдати и венец жизни наследити?" [Переписка... с. 14]. Неудивительно, что московские великие князья, ощущавшие себя хозяевами человеческих душ, при вступлении на престол не считали необходимым давать религиозные ограничительные клятвы, подобно французским или английским королям [Рогов, 1984, с. 62].

В царствование Ивана Грозного происходит юридическое закрепление статуса великого князя Московского как царя. Характерно, что этот статус был закреплен не в светском кодексе, а в церковном памятнике "Стоглаве". В структурно-логическом построении преамбулы кодекса вавилонского царя Хаммурапи и "Стоглава" есть общее. В кодексе Хаммурапи "непорочный и полновластный царь, которого бог Мардук призвал управлять народом и доставлять стране благополучие, даровал право и законы" [Волков, 1914, с. 22]. В "Стоглаве" - "державный самодержец, прекроткий царь Иван, многим разумом и мудростью венчанный (...) по непосредственному наущению Христа" [Стоглав, 1863, с. 22]. Любопытно сохранившееся в древнерусской литературе византийское предание о происхождении царских регалий. Смысл этого сказания заключается в том, что некогда было славное царство Вавилонское, но оно погибло из-за своего нечестия. Богом данные царские регалии, украшавшие некогда славного царя Навуходоносора, были скрыты и хранились в тайне тремя святыми отроками. И вот по божьему определению, в виде божьей грамоты они были переданы православным греческим царям [Барсов, 1983]. Легко предположить, что православный царь воспринимался как достойный наследник своих вавилонских предшественников.

16 января 1547 года состоялось венчание на царство Ивана IV. «Формально принятый титул "боговенчанного царя" уже окончательно юридически закрепил за ним прерогативы верховного попечения об интересах Церкви, какие принадлежали византийским императорам и какие уже в весьма значительной степени были приобретены самими московскими князьями путем историческим» [Карташев, т. 1, с. 429]. Уже на Стоглавом церковном Соборе 1551 года царь выступил в руководящей роли, свойственной византийским василевсам. В 1562 году патриарх Константинопольский Иосаф III прислал "соборную грамоту", подтвердившую право Ивана Грозного "быти и зватися царем законно и благочестиво", и объявил московского государя "царем и государем православных христиан всей вселенной от Востока до Запада и до океана" [Карташев, т. 1, с. 440,441].

В 1589 году было учреждено Патриаршество, и Церковь обрела патриарха, которым стал митрополит Московский Иов. Характерно, что инициатива учреждения патриаршества исходила от светской власти. Сама процедура избрания была организована в византийском духе. В Успенском соборе Кремля русские и греческие епископы совершили обряд "тайного совещания" об избрании 3 кандидатов на патриаршество (эти кандидаты были заранее указаны им царем Федором Иоанновичем и его шурином, Борисом Годуновым). Затем Собор отправился в царский дворец, где царь в своем выборе остановился на Иове, что и явилось актом окончательного избрания. Само место наречения в патриархи - царский дворец - свидетельствовало о *первенстве светской власти* в делах церковно-канонических. Далее, вновь в Успенском соборе, состоялось поставление новоизбранного (точнее назначенного верховной властью) патриарха. Царь выступил в роли "ставящего" патриарха и произнес инвестиционную речь: "Всемогущая и животворящая Св. Троица, дарующая нам вся Россия самодержавство российского царствия, подает тебе сей великий престол великого чудотворца Петра архиерейства, патриаршества московского и всего российского царст-

¹ В издании [Емченко, 2000, с. 241] эта цитата заканчивается словами: "осиаваем благодатию божественного Духа".

вия (...)" [Карташев, т. 2, с. 32]. При этом Федор Иоаннович вручил Иову, согласно ритуалу, подлинный посох митрополита Петра. Эта процедура наглядно показывает, что патриарх получал церковную власть от царя.

Учреждение патриаршества было закреплено в "Уложенной грамоте", имевшей вид соборного документа. В грамоте была зафиксирована и мотивировка учреждения патриаршества: "(...) твое благочестивый царь, великое российское царство - Третий Рим превзошло благочестием все прежние царства; они соединились в одно твое царство, и *ты один теперь именуешься христианским царем во всей вселенной* (курсив мой. -Л.А.); поэтому и превеликое дело (учреждение патриаршества) - по Божью промыслу; молитвами чудотворцев русских, и по твоему царскому прошению у Бога, и по твоему совету, исполнится" [Карташев, т. 2, с. 36]. Таким образом, налицо явная попытка закрепить за московским царем канонические права византийских василевсов.

В XVII веке в России окончательно установился режим цезаропапизма. К этому времени экономический базис был приведен в соответствие с религиозно-политической надстройкой: российский самодержец стал монополистом в торговле и промышленности, собственником большей части земли (дворяне не являлись владельцами поместий, которые были отданы им царем лишь в управление на условиях обязательного несения царской службы). Абсолютная политическая власть российских самодержцев была адекватна их экономическому могуществу [Вальденберг, 1916].

Как апофеоз цезаропапизма прозвучали на Большом Московском соборе 1666 года упомянутые слова Паисия Лигарида о том, что *царь именуется Богом и имеет право на богоименование*. В качестве иллюстрации этой русской модели цезаропапизма можно привести некоторые исторические факты и свидетельства. Иностранцы, посетившие Московское государство в XVI-XVII веках, свидетельствовали, что москвиты "считают своего царя за высшее божество" [Масса, 1937, с. 68] или "считают царя почти за Бога" [Седерберг, 1873, с. 37]. Антоний Поссевино, римский дипломат, член ордена иезуитов, находившийся в Москве в период царствования Ивана Грозного, считал, что царь "{...} решительно хочет казаться чуть ли не первосвященником и одновременно императором. Можно сказать, что все это заимствовано от греческих императоров и патриархов, и то, что относилось к почитанию Бога, он перенес на прославление самого себя" [Исторические... 1983, с. 80, 81]. Иоганн Георг Корб писал в конце XVII века: "Москвиты повиновались своему государю не столько как подданные, сколько, как рабы, считая его, скорее, за Бога, чем за государя" [Корб, 1906, с. 217]. Царь Федор Иоаннович первым из русских царей стал причащаться по священническому чину [Живов, Успенский, с. 63]. Царь Борис Годунов велел даже изобразить себя на фреске с написанием своего имени - так, как изображают святых. Аналогичным образом появились изображения царя Алексея Михайловича [там же, с. 58], имевшего самое возвышенное представление о собственной власти и признававшего себя *"наместником самого Бога на Земле"* [Каптерев, 1912, с. 104].

Особенно наглядно власть царя как "наместника Бога" на земле проявлялась в том факте, что людей, умерших в государевой опале, хоронили вне кладбищ, как почивших нехристианской смертью. Утверждалось, что страшным, непрощаемым видом греха является преступление против царя; оно приравнивалось к преступлению против Бога. Тем самым политическое повиновение царю было полностью тождественно религиозному послушанию Богу. Царь-богочеловек присваивал себе функции судьбы от имени Небес и обладал властью, сопоставимой с властью Бога.

В письме к провинившемуся по службе князю Григорию Ромодановскому царь Алексей Михайлович прямо приравнивал должностное повиновение своей особе и религиозное повиновение Богу [Богданов, 1997, с. 237, 238]. Воевода, не приславший вовремя полк рейтар и полк драгун, объявлялся "врагом креста Христова", а его провинность - "сатанинской". Далее царь вопрошал: "Кого не слушаешь? Перед кем лукавствуешь? - Самого Христа явно облыгаешь (...) его теряешь!" Послание закан-

чивалось утверждением, что царь как "наместник Христа" "Божий дела и наши, государевы, на всех сторонах полагает (решает. - Л.А.), смотря по человеку". Таким образом, царь констатировал, что в его власти не только государевы, но и Божий дела. Отсюда вытекало, что он считал себя, как и Иван Грозный, владыкой человеческих душ и воплощенным Мессией.

Именно при царе Алексее Михайловиче была закреплена практика царского соглашения в делах подбора и поставления на все иерархические и приходские места. «Егда хошет кто, диакон, или пресвитер, или игумен, или архимандрит поставлятися, тогда пишет челобитную Царскому Величеству и просит повеления, чтобы хиротонисали его митрополит или архиепископ. И царским повелением на той челобитной подпишут: "По указу государя царя, его поставити попом, или диаконом, или иного чину, кто во что поставляется". И аще хиротонисают их *царским словом*. И егда митрополит или архиепископ хиротонисает, тогда дадут наставленную грамоту и пишут: хиротонисаея диакон или поп *повелением государя царя*, а не по заповеди Божией и не по правилам св. апостол и св. отец», - так описывал эту практику патриарх Никон (цит. по: [Карташев, т. 2, с. 198]). И он же резюмировал: "Царь Алексей Михайлович чин святительский и власть церковную воспринял на ся" [там же, с. 196].

Любопытно, что именно патриарх Никон предпринял первую и единственную попытку поставить власть священства выше власти царства. "Священство не от человек, ни человеком, но от самого Бога, и древнее и нынешнее, а не от царей" (цит. по: [Карташев, т. 2, с. 195]), - так он развивал папоцезаристские идеи, опираясь на учение Папы Григория Великого. Однако не теологические построения лежали в основе русского папоцезаризма, а огромное экономическое могущество Церкви, достигшее апофеоза к середине XVII века. К тому же был выбран и удобный политический момент заинтересованности царя в поддержке со стороны церкви. В это время умом Алексея Михайловича завладела идея восстановления Греческой империи под своим владычеством. В грамоте на Афон 1666 года царь просил прислать ему "Судебник да Чиновник всему царскому чину прежних благочестивых греческих царей". Алексей Михайлович начинал верить, что пришло время, когда Третий Рим возродится в самом Цареграде. На прощальной аудиенции митрополита Антиохийского Макария царь заявил: "Молю Бога, прежде, чем умру, видеть его (т.е. Макария. - Л.А.) в числе четырех патриархов служащим во св. Софии и нашего патриарха пятым вместе с ним" [Карташев, т. 2, с. 123]. Депутации греческих куцов он пообещал принести "в жертву свое войско, казну и даже кровь свою для их избавления" [там же]. Можно констатировать, что царь Алексей Михайлович видел себя "единым вселенским православным царем всех христиан", преемником византийских василевсов.

Патриарх Никон одобрял эти идеи и при своем поставлении в патриархи в 1652 году просил Бога содействовать замыслам Алексея Михайловича и быть ему "на вселенной царю и самодержцу христианскому" [Карташев, т. 2, с. 123]). Следовательно, Никон первоначально одобрял и ту полноту светской и духовной власти, которой обладал "вселенский православный" царь в качестве "наместника Христа". В связи с планами царя особую политическую актуальность приобрел вопрос о ликвидации религиозно-обрядовых противоречий между Русской и Греческой церквями. Как православный царь мог править в Константинополе, если между церквями имелись серьезные канонические расхождения? Именно для проведения церковной реформы и был востребован такой энергичный человек, как Никон. Царю был необходим решительный сторонник его идеи о превращении русского царства во вселенское, и именно этим можно объяснить то, что в 1653 году царь дал патриарху клятву слушаться его, как главного архипастыря и отца во всем, что тот будет возвещать о догматах Божиих и о правилах [Карташев, т. 2, с. 133]. Однако совсем мало времени потребовалось царю, чтобы уразуметь, что папоцезаристские поползновения Никона противоречат его замыслам стать полновластным вселенским царем. Уже в 1657 году Никон сделался для царя "мужиком, невеждой, б. сыном" [Карташев, т. 2, с. 144]. Будучи

творением рук царя Алексея Михайловича и лишившись его поддержки, этот патриарх потерял и свой сан.

Поэтому суждение, прозвучавшее на Всероссийском поместном соборе 1917-1918 годов о том, что Православие в Российской Империи переродилось в цареславие, уместно распространить и на допетровские времена Московского государства.

Реформы Петра и секуляризация православной мифологии власти

Петр Великий в своей реформаторской деятельности не мог уже опираться на прежнюю, православную мифологию власти. Он ввел в русскую политическую мысль идею государства как института, стоящего над монархом, что явилось началом крушения наместнической модели власти. Знаменательны слова, сказанные Петром перед Полтавской битвой: "Вы сражаетесь не за Петра, а за государство, Петру врученное (...), а о Петре ведайте, что ему жизнь не дорога, только бы жила Россия, слава, честь и благосостояние её" [Костомаров, 1992, с. 605].

Свою деятельность Петр рассматривал не только как службу Царю Небесному, но и как службу Российскому государству. В связи с одной из своих побед над шведами он написал о себе как о слуге государства: "Я как начал служить, такого огня и порядочного действия наших солдат не слыхал и не видал" [Ключевский, 1989, с. 193].

Очень характерны и книги, которые царь отбирал в качестве учебных пособий для цесаревича Алексея Петровича. В "Наказе о воспитании цесаревича" велено «перевести Пуффендорфову малую книжицу "О должности человека и гражданина" на французский язык и в Голландии напечатать, дабы оное употреблять, яко введение в право всенародное и яко преддверие Гроция, или Пуффендорфа же "О праве естественном и народном", из которого следует основание всех прав» [Карташев, т. 2, с. 325].

В самой постановке вопроса о приоритете чисто земной инстанции - государства над монархом заключена оппозиция христианскому пониманию иерархии власти: "Царь - наместник Христа". Отделение понятия государства от должности самодержца являлось во всех странах первым шагом на пути заката абсолютных монархий, основанных на божественном праве. Какое значение придавал Петр идее государства, видно, например, из того факта, что он пожертвовал одним из фундаментальных принципов неограниченных монархий - старшинством в наследовании престола. Как государственный он не мог допустить, чтобы недостойный сын или другое лицо, не обладавшее способностями к государственной деятельности, управляло Россией только в силу своего старшинства. Петр I ввел в российскую политическую мысль новую оценку личности самодержца, который должен был своими деловыми качествами соответствовать роли повелителя великой страны.

Показательно, что даже императорские регалии не были юридически собственностью царей. При организации Камер-коллегии в 1719 году Петр I впервые включил в ее регламент параграф "О подлежащих государству вещах". Все императорские регалии (на тот момент царские) были признаны собственностью государства и выдавались царствующим особам "для временного употребления".

С петровской эпохи в России начался процесс десакрализации должности царя как наместника Христа. Естественно, православная мифология власти (как и сама Православная церковь) не могли служить идеологической опорой реформаторской политике Петра. Среди противников реформ черному и белому духовенству принадлежала одна из ведущих ролей. В делах Преображенского приказа процессы духовных лиц составляли около 20%. Они обвинялись в поношении царя, его мероприятий, в разбрасывании подложных писем, распространении порочащих царя слухов и т.п. [Голиков, 1957, с. 128-164]. Петр же, памятуя о папских притязаниях патриарха Никона и о финансовом могуществе Церкви, стремился к ее нейтрализации.

Начал же император с моральной дискредитации церковной иерархии. Запретив иерархам в 1700 году после смерти патриарха Адриана провести очередной Собор по

избранию нового патриарха, он одновременно организовал альтернативную акцию - "всешутейший, всепьянейший и сумасброднейший собор", состоявший из ближних к царю лиц и пародировавший церковную иерархию. Тем самым была начата **государственная кампания по искоренению клерикализма**.

Антиклерикальная кампания идейно подготовила административную ликвидацию старой церковной иерархии во главе с патриархом. С 1700 года после смерти патриарха Адриана на его месте находился только местоблюститель и администратор патриаршего престола Стефан Яворский (кстати, тоже замешанный в деле царевича Алексея).

С 1720 года с целью ликвидации патриаршества велось обсуждение "Духовного регламента" и шел сбор подписей правящих архиереев и иных духовных лиц, которые должны были его подписать наравне с сенаторами. Удалось собрать 87 подписей, в том числе всех правящих иерархов, кроме сибирского владыки [Русское, 1989, с. 245].

25 января 1721 года "Духовный регламент" получил силу закона. Патриаршество было ликвидировано и учреждался высший коллегиальный орган - Духовная коллегия, позже - Святейший правительствующий синод. Для обеспечения надзора со стороны государства за деятельностью Синода вводилась должность обер-прокурора Синода. Высшая власть над Синодом принадлежала самодержцу - его председателю и "крайнему судии".

Активное участие в разработке церковной реформы Петра принимал архиепископ Псковский Феофан Прокопович. Это один из примеров личного влияния духовного лица на государственные дела, основанного на близости взглядов Петра и Феофана.

Феофан Прокопович вел светский открытый образ жизни. Ему доставляло наслаждение под покровительством Петра издеваться над бытовым и церковным мракобесием. В 1716 году Феофан пишет своему другу: "Может быть ты слышал, что меня вызывают для епископства. Эта почесть меня также привлекает и прельщает, как если бы меня приговорили бросить на съедение диким зверям. Дело в том, что лучшими силами своей души я ненавижу митры, саккосы, жезлы, свечники, кадильницы и т.п. утехи. Прибавь к тому же весьма жирных и огромных рыб. Если я люблю эти предметы, если ищу их, пусть Бог покарает меня чем-нибудь еще худшим" [Карташев, т. 2, с. 339].

Его своеобразная религиозная "ориентация" видна и в одном из доносов на него, относящемся к послепетровскому времени: "{...} 5. О святых мошах чудотворения, которые де в России ни были, вси де ложни, и верить им не надлежит, а которые де чудеса в книгах напечатаны, все ти неправедны суть (...) 14. Поклоны, умерщвление плоти или желез на плоти ношение ни к чему де негодная вещь и дурная, и никакой пользы, но вред телу и души творящая (...) 40. Мясо де есть во вся среды и пятниц, и в посты не грех (...) и сам есть, и всем домовни всегда есть велит же, и ядят явно" [Дело... 1882, с. 5-7].

Именно Феофан предпринимает попытку теоретически обосновать новую триаду "*Бог-государство-самодержец*". По существу это - эклектика из Священного писания и теории "Общественного договора", ставившая целью легитимизацию власти самодержца не только посредством божественного, но и естественного права. Меняет он и обоснование цели государственной власти: с достижения царства небесного и вечного спасения на то, что "всякая власть верховная едину своего установления вину конечную имеет - всенародную пользу" [Карташев, т. 2, с. 341].

Ясно очерчена и другая мысль о тождественности воли народной воле Божьей: "...что народная воля (...) бывает не без собственного смотрения Божия, но Божиим мановением движима действует" [там же, с. 342].

Совершенно революционна мысль Феофана о том, "(...) что народ правительской воли своей совлекся перед ним (самодержцем) и всю власть над собою отдал ему" [Карташев, т. 2, С. 342]. Фактически тем самым признается, что народ является носителем суверенитета. Государь может действовать по принципу "только бы народу не вредно и воле Божией не противно" [там же], т.е. самостоятельно, как вождь, но

рамках суверенитета нации. Таким образом, при Петре *источники власти и мотивация ее деятельности вновь "вернулись на землю"*.

Никто из духовных лиц Православной церкви впоследствии не делал таких радикальных выводов, которые по своей сути шли вразрез с догмами христианства. Появился новый авторитет - "воля народа".

Прокопович выдвинул еще один постулат - о "долге", "обязанности" монарха и концепцию образцовой службы царя на троне. Это подвело базу под идею патернализма, воплощаемую в образе монарха - отца отечества и народа.

Феофан Прокопович был идеологом реформированной религии, близкой к протестантизму. Его понимание христианства, будучи антиподом римско-византийскому пониманию христианства, возвращало власть на землю.

Вне сомнения, Феофан Прокопович не пытался подорвать самодержавную власть Петра. Он искал новые аргументы в ее защиту и не мог уже найти их только в догматах божественного права. Постановка вопроса о пользе народу и следовании воле народа влекла за собой сразу ряд вопросов: как выражается воля народа, кто судит, что монарх действует в пользу народа; что делать в ситуации, когда монарх действует не в пользу народа? Ответов на такие вопросы Феофан Прокопович не давал. А конечные выводы о том, что "не может народ судить дела государя своего", не соответствовали его же понятиям о воле народа. Пытаясь обосновать самодержавие земным аргументом "воля народа", Феофан, по существу, подрывал монархию, основанную на божественном праве. Ведь самодержавная власть может иметь только один источник легитимизации - Небо. Самодержавная власть, нуждающаяся в земной легитимизации, перестает, по определению, быть таковой.

Сейчас довольно распространено мнение, будто церковная реформа Петра привела к деформации отношений между Церковью и самодержцем, ущемлению ее суверенных прав. Но ведь результатом реформы явилось именно признание де-юре внешней формы традиционной для христианства властной модели, в соответствии с которой Римский кесарь выступал одновременно и как монарх, и как первосвященник (вселенский Халкидонский собор 451 года провозгласил многолетие "царю-первосвященнику, учителю веры"). Как в Восточно-Римской империи, так и на Руси патриархи играли роль заместителей царей по духовным делам. Любые попытки церковных иерархов взять под свой контроль исполнение подлинно первосвященнических функций пресекались царями, и потому реформа Петра лишь юридически закрепила то состояние, в котором де-факто пребывала допетровская Русь. Однако внутренние формы старой теократической модели были наполнены новым, секулярным по духу содержанием. Петр практически скопировал европейскую модель власти абсолютного монарха, в основу которой были положены идеи естественного права. Если христианский василевс имел целью служение царству Божию, то высшей целью служения абсолютного монарха в рамках естественного права становилось земное царство, в котором Церковь подчинена сугубо земной инстанции - государству.

Инкорпорирование понятия государства в традиционную христианскую конструкцию власти было вызвано тем, что в условиях Нового времени христианская мифология власти уже не справлялась с возложенными на нее задачами. Однако насильственная инкорпорация инородного по своей природе элемента - государства - в традиционную христианскую систему легитимизации власти всегда и всюду, рано или поздно, приводила к одному результату: крушению абсолютных монархий, основанных на божественном праве.

* * *

На ход исторического развития России, как и на ход западноевропейской истории, оказал решающее влияние религиозный догмат о верховном правителе - заместителе Иисуса Христа, в должности которого объединены функции светского и жреческого Мессии. Так же как и в Европе, в России идея тотальной наместнической власти,

в конечном счете, исчерпала себя. С XVIII века в России начинается необратимый процесс секуляризации христианской модели наместнической власти, который завершился только в начале XX века с крушением власти последнего российского императора Николая II, считавшего себя "орудием Всевышнего, посредством которого Всевышний управляет Российской империей" [Витте, 1960, с. 331].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алешковский М.Х.* Повесть временных лет. Судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971.
- Барсов Е.В.* Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами. М., 1883.
- Богданов А.М.* История России до петровских времен. М., 1997.
- Вальденберг В.* Древнерусские учения о пределах царской власти. Петроград, 1916.
- Витте С.Ю.* Воспоминания. В 3 т. М., 1960. Т. 3.
- Волков И.М.* Законы Вавилонского царя Хаммурапи. М., 1914.
- Гергей Е.* История папства. М., 1996.
- Голиков Н.Б.* Политические процессы при Петре I. М., 1957.
- Грарбар А.* Император в византийском искусстве. М., 2000.
- Дело о Феофане Прокоповиче. М., 1882.
- Емченко Е.Б.* Стоглав: исследование и текст. М., 2000.
- Живов В.М., Успенский Б.А.* Царь и Бог: семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
- Иларион.* Слово о законе и благодати. М., 1994.
- Исторические сочинения о России XVII века. М., 1983.
- История Европы. В 8 т. Средневековая Европа. М., 1992. Т. 2.
- Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. В 2 т. Сергиев Посад, 1912.
- Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. В 2 т. М., 1991.
- Ключевский В.О.* Курс русской истории. Соч. В 9 т. Т. 4. М., 1989. С. 193 (1993. С. 12).
- Корб И.Г.* Дневник путешествия в Московию (1698 и 1699 гг.). СПб., 1906.
- Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. В 3 т. М., 1992. Кн. 3.
- Литаурин Г.Г.* Как жили византийцы. М., 1976.
- Масса И.* Краткое известие о Московии в начале XVII века. М., 1937.
- Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993.
- Платонов С.Ф.* Лекции по русской истории. М., 1994. Ч. 2.
- Повесть временных лет. СПб., 1996.
- Религии древнего Востока. М., 1995.
- Родэ Ф.* Церковь и государство в первые столетия существования христианства // Диспут. 1992. № 1.
- Рогов А.В.* К вопросу о развитии княжеской власти на Руси // Древняя Русь: проблемы права и правовой идеологии. М., 1984.
- Русское Православие: вехи истории. М., 1989.
- Савна В.* Московские цари и византийские базилевсы. Харьков, 1901.
- Седерберг Г.* О религии и нравах русского народа. М., 1873.
- Сергеевич В.И.* Вече и князь. М., 1867.
- Стоглав. СПб., 1863.
- Тальберг Н.* История христианской церкви. М., 1991.
- Тантлевский И.Р.* История и идеология Кумранской общины. СПб., 1994.
- Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М., 1990.
- Франкфорт А., Франкфорт Г., Уилсон Дж., Якобсон Т.* В преддверии философии. М., 1984.
- Элиаде М.* Азиатская алхимия. М., 1998.
- Treitinger O.* Der ostroemische Kaiser und Reichsidee vom ostroemischen Staats und Reichsgedanken. Nach ihre Gestaltung im Hoefischen Zeremoniell. Darmstadt, 1956.