

▪ ВЛАСТЬ И ПРАВО В ИСТОРИИ ЦЕРКВИ ▪

Алексей Величко

12+



# ЦАРСТВО И СВЯЩЕНСТВО



Алексей Величко

**Царство и священство**

«ЛитРес: Самиздат»

2020

**Величко А. М.**

Царство и священство / А. М. Величко — «ЛитРес: Самиздат»,  
2020

Книга «Царство и священство» представляет собой первую книгу многотомного проекта «Власть и право в истории Церкви» известного русского правоведа и византиниста Величко А.М., в который вошли труды по истории и философии права, «симфонии властей», правам личности, как они раскрываются в христианском вероучении, о нравственной идее государства, а также соотношение права, политики и нравственности. Особое место в сборнике занимает тема правового идеала в Византии, исихии («Иисусовой молитвы»), канонического права и его отличий от права государства. Книга рассчитана на студентов правовых, исторических факультетов, духовных учебных заведений, а также всех интересующихся вопросами теории и истории Церкви, права и государства, богословия права

© Величко А. М., 2020

© ЛитРес: Самиздат, 2020

# Содержание

|   |     |
|---|-----|
| Божественный закон, власть и общество   | 5   |
| Предисловие   | 5   |
| Власть небесная и власть земная   | 8   |
| I   | 8   |
| II  | 13  |
| III   | 17  |
| Церковь и государство – их отношения в современную эпоху                          | 23  |
| I   | 23  |
| II  | 25  |
| III   | 29  |
| Церковь, власть и политика  | 31  |
| I   | 31  |
| II  | 35  |
| III   | 42  |
| IV  | 45  |
| V   | 51  |
| Современные проблемы нашего политического сознания                                | 56  |
| Божественное предопределение государства (философский этюд о политической власти) | 59  |
| Государство и человеческие союзы  | 59  |
| Власть и нравственность   | 65  |
| Церковь и империя   | 70  |
| Царь и Ветхозаветная Церковь  | 75  |
| I   | 75  |
| II  | 76  |
| III   | 80  |
| «Светская Конституция» и «симфония властей»                                       | 82  |
| Духовная основа «симфонии властей»  | 87  |
| I. Богословие нравственности  | 87  |
| II. «Симфония властей» как единство права и нравственности                        | 91  |
| III. «Симфония» и «свободы»   | 94  |
| О «соборности», «симфонии» и органах церковной власти                             | 98  |
| I. «Соборность», как ее видят   | 98  |
| II. Церковь соборная или кафолическая?  | 102 |
| III. «Смешанные» соборы и соборы епископов  | 107 |
| IV. Источники и виды церковной власти   | 115 |
| Конец ознакомительного фрагмента.   | 117 |

## Божественный закон, власть и общество

*Светлой памяти Величко Михаила Леонтьевича, Величко Лилии Николаевны, Роко Александра Александровича, архимандрита Амвросия (Юрасова) посвящается эта книга*

### Предисловие

Наверное, Аристотель был прав, когда утверждал, что философия рождается от удивления. Тридцать лет назад открыв для себя путь в науку, автор этих строк и помыслить не мог глубину человеческой личности и необъятность окружающего нас таинственного мира.

Тридцать лет – достаточный срок для того, чтобы исследователь пришел к четким и сложившимся убеждениям. Разумеется, путь этот не прост, он долог и извилист, изобилует ложными ответвлениями и пустыми просветами в темноте. Но лишь идя по нему, единственно возможно ответить на главные вопросы бытия, увидеть мир человека в его многообразии, коснуться феномена права, понять, что означает вера в Бога для каждого из нас и *кто такой* человек для Вселенной. Скажу откровенно: это было благодатное время, и я искренне благодарю Создателя за то, что вкусил радость творчества и испытал волнительное ощущение открытий.

По-видимому, автор этих строк был прилежным учеником, а потому за указанное время из-под моего пера вышло довольно большое количество статей и монографий. Судьбы их были различными: часть из них вообще не публиковалась на бумажных носителях, некоторые, написанные по просьбам друзей и знакомых для периферийных журналов, не имели никаких шансов появиться на глаза широкой научной публике; другие публиковались в научных изданиях для узкой группы специалистов. Отдельное место занимают доклады, сделанные в различных научных учреждениях и не лишенные самостоятельного интереса. Вполне естественно, само собой возникло желание собрать и систематизировать ранее написанные работы в отдельные тематические сборники.

Нельзя, конечно, сказать, что в предлагаемых читателю работах излагалась истина в последней инстанции, открытая автору с молодых ногтей. Напротив, писательство стало способом познания и раскрытия истины по вопросам, не перестававшим волновать меня на протяжении всей жизни. Беда нашей правовой (в частности) науки в том, что, как правило, ее апологеты не знают исторических фактов, анализ и обобщение которых должны были бы стать основой для последующих научных теорий и доктрин. Вместо этого в привычку вошло оперирование общими соображениями, порой довольно оригинальными, но, увы, не основанными на реальных событиях. Отсюда – то невероятное многообразие и легкость суждений, которыми современная наука заполняет лакуны знаний. Ее безынтересность и невостребованность.

Разумеется, не был свободен от этого ложного пути познания и автор этих строк. Впоследствии, узнавая, как развивалась история в конкретных событиях, расставаясь с пустыми иллюзиями и приятными на слух домыслами, взрослея духом, мужая и мудрея, естественно было корректировать и прежние мнения, если приходилось констатировать их ложность или неполноту. Было бы нелепо полагать, будто те мысли, которые роились в голове у 25-летнего юноши, только-только начавшего путь познания, вполне еще не сведущего во многих вопросах, сохранились в девственно-чистом виде в голове уже зрелого мужчины и, надеюсь, состоявшегося исследователя. «Последовательность жизни, – умудренно констатировал некогда К.Н. Леонтьев (1931–1891), – до того извилиста и сложна, что последовательности ума никогда за ее

скрытой нитью не поспеть»<sup>1</sup>. И нельзя не согласиться с В.С. Соловьевым (1853–1900), некогда написавшим: «В мире человеческого свобода от внутренних противоречий не всегда означает обладание полной истиной; иногда это лишь признак простого отсутствия мысли и идеального содержания»<sup>2</sup>.

Помню, с каким удивлением по мере изучения истории Византийской империи и России я обнаруживал произвольную метаморфозу собственных взглядов в контексте пресловутого «цезаропапизма» и «скорбей» по упраздненному Русскому патриаршеству. До этого из общих «идеологических убеждений» казалось, что и спорить не о чем: реформы Петра Великого и упразднение патриаршества означали очередное «Вавилонское пленение Русской церкви», забвение наших национальных основ, измену Православию. Это же «общеизвестно»! Но чем более я познавал историю нашего Отечества – трудную, не идеальную, далекую от внешнего блеска и приписываемых ей восторженных оценок, тем меньше и меньше оставалось поводов для упреков в адрес Царя-реформатора.

Это был не единственный момент интеллектуального трезвления. Папизм, конечно, трагичное и разрушительное явление для всего христианского сообщества. Но, изучая историю Церкви, я убедился, что папизм не присущ исключительно Римо-католицизму, как это повелось утверждать в лагере «русских патриотов», что у этой тлетворной болезни имелись плодотворные учителя и последователи и на Востоке. И, окидывая взором открывшиеся исторические факты, зачастую трудно ответить на вопрос: чей папизм ядовитее – латинский или восточный, в том числе и русский. Скажу без обиняков: таких неожиданных «открытий» и оставленных в прошлом «убеждений» по мере расставания с юношескими идеологемами и всестороннего изучения материала на стыке права, богословия, политики и истории было немало.

По этой причине, подбирая свои работы для этого издания, автор счел вполне оправданным опустить отдельные статьи и монографии, которые либо утратили свою актуальность, либо *уже* не отражают мои современные убеждения. Так, я отказался от переиздания книги «Государственные идеалы России и Запада. Параллели правовых культур» (СПб., 1999), которая хотя и ввела меня в свое время в круг патриотически настроенных публицистов, принесла определенную известность, но содержит тезисы, в настоящее время признанные мной ошибочными. В частности, о Синодальном периоде и личности императора Петра Великого и т. п. Безусловно, отдельные суждения и до сих пор прочно входят в состав моего мировоззрения, но в целом книга отражает взгляды, которые я «сегодняшний» уже не разделяю.

Другая книга, которую я решил не переиздавать, – «Церковь и император в византийской и русской истории» (СПб., 2005). Она, конечно, «свежее» и дорога тем, что это был мой первый опыт в византинистике. Как и предсказывал в предисловии к ней мой учитель протоиерей Валентин Асмус, сотканная из отдельных и разрозненных на тот момент мыслей, она была развернута мной в полномасштабные тематические исследования в последующие годы. Именно ей обязаны своим появлением на свет, спустя буквально несколько лет, книги, которыми я по праву горжусь: «Политико-правовые очерки по истории Византийской империи» (М., 2008–2009), получившая приз «Литературной газеты» как лучшая книга 2009 г., «История Византийских императоров» (2009–2018), отмеченная медалью митрополита Макария (Булгакова) в 2011 г. и Первой Евразийской золотой премией в номинации «Исторические исследования» в 2015 г., «Исихазм в праве и политике» (М., 2019), получившая национальную имперскую премию им. Эдуарда Володина в 2020 г., «Византийская симфония» (М., 2013–2018). Но, очевидно, переиздание этой «матрицы» на фоне последующих фолиантов не имело никакого познавательного для читателя смысла.

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Письмо И.И. Фуделю. 6 июля 1888//Леонтьев К.Н. Избранные письма 1854–1891. СПб., 1993. С.385.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 2//Соловьев В.С. Сочинения. В 12 т. Т. 6. Брюссель, 1966. С.175.

Многие из научных докладов, сделанных мной в разные годы (а их более 20), также не лишены интереса, но едва ли имеют самостоятельное значение. Читанные для определенных аудиторий, хотя и в разное время, они нередко содержат сходные мысли, а потому лишь «умножают сущность». Поэтому в сборники были включены лишь те из них, которые не дублируются с другими работами.

Оставшиеся две монографии («Философия русской государственности» и «Христианство и социальный идеал (философия, право и социология индустриальной культуры)» из первого, «довизантийского» этапа моего творчества были заново отредактированы и освобождены от фактологических ошибок и словесных громоздкостей – неизменного спутника начинающего литератора. Не могу сказать, что их содержание во всем удовлетворяет меня нынешнего, но, с другой стороны, на этих книгах происходило мое «взросление» как ученого. Пожалуй, и для многих других читателей они также не лишены познавательного интереса.

Так сформировалось 6 тематических сборников, объединенных в 3 тома: «Богословие права», «Вехи церковной истории», «Священство и царство», «Церковная и политическая публицистика», «Византийский монархизм», «Философия русской государственности», «Христианство и социальный идеал (философия, право и социология индустриальной культуры)», а также 5-е (уже пятое!) издание моей «Истории Византийских императоров» в 6 томах. Всего – 9 томов. Все они, разумеется, за исключением «Истории Византийских императоров», могут быть использованы как совокупно, так и отдельно – по настроению и кругу интересов читателей.

В заключение хотелось бы в очередной (слава Богу!) уже раз поблагодарить мою жену Наталью за любовь и терпение, которые она неизменно демонстрировала в течение всего этого долгого времени. Отдельного слова благодарности заслуживает мой учитель протоиерей Валентин Асмус за счастье ощутить радость открытия великой Византии, история которой является ни много ни мало историей Кафолической Церкви. А также человек, введший меня в мир исихии – игумен Алексей (Просвирин). И, конечно же, отдельные слова признания хотелось бы сказать в адрес моих благодетелей, чьей помощью появилась на свет эта и другие книги, – А.И. Леушкина, С.А. Румянцева, Д.В. Сивиркина, К.Н. Засова, О.Г. Борисова, Б.В. Маслова и других близких мне людей.

## Власть небесная и власть земная

По-видимому, нет такого явления, которое столь постоянно и повсеместно занимало бы человека, как *власть*. Между тем зачастую в специальной научной литературе власть как явление рассматривается под таким углом зрения, который в значительной степени оставляет вне поля зрения многие важные вопросы. Логика исследования обязывает первоначально раскрыть существо власти, а уж затем касаться отдельных ее видов. Но нередко, т. е. с точностью до наоборот, нам предлагают набор тезисов о существовании *политической власти* – одном из ее видов, а уж затем на основе полученных результатов делают обобщенные выводы. При этом власть в ее существовании и соответственно власть политическая – по ее качественным характеристикам – отождествляется с *силой*. И... более ничего.

Так, например, М. Вебер (1864–1920) полагал, что политическая власть представляет собой возможность осуществления носителем ее своей воли вопреки сопротивлению других<sup>3</sup>. Для нашего современника – американского исследователя М. Уолцера вопрос о сущности политической власти также ограничивается, собственно говоря, одним аспектом: кто кем правит<sup>4</sup>. Безусловно, перечень примеров этими двумя фамилиями не исчерпывается. В результате нравственное значение политической власти определяется не ее сущностью, а тем, *кому в обществе она принадлежит на конкретный момент времени*.

Таким образом, сама по себе власть представляется как бы категорией, изначально бессодержательной и производной, все нравственное значение которой определяется тем политическим идеалом, с каким ее связывают. Очевидно, светский, секулярный подход к освещению вопроса о сущности власти методологически неверен. В этой связи попытаемся показать, насколько качественно иначе, глубже и тоньше раскрывается власть с точки зрения православного вероучения.

### I

Обратим внимание на те явления, которые ввиду неизменной повторяемости всегда присутствуют во властных отношениях, т. е. свойственны им. В первую очередь для власти характерно то положение вещей, когда один из субъектов под влиянием другого совершает определенные действия (или воздерживается от их совершения), и данное решение проистекает *не из воли подчиняющегося лица*.

Но это далеко не единственный признак власти. При равенстве сторон властные отношения не образуются, хотя волевое воздействие присутствует и там. Например, при заключении договора дарения одаряемый соглашается принять дар и исполнить волеизъявление дарителя. Но, конечно, сделка не состоялась бы без его личного желания. То же происходит и при принятии наследства.

При договорных, равностатусных отношениях различных субъектов власть не образуется, происходит лишь согласование двух и более волей, но отсутствует *факт подчинения*. Бывают, конечно, такие ситуации, когда принятие власти лицом осуществляется добровольно, без всякого принуждения, и это нередко воспринимается как нормальное положение вещей, например: власть главы семьи, духовника, власть Церкви в лице ее епископата и т. п. Но в этом случае добровольность подчинения не основывается и не приводит к равенству сторон. В том-то и дело, что участники таких отношений очень хорошо понимают различия, царящие между ними, и охотно принимают их. Говорить здесь об отношениях, сходных с договорными, никак

---

<sup>3</sup> См. об этом: Болл Т. Власть. М., 1993. С. 35.

<sup>4</sup> Уолцер М. О терпимости. М., 2000. С. 68.



нельзя. Таким образом, кроме момента принятия чужой воли властные отношения требуют, чтобы участники их были бы *изначально не равны* между собой, и оба осознавали данный факт: один обладает властью, второй – ему подчиняется.

В результате складывающейся иерархии образуется единая органическая *система*, целостная в своей полноте как в рамках какой-то одной группы людей, так и в целом. Эта система *разумна*, т. е. понятна человеку по своим проявлениям. Кроме того, она *нравственна*, поскольку принимается человеком справедливой по своей сути. Конечно, неравенство участников процесса, конкретная направленность власти начальствующего лица (лиц) предопределяют наличие силы, сопрягаемой с наказанием – неблагоприятными последствиями, которые должен претерпеть ослушавшийся. Характерно, что даже в случаях, указанных выше, когда власть принимается добровольно, наказание не исключается. Оно также принимается в качестве потенциальной возможности.

Подытожив, отметим следующие, наиболее очевидные *признаки* власти: 1) она образуется там, где присутствует неравенство участников отношений, 2) предполагается подчинение воли одного лица воле другого, 3) проявления власти носят силовой характер.

К *свойствам* власти следует отнести то, что она является синтезирующим, объединяющим фактором, благодаря которому определенная общественная группа (если мы говорим о власти применительно к социальным отношениям) получает системное единство. А образованный таким образом порядок соответствует тварной и разумной природе человека, поскольку понимается, принимается им и положительно оценивается.

Перед тем как перейти к рассмотрению вопроса о существовании власти, обратим внимание на то, что сферой политики она, конечно, не ограничивается. Ее проявления обнаруживаются в семейных и корпоративных отношениях, внутри Церкви и других религиозных общин и даже в преступных сообществах. Эмпирически существуют такие виды власти, как царская (или, скажем более обще – политическая), власть священника и пророка<sup>5</sup>. Причем, если власть царя и священника сопряжена с определенными и конкретными общественными формами (государство и Церковь), то власть пророков в этом отношении «организационно» не оформлена.

Например, ветхозаветным пророком являлся человек, который говорит от имени Самого Бога. Он – глашатай, истолкователь, вестник Божьей воли, призванный говорить для всего народа, включая свою деятельность в жизнь и священную историю Ветхозаветного Израиля. Действуя среди народа Божьего, в ветхозаветные времена он был орудием осуществления божественного плана в отношении Израиля, органом Божественного домостроительства<sup>6</sup>. Конечно, было бы наивным полагать, что данные сочетания возникли в древности случайно и ни на чем не основаны.

Вряд ли кто-нибудь станет оспаривать также и то обстоятельство, что власть проявляется не только в человеческом обществе, но и в животном мире, где тоже присутствует иерархическое деление между особями одного вида и рода, своеобразная социальная инфраструктура и иерархия. Причем, что знаменательно, это положение вещей также понятно человеческому разуму и свидетельствует о некотором единообразии проявления властного начала в мире.

Животный мир не только имеет сложившуюся иерархию, но каждый из видов и родов, групп и семей в их системной взаимосвязи наделяется определенными возможностями и одновременно ограничен ими. Только благодаря этому природный мир и складывается в единую экосистему. Стоит только исключить что-либо из этого органического единства, как тут же наступает кризис и хаос. Характерно, что сама по себе, без внешнего механического участия,

<sup>5</sup> Асмус Валентин, протоиерей. Царь в Библии // Православная государственность: 12 писем об Империи / Сб. ст. под ред. Величко А.М. и Смолина М.Б. СПб., 2003. С. 232.

<sup>6</sup> Князев Алексей, протопресвитер. Пророки. М., 2001. С. 8–10.

наша природная среда является уникальной и функционирует, не нуждаясь для самой себя ни в эволюции, ни в прогрессе как факторах, от которых качественно зависела бы.

Но власть не ограничивается физическим, видимым миром. Она проявляется и в мире духов: Серафимы, Херувимы, Престолы, Господства, Силы, Власти, Начала, Архангелы, Ангелы. И хотя до конца различия, имеющиеся в ангельском воинстве, человеку неизвестны, тем не менее эта иерархия существует<sup>7</sup>.

Конечно, нравственная оценка создаваемой властью системы отношений разнится по своим свойствам у человека, животных и представителей духовного мира в силу различий, таящихся в их природах, далеко не тождественных по качествам. Но это не означает принципиальную невозможность ими оценочного восприятия власти. Ангелы благоговеют пред Господом – Вседержителем. И сам по себе факт отпадения определенной части Ангелов от Господа во главе с сатаной имел место вследствие неприятия ими той роли, которая была уготована им с момента сотворения мира, т. е. вследствие отрицательной оценки власти над ними Бога. В свою очередь животные реагируют на нарушение созданной внутри этих групп иерархии самым простым путем: нарушитель «общественного спокойствия» либо уничтожается, либо изгоняется из стада.

Более того, власть присутствует и в той сфере, которая никакими признаками одушевленности вообще не обладает – неживой природе. Неодушевленные тела также подвержены воздействию определенных сил как в экстремальных ситуациях, так и в относительно спокойном, статичном положении, которое воздействием этих же сил и обеспечивается. Светские исследователи обычно говорят, что-де на эти объекты действуют «законы природы», т. е. нечто неодушевленное управляет неодушевленным. Но это предположение лишено логики: для того чтобы управлять, необходима как минимум свободная, творческая воля и управляющая личность. А «законы природы» этими качествами, очевидно, не обладают.

Кроме того, для того, чтобы всерьез рассуждать об объективности «законов природы», необходимо иметь доказанное подтверждение их неизменности, универсальности – задача, решение которой выходит за грань человеческих возможностей. Мы не знаем и никогда не узнаем, в частности, действуют ли законы тяготения *везде и как именно* они действуют. Кроме того, ссылаясь на «законы природы», равно как и на «законы истории», ничего не дает, поскольку необходимо знать *содержание* этого закона (законов). В противном случае рассуждения, связанные с «объективными и самодостаточными законами», наполнены пустопорожними рассуждениями о неизвестном. Какой прок от такого закона, который не позволяет прогнозировать с большой долей вероятности хотя бы ближайшее будущее и объяснить прошлое, удаленное от нас временем? Какие истинные знания он нам может предоставить?

На самом деле везде и повсеместно на одушевленные и неодушевленные объекты действует та же единая Сила, Которая управляет всем видимым и невидимым миром. Поэтому Вселенная представляет собой не разрозненные островки различных миров, подверженных воздействию независимых друг от друга властей, но единую совокупность взаимосвязанных и взаимозависимых объектов, или *систему*, находящуюся во власти Единого Лица. Было веление – и появилось время, возникли законы, двигающие Вселенной. Но для этого требовалось Божественное повеление, Божественная сила, «Господь сил», а не случайная цепь событий.

Очевидно также, что различия и неравенства, таящиеся в каждом из видов сотворенного мира, как духовного, так и бездушного, представляют собой свойства, над которыми их носители *не властны*. Камню не дано стать цветком, травоядной особи – плотоядной, крокодил не станет слоном, а тигр – ланью. Как и способности, которыми обладает человек, так и свойства объектов сотворенного мира не есть фактор, зависящий от них, но, напротив, явление,

<sup>7</sup> Алий (Кастальский – Бороздин), архимандрит, Исая (Белов), архимандрит. Догматическое богословие. Курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 186–189.

заданное уже от рождения. Пол, умственные и физические данные, способности к определенной деятельности и т. п. – суть обстоятельства, предопределяющие место каждого из творений в единой и органической системе мироздания, но нисколько не зависящие от носителей этих качеств.

Таким образом очевидно, что все виды власти имеют один Источник, а вся совокупность и полнота сил, власти над миром может быть только у Лица, его непосредственно создавшего. Поэтому, в частности, столь откровенно атеистичен эволюционизм, предполагающий в основе своей идею самозарождения мира или в крайнем случае соучастие с Богом неких неведомых сил – «объективных законов» Вселенной.

Творец может самостоятельно реализовать все Свои замыслы, но может (как с созданием человека) замыслить сделать это руками Своего лучшего творения. Единственно в руке Господней вся сила мира, вся власть над ним. Он дает власть Ангелам над стихиями, и бесы не имеют сами по себе власти, но лишь по попущению Божьему<sup>8</sup>.

Также и сатана получил власть на земле лишь по воле Бога, а не по собственной силе и воле, да и то власть весьма ограниченную. Здесь уместно вспомнить Книгу Иова, где повествуется о том, как Господь *разрешил* нечистому испытать великого праведника через бедствия и болезнь<sup>9</sup>. Множество примеров бессилия бесов, принимаемых язычниками и вероотступниками за «богов», что-либо сотворить вопреки воле Божией, дает и Книга пророка Исайи. Так, Господь восклицает устами пророка: «Спасли ли боги народов, каждый свою землю, от руки царя Ассирийского? Где боги Емафа и Ариада?.. Спасли ли они Самарию?»<sup>10</sup>

В свою очередь проявляемые и познаваемые нами свойства власти Небесной свидетельствуют о наличии определенной и конкретной цели – *рождения мира* из хаоса и небытия, нравственное и физическое совершенство мира и последующее полное торжество Правды Божией на земле, вечное Царство Небесное. Миру нужен Бог – Творец, Пресвятая Троица, велением Которой он и образован из небытия и хаоса, Которой *одухотворен* и существует.

Исходящая из одного Источника власть Бога пронизывает собой всю Вселенную, подчиняя себе и придавая всему замечательный, гармонический вид. Поэтому власть Бога выступает в первую очередь в качестве *Великой Творческой Силы*, через которую все и образуется как начало начал мира. Поэтому сущность власти заключается в том, что она есть *творчество*, а само властвование представляет собой *акт творения*.

Легко убедиться в том, что проявление власти Господа всегда есть творчество. Господь имеет Своей целью некое идеальное состояние мира, некое высшее системное единство, Божественный порядок. Здесь уже изначально предполагается *неравенство* между Творцом и всем созданным Им тварным, одушевленным и неодушевленным миром. Власть Бога проявляется как сила *абсолютная*, с которой ничто не может сравниться. Как сила *благостная*, власть знает и наказание, которое обрушивается на головы тех, кто идет по пути греха, т. е. тьмы и небытия, увлекая за собой и остальных людей, и весь мир.

Хотя власть Творца неизменна, но воспринимается она различно, что обусловлено качественными неравенствами природ тех объектов, на кого эта власть направлена. Но в свою очередь и эти качества также заданы Господом, и поэтому различие восприятия Единой Власти предопределено промыслительным велением Всевышнего.

Возникшие по Его воле небесные тела образуют небосклон и освещают нашу планету, земля родит, воды омывают континенты, напояют собой все живое. Животный и растительный миры являют собой великолепный образец величия творения Бога. Ангелы, не подлежащие греху в силу своей специфической природы, служат Господу, являясь провозвестниками

<sup>8</sup> Откр. 18: 1, 20.

<sup>9</sup> Иов. 1: 12.

<sup>10</sup> Ис. 36: 18–19.

Его воли. Способности каждого из видов творений крайне различны, а в некоторых случаях, как, например, с объектами неживой природы, о воле творения вообще говорить невозможно. Здесь сила власти и воля Творца проявляется через созданные им законы мироздания, физические и химические, которые Он же может и менять. На представителей животной, но неразумной природы воля Господа действует непосредственно, и их воля ограничена, не способна творить. Ангелы Божии удерживают собой стихии, и самый ничтожный из падших духов, как писали отцы Церкви, мог бы легко уничтожить всю нашу планету. Но им не дано самостоятельно изменить что-либо, сотворенное Всемогушим Господом.

Отсюда, кстати сказать, – и это очень важно – такое стремление сатаны и его слуг поработить человека, навязать ему свою злую, разрушительную волю, чтобы через человека и его руками уничтожить мир, поработить. Нечистый старается для себя, для своей гордыни, но не имеет для этого силы. Отсюда и необходимость сделать это чужими руками, используя те способности, которыми он сам не располагает, через нашептывание незаконных желаний и погубление Божьего творения.

Отсюда же и различное восприятие власти Бога. Камень как существо неодушевленное вообще не обладает такой способностью. Бесстрастные представители растительного мира, видимо, не многим отличаются от неживой природы, подчиняясь созданным Богом законам существования природного мира. Животные создания как более высокие по организации творения могут *непосредственно* выполнять повеления Всевышнего.

Согласно святоотеческим толкованиям Священного Писания, сразу же после грехопадения звери отказывались подчиниться Адаму, преступившему Божью волю, но по повелению Господа были вынуждены повиноваться ему. Есть и прямое свидетельство об этом в Книге Бытия, где описывается, как на глазах изумленных людей животные по велению Бога сами вошли в ковчег Ноя (Быт 7: 8–9)<sup>11</sup>.

Единственное существо из числа созданных Творцом – человек имеет особую способность волевым образом творить, изменяя мир, в котором он же и существует. В отличие от животных человек изначально создан *соработником* Бога, что предполагает и наличие у него особых качеств, в первую очередь – свободной воли. Поэтому святитель Филарет (Дроздов) – (память 2 декабря) и говорил о том, что изначально область свободы нашего праотца была почти всемирной, настолько обширной, насколько только вообще может обладать сотворенное существо, и соответственно ему были даны могущественнейшие силы<sup>12</sup>.

Человек обладает способностью творить праведно, всецело предаваясь воле Вседержителя, но он может и разрушать, уклоняясь от нее и полагая свое желание и идеи в основание «творчества». «Человек сотворен по образу Божию, – продолжает святитель. – Необходимая и высокая черта образа Божия есть *свобода*. Свобода твари не исключает возможности делать зло, но укрепляется в добре усугубленными опытами делать добро, которое постепенно, при содействии благодати, составляют добрый навык и, наконец, нравственную невозможность делать зло. Из сего видно, что человек, сотворенный свободным, необходимо должен был пройти путь испытания»<sup>13</sup>.

Через уклонение от воли Божьей, т. е. *самоволие*, рождаются грех и смерть. Поскольку вся правда в Боге и у Бога, поскольку только Его воля абсолютно благодетельна, то «творения» человека, уклоняющегося от Господа, изначально лишены Духа Господня и, следовательно, неодухотворены, *мертвы* уже от рождения. Только по этой причине мир и узнал смерть, что грех человека и через человека вошел в него.

<sup>11</sup> Серафим (Роуз), иеромонах. Православный взгляд на эволюцию. М., 1997. С. 56–57.

<sup>12</sup> Святитель Филарет (Дроздов). Слово в день рождения Благочестивейшего Государя – Императора Николая Павловича // Творения митрополита Московского и Коломенского Филарета. М., 1994. С. 276.

<sup>13</sup> Святитель Филарет (Дроздов). Толкование на Книгу Бытия. М., 2003. С. 76.



Какие иерархия и структура общества мыслились Господом изначально? Этот вопрос для нас едва ли разрешимый. Через свободное предание воле Господа человеку было предназначено обожение, через сотворчество с Богом он должен был стать как Бог, восполнить несовершенство своей тварной природы через подвиг служения. Или, как писал В.Н. Лосский (1903–1958), «неся Рай в самом себе, человек превратил бы в Рай всю землю»<sup>14</sup>. Человек, будучи создан совершеннейшим творением, не только обладал силой творчества и изменения мира, но естественно для себя пребывал в Божьей воле и воспринимал ее для себя до определенного момента как единственно возможную.

Вследствие неподчинения Божьей воле и грехопадения человек уже не мог жить в Эдемском саду и, будучи облаченным Господом в «кожаные одежды»<sup>15</sup>, стал существом *земным*. Соответственно этому создаваемое падшим человеком земное общество уже имеет на себе печать греха, уже предполагает наличие несправедливости, неправды, которые, увы, неистребимы, пока «не прейдет век сей».

Если ранее, в Раю, человек уже непосредственно пребывал в Божьей воле, то теперь это состояние стало целью его духовного возрождения. Верующий в Бога человек просит у Господа сил и разумения, чтобы полнее предаться Его воле и власти, но только святым дано познать, как благодно господство Всевышнего («бремя Мое легко»), когда Его воля становится твоей.

В молитве святого Иоанна Златоуста говорится: «Господи, сподоби мя любить Тя от всей души моя и помышления и *творити во всем волю Твою*... Господи, веши, яко твориши, якоже Ты волиши, *да будет воля Твоя и во мне грешнем*, яко благословен еси во веки». А в молитве святого Петра Студийского к Пресвятой Богородице звучат следующие строки: «Не попускай, Пречистая, *воли моей совершиться*, не угодна бо есть, но *да будет воля Сына твоего и Бога моего*». Но это лишь идеал человеческого поведения для падшего творения.

## II

Падение праотцов, ограничившее их могущество, лишь *исказило* природу человека, не уничтожив, тем не менее, главные свойства его природы – свободу воли и возможность творить. Последующая цепь событий, перманентно возникающих после грехопадения, порождает новое состояние человека. Он по-прежнему не утратил способности творить, но, будучи все еще творцом от Бога, но очень часто без Бога, утрачивает возможность познать Его волю. Господь полностью обращен к нему, но наличие собственных помыслов и мотивов затемняет ее восприятие, делает недоступной для человека. Поскольку же истина – одна и лишь она справедлива, то соответственно уже первое самостоятельное «творение» нашего праотца (добиться собственного совершенства через вкушение плода с запрещенного Богом дерева, которое, как представлялось ему, обладает особыми, волшебными качествами) привело к нарушению мировой гармонии.

Образуется как бы *два* мира и *две* цели. В одном случае – мир Божьего творения и промыслительно определенная Им цель. Во втором – мир, задуманный человеком, и цель творчества, которую он сам для себя поставил. В результате все созданное Богом, все объекты и самый тварный мир в совокупности стал использоваться человеком *для себя*, для целей, противоречащих природе вещей и самому предназначению человека.

В свете сказанного, наверное, можно хотя бы отдаленно прочувствовать то *возмущение* животного мира, которое проявилось по отношению к праотцу после его преступления. Проступком Адама весь мир был отдан на смерть, на уничтожение, обречен, и твари поняли это.

<sup>14</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 245.

<sup>15</sup> Быт. 3: 21.

Животный мир погрузился в «естественный отбор», т. е. *в жизнь через смерть*, в котором ранее не нуждался.

Вот что писал святитель Филарет (Дроздов): «Вся земля подвергается проклятию, заслуженному человеком, ибо вначале для него вся земля получила благословение. Будучи сотворенным владыкой твари, он в своем грехопадении увлек за собой все свое владычество... Какое наставление для грешника – видеть грех, опустошающий вселенную!»<sup>16</sup>

Как следствие, поработанная грехом свобода творчества привела к тому результату, что человеку «открылось», будто в его силе создать *свою* собственную, отличную от Божественной «справедливость». Это означает, что человек не только начал сравнивать свою волю с Божьей, но для него стал возможным *иной идеал* совершенного мира, иная иерархия мироздания, где он уже замыслил себя в качестве главного и наивысшего существа. Соответственно этому изменились и способы творения, главным образом – через беспощадную эксплуатацию окружающего мира, его разрушение и осквернение, через убийство и подчинение себе других людей. Лозунг: «Не ждать милостей от природы, но взять их – вот наша задача» лишь только окончательно, до циничных тонкостей был *сформулирован* в XX в. Но разве он не был довлеющим и ранее?

Лишенная своей духовной основы, человеческая «правда» стала все более и более принимать земное содержание. Со временем человек стал все более и более ставить свои субъективные суждения во главу угла, не только противопоставляя им Божественные законы, но и просто отрицая их. Отсюда утрата человеком изначально данной ему способности разглядеть всю полноту и многоцветность власти Бога, усекновение ее природы до уровня отдельных свойств, причем далеко не главных, *изобретение* новых ее качеств.

Разрушая свою духовную природу, саму свою личность, человек уподобляется со временем животным. Далее – еще страшнее. Утрачивающий Бога человек перестает понимать и чувствовать красоту мира, становясь даже не земным существом, но *бесчувственным камнем*, объектом неодушевленного мира со всеми вытекающими последствиями. Когда о человеке говорят: «У него нет души, у него – каменное сердце», то справедливо имеют в виду именно этот уровень падения духовной составляющей личности. Постепенно власть Бога перестает восприниматься цельно и ясно. Какие-то отдельные свойства мы уже не ощущаем, не понимаем и не замечаем, а ее сущность ограничиваем свойством силы. Понятно, конечно, что нравственное совершенство Бога и Его власти не исчезает, нравственно опустошаемся лишь мы сами<sup>17</sup>. Восприятие власти становится подверженным какой-то нелепой конъюнктуре: с нею борются, за нее сражаются. Ее ненавидят, но ей – подчиняются. В конце дней, как открывается по книгам Священного Писания, произойдет полное искажение понимания власти в человеческом разуме: власть вновь обоготворят, но уже власть не Бога, а антихриста.

Итак, небесное, райское бытие оказалось уже невозможным, а земное существование человека знаменуется целым рядом качественно новых явлений, которые были неведомы человеку до грехопадения. В первую очередь люди стали *не равны* друг другу, причем это неравенство коснулось не только физических параметров (раса, пол, физическая сила, умственные способности, наличие или отсутствие определенных талантов), но и земного предназначения каждого из людей.

Ни один человек не является до конца потерянным и уже окончательно предопределенным ко греху или к Царствию Небесному: Солнце светит для всех одинаково, и Господь открыт для всех в равной степени, хотя пути возвращения к Нему – различны. Будучи Творцом всего мира, видимого и невидимого, Господь дает каждому именно тот *дар*, в котором нуждается данный человек для своего спасения, и, кроме того, который способен спасти других. «Дары

<sup>16</sup> Святитель Филарет (Дроздов). Толкование на Книгу Бытия. С. 111.

<sup>17</sup> Как-то в одной из своих работ И.Л. Солоневич (1891–1953) справедливо и иронично писал: «От того, что пионерское собрание приняло резолюцию, согласно которой Бога нет, Господь не исчезнет и не изменится, изменятся лишь сами пионеры».

различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу»<sup>18</sup>.

Святитель Иоанн Златоуст спрашивал: почему Господь не создал всех равными, одинаково сильными, умными и богатыми? И отвечал: потому что тогда на земле не было бы места для любви.

Любовь покрывает и восполняет недостающее: ты богат, он беден – люби его и любовью восполнишь недостающее ему. Получается, природное неравенство восполняется любовью. Любовь есть свобода и полнота. «Поелику равенство часто доводит до ссор, – продолжал он свою мысль, – то Бог установил многие виды начальства и подчиненности, как то: между мужем и женой, между сыном и отцом, между старцем и юношей, рабом и свободным, между начальником и подчиненными, между учителем и учеником. Напротив, безначалие везде есть зло и производит замешательство»<sup>19</sup>.

Забвение Бога, возведение себя на пьедестал в качестве «сверхчеловека», которому все по плечу, приводит к тому результату, что человек утрачивает саму способность духовного зрения, неспособен отличить «прелести» от собственной воли, добра от зла. Для таких людей становится нормой сознания признавать любое, самое гадостное и некрасивое желание *своим*. «Для многих, особенно так называемых культурных людей нашего времени, – писал святитель Василий, епископ Кинешемский (1876–1945), – сама мысль о существовании дьявола и о том, что они находятся у него в бессознательном повиновении, покажется странной и смешной. Они вполне уверены, что все мысли и желания, рождающиеся в их душе, принадлежат их собственному “я” и что в управлении ими они совершенно свободны и самостоятельны»<sup>20</sup>. В результате материальный критерий и «я так сказал» становятся решающими факторами, что соответственно предопределяет и личное отношение человека к власти Бога.

Конечно, устоявшееся в языке выражение «власть возникла» едва ли в полной мере отражает действительное положение дел. Власть, безусловно, не может быть следствием созданных для социального бытия человека форм. Она пронизывает собой все, соответственно преломляясь и видоизменяясь в формах земного бытия. Нелепо, например, было бы говорить, что власть в семье возникла только после того, как Адам и Ева создали ее, познав друг друга и родив детей. Великая творческая сила – власть Господа была и есть всегда неизменной, но специфически проявляется в тех формах бытия, которые промыслительно определены для нас Господом. Она, как бы сказать, улавливается в том объеме и содержании, которые эти формы способны вместить в себя. Но даже по этим усеченным проявлениям воли Божьей можно почувствовать, насколько она безгранична.

Для борьбы с крайними проявлениями злоупотреблений свободой, а также как следствие неравенства появляются новые *общественные формы*, которые изначально не были присущи природе человека, но какие оказались необходимыми для борьбы с грехом – злом и его распространением в мире. Появляется как новый вид власть мужа над женой (до сих пор – его товарищем, помощником) и семьей. С появлением многих семейств и возникновением родов и племен появляются и новые виды власти, организующие быт этих союзов. С развитием общественных отношений возникает власть внутри иных человеческих союзов.

Вместе с тем неспособность каждой социальной формы вместить в себя всю полноту Божественного закона, всю Его благодать (форма всегда ограничена и представляет собой хре-

<sup>18</sup> 1 Кор. 12: 4–7.

<sup>19</sup> Святитель Иоанн Златоуст. Толкование на Послание Апостола Павла к римлянам (глава XIII) // «Власть. Основы отношения к властям, обществу и государству». М., 1998. С. 5.

<sup>20</sup> Святитель Василий, епископ Кинешемский. Беседы на Евангелие от Марка. М., 2003. С. 172.

стоматийный образчик несовершенства материального мира) предопределяет их *ущербность*, специфичность задач, которые можно решать через них.

Семья никогда не может стать корпорацией, и даже так называемый «семейный бизнес» не упраздняет семейно-брачных отношений, которые существуют параллельно с отношениями участников по получению прибыли от своей деятельности. Корпорация не может стать семьей, хотя, например в Японии, культивируются некоторые специфические черты особых, близких корпоративных отношений, которые свойственны родственникам. Бандитская шайка неспособна стать государством, а государство – Церковью. Ни один из человеческих союзов и видов общественной власти не только неспособен стать универсальным для земного бытия человека, но и, хотя и предназначен изначально для борьбы с грехом, сам по себе *недостаточен* для спасения человека.

Субъективная «справедливость» всегда лишена христианской благодати, порочна, основана на разделении собственных интересов и интересов других лиц. Например, власть главы семейства может направляться на благо ее членов, но столь же часто и противоречит интересам других семейных союзов. Вынужденный в поте лица добывать свой хлеб, человек участвует в различных корпоративных союзах, но неизменно имеет в виду главным образом *свой* личный материальный интерес даже внутри этого союза. Очевидно, в свою очередь, что интересы конкретного корпоративного союза или сословия противопоставляются ее членами интересам других корпораций и сословий.

Следует обратить также внимание на те очевидные факты, что властные отношения носят чрезвычайно многообразный характер, а их виды, безусловно, подвержены исторической конъюнктуре. Человеческие союзы меняются, на место одних приходят другие, что порождает в свою очередь и новые, ранее неведомые виды власти. Сейчас мало кто помнит о цеховой организации общества, о четко выраженной сословной его структуре, а также о власти вождей племен или жрецов, но в свое время это были могущественные силы.

Естественно, что вся совокупность неопределенного множества человеческих союзов, бытующих в конкретном обществе, нуждается в некоем высшем оформлении. В противном случае нет никакой возможности сохранить высшее, органическое единство общества. Этой цели и служит *государство*.

Как явление силы, политическая власть придает общественному неравенству более или менее устойчивое системное единство. Она создает иерархию властей, которые вливаются в нее, но не подменяются ею и не упраздняются. Человеческое бытие упорядочивается, отторгает от себя хаос греха, небытия, анархичного разрушения «всего и вся». Так духовная природа борется с земным естеством падшего человека, не позволяя ему деградировать до уровня животного.

Заявив о себе как о высшей, верховной власти, власть государственная (или политическая) самым фактом своего существования способна устранить самые откровенные проявления греховного человеческого эгоизма. Как образ Царствия Небесного она служит живым напоминанием падшему человеку о Боге. Как союз, возникший по воле не человека, но Бога, государство в первую очередь наглядно демонстрирует нам, Кто есть истинный Источник власти.

Для того чтобы человечество не уничтожило бы само себя в выяснении, «чья правда лучше», потребовался и страх наказания от земных властей. Причем наказания *реального*, видимого, осязаемого, т. е. отличного от того отеческого заповедования и предупреждения, которые Господь сделал Адаму в Саду: «От всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью



умрешь»<sup>21</sup>. С верховной властью создается и *суд* как прообраз будущего Страшного Судилица Христова.

Появляется *право* или закон как тот уникальный способ регулирования общественных отношений, который ведет к Правде Божией, свидетельствует о ней. Безусловно, право феноменально, и ни один из его признаков не может являться самодостаточным. Через право формируется единая общественная нравственность, подчиняющая себе, а то и упраздняющая индивидуальную «правду» каждого из членов социума, способную создать только состояние анархии и хаоса, господство голой силы и торжество «облика звериного».

Через право реализуется верховная власть, для которой закон служит естественной формой ее властных велений. Но главное – право имеет значение *Правды*, возносит дух человеческий к Богу, приучает бороться с несправедливостью, терпеть, слушаться властей, т. е. исполнять волю Божию. Иными словами, право имеет своим назначением внедрить в сознание идею справедливости, заложенную в основу общественных отношений, предусмотренных для нас Богом.

Замечательно тонко и точно эта главная составляющая права была изложена в одном из правовых памятников времен Византийской империи – «*Василиках*». «Закон получил наименование от правды, так как есть искусство прекрасного и равного... Правда же есть твердая и постоянная воля, воздающая каждому принадлежащее ему право. Свойства правды – честно жить, другому не вредить и каждому воздавать свое. Мудрость правды состоит в познании дел Божеских и человеческих, справедливого и несправедливого»<sup>22</sup>.

### III

Итак, как и любое дарование, политическая власть демонстрирует неизреченное могущество и величие Божие, способного создавать все из ничего. Как и любая способность, власть дается для сотворчества с Богом, *творения Правды Божией на земле*, истребления греха и прославления Господа через дела людские. «Итак, по плодам их узнаете их»<sup>23</sup>.

Поэтому обязательным признаком благочестивого употребления власти является не просто наличие цели, к которой стремится носитель этих качеств, но *цели благостной*, абсолютной, нравственной. Ну и, конечно, *силы*, способной решать поставленные перед ней задачи. Если же любое дарование происходит от Бога, то стоит ли говорить, что и наличие у человека власти предполагает непосредственное, деятельное участие в его судьбе и делах Самого Господа?

Не случайно само наличие в человеке властной харизмы, т. е. прирожденной способности управлять людьми, есть фактор, неизменно вызывающий почитание. Начальника уважают за его положение, которое открывает ему возможности предопределять жизни (а то и смерти) многих людей. В несравненно большей степени Божья помощь дается властителю.

Предоставляя лицу властные полномочия, поднимая его над всеми остальными смертными, Господь, всегда пекущийся о Своих детях, дает и дополнительные силы, благодать для свершения ими предназначенного подвига устроить мир в Добре, по Правде.

Господь нередко открывается властителям, дает им знать Свою волю так, как ее не знают миллионы других людей. До небесной чистоты кристаллизует в них понимание Божией Правды и дает дополнительные, отсутствующие в обычных людях духовные, нравственные и физические силы для подвига служения. Не случайно, наверное, еще с языческих времен правителей признавали *чудотворцами*, а твердое убеждение в их особых способностях («он все знает и все

<sup>21</sup> Быт. 2: 16–17.

<sup>22</sup> Цит. по: Соколов И.И. Вселенские суды в Византии // Соч. СПб., 2003. С. 222–223.

<sup>23</sup> Мф. 7: 20.

понимает, он во всем поможет») сохранялось до тех пор, пока религиозная идея пронизывала собой весь быт человеческого общества.

Как уже говорилось, ношение земной власти является *подвигом*, поскольку в своем служении носитель властных полномочий не только отвечает за нравственное состояние вверенных ему людей, их безопасность и достаток, справедливость суда, деятельность иных властных органов, но и отрекается от многих естественных для обычного человека поступков, помыслов, желаний. Он многое просто не может себе позволить, дабы не уронить честь власти, не поставить ее под сомнение, не сотворить – вольно или невольно – зла своим случайным поступком. В известной степени он *не свободен* в обыденном понимании.

Трудно перечислить, с какими трудностями и сложностями сталкивается носитель верховной власти в ходе своего высокого служения. Он обязан учитывать всевозможные варианты развития событий, интересы любой группы населения, дать им соответствующую оценку и определить их иерархию, сгладить любые конфликты, наладить хозяйственную жизнь общества, урегулировать отношения с соседями, предотвратить войны или, если таковой возможности уже нет, провести их победоносно и с минимумом потерь, отыскать добрых помощников и найти их советам должное применение, отказаться от собственных симпатий или антипатий, если того требуют интересы государства.

Помимо решения сиюминутных проблем властитель обязан думать о будущем, забегая мыслью вперед на десятилетия и века. Вместе с тем он обязан обеспечить такую стабильность в обществе, которая не шла бы вразрез с перспективными планами и не покупалась бы ценой самой власти. Иными словами, правитель обязан *сохранять* верховную власть, хотя бы это и осуществлялось наперекор интересам отдельных групп населения, не умеющих разглядеть общественное благо из-за собственной выгоды. «Великое и страшное дело – власть, – писал К.П. Победоносцев (1827–1907), – потому что это дело – *священное*. Слово *священный* в первоначальном своем смысле значит: *отделенный*, на службу Богу обреченный. Итак, власть – *не для себя* существует, но ради Бога, и есть *служение*, на которое обречен человек»<sup>24</sup>.

Даже этот сравнительно небольшой круг задач, типичных для верховной власти, позволяет хотя бы косвенно оценить ту совокупность реальных проблем, которые стоят перед ней. Но главное – государство выступает великой объединяющей силой, созидающей новое, духовное пространство над островками замыкающихся в себе и раздираемых противоречиями общественных союзов. Оно создает *нацию* и *культуру*, творит *единство*, без которого ничего не возможно. Поэтому и апостолы говорят о власти всегда в возвышенных тонах, хотя бы речь и шла о власти *языческой*, еще не ведающей Истины<sup>25</sup>. Как отмечал святитель Серафим (Соболев), в своем послании апостол Павел не только увещевал христиан творить молитвы за царей-язычников, но и благодарить за них Бога<sup>26</sup>.

Но как любая земная форма, государство не обладает каким-либо повышенным иммунитетом против греха, а вместе с ним и верховная власть также не гарантирует спасения: соблазнам подвержены, конечно, и власти предрежащие. В этом отношении особое значение имеют некоторые условия, при которых осуществляется власть, и их влияние на характер властных отношений (как они формируются и реализуются в обществе), а также на личность самого властителя. Ибо, как говорит апостол Павел, «не обманывайтесь: худые сообщества развращают добрые нравы»<sup>27</sup>.

Власть должна быть *единоличной*, и доводов в пользу автократии много. Только при единоличной форме правления государство принимает все необходимые атрибуты подобия

<sup>24</sup> Победоносцев К.П. Власть и начальство // Московский сборник. М., 1896. С. 248.

<sup>25</sup> Рим. 13: 1–7.

<sup>26</sup> Серафим (Соболев), архиепископ. Русская идеология // Русская идеология. М., 2000. С. 102.

<sup>27</sup> 1 Кор. 15: 33.

Царствия Небесного: есть один вседержитель – личность, благодаря наличию которой власть принимает персонифицированные черты, возникает четкая иерархия и властей, и общественных союзов. Как следствие, общество приобретает структурированные черты, а общественные формы – устойчивое состояние.

Сам факт *престолонаследия*, т. е. получение власти не вследствие борьбы, а по рождению, по Божьему промыслу, устраняет многие претензии неудовлетворенных своим положением персон по занятию более высокого места во властной иерархии; подчеркивает, Кто есть Источник политической власти. Носитель верховной власти, монарх, *лично ответственен* перед Богом и народом. Естественно, что и монархизм возможен только и исключительно в качестве неотъемлемой части религиозного сознания.

Но для того чтобы творить по Правде, эту Правду еще необходимо *знать*, причем не только самодержцу, но и всему народу, составляющему конкретное государство. Языческие вероисповедания, несмотря на свое былое распространение, неизбежно сохраняют на себе следы личной «справедливости», понимаемой так, как хочется ее «творцу». В результате и автократор и народ творят зло, размеры которого определяются тем, насколько их идеал удален от Бога. Необходим неземной союз, способный наполнить пустые или заполненные нечистотами социальные формы истинным содержанием. И этим союзом, безусловно, является единственно *Церковь* как Тело Христово, напрямую и непосредственно управляемая Им лично.

Только в Церкви человеку дается полное и ясное знание о Боге, и сама церковная служба представляет собой прообраз будущего века, где пред престолом Господним святые служат Ему и прославляют Его. Лишь в Церкви человеку открывается воля Господа нашего: через заветы Христа, догматы, каноны и практику церковной жизни. А догматы, как писал замечательный русский публицист и богослов М.А. Новоселов (1864–1928), «суть санкционированные Церковью и указующие верующим путь спасения формулы (знаки, словесные выражения) тайн Царствия Божия, чрез деяние и опыт открывающихся христианину в благодатном ощущении и в конкретно духовном созерцании»<sup>28</sup>.

Будучи *универсальной и вечной* по своей Божественной природе, Церковь вбирает в себя все человеческие союзы, всех людей от мала до велика, во все времена и народы. Все разделения нашего ума – суть его неспособность увидеть и вместить в себя целостность мирового бытия, ученые умствования о самодостаточности тех или иных рационально определенных категорий, все это блекнет при свете Истины.

В Церкви стираются любые социальные различия, и имеет значение лишь личная потребность человека в Боге и желание Ему служить, каюсь в своих грехах, предаваясь Его воле и спасая через свой духовный подвиг весь мир. Церковь представляет собой единственно спасительный из земных союзов и, в отличие от них, не только предостерегает от греха, но и борется с ним, давая человеку силы для восстановления своей искаженной природы.

Поддержание нравственной силы дается правителю и народу различными способами, первый из которых – полное предание себя чистоте Правды Божией и принятие Духа Святого, что совершается через *воцерковление* и *миропомазание*. Понятно, что помазание на царство есть акт *особый*, через который проходит один государь. Зато сознательное воцерковление есть акт *всеобщий*, доступный каждому, как и Слово Божие. Пребывая с государем в Церкви, народ солидаризуется с верховной властью, готовясь разделить с ней все радости и невзгоды, заступиться за нее, пожертвовать собой «за Веру, Царя и Отечество». Уберите отсюда хоть один, и соборное, неслиянное единство Церкви, верховной власти и народа станет крайне затруднительным, если вообще возможным. Нарушается та основа, которая подвигает человека к земному подвигу во имя Правды и Царствия Небесного.

<sup>28</sup> Новоселов М.А. Догмат и мистика // Новоселов М.А. Догмат и мистика в Православии, католичестве и протестантизме. М., 2003. С. 31.

Церковь освящает власть государя, открывает всем, что православный монарх находится во власти Бога: «Вознес избранного из народа... святым елеем Моим помазал его... И истина Моя и милость Моя с ним»<sup>29</sup>.

В свою очередь только государство, верховная власть являются той силой, которая наряду с органами Церкви обеспечивают и *единство православного вероучения*, его чистоту, неизменность и верность Христу. Кто может искоренять язычество и ереси, которые периодически захлестывают Церковь, если не обладающий высшей властью государь? Кто поможет пастырям нести свет истинной веры в миру, если не верховная власть?

Как показывает исторический опыт, очень часто лишь активное вмешательство государей в вопросы вероисповедания и отстаивания ими чистоты Учения оказывалось решающим для восстановления спокойствия в Церкви. «Правда возвышает народ», – говорит Экклезиаст<sup>30</sup>, а любая попытка раскола, любое отъединение от Церкви влечет за собой тот страшный результат, что сыны и дочери Божии прельщаются, творят зло, губя себя и совращая других. Мнение государей предreshало избрание на патриаршее место того или иного кандидата. Государей называли «сослужителями епископов и епископом внешних дел Церкви», их признавали блюстителями церковных канонов и божественных законов, которые через соборы священников утверждают правую веру<sup>31</sup>.

Словом, нет таких областей церковной и государственной деятельности, где бы можно было провести четкий водораздел: это – дело Церкви, а это – верховной власти, и одна не должна вмешиваться в дела другой. Цель их едина – спасти человека, довести его до врат Царствия Божьего. Не случайно, как пишет известный современный автор, когда святой и равноапостольный Константин Великий даровал Церкви мир, началось возрождение общества. Буквально в течение столетия Римская империя стала почти полностью христианской<sup>32</sup>. Конечно, без государства такой результат был бы едва ли возможен.

Лишь пребывая в Церкви, руководствуясь ее учением в своей повседневной жизнедеятельности, все остальные человеческие союзы и каждый из нас приобретают способность наполнить пустые формы благотворным, спасительным и справедливым содержанием. Церковь как союз неземной, является, безусловно, и *Церковью воинствующей* со злом, но руками государства и права. Отказ Церкви от борьбы со злом, непротивление ему означало бы на самом деле предание каждого человека и всего мира греху. С таким же успехом «непротивленцам» можно было бы предложить устраивать детские экскурсии в лепрозории и собирать на встречи с чумными больными большие группы населения. Сорная трава подлежит уничтожению, и насилие государства по отношению к греху освящено самой волей Бога, неоднократно и непосредственно повелевшего избранникам Своим уничтожать язычников и идолопоклонников. В случае необходимости Церковь в лице своих архиереев призывала к порядку, справедливости и самих императоров, а не только рядовых мирян.

По мере удаления от Бога и утраты духовного зрения человек теряет саму способность распознавать добро и зло. Как слепой ходит он среди света Истины, полагая, будто истина в нем самом. Отсюда происходит то страшное последствие, что человек не может удовлетвориться тем даром, который есть в нем самом, воображает в себе несуществующие таланты, обожествляет себя уже при жизни и, как следствие, не может принять над собой никакой власти вообще: ни Божеской, ни тем более человеческой.

Правитель полагает, что его нынешнее положение представляет собой не Божий дар, а результат *его* труда, умения, ума, отваги и чего угодно еще, лишь бы только это качество исхо-

<sup>29</sup> Пс. 88: 20–21, 25.

<sup>30</sup> Притч. 14, 34.

<sup>31</sup> Асмус Валентин, протоиерей. Церковные полномочия Византийских императоров// Православная государственность: 12 писем об Империи. С. 35.

<sup>32</sup> Асмус Валентин, протоиерей. Лекции по истории Церкви. Лекция № 4.



дило от него самого. Не трудно понять, что такой властитель в меньшей степени печется о своих подданных, заботясь главным образом о своих личных интересах. Для него правды Божьей не существует. Поэтому он *абсолютизирует* свою власть, отрицает Божью помощь в своем служении и всей душой своей передается дьяволу, чьи желания принимает за свои.

Отсюда, кстати сказать, несложно понять, что само по себе юридическое закрепление единоличной формы правления мало что значит. История знает и государства с единоличной формой правления, где удаление народа и правителя от Церкви быстро привело к фактическому безвластию и прогрессирующему распаду общества.

В свою очередь находящиеся вне Церкви подданные также утрачивают *доверие* к верховной власти, поскольку верить не умеют и не хотят, да и пример монарха «убеждает». Для них власть, как, впрочем, и для правителя, есть лишь сила, которую нужно обуздать, подчинить себе или, на худой конец, проконтролировать. Теоретически это выглядит так, что власть будет справедливой только в том случае, когда она учтет пожелания наибольшего числа граждан.

А для этого в свою очередь, нужно, чтобы каждый *отказался* от своего «права» своеволичать, от тех поступков, которые могут причинить вред другим. Это-то, говорят, и есть «справедливость», ясная, объективная и всеми принимаемая. Для закрепления «справедливого» положения вещей нужно что-то вроде «общественного договора» между определенным числом людей, в котором все признают друг друга *равными* и через общее согласие образуют верховную политическую власть. На самом же деле здесь во главе угла лежит желание каждой из сторон «договора» сделать свое желание *обязательным* для всех, самому стать хотя бы немного «властью». Вследствие этого власть признается ими постольку, поскольку она, как им видится, исходит от них самих, есть *их* власть, а они – ее носители.

Последнее утверждение становится возможным только при том предположении, что воля человека сама по себе непорочна и обладает способностью выступать самостоятельной, творческой силой. Именно этот тезис и является в условиях демократического «народоправства» некой священной аксиомой, не подлежащей ни сомнению, ни опровержению. Потому и получается, что высшая воля народа как бы в принципе ничем не ограничена. И, по выражению английских юристов, парламент может все, кроме превращения мужчины в женщину.

Конечно, при таком *самообожжении* человек и все общество в целом могут творить лишь греховное, не замечая, что Богу в их политической конструкции места нет. В свою очередь, различие между теми или иными формами правления выискивают не в религиозной санкции верховной власти или отсутствия ее, а в ее способности *быть подчиненной* воле других людей. Меняется все: и идеалы, и содержание нравственного начала. Место Царствия Небесного в сердцах людей занимают коммунизм, «город Солнца», мировая империя «белокурых бестий» и т. п., а евангельских заповедей – «права личности» или «право сильного». Как любое «творчество», исходящее не от Бога, а сатаны, все указанные попытки строятся на условных основаниях неправды, *беззакония*.

Означает ли это, что власть несправедливая, напрямую отрицающая Творца, исходит не от Бога? Вопрос тем более актуальный, что именно на подобных примерах очень часто и оценивается государство: если оно соответствует идеалу Православия, оно – от Бога; в противном случае власть признается сатанинской. Но ведь и эта власть также существует в тех формах, которые Господь явил нам для земного бытия. И даже в нехристианских по своей сути государствах Господь щедро раздает дары, чтобы каждый мог спастись, любить и творить добро.

Весьма симптоматично, что формы общежития, данные нам Господом, являются неприемлемыми для нечистого духа. Как правило, богоборчество всегда сопрягается с отысканием неких «идеальных», новых форм, которые представляются более «справедливыми», чем старые. Но которые представляют собой лишь *искаженные образы* уже знакомых нам предметов. Не случайно, что по мере расширения еретических учений, лишаящих человека истинной веры, и последующей масштабной проповеди атеизма (хотя бы обряженного в одежды «сво-

боды совести»), происходит кризис тех человеческих союзов, которые тысячелетиями казались естественными и необходимыми, чье само существование никогда не ставилось под сомнение.

Разрушается семья, на смену которой приходит внебрачное сожителство, национальные культуры объявляются «врагом номер один» и постепенно вытесняются международным общением и «общечеловеческой культурой». В стадии глубокого кризиса пребывает государственная идея, и сама государственность разрушается под влиянием сепаратистских тенденций. В любом случае государство уже *перестает* быть формой, где реализует себя высшей политической силой, и границы его деятельности постепенно сужаются под воздействием различных «международных организаций». Но если бы такое государство было бы не от Бога, то, спрашивается, почему бы бесовским силам не удовлетвориться этой формой, почему и государство становится объектом их козней?

Нередко звучит и другой вопрос: почему же, если такое положение дел противоречит природе человека и сущности самой власти, Господь не устранил разлагающее зло «в человеках»? Почему попускает свершиться тому, что происходит? Но ответ на самом деле прост: по той же причине, по которой не уничтожил первого преступника – нашего праотца сразу же после грехопадения, вообще изначально создал его как творческое существо, обладающее свободной волей, промыслительно зная, что все развитие мира и человека пойдет по пути греха. Потому что Господь не отдал нечистому власти над человеком. Человек остался тем, каким был – *сыном Божиим*, Его любимым творением. Поэтому человека и не коснулся «естественный отбор», присущий ныне животному миру. Иными словами, потому, что Он не захотел опускать человека до уровня *скота*.

Господь жаждет обожения человека через служение Его воле, которая единственно и переродит несовершенное существо, сделав его царем мира. Господь ждет *покаяния*, поскольку только таким способом человек отрекается от греха, становится способным всей своей очищенной молитвой душой принять Божье веление. Да, грехом в мир вошла смерть и разрушение, но через *преодоление греха* мир явил Пресвятую Богородицу и целый сонм святых, подвигом своим показавших, что значит быть во власти Бога, что уготовил Господь – Творец каждому из нас изначально. И что мешает нам присоединиться к ним, кроме личного нежелания жить по Богу и по Его воле?

...Обычно, противопоставляя Церковь и государство, говорят о двух властях: власти Небесной и власти земной. На самом деле, как хотел показать автор этих строк, власть одна, вся она от Бога. С помощью земной власти побеждаем зло и укрепляем правду. Через воцерковление земной, государственной власти служим власти Небесной...

2005 г.

## Церковь и государство – их отношения в современную эпоху

### I

Для того чтобы существовать – *хотя бы существовать*, не говоря уже о большем, человеческому обществу нужны абсолютные ценности. Вечные вопросы о том, что есть хорошо, а что плохо, к чему надлежит стремиться, а чего избегать, никогда не утрачивают своей актуальности. Без ответа на них невозможно никакое мирное *общеежитие*. Понятно, что преходящие и изменчивые утилитарные интересы, доминирующие сегодня в общественном сознании, такими качествами не обладают. Закон? Но закон представляет собой лишь *форму выражения* того содержания, которое вкладывается в него. Сам по себе закон не может быть ни моральным, ни безнравственным, как не может быть «плохим» телевизор, телефон или интернет. Важно, что транслируют по ним, какие передачи.

Закон может закреплять «крепостное право» и преследование инакомыслящих, подвергать санкциям тех, кто не отказывается от Бога, вводить смертную казнь за колоски хлеба, собранные с полей, легализовать грабительскую приватизацию и т. п. И наоборот – закон может звать к высшему, учить добру, защищать нравственность, наказывать зло. Заметим попутно, что некогда доказываемая либералами мысль, будто закон, принятый депутатами, не может быть плохим, а правовой акт, принятый единолично, всегда ущемляет права человека, даже не подлежит обсуждению по причине своей полной несостоятельности, в совершенстве раскрытой временем.

В состоянии ли так называемые «общечеловеческие ценности», настойчиво популяризуемые в конце XX столетия, создать общую нравственность? Но триада «свобода, равенство, братство» давно уже утратила практический смысл как излишне общая формулировка. А перечень прав и ценностей, которые нужно оберегать и закреплять, все время варьируется. Более того, некоторые «современные» права, такие как «право» женщин на аборт, объявленное Верховным судом США высшим демократическим достижением XX века, едва ли снискало бы поклонников не только во времена Французской революции, но гораздо позже. В ту «отсталую» эпоху его сочли бы страшным грехом, умышленным убийством. То же самое обстоит с легализацией содомии и лесбиянства, однополых браков и эвтаназии.

Как интересно! Общество одно, придерживается одних и тех же ценностей, а всего в течение пары десятилетий кардинально меняет свое отношение к тем или иным событиям, возводя грех в добродетель, но квалифицируя семью как союз, разрушающий личность ребенка! Попробуй найди здесь «общечеловеческие ценности»...

Свобода человека давно вышла из идеальных конструкций (что за чушь «нравственный закон»!; что за абстракция «естественное право»!) и понимается сугубо практично, если не сказать прагматично. Свобода стала *экономической категорией*, а ее объем определяется способностью человека удовлетворять собственные потребности. По крайней мере, так нас учит современная наука. В одном из хрестоматийных сочинений говорится о том, что благо людей есть лишь совокупность удовольствий, а потому высшим этическим идеалом гуманизма являются потребности и интересы человека, улучшение жизни «здесь и сейчас». Утилитаризм становится мерилем оценки счастья человека<sup>33</sup>.

Лучшие умы человечества заняты одной задачей: как обеспечить возрастающие запросы человека и... как направить его желание на очередное расширение потребностей. Нас убеж-

---

<sup>33</sup> Курц П. Гуманизм и атеизм: о сходствах и различиях// Вопросы философии. № 4. 1990. С. 170–172.

дают: «Цели и задачи современного справедливого общества очевидны – обеспечить эффективное производство товаров и оказание услуг, а также распоряжаться полученными от их реализации доходами в соответствии с социально приемлемыми и *экономически целесообразными* критериями»<sup>34</sup>.

А как же совесть, правда, «нищелюбие», которое так пропагандировалось Православной Церковью? Вдруг выяснится, что они «экономически нецелесообразны»? Как угнаться за меняющимися со скоростью калейдоскопа интересами и запросами современного человека? И каким способом из этой эклектики времен и понятий, интересов и удовольствий создать нравственный идеал?

Очевидно, что абсолютными ценностями могут быть только те, которые получены извне, даны непосредственно Богом, а потому спасительны и действительно служат ко благу человека. Поэтому, хочет кто-то или нет, но человеку, государству нужна Церковь, выступающая высшим хранителем учения Христа, единственно спасительного для нас. Только Церковь может дать нравственное содержание государственному закону и указать для него не только истинные цели действования, но и приемлемые методы, за счет которых общество можно организовать на естественных и органичных началах.

Разумеется, мы говорим о сугубо практических аспектах организации общества в целом и личности в частности. Для религиозного сознания Церковь еще более важна в контексте борьбы с грехом, с чьей помощью человек единственно может спасти свою бессмертную душу, предуготовив ее к небесному жительству. По понятным причинам мы не будем рассматривать данный сегмент.

Но общеизвестно, что именно то свойство Церкви, которое вызывает крайнюю потребность в ней для целей оптимальной организации общества и государства, – иными словами, ее способность сформулировать *единый нравственный и абсолютный закон* для всех людей, и кажется некоторым лицам наиболее опасным.

Обычно приводят тот аргумент, будто в государстве помимо христиан проживают представители иных конфессий, чьи права нарушаются, если нравственный закон Церкви станет законом государственным. Но это явная передержка исторических фактов. Еще Л.А. Тихомиров говорил, что для того, чтобы стать веротерпимым, государство должно признавать религию абсолютным началом. В противном случае оно всегда будет оценивать любую религию с точки зрения государственной целесообразности: чем она вредна или полезна, какая конкретно и т. п. Обидеть верующего может лишь атеист или человек, *скользящий* по религии, но совершенно не воцерковленный<sup>35</sup>.

Становясь христианской, Римская империя проводила очень тонкую и толерантную политику против язычников, ставя вне закона лишь представителей самых злостных, сатанистских сект и культов. Православие победило не силой меча, а нравственной высотой проповеди учения Христа, хотя, конечно, при живом участии государственной власти, действовавшей личным примером.

Впоследствии самые серьезные столкновения, в частности, между мусульманами и христианами, возникли во время и после Крестовых походов, когда, по существу, началась *война цивилизаций*. Промежуточные военные столкновения мира ислама и мира Христа относятся к обычным межгосударственным отношениям, которые были, есть и будут, в том числе и между государствами, принадлежащими к одному вероисповеданию.

Вообще, следует сказать, что самыми кровопролитными оказались войны между представителями *одной* веры, но принадлежащими к разным ветвям своей религии. Хрестоматийный

<sup>34</sup> Гэлбрейт Дж. К. Справедливое общество: гуманистический взгляд//Новая индустриальная волна на Западе. Антология/Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999. С. 26.

<sup>35</sup> Тихомиров Л.А. Два объяснения// Тихомиров Л.А. Критика демократии. М., 1997. С. 313.

пример – Тридцатилетняя война в Европе и чуть ранее – Гугенотские войны. Но это не имеет никакого отношения к претензиям (гипотетическим) в адрес Церкви. Скорее наоборот, показывает, насколько осложняется ситуация в том случае, когда Церковь перестает быть одной и *единой* нравственной силой в государстве, когда она раскалывается.

Другими словами, несмотря на все заверения, Церковь вовсе не препятствует счастливому будущему человека. Разумеется, «аргументы» о том, что она является носителем «устаревшей» этики, «ретроградна» и т. п., мы не будем рассматривать ввиду их полной абсурдности. Церковь существует и будет существовать вплоть до скончания веков, и ее нахождение в государстве могут поставить под сомнение только открытые гонения на христиан. Поскольку, надеемся, этого не произойдет, вопрос о характере отношений Церкви и государства и сегодня сохраняет свою актуальность, хотя и далеко не так прост в разрешении, как это иногда представляют.

## II

Едва ли у кого-нибудь может вызвать сомнение тот факт, что все «современные» доктрины о должном взаимоотношении между Церковью и государством исходят из той не всегда озвучиваемой, но всегда предполагаемой общетеоретической аксиомы, будто они являются самостоятельными и независимыми друг от друга общественными союзами. Собственно говоря, это и есть первое существенное обстоятельство, предопределяющее характер всех рекомендуемых вариантов.

Между тем данная аксиома носит далеко не универсальный характер и применима к конкретному анализу лишь в том случае, когда действительно Церковь представляет собой далеко не самую большую по численности группу населения, а все остальные граждане данного государства не имеют к ней никакого отношения.

Конечно, так было далеко не всегда. Мы знаем периоды, когда Церковь включала в себя *практически всех* граждан того или иного государства. Более того, из истории христианской цивилизации, насчитывающей 2 тысячи лет, не менее 1600 лет приходится как раз на время, когда государство было *христианским*. Безусловно, под этот перечень подпадает блистательная Византийская (Римская) империя, могущественное Германское королевство, Франция и Италия, Венеция, Англия, Испания, Сицилийское королевство, Россия, в общем – вся Европа.

Оставшиеся 400 лет (при грубом, конечно, округлении дат) следует разделить на время, когда *гонимая* властями Церковь пришла в языческую Римскую империю, насчитывая к 313 г. (Миланский эдикт) своих последователей не более 3 % населения Империи. И период, когда Церковь стала *выводиться* из государства в нашу постхристианскую эпоху (не более 100 лет). Разумеется, для каждой из эпох, в зависимости от того, насколько государство и рядовой человек испытывали ощущение собственной принадлежности к Кафолической Церкви, следует говорить о том, что соответствовало этому факту, а что противоречило ему.

В период воцерковления государства – в данном случае неважно, говорим мы о Византии, Германии или России, как известно, пытливая мысль древних политиков и богословов сформировала знаменитую «*симфонию властей*», которая существовала в различных модификациях много столетий. Это было время, когда, выражаясь языком императора св. Юстиниана Великого, Церковь и Империя являли собой лишь *две эманации* одной и той же сущности. В завершенном виде Римская империя казалась современникам единой богоустановленной административной структурой, возглавляемой императором и исповедующей истину единого христианского Православия, определенную Вселенскими Соборами.

Для св. Юстиниана, как и его современников, было принципиально невозможно понимание Церкви и государства, как двух различных социальных образований. Для него они полностью *совпадали* и в географическом смысле, и в общности целей, и по составу их членов.

Если Богу угодно было объединить под Своим началом всю Ойкумену, то эта *политическая* задача исторически была поручена Римскому императору. И царь в этом смысле слова исполнял на земле служение Иисуса Христа. Церковь же должна *сакрально* осуществлять то, что содержит в себе православная вера. Таким образом, подытожим, народ Божий должен руководиться двумя различными иерархиями: первая ответственна за внешний порядок, благосостояние и безопасность, вторая должна вести народ Божий в сакральное предвосхищение Царствия Небесного. Поэтому хотя компетенция обеих иерархий (государственной и церковной) различна, но неотделима одна от другой. Кроме того, в практической деятельности они, безусловно, пересекаются и перекрывают друг друга<sup>36</sup>.

Вслед за своими великими предшественниками св. Юстиниан повторял: «У нас всегда была и есть забота, правую и неукоризненную веру христианскую и благосостояние святейшей Божией Кафолической и Апостольской Церкви во всем соблюдать непричастными смятениям. Это мы поставили первою из всех забот, и мы уверены, что за нее и в настоящем мире нам Богом дано и сохраняется царство и покорены враги нашего государства, и надеемся, что за нее и в будущем веке мы обречем милосердием перед Его благостью»<sup>37</sup>.

Император был твердо уверен в том, что «благотворный союз Церкви и государства, столь вожделенный для человечества, возможен только тогда, когда и Церковь со всех сторон благоустроена, и государственное управление держится твердо и путем законов направляет жизнь народов к истинному благу». В новелле 59 император торжественно объявил: «Мы убеждены в том, что наша единственная надежда на прочность Империи под нашим правлением зависит от милости Божьей, ибо мы знаем, что эта надежда есть источник безопасности души и надежности управления»<sup>38</sup>.

В замечательной новелле 6 «О том, как надлежит хиротонисать епископов и пресвитеров, и диаконов, и диаконисс, и какие наказания преступающим предписания сего указа», св. Юстиниан писал: «Священство и царство – два великих дара, данных Божеским человеколюбием. Первое служит божественному, второе правит человеческим и печется о нем; но оба они происходят из одного начала и оба украшают человеческую жизнь. Поэтому для царей не может быть большей пользы, как о чести иереев, потому что те непрестанно молят Бога о них. Ибо если священство во всех отношениях безупречно и обращается к Богу с полным чистосердием, а царская власть правильно и достойным образом устраивает государство, тогда образуется некая добрая *гармония* («симфония»), которая может доставить человеческому роду всякую пользу».

Чуть раньше в этом же документе говорится не о главенстве духовенства, но о *единстве и согласии царства и священства внутри Церкви*. Один авторитетный исследователь точно отмечает, что для верного понимания этого предисловия следует устранить распространенную ошибку, состоящую в отождествлении священства и Церкви. Такой прекрасный богослов, как св. Юстиниан, не впадал в этот «клерикализм» – слово «Церковь» вообще отсутствует в его предисловии. Для него под «Церковью» понимается не «священство», а *все человечество*. Св. Юстиниан говорит о дарах Божьих не Церкви, но человечеству, и, таким образом, соотношение царства и священства вовсе не понимается как соотношение государства и Церкви, а как соотношение различных властей *внутри Церкви-человечества*. Речь идет о нераздельном и неслиянном единстве Церкви и Империи вполне в духе Халкидонского догмата<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Мейендорф Иоанн, протопресвитер. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 159, 160.

<sup>37</sup> «Слово благочестивейшего императора Юстиниана, посланное к Мине, святейшему и блаженнейшему архиепископу благополучного города и патриарху, против нечестивого Оригена и непотребных его мнений»//Деяние Вселенских Соборов (далее ДВС). В 4 т. Т. 3. СПб., 1996. С. 514.

<sup>38</sup> Геростергиос Астериос. Юстиниан Великий – император и святой. М., 2010. С. 136.

<sup>39</sup> Асмус Валентин, протоиерей. Отношения Церкви и государства по законам императора Юстиниана I (Великого)// [http://oroik.Netda.chten\\_99/asmus.htm](http://oroik.Netda.chten_99/asmus.htm).

Как бы ни казались противоречащими политической доктрине св. Юстиниана Великого католическая теория «двух мечей» или учение о главенстве в Кафолической Церкви и Римской империи Апостольской кафедры, по существу они представляли собой лишь неудачные (с точки зрения православного сознания) вариации «симфонии». Ведь их идеологи и последователи нисколько не сомневались в главном – что Церковь и государство представляют собой *единое органическое целое* и созданы Богом для спасения человека.

Конечно, способы действия у Церкви и государства разные, но объемлют собой одних и тех же людей и неслиянно сливаются. И очень характерно, что Халкидонский догмат нередко отождествляют с «симфонией», поскольку двуединство природы Христа подчеркивает двойственность природы самого человека – духовной и телесной. А потому невозможности разделения государства и Церкви.

В этом случае рядовой человек, являясь членом Церкви, полностью подчиняется ее канонам и велениям христианской власти, так же служащей Христу, как и архиерей, но по-своему. Теми дарами, которые дарованы ему Богом. Бытие каждого обывателя посвящено такому же служению Богу, как и могущественного императора.

Скажут: «А как же права человека, как же его свобода?» Ирония, однако, заключается в том, что христианин времен «симфонии» ощущал свое бытие, кажущееся современному либералу сплошным попранием элементарных человеческих свобод, нормальным и *единственно возможным*.

Но, как мы выяснили ранее, характер отношений Церкви и государства времен «симфонии» совершенно неприемлем для двух других периодов: когда Церковь еще только начинала свой крестный путь и нашего времени, когда она изгоняется из общества.

Здесь, безусловно, присутствует некоторое внешнее сходство (незначительный удельный вес христиан в государстве или наличие помимо них значительного числа инакомыслящих), но на самом деле различия гораздо глубже, чем нам кажется. С другой стороны, неожиданно обнаруживаются некоторые общие черты, незаметные при внешнем изучении.

Например, обратим внимание на положение христиан в общей социальной структуре римского общества и современного. Нынешнее общество *уже* живет даже в эпоху не просто постхристианской культуры, но общераспространенного атеизма, немыслимого для античных римлян, да и вообще всех современников того далекого от нас времени. Атеизм для древнего сознания был вообще невозможен. Более того, как нетрудно заметить, сатанистские секты, столь широко распространенные в нашу эпоху, для римлян являлись преступными – при всей их толерантности к религиозным чувствам других народов. Для нас сатанист – столь же равноправен, как и представитель традиционного вероисповедания.

Для античного человека Бог был мерилем всего и вся, и он смирял свою жизнь с Его волей. До Христа язычник не познал истинного Бога, зато искренне стремился к нему. Римлянин признал для себя некоторые абсолютные ценности, к которым относил и Римское государство; «благо государства как высший закон» был понятной формулой для всех. Современный человек далек от необходимости ставить перед собой столь сложные задачи. Из всех возможных объектов поклонения *он избрал себя*, он сам стал для себя высшей ценностью.

Вообще, нет ошибочнее утверждения, будто наше поколение еще полноценно питается плодами христианской культуры. Увы, в массе своей мы не являемся ее носителями, и для подавляющего большинства опрошенных лиц, мнящих себя христианами, абсолютно недоступны ответы на самые простые вопросы, в частности: что такое Литургия, как следует поститься и для чего, как готовиться к исповеди, что такое смертный грех и т. п. Полагают, будто более 80 % россиян относят себя к представителям Православия. Но на самом деле, воцерковлено из них не более 3–4 %, как во времена древней Церкви. В Германии, Бельгии и Франции менее 10 % людей посещают сегодня храмы, а в США 74 % католиков и 62 % про-



тестантов заявили, что для них все религии *безразличны*<sup>40</sup>. Говорить такому человеку о Боге столь же бессмысленно, как убеждать фанерную доску о красоте мироздания; «окаменелое бесчувствие», так это состояние называется в Православии.

Не говоря уже о том, что подавляющее большинство из нас никогда не читали Священного Писания и Псалтири, не знают об Отцах Церкви и искренне недоумевают, почему войны между протестантами и католиками носили столь кровавый характер. У нас давно даже не «бытовое христианство», а картиночное, неосознанное. Древняя Церковь была гонима политическими властями, нынешняя Церковь гонима всеми.

Интересно, что еще более 100 лет назад даже умные либералы брезговали подписаться под некоторыми «прогрессивными» заявлениями. Например, один автор справедливо утверждал: «Нам говорят, что торговля должна объединить мир, что промышленные интересы свяжут человечество сильнее всяких нравственных уз. Средневековый человек постыдился бы говорить это. Он сознавал, что он связан с другими нациями духовными узами, и связь эта едва ли не крепче, чем все торговые контракты, которыми так гордится наше время»<sup>41</sup>.

С античным человеком было проще: он давал возможность христианам проповедовать Учение Христа, слушал его и слышал. Христианство пришло не силой меча, не государственным законом, а высшим началом, тем, что древний римлянин, сириец и грек могли понять – любовью Бога-Отца, положившего как жертву на алтарь Своего Единородного Сына. Современный человек такой любви уже не поймет и не увидит, поскольку разучился любить – даже себя он *ублажает*, а не любит.

Это безмерно осложняет задачу Церкви нести слово Христово по всему миру и ко всякому человеку. И, к сожалению, вовсе не предполагает в обязательном порядке толерантности современного человека, который, рассуждая умозрительно, не должен негативно реагировать на внешние предметы и события, если те не покушаются на его благополучие.

Увы, эти надежды не оправдались. Наличие группы людей, живущих иначе, расстраивает, настораживает современного *homosapiens*, мешает ему. При всех индивидуалистических призывах нет никого более тоталитарного и «общественного», чем человека-атеиста, желающего, чтобы все жили «как он». Исключения из правил вызывают у него крайне агрессивную реакцию – так тьма пытается поглотить свет, раздражающий ее. Здесь также нет ничего нового или неожиданного. Как предсказывал 120 лет назад один авторитетный исследователь, «явится рабство своего рода, рабство в новой форме, вероятно – в виде жестокого подчинения лиц мелким и крупным общинам, а общин – государству. Я в этом уверен, я готов это пророчествовать»<sup>42</sup>.

Если мы говорим о гарантиях Церкви и о наиболее оптимальных условиях осуществления ею своей душеспасительной деятельности, то, разумеется, они возможны лишь в условиях, когда политическая власть *воцерковлена*. Иными словами, когда присутствует «симфония властей». Едва ли следует доказывать, что эта эпоха миновала, а во все остальные дни Церковь всегда ощущала на себя тесное дыхание государства и его нередко излишнюю заботу и контроль. Вряд ли следует уповать на то, что в нынешнее утилитарное время вдруг возможен «космический скачок», и завтра мы окажемся в царстве православного Римского императора в условиях «симфонии властей». Но, естественно, сказанное не означает, будто Церковь стала «ненужной» или ее деятельность следует урезать до внутрицерковных границ.

<sup>40</sup> Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. М., 2003. С. 248.

<sup>41</sup> Градовский А. Д. Государство и прогресс // Градовский А. Д. Соч. СПб., 2001. С. 67.

<sup>42</sup> Леонтьев К. Н. Чем и как либерализм наш вреден? // Леонтьев К. Н. Восток. Россия и славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза. М., 1996. С. 273, 274.

### III

Кто-то однажды сравнил Церковь с реанимационным отделением – очень удачное сравнение. Действительно, там находятся те, кто ни при каких иных обстоятельствах не в состоянии спастись, духовные «разбойники», «блудницы» и «мытари». Но Христос принял зрак раба и претерпел крестную смерть ради нас, ради «малых сих». И, конечно же, задачи Церкви спасать души носят *универсальный* характер, вне зависимости от условий ее существования. Меняются государства, режимы, власти предрежающие, Церковь остается неизменной в своем сакральном величии Тела Христова. И должна спасать людей, приноравливаясь ко времени несения своего служения.

Один замечательный православный философ удивительно тонко писал по этому поводу: «В основе своей христианин стремится к нравственному богоподобию, имея живой идеал в Христе, а способы и правила в достижении этого идеала – в учении и руководстве Церкви. Его задачи жизни не исчерпываются в земном существовании и здесь не осуществимы полностью. Мир для него лишь арена борьбы за свой нравственный тип и за приобщение к нему возможно большего числа людей – это и есть христианское “спасение”. Христианин хорошо знает, что достижение правды здесь возможно лишь относительно. Поэтому ломать закон социальной жизни он не станет. Улучшать же общественную жизнь христианин всегда готов – по своей обязанности и личной потребности поддерживать и приумножать господство правды»<sup>43</sup>.

Сегодняшняя ситуация не так трагична, слава Богу, для христиан в России, как это иногда представляют. Если уйти от *крайностей*, к которым следует отнести иногда навязываемую внецерковному российскому обществу «симфонию» или крайний атеистический либерализм, то мы обнаружим множество полей для деятельности.

В первую очередь *духовное окормление* россиян, совершенно запутавшихся в многообразии предлагаемых в течение последних 30 лет рецептов построения счастливого общества и решения личных проблем каждого из нас. Настало время вспомнить об абсолютных ценностях и национальной гордости, подарившей нам бесчисленное множество духовных и ратных подвигов.

По счастью, сегодня Церковь уже получила право войти в школу и в семью – слава Богу! Безусловно, это право накладывает на христиан *обязанность* учить детей не утилитарным ценностям, а истинной нравственности.

В социальной области едва ли кто-нибудь может состязаться с бесценным и многообразным опытом Церкви по части организации *социального призрения*. Ни один государственный орган, ни одна отдельно взятая общественная организация не в состоянии решить задачи материального поддержания больных, одиноких стариков, малообеспеченных людей. С этой деятельностью тесно связано тюремное служение Церкви – кто еще обладает для осужденных таким безусловным авторитетом, способным исправить их, как священник?! Конечно, это – риторический вопрос.

И, наконец, *политическая деятельность* Церкви. Ее нельзя понимать в шаблонном виде, как это иногда представляют. Совершенно неразумно и нецелесообразно представителям клира вступать в политические партии или организовывать их. Любая партия (даже КПСС) представляла лишь часть общества, а Церковь обязана представлять все общество, всю Ойкумену. Ведь каждая Поместная Церковь являет собой всю полноту Кафолической Церкви<sup>44</sup>. Какая уж тут партия...

<sup>43</sup> Тихомиров Л.А. Государственность и религия// Тихомиров Л.А. Апология Веры и Монархии. М., 1999. С. 132.

<sup>44</sup> Иоанн (Зизиюлас), митрополит Пергамский. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 144–146.

Но если под политикой понимать *искусство управления государством* в широком смысле слова, то, безусловно, быть вне политики или уйти от нее Церковь не может и не должна. Этот тезис относится как раз к вопросу о нравственных ценностях, бытующих в обществе, целях деятельности государства, абсолютных началах, которые следует класть в основу своей деятельности всем нам.

Как видим, задач много, и те проблемы, которые родились в «эпоху перемен», требуют их скорейшего разрешения. Как же их решать, если далеко не всегда внешние обстоятельства располагают к эффективной деятельности христиан? Но мы забываем старый принцип: нужно стремиться к высшим, идеальным формам – для нас воцерковленному обществу, древней византийской «симфонии» и использовать те возможности, которые нам дарит время. Это и есть наш «царский путь» служения Богу и исполнения своего долга христианина жить по Христу.

2011 г.

## Церковь, власть и политика

*В течение двух тысяч лет своего существования христианство не уклонялось от воздействия на общественную и политическую жизнь, а, напротив, было постоянно одним из могущественнейших факторов в создании человеческих обществ, государств и культуры. В эпоху господства христианства человечество развило до высочайшей степени свои силы, свои средства, действия и свою общественность. Все это именно потому, что христианство указывает человечеству истинные основы для развития личности и общества и предостерегает против заблуждений и ошибок, влекущих личность и общество к разложению.*

*Л.А. Тихомиров*

### I

Должна ли Церковь участвовать в политике или ей надлежит быть *аполитичной*? – вот актуальный вопрос наших дней, имеющий, впрочем, давнюю предысторию. Какие только доводы, отрицающие саму возможность участия Церкви в политике, не приходится услышать!

Кто-то говорит о необходимости отделения Церкви от государства и полагает в основу своего суждения ту – весьма поверхностную – мысль, согласно которой религиозные, нравственные начала не могут доминировать над политическими. Что на идее главенства какой-то одной конфессии неверно строить жизнь целого государства, среди граждан которого присутствуют представители других религиозных течений.

Иные, формально признавая себя сынами Церкви, также не прочь отказаться от каких-либо форм ее участия в деятельности государства, хотя и по другим причинам. «Политика есть дело грязное, – нередко говорят в таких случаях, – а Церковь свята. Зачем же мы будем марать Ее белые одежды? Кроме того, разве Церковь может разобраться во всех сложностях государственного быта, не Христос ли сказал: Богу – Богово, а кесарю – кесарево?»

Иногда в основе данного суждения (особенно у представителей старшего поколения православных людей, много претерпевших от государства в годы советской власти) лежит не всегда называемый, но явственно проступающий при обсуждении данного вопроса следующий мотив: уж лучше *такое* положение вещей, чем ситуация, которая была ранее. По крайней мере, при демократических режимах сохраняется *хоть какая-то* гарантия свободы совести и неприкосновенности Церкви и ее чад.

Мотив этот совершенно понятен, и не нам осуждать тех, кто сохранял свою веру и открыто служил Богу в те времена, когда расхождения с официальной позицией государства по данному вопросу вызвали уголовное преследование и всевозможные административные ограничения. Но в то же время, согласимся, данная позиция не затрагивает существа вопроса. С тем же успехом можно было бы оправдать публичный отказ от веры в Христа, если человеку угрожали неблагоприятные последствия. В индивидуальных случаях Церковь прощает таких верующих (а какие преступления против Бога не прощает она, всемилостивейшая, когда блудный сын возвращается к ней с искренним раскаянием?!), но сам поступок никогда не может сочетаться с истинной верой, желанием претерпеть страдания и скорби за Христа.

Впрочем, подобные мотивы являются исключением из общего правила, логика которого довольно проста. Обычно в академических работах, посвященных этому вопросу, предлагается приблизительно следующий (едва ли не типичный) алгоритм рассуждения: вера есть чувство субъективное, и Церковь, как содружество верующих, представляет собой лишь *один из* союзов, присутствующих в государстве. Государство – союз властный, хотя оно и преследует

благородные цели (общее благо), но политика по природе своей является категорией безнравственной, где важен результат, а не избранные для его достижения средства.

Надо с сожалением признать, что этот *макиавеллизм*, жестко разграничивающий нравственное начало и политику, становится обыденным положением вещей. Вопрос о задачах государства и способах решения насущных проблем отдается на откуп «истины», слагаемой из самых разрозненных и противоречивых мнений «народных избранников» и других лиц, лишенных всякой личной нравственности и элементарного чувства стыда. В результате едва ли не каждый депутат губернского или районного уровня, чуть ли не любой государственный служащий, занимающий должность выше секретаря-машинистки, мнит себя *политиком*. Анализ высказываний, звучащих в современной России, позволяет с большой долей вероятности сделать вывод, что политиками у нас являются *едва ли не все* от мала до велика, *работать* некому. Борьба за власть и привилегии, максимальная свобода действий при минимальной ответственности – вот что есть политика для этих лиц. Полная анархия мнений (даже не убеждений) о том, куда следует идти и что необходимо делать, порождает тот печальный факт, что негативные средства достижения политических целей принимают самодостаточное выражение.

Можно смело сказать, что при таком подходе вопрос о государственных целях принимает второстепенное, если не третьестепенное, значение. Очень часто лицо, приглашаемое во власть, даже не проходит испытания простым вопросом: а в чем, собственно говоря, заключаются *задачи управления государством*, что представляет собой цель государственной деятельности? Очевидно, потребности в таких вопросах не возникает. Интрига, обман, ложь полностью заменяют собой цель – благо народа, благо государства.

Занятие какой-либо должности становится на самом деле для ее обладателя гораздо важнее того, что он должен делать, находясь в ней. Его не интересует, насколько полезна для государства эта деятельность, нужна ли – объективно – его служба? Все управляют государством, но едва ли кто может ответить на вопрос: чем они занимаются? Имеют ли они навыки к этой деятельности, обладают ли необходимыми профессиональными качествами, опытом, наконец, желанием *служить Отчизне*?

Знание о том, «как правильно должна идти бумага», далеко не покрывает всех вопросов политики. Стоит ли удивляться, что беспринципность, безнравственность, бездарность и неумение сформировать свою позицию по самым рядовым вопросам становятся символами времени и государства? Кто не слышал фраз вроде: «Это – вопрос политический», «Здесь – политика, поэтому спешить не нужно», «Следует быть немного политиком»? Хотя затрагивались, как правило, самые рядовые проблемы, и в этих ситуациях требовалось только продемонстрировать профессионализм, твердость и готовность взять на себя ответственность за собственное убеждение. Прикрываясь «политикой», власти предрежащие любого уровня четко отслеживают, кого можно привлечь к уголовной ответственности за расхищение государственной казны, а кого – нельзя. Вот вам и торжество закона, свободного от «клерикальных настроений»... Представляется, что примеров на этот счет приводить не требуется, настолько они общеизвестны.

Это и есть результат реализации идеи *светской философии* отделения Церкви от государства, повсеместная распространенность которой вовсе не является гарантией ее истинности. Она столь же безнравственна, сколь и бессмысленна, бездоказательна, если мы примем в расчет некоторые важные обстоятельства.

Высший политический союз (государство) представляет собой сообщество лиц, проживающих на определенной территории и объединенных единой верховной властью, а не только органы управления им. По этой причине говорить в практическом смысле о возможности полной индифферентности государства по отношению к тому или иному вероисповеданию невозможно. Попытаемся представить себе, к примеру, что большинство подданных конкретного государства придерживается строго определенных религиозных убеждений, твердо стоит в

вере, организуя весь свой быт по религиозным заповедям, а государство (т. е. тот же народ) признает себя светским. Это – то же самое, как признавать себя верующим человеком и одновременно отрицать этот факт. С точки зрения логики данное суждение лишено всякого смысла.

Единственное исключение возможно только в тех случаях, когда религиозные убеждения носят крайне расплывчатый, *своевольно-анархичный характер*, т. е. не обладают свойствами истинности и духовности. Но в этом случае уже невозможно говорить о воцерковленном обществе, его просто нет, и место Церкви занимает N-е количество религиозных общин. Государство может признавать право на свободу совести, но само оно стоит вне Церкви. Подобные примеры характерны для протестантизма, где признается свободное право каждого члена религиозной общины произвольно толковать Священное Писание.

Сомнительность утверждений, напрямую отрицающих возможность участия Церкви в политике, нетрудно продемонстрировать не только на практических примерах, но и опровергнуть с точки зрения теории правовой и политической науки, если, конечно, она остается на объективных позициях. Издавна под *политикой* (в истинном смысле этого слова) понимается *управление государством, знание государственных целей – благо народа (идеальный момент) и совокупность способов их достижения* (практическая составляющая).

Но благо государства не есть категория самодостаточная, в противном случае мы получим тоталитарное общество, где идея власти абсолютизируется и превалирует над всеми иными общественными и духовными началами. Народное благо должно находиться под пристальной оценкой смысла человеческой жизни и блага рядового человека. Таким образом, чтобы управлять государством, вести его к намеченным целям, необходимо точно знать, к чему, собственно, мы стремимся, понимать не только существо высшего политического союза, но и иметь знание о том, что полезно человеку, а что вредно. Обладает ли ими носитель идей светской философии, для которого все нравственные явления носят преходящий, условный характер?

Вопрос более чем наивный. Полная разобщенность общества и властей в понимании блага государства (политического идеала), неясность целей и аморфность задач приводят к тому, что главенствующее значение приобретают способы достижения, так сказать, *техническая* сторона вопроса. Поскольку каждый самостоятельно и произвольно определяет цель – и своей деятельности, и всего государства, то способы ее достижения легко заменяют саму цель (идеал).

Более того, будучи условными и противоречивыми, цели меняются, равно как политические пристрастия, симпатии и антипатии. Сегодня «он» – враг, но завтра – уже друг. Вчера под истинной целью общественного развития понимался один политический идеал, но по прошествии времени он легко подменился другим, противоположным. В течение 15 лет нынешняя Россия сменила несколько политических идеалов: ортодоксальный социализм, «социализм с человеческим лицом», правовое государство западного типа, социальное, демократическое государство, но уже с «русскими чертами». Печально, но в современной России вообще нет политического идеала, который бы мог быть положен в основу государственной политической доктрины (внутренней и внешней).

Что ж странного в том, что государство не в состоянии четко и ясно сформулировать первоочередные задачи народного быта, определить цели, которые могли бы быть предложены всему народу? Все эти вопросы отдаются на откуп политической интриге и политической борьбе различных партий под девизом: «Кто победит, тот и будет предлагать верховной власти свои варианты спасения России». Но проходят годы, борьба продолжается, лидеры и партии меняют свои убеждения, их программы становятся похожими друг на друга, как близнецы, а никаких цельных и ценных предложений, содержание которых определялось бы не сиюминутными выгодами или расчетом, а *объективным знанием*, не выносятся на обсуждение народа.

Предлагать варианты может почти каждый, но далеко не все способны понять, что именно они предлагают и тем более обосновать свои «проекты». Кстати сказать, в свете указанных событий не кажется уже удивительным тот факт, что массовое вторжение «демократов» в политику в начале перестройки и постсоветскую эпоху (конец 80-х – начало 90-х гг. XX в.) в конце концов заканчивается их сокрушительным поражением от старого партийного аппарата, вновь повсеместно вернувшегося к власти. В поединке на одном и том же «поле», где торжествуют технические способы борьбы за власть, а нравственный идеал подменяется конъюнктурой, побеждает тот, кто более опытен в подобного рода делишках. Этот факт, между прочим, вполне достоверно свидетельствует об однообразном подходе и социалистов-коммунистов, и демократов-либералов к вопросам нравственности и христианства.

Нетрудно понять, что ни к чему иному субъективная нравственность привести не может. Политика незаметно перерастает в *политическую борьбу*, где доминирует сила, хитрость, обман и материальный критерий успеха. Государство по-прежнему остается тоталитарным, поскольку властное начало заслоняет собой все иные и *борьба за власть* охватывает самые широкие слои населения: от муниципальных депутатов до олигархов.

Такая политика свободна от нравственности и стоит в стороне от интересов рядового гражданина. Удивительно ли, что Церковь Христова уклоняется от предлагаемых Ей форм участия в управлении государством, которые неизменно вызывают к жизни самые худшие, самые низменные инстинкты? Можно ли представить себе, чтобы истинный сын Церкви, пребывающий в Ее лоне, днем творил безнравственные поступки, уверенный в правоте своего частного мнения, а вечером шел в храм и как ни в чем не бывало служил Богу, покоренный Его абсолютной Правдой? Нет, уж что-то одно: служить или Богу, или маммоне<sup>45</sup>. Церковь не желает участвовать в политической борьбе, всячески сторонится ее даже в таких, казалось бы, косвенных и мягких формах, как поддержка того или иного политического объединения или партии, участие в них и т. п.<sup>46</sup> Но означает ли такая позиция Церкви, сформулированная ясно и недвусмысленно, что вопрос уже закрыт и тема для дискуссий исчерпана? «Церковь не хочет участвовать в политической борьбе – значит, она не готова и к участию в политике», – скажут нам. О чем дальше говорить?

Между тем политическая борьба, результатом которой является *право на власть* управлять людьми и всем государством, вовсе не охватывает в полном объеме всего содержания понятия политики. Это есть лишь одна из ее сторон, причем далеко не самая важная и положительная. Скорее, она выступает в качестве лакмусовой бумажки состояния общества. Чем менее активна политическая борьба, тем более собранным и единым в убеждениях является общество. Принимает она острые формы – верный признак того, что оно дезорганизовано, запуталось в собственных заблуждениях, утратило единство духа.

Понятно, что Церковь, полнотой своей объединяющая «всех и вся», никогда не может переступить черты, за которой следуют расколы общества и сепаратные явления. Она не управляет государством как верховная власть и потому не стремится к политической борьбе. Но сказанное не означает, что Церковь *аполитична* по природе. Игнорируя и осуждая политическую борьбу, Церковь вовсе не отделяет себя от государства и от политики, поскольку именно здесь решаются судьбы отечества и рядовых граждан. «Неучастие церковной Полноты в *политической борьбе* (выделено мной. – А.В.), в деятельности политических партий и в предвыборных процессах не означает ее отказа от публичного выражения позиции по общественно значи-

<sup>45</sup> Мф. 6: 24.

<sup>46</sup> «Невозможно участие церковного Священноначалия и священнослужителей, а, следовательно, и церковной Полноты, в деятельности политических организаций, в предвыборных процессах, таких как публичная поддержка участвующих в выборах политических организаций и отдельных кандидатов, агитация, и так далее» (См.: Социальная концепция Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 75).



мым вопросам, от представления этой позиции перед лицом органов власти любой страны на любом уровне»<sup>47</sup>.

Но разве это не политика? Управлять государством можно, не имея политической власти. Наставлять человека и спасать его от зла, подсказывая верный путь, тоже можно добрым советом, а необязательно угрозой или физическим наказанием. Олицетворять собой *идеал*, к которому должно стремиться, разве это не политика?<sup>48</sup> Вот и получается, что категоричность суждения, предписывающего Церкви отделиться от политики, есть не более чем заблуждение (в лучшем случае). Но отрицание этих крайностей далеко не в полной мере раскрывает существо нашего вопроса. Можно даже с полной уверенностью сказать, что эта точка зрения, как наиболее несостоятельная, не требует значительных усилий для ее опровержения.

## II

Качественно иное воззрение сравнительно со светским по интересующему нас предмету лежит в основе *Римо-католической политической философии*, согласно которой Церковь не только выступает в виде высшего духовного союза, хранителя Истины, но и является *источником политической власти* в государстве. Она может делегировать свои властные полномочия органам государства, но способна и непосредственно осуществлять их – разница, согласимся, невеликая.

Здесь как будто устраняется главный предмет критики светских учений – анархичность мнений и отсутствие веры в абсолютность Церкви и, следовательно, Бога, но присутствуют иные детали, чье влияние сказывается весьма существенно на содержании окончательных выводов. Для католицизма сохранение в неизменной чистоте церковного учения и предания становится возможным только и исключительно посредством *полного подчинения себе государства*, даже подмены его Церковью. Анархичности и слабостям постоянно впадающей в грех личности мирянина противопоставляется *церковная власть*, как представляется латинянам, – безгрешная. Вся полнота власти, какая только возможна на земле, переходит к Римской церкви. Не только знание политического идеала, которого пытаются достигнуть, но и включение в свой арсенал всех способов борьбы за политическую власть, стремление к ней – вот *новый догмат веры*, порожденный католицизмом.

Идея отождествления папы с Римской церковью, а ее самой – с государством нашла отражение уже в раннем католицизме. Например, в Диктатах Римского папы *Григория VII* (XI в.) определяется, что понтифик может самостоятельно низлагать епископов (п. 3), только он может пользоваться императорскими регалиями (п. 8), цари должны целовать ему ноги (п. 9), папа может низлагать императоров (п. 12), он не может быть никем судим (п. 19), Римская церковь никогда не заблуждается и не может заблуждаться (п. 22), Римский первосвященник *по должности* является святым (п. 23)<sup>49</sup>.

Конечно, в таких условиях посягать на Церковь и устраивать на нее гонения едва ли возможно. Более того, такая попытка тут же объявляется ересью, преступлением, за которое немедленно следует расплата уже здесь, на земле. Мысль вроде бы проста и доступна: чтобы

<sup>47</sup> «Невозможно участие церковного Священноначалия и священнослужителей, а, следовательно, и церковной Полноты, в деятельности политических организаций, в предвыборных процессах, таких как публичная поддержка участвующих в выборах политических организаций и отдельных кандидатов, агитация, и так далее» (См.: Социальная концепция Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 79–80).

<sup>48</sup> «Не вмешивайте Церковь в политику, – говорят нам. Неправда. Нужно сказать: не смешивайте Церкви с партиями, но зато дайте нашей, сбившейся с пути “политике” опору той высочайшей истины, которая лежит в христианском учении и которая уничтожает все иллюзии, фантазии, все односторонние увлечения людей политики», – почти сто лет тому назад писал Л.А.Тихомиров (1852–1923) (См.: Тихомиров Л.А. Христианство и политика // Тихомиров Л.А. Христианство и политика. М., 1999. С. 18).

<sup>49</sup> Огицкий Д.П., Максим Козлов, священник. Православие и западное христианство. М., 1999. С. 64.

политическая власть не противостояла Церкви, чтобы она служила ей, необходимо включить государство в Церковь, признать власть одним из ее свойств как высшего духовного союза.

Казалось бы, всякое противоречие между Церковью и политикой в этом случае исчезает в принципе, становится невозможным физически. Грех больше не в состоянии проявить свою силу, власть земная перестает быть греховной, т. к. получает свои полномочия от преемника Христа и апостола Петра – Римского папы и выполняет его поручения. Что может быть лучше, когда носитель истины становится одновременно и *исполнителем*, реализует идеал на практике, в жизни? Но за счет чего это достигается? Способна ли Церковь сохранить в этих условиях ту святость, которой наполняет Ее Дух Святой? Не слишком ли большую цену нужно заплатить за мнимое благополучие?

Для ответа на эти очень важные вопросы необходимо учитывать некоторые существенные обстоятельства. Католицизм не отрицает государства и не пытается его уничтожить: в противном случае латинская политическая доктрина «двух мечей», сохранившаяся до наших дней, вообще не могла бы иметь места. Римская церковь «лишь» не признает *самостоятельности* верховной власти в аспекте управления государством, не считает ее верховной, требуя от нее полной передачи себя в руки церковного клира. Как писал в своей булле папа Павел IV (1559 г.), Римский первосвященник «обладает всей полнотой власти над племенами и царствами и всех судит»<sup>50</sup>. Август Триумф (XIV в.) говорил, что *непосредственное управление государствами* должно находиться исключительно в руках папы, включая издание законов и остальные виды императорской юрисдикции<sup>51</sup>.

А папа Пий IX (XIX в.) объявил *религиозно-обязательным* для верующего католика признание за Римским епископом светской власти и осудил как заблуждение мнение, будто Церковь не имеет власти производить насилие<sup>52</sup>.

Государь в этих условиях представляет собой не самодержца, устрояющего данной ему Богом властью вверенный его попечению народ, а «поверенного в делах», управленца, *менеджера*, действующего по доверенности, над которым висит постоянная угроза отзыва со стороны доверителя – Рима. Причем – и это обстоятельство следует отметить особо – отзыв может носить характер не только нравственной ответственности перед Римской церковью или замены одного правителя другим, более покладистым и менее самостоятельным. Католицизм допускает возможность *физического устранения* неугодного правителя, чья деятельность внушает опасения, угрозу или вызывает недовольство и критику<sup>53</sup>.

Введена и смертная казнь для еретиков, о чем свидетельствует 25-е правило II Латеранского собора (1139 г.). А решения III Латеранского собора (1179 г.) обязывают католиков под страхом отлучения от церкви доносить церковным властям о еретиках и их покровителях. Таким образом, угроза физического уничтожения распространилась не только на государей, но и на любого христианина. Смертный приговор выносился церковной властью, что не могло не смущать некоторые нравственные натуры, которые не в состоянии были соединить священнический чин и должность палача. Однако папа Урбан IV (1261–1264) особой буллой подтвердил «богоугодность» такой деятельности<sup>54</sup>. Но соответствует ли на самом деле эта «идиллия» природе Церкви и существу государства?

Церковь есть *союз вечный*, неземной, само Царствие Небесное, принявшее видимые для нас земные формы. Она представляет собой воссоединение в Боге всех духовных сил (ангельского сонма), святых и других спасенных, не знает времени, границ, национальных или каких-

<sup>50</sup> Зноско-Боровский Митрофан, протоиерей. Православие, Римо-католичество, протестантизм и сектантство. Челябинск, 1992. С. 34.

<sup>51</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. В 5 т. М., 1869. Т. 1. С. 207.

<sup>52</sup> Зноско-Боровский Митрофан, протоиерей. Православие, Римо-католичество, протестантизм и сектантство. С. 47.

<sup>53</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 148.

<sup>54</sup> Огицкий Д.П., Максим Козлов, священник. Православие и западное христианство. С. 65–67.

либо других разделяющих человечество различий. Как Тело Христово, она едина и кафолична. Как союз, основанный Богом, Она не знает иных путей сохристосования, кроме веры и любви: веры в Бога и любви к ближнему через Христа. Нужно оставить мать свою и братьев во имя Христа, чтобы через Него вновь вернуться к ним, полюбить их, но уже не в качестве единокровных родственников, но как *братьев и сестер во Христе*, образ и подобие Божие. Святая Церковь не может быть одолена адом, и даже иерархия, сложившаяся в Ней, основана исключительно на нравственной ответственности младших членов Церкви перед высшими. Она беспорочна и безгрешна. Господь принимает только тех, кто по своей вере, по живой потребности души, являющейся по рождению своему христианской, стремится к Нему. Силой или обманом, выгодой или богатством спасения не купить, в Царствие Небесное не войти. Любовь и только любовь, помноженную на сострадание и прощение, кладет Господь в основу церковных отношений между Своими детьми.

Конечно, если бы все человечество жило по Заповедям Христа, а все люди вернули бы себе свою первородную, Богом данную им святость, земная Церковь стала бы уже свершившимся Царствием Небесным. Но так как мы пребываем в грехе, то и Божьи дары начинают использоваться не для спасения человека, а для его самовозвеличивания и услаждения в земных радостях.

Индивидуальные и личностные различия между людьми (способности и дар Божий) полагают *основу земной власти* как возможности заставить или убедить других выполнить нечто, не порожденное их решением, их волей, может быть, даже неприятное и противное им. Власть эта принимает самые разнообразные виды: власть отца семейства, сословия, рода, племени, просто сильного индивида над слабым человеком и т. д. Без Бога она практически всегда *становится злом*, абсолютизирует свое значение, злоупотребляет своей силой, обеспечивает реализацию низменных целей, служит во вред другим лицам.

Предоставленная сама себе, власть принимает разрушительные формы, нуждается в некотором внешнем упорядочивании. Добрые начинания и помыслы должны быть ограждены, нуждаются в поддержке со стороны тех, кто обладает властью, может применить силу и защитить их. В свою очередь, возникает настоятельная необходимость пресекать злые дела, наказывать за них, ограничивать разрушительные последствия злоупотреблений данной Богом человеку силой. И вот, наряду с Церковью возникает *государство* как такой политический союз, который вносит некоторый внешний порядок в анархию своевольных и властных отношений.

Век государства как земного союза краток и закончится с торжеством Христа и наступлением Царствия Небесного. Как союз властный, государство действует разрешением и *принуждением*, применяя свою высшую власть к виновным лицам. Здесь мало места любви, но доминирует наказующая сила. Государство есть зло, но зло меньшее, чем анархия вседозволенности. Достаточно вспомнить, что самые страшные минуты любые (даже самые великие) культуры мира испытывали именно в годы государственного кризиса, когда единая власть отсутствовала или находилась в плачевном, атрофированном состоянии.

Церковь принимает того, кто идет к Богу с верой и надеждой, а государство считает своими подданными всех, проживающих на его территории, не спрашивая их согласия. Церковь налагает *нравственные наказания* на провинившегося христианина и ждет от него живого раскаяния в грехах. Государство обязывает под угрозой *физического наказания* воздержаться от тех поступков, которые признаны законом неправомерными, и для него безразличны мотивы воздержания от злых дел: что именно – совесть, страх или лень двигали человеком.

Церковь раскрывает для каждого своего чада индивидуальный путь спасения (это связано с полом, свойствами души, способностями, возрастом и иными отличиями каждого конкретного человека), напротив, государство полагает прежде всего *общую* для всех норму поведения. Церковь наднациональна, государство всегда образуется определенной этнической группой – титульной нацией, формирующей характерные признаки того или иного полити-

ческого союза, его культуру, быт, традиции. Церковь строит свое служение по Заповедям Христовым, по догматам и канонам – вечным и неизменным. А государство нередко противопоставляет им *свой* закон (право), столь же временный, ограниченный по отношению к нравственному идеалу и преходящий, как и само государство.

Тем не менее требование *служить государству*, быть покорным воле верховной власти неизменно звучит со страниц Священного Писания. «Всякая душа, – писал апостол Павел, – да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога»<sup>55</sup>. Эту же мысль высказывал и апостол Петр: «Итак будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро, – ибо такова есть воля Божия... Всех почитайте, братство любите, Бога бойтесь, царя чтите»<sup>56</sup>.

Знаменательно, что слова эти были сказаны в годы открытого гонения христианства со стороны властей Римской империи. Это, конечно, не случайно и лишний раз подчеркивает, что даже языческое государство представляет собой не произвольную форму человеческого общежития, но союз, *предуготовленный* Промыслом Божиим падшему человечеству в качестве средства служения Правде. «Ты не имел бы надо Мной никакой власти, – сказал Иисус Понтию Пилату, – если бы не было дано тебе свыше»<sup>57</sup>.

И формы общежития, и сама полнота власти правителя суть производны от Господа нашего, единственного их Творца и Источника. Вот что, к примеру, говорит об этом святитель Иоанн Златоуст: «Поелику равенство часто доводит до ссор, то Бог установил многие виды начальства и подчиненности, как то: между мужем и женой, между сыном и отцом, между старцем и юношей, рабом и свободным, между начальником и подчиненными, между учителем и учеником... Напротив, безначалие везде есть зло и производит замешательство»<sup>58</sup>.

Как и любой другой земной союз (семья, род, нация, община), не просвещенный светом Учения Христа, государство долгое время действует, не отдавая себе отчета в нравственном идеале и истинных целях человеческого бытия. Соответственно существование государства как формы человеческого общежития не прекращается, но оно постоянно пребывает *в болезни*, подчас разрушающей весьма крепкие политические тела и могущественные державы. Внешнее единство еще не означает внутреннего единения и содружества. Разномыслие и индивидуальная гордыня, отсутствие единой нравственности и принцип силы, доведенный до невиданных высот (хотя бы в форме борьбы за политическую власть), являются неизменными спутниками любого государства, в первую очередь – языческого.

Иная картина открывается нам с того момента, когда государство становится *христианским*, признает христианство государственной религией, принимает от Церкви истинное знание о существе власти и природе государства, Ее нравственный (а применительно к государству – *политический*) идеал. С этого момента высший политический союз начинает играть роль защитника Церкви, хранителя правды, Божьего слуги, карающего преступника. Это и есть подлинная цель государства. В Христе только оно и получает право на существование и, окормляемое Святым Духом, восстает из пепла саморазрушения.

Бессмысленно говорить о каких-то *особых* интересах государства, отличных от интересов «общества», точно так же, как нелепо усекать идею государства до его органов. Даже правоведы, далекие от признания политическим идеалом «симфонии властей», считают (и обоснованно!), что цели государства не отличаются ни качественно, ни количественно от целей частных и общественных. Их различие заключается только и исключительно в *способах их*

<sup>55</sup> Рим. 13: 1.

<sup>56</sup> 1 Петр. 2: 13–14, 17.

<sup>57</sup> Мф. 22:21.

<sup>58</sup> Святитель Иоанн Златоуст. Толкование на Послание Апостола Павла к римлянам (глава XIII) // Власть. Основы отношения к властям, обществу и государству. М., 1998. С. 5.

*осуществления*: в одном случае – принудительные меры, к которым прибегает государство, в другом – личная сила и инициатива гражданина<sup>59</sup>.

Но что же есть высшая личная цель для человека, как не спасение себя самого и ближнего своего светом Веры Христовой? Как человек становится личностью исключительно в Христе, так и государство проявляет свои подлинные черты нравственного общественного союза, пребывая в Церкви. Вне Церкви человек есть лишь *индивид*, а государство – уменьшенное зло и царство дьявола.

Конечно, государство не может отождествиться с Церковью: в этом случае (который допустим только в умозрительных, теоретических построениях, но не в реальной действительности) оно просто станет Церковью и перестанет быть государством. Государство не есть и полное подобие ее, но лишь *образ* Царствия Небесного, управляемого единой и всесильной волей Творца. Точно так же и самодержавный государь, как писал святитель Дмитрий Ростовский (XVIII в.), являет нам образ Царя Небесного, но, очевидно, не по личным свойствам, а саном своим царским и единовластием<sup>60</sup>.

Согласимся, было бы нелепо признать тождество Царя Небесного и земного государя: как минимум мы вернулись бы во времена древнего язычества, когда широкое распространение получила практика обожения императоров. Зло от времени падения Адама всегда существует на земле и в конце концов растлит ее до такой степени, что для вечного Царства Христа Творцом будет создана новая земля и новое небо<sup>61</sup>.

Поэтому ни одно государство мира никогда не примет своего идеального образа и всегда, наряду с охранением истины, будет ей угрожать. Но разве не таковы обычные люди, составляющие это государство? Разве не человек будет в последние времена преклоняться антихристу и усекать головы своим братьям-христианам? В свою очередь и Церковь никогда не может составить конкуренции государству на почве борьбы за власть: ей дана власть *высшая, власть любви*, а не временная земная власть насилия. Идеалом Церкви выступает Христос, принимавший обиды и гонения, а не Его мучители.

Между тем по пути принятия на себя властных функций и пошла Римская церковь. Политика от этого не стала совокупностью нравственных заповедей, но, напротив, Католическая церковь *опустилась* до уровня земного, политического союза, уравнила себя с ним. Не доверяя человеку – а государство, включая и верховную власть, есть не что иное, как сообщество людей, не полагаясь на волю Божию, даровавшую единодержавным государям высшую политическую власть, Рим не удовлетворился ролью Церкви, только раскрывающей перед государством его истинные цели, он сам стал *государством*.

Последствия этих поступков поистине страшны. Человек, который пытается привести другого к Христу силой, сам перестает верить во всемогущество Спасителя, в Его милость, постоянно взывающую к нашим душам. Чтобы пойти на этот властный шаг, нужно иметь абсолютную уверенность в собственном *избранничестве*, в особую миссию, якобы данную тебе Богом, в свое предназначение непосредственно творить добро, как Господь. Так и латиняне признали себя стоящими выше всех остальных Поместных Церквей и даже всей Вселенской Церкви! И вот уже вскоре рождаются новые «догматы», в центре которых – *догмат о непогрешимости папы* (по должности), который *лично*, самостоятельно, вне связи с Церковью познает истину и излагает ее<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Градовский А.Д. Национальный вопрос в истории и литературе. СПб., 1878. С. 70.

<sup>60</sup> Государственный катехизис. Православное учение о боговластии. М., 1998. С. 6.

<sup>61</sup> Откр. 21: 1.

<sup>62</sup> Зноско-Боровский Митрофан, протоиерей. Православие, Римо-католичество, протестантизм и сектантство. С. 34, 35.

Но это еще не все. Папа не только непогрешим, но и свят, он сам есть Христос, «скрытый под покровом и продолжающий через посредство человеческого органа свое общественное служение среди людей», – говорит один римский автор<sup>63</sup>.

Как следствие, Церковь перестает быть Телом Христовым и становится творением папы: «Все исходит от папы, он и творит Церковь». Папа и есть *бог*, не связанный никакими законами: ни Божественными, ни человеческими, и эта фраза – не пышная метафора. Орден иезуитов (квинтэссенция латинского духа) строил свою организацию на принципах единоначалия, строгой дисциплины, полного подчинения приказу начальника вне зависимости от того, нравственен приказ или нет. Выясняется, но слишком поздно, что власть земная, которую *желают* получить, не дается даром: ради нее закладывают душу. Погружаясь в мир, руководимая папством Римская церковь слишком часто забывала о преображении мира, миру же уподобляясь<sup>64</sup>.

Церковь Христова, полнота во всем, *ограничилась клиром* латинского священства, противостоящим мирянину, а возглавляет этот узкий круг «избранных» непосредственно Римский папа. Христос подменился человеком, Божественная Евхаристия заменяется аудиенцией с папой, вера и раскаяние уходят в никуда, и их место занимает слепое подчинение Риму. Для католика спасение вне Рима становится принципиально невозможным. Чтобы спастись, необходимо полностью предать себя в руки «Матери-Церкви», которая, обладая сокровищницей собственных заслуг (но не мирян), будет выступать продавцом спасения. Папу не интересует, верит ли действительно человек в Бога, важно, чтобы он *верил в папу*, а еще лучше – просто подчинялся ему без лишних слов.

Церковный народ, названный святыми отцами «стражем благочестия», не нужен «новой Церкви», где от христианства со временем остается разве что только название. Искажается сущность Церкви, утрачивает свою полноту и нравственное начало, вследствие чего происходят события, которые невозможно понять двусмысленно. Безнравственной была практика индульгенций – платы за спасение от греха, и эта оценка являлась совершенно очевидной для многих католиков едва ли не со дня первой продажи «божьей благодати».

Например, Майнцский собор 1261 г. не мог даже найти достаточно резкие выражения, чтобы охарактеризовать вред, наносимый продавцами индульгенций, вызывавших всеобщую ненависть<sup>65</sup>. Но тем не менее эта практика продолжалась еще несколько столетий. Аморальным (если здесь вообще употребим столь мягкий термин) было и *разделение* всех людей на две неравные группы: подпадающих под наказание за отступления от католической веры мирян и пользующихся привилегиями на этот счет клириков.

Это вызвало не только взаимную ненависть римского священства и мирян, но и разложение клира: в него все чаще стали приходить люди тщеславные, порочные, жаждущие слав, почестей, житейских благ<sup>66</sup>. По замечанию известного историка Западной церкви, «в реальности весь христианский мир разделился на два совершенно *разных класса* – на пастухов и овец; и нередко, и не без основания, приходила овцам в голову мысль, что их пасут только для того, чтобы короче остричь»<sup>67</sup>.

Католичество вышло из Церкви, по природе своей беспорочной, и погрязло в грехе. Но стало ли лучше государство? Быть может, жертвы были не напрасны? Ничуть не бывало. Светские владыки переняли римскую нравственность и в еще большей степени посчитали себя свободными от христианских начал, чем их учителя. Папы проклинали императоров и королей, те

<sup>63</sup> Цит. по: Там же. С. 36.

<sup>64</sup> Карсавин Л.П. Культура средних веков. Киев, 1995. С. 136.

<sup>65</sup> Ли Г.Ч. Инквизиция. Происхождение и устройство. СПб., 1999. С. 505–506, 510.

<sup>66</sup> Там же. С. 450, 451, 492.

<sup>67</sup> Там же. С. 451.

в свою очередь открыто воевали с ними, устраивали интриги и приводили к церковной власти «своих» ставленников<sup>68</sup>.

В результате Рим иногда знал одновременно *нескольких первосвященников*, анафематствовавших уже друг друга, например: пап Урбана VI и Климента VII, царствовавших на Римском престоле одновременно, и этот перечень может быть без труда продолжен<sup>69</sup>. Быстро пришло понимание того, что если королевская власть исходит не от Бога, а от человека, хотя и Римского папы, то и власть последнего также есть дело рук человеческих. Как светского владыку можно согнать с трона, так и папу можно низложить, если он злоупотребляет своими правами.

Уже Пьер Оливи (XIII в.) допускал оказание сопротивления папе, если тот упорный еретик<sup>70</sup>. Еще дальше пошел Французский король *Филипп IV Красивый* (1285–1314), который начал процесс против умершего папы Бонифация VII, обвинив покойного в ереси, хотя в католической традиции и не принято предавать анафеме умершего человека<sup>71</sup>.

Немудрено, что уже вскоре по следам протестантизма, категорично отринувшего саму Церковь и ее учение, смелая западная мысль легко трансформирует другую идею – *полного подчинения Церкви государству*. «Чья власть в государстве – того и религия» – лозунг, несколько столетий доминировавший в Западной Европе в контексте отношения Церковь – государство.

Впрочем, новое здесь заключается только в том, что «овцы» поменялись местами с «пастухами», так сказать, выиграли политическую баталию. Более знакомый нам по современной редакции тезис об отделении высшего духовного союза от высшего политического (Церкви от государства) представляет собой не что иное, как смягченную редакцию этой формулы, не более того. На самом деле, не веря ни в какие нравственные идеалы, подняв идею силы и власти на невиданную ранее высоту, верховная власть, оставшаяся вне Церкви (т. е. вернувшаяся в языческие времена), никогда не примет *никакой* религии.

Чтобы гарантировать другим свободу совести, нужно вначале самому представлять, что есть *истинная вера*. В Российской империи всем находилось место: и мусульманам, и иудеям, и буддистам, и никогда верховная самодержавная и православная власть не пыталась ущемить хоть в чем-то права представителей этих конфессий. Это-то совершенно понятно: верующий в Бога никогда не заставит ближнего своего прийти к Нему силой. Только пребывая в вере, человек может простить заблуждения другого, понять его религиозное чувство. Если веры нет, такое понимание становится невозможным. Да и откуда ему быть, если уже не Господь, а мятежный человеческий ум произвольно определяет, что для личности хорошо, а что плохо?

Все тайны души, духовные порывы становятся заложниками *утилитарной этики* светского государства: полезно для здоровья причащаться или нет, вредна эта религия обществу или нет, если вредна, то насколько и какая конкретно? и т. п.<sup>72</sup> Предложите светскому мыслителю, чтобы Церковь вообще исчезла, и он согласится с этим без долгих колебаний: столь велика в нем уверенность в собственных силах и неверие в Бога. Правда, почему-то забывается, что в этом случае источником самовлюбленной гордыни может быть только идея о происхождении человека от обезьяны: разве можно совместить признание себя Божьим творением и неверие в Него? Остается что-то одно: или обезьяна, или Бог.

Как видно, ничего принципиально противоположного в столь разных на первый взгляд доктринах, как отделение Церкви от государства, подчинение государства Церкви и подчинение Церкви государству, не содержится. Светская доктрина, протестантизм и Римо-католиче-

<sup>68</sup> Гергей Е. История папства. М., 1996. С. 156–161.

<sup>69</sup> Там же. С. 179, 180.

<sup>70</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 221

<sup>71</sup> Карсавин Л.П. Культура средних веков. С. 152–153.

<sup>72</sup> Тихомиров Л.А. Два объяснения // Тихомиров Л.А. Критика демократии. М., 1997. С. 504.



ство соотносятся друг с другом как глухой и слепой, безногий и безрукий. Они, конечно, разнокачественны (как разнятся между собой внешние проявления болезни), но столь же далеки от истины, как инвалид от здорового человека.

### III

Негативные примеры, неизбежно возникающие при любом характере взаимоотношения Церкви и государства, а, следовательно, и участия Церкви в политике, сами собой подводят нас (или, как говорят, указывают методом от обратного) к единственно верному выводу: *Церковь не может быть аполитичной!* Но вот другой вопрос, *какими принципами* следует руководствоваться при определении ее взаимоотношений с государством в сфере политики? Где пролегают *границы* ее деятельности? *Какие формы* может принимать ее участие в управлении государством?

Прежде всего, участие Церкви в политике посредством распространения Учения Христа и знания об истинной природе и целях государства не позволяет высшему политическому союзу принять самодостаточное значение. Государство крайне необходимо человеческому обществу, но когда оно утрачивает понимание своего подлинного назначения слуги Церкви в деле просвещения Ею человечества, распространения высших нравственных заповедей, то сразу же происходят весьма неприятные превращения: из народного и державного тела оно сужается до *аппарата управления* и принуждения. Государство начинает ассоциироваться со своими органами, с исполнителями верховной воли, которая зачастую или отсутствует (как ясная, последовательная и четкая), или носит аморфный характер. Чиновник, служащий для себя, есть бич Божий, наказание для народа. Часто говорят: «Государство нуждается в средствах и поэтому вводит новые, непопулярные налоги», а создается впечатление, что нуждается в них именно государственный аппарат, поскольку до народа эти средства все равно не доходят.

Свежи в памяти 90-е гг. XX в., когда выплата зарплат, пенсий и социальных пособий повсеместно задерживалась, но властные структуры получали свое содержание исправно. Все сетования со стороны высших чиновников на этот счет и их горячие заверения о том, что это – мера вынужденная, что народное благо ближе им, чем личное, рождали вполне естественное предложение: пусть правительство и иные органы власти не будут получать свою зарплату до тех пор, пока задолженность перед населением сохраняется. Понятно, что с финансовой стороны эти меры немного дадут: пропорции не те. Но, по крайней мере, многочисленные уверения властей предрежащих «о преданности и любви», питаемых ими к россиянам, получили бы реальное подтверждение. С нравственной стороны это было бы наиболее справедливо.

Здесь действует не практический принцип: «не умеешь управлять государством, не получай и денег за свою работу» (договорные, демократические принципы организации высшего политического союза и их критерии к оценке деятельности верховной власти применительно к таким случаям просто неуместны), а *нравственный*: как можно жить и есть, если народ голоден? Ты ведь поставлен не для того только, чтобы командовать народом и не обирать его, а *служить ему*, народ и есть государство, ты – лишь орган государства, производное от него.

Провозглашая, что человек есть образ и подобие Божие, Церковь не позволяет глумиться над ним, не дает втоптать его в грязь. Сколь часто мы выстаиваем длинные очереди в «кабинеты власти», видим неприкрытое хамство, терпим оскорбления и... уходим ни с чем! «Ваш вопрос невозможно решить», «придите завтра», «это – не наша компетенция» – кто не слышал этих слов? Но возможны ли они, когда лица, к которым мы обращаемся за помощью, видят в тебе не просто «просителя», но – в первую очередь – *человека*, который нуждается в помощи? Не Церковь ли в лице священника, принимающего исповедь подобного чиновника, не весь ли православный народ в лице близких и соседей укорит зарвавшегося «властителя справок»?

Без Церкви легко утрачивается понимание того, что власть как *дар Божий* не может быть «вещью для себя». Прежде всего, власть есть ответственность перед Богом, своей совестью и миром за свои поступки. Кому многое дано, с того многое и спросится – вот как понимает существо власти христианство. Добродетельный государь, являющийся плохим правителем, столь же неприемлем для Церкви (христианского народа), как и лицо с противоположным сочетанием этих качеств. Что с того, что носитель верховной власти лично является очень порядочным человеком, если в государстве все валится из рук? Исполнит ли он в этом случае свой долг перед Богом и людьми, оправдает ли те высокие полномочия, которыми был наделен свыше? Едва ли. Как считал царь *Иоанн IV (Грозный)* (1530–1584), государь волен над жизнями и смертью всех своих подданных, но и ответит перед Богом за каждый их грех<sup>73</sup>.

Церковное учение не только устраняет из перечня отношений «власть – подданные» абсолютизм и политическую демократию (два внешне противоположных вида тоталитаризма), но как истина *конкретная* предлагает идеальные принципы государственного быта и внутреннего устройства христианской страны. Единоличная ответственность православного перед Всомощественным Творцом и служение миру – вот истоки *Церковной Соборности*.

Государь (верховная власть) должен знать беды и нужды своей страны, обязан слышать голос народа, доверять ему, быть достойным его. Но, если необходимо, если того требуют интересы Родины, он в еще большей степени обязан принять личное и ответственное решение, даже в тех случаях, когда большинство населения страны не поддерживают его. Никогда ни один закон не сможет положить преграды бессовестной власти, думающей о личных благах, а не о народном благополучии. Только страх Божий и христианская нравственность – если, конечно, они присутствуют в душе правителя – не позволят ему идти на легальный и публичный разбой, пустить по миру целую страну, допустить вымирание населения.

В свою очередь через проповедь подчинения властям, христианскую покорность Церкви дает власти необходимую *нравственную основу*, умиротворяет ее с народом, освящает и освещает ее путь. Нравственное подчинение власти государя возможно только через Церковь, его не купить и не получить иным путем. Попытка сохранить равновесие и политическую устойчивость посредством заключения «общественного договора» (письменного или, напротив, как результата молчаливых договоренностей отдельных групп лиц, но, конечно, не всего народа) всегда держится на шатких основаниях сиюминутной выгоды, а ложь, так часто превалирующая в политике, всегда порождает только себя саму, но в более многообразных видах.

Народ должен *верить* своему государю, принимая его «непопулярные» решения как ответственные и вынужденные. Здесь-то и проявляется величайшая роль Церкви в политике. Получая нравственную поддержку населения, верящего в Богом данного ему правителя, верховная власть имеет миллионы ответственных исполнителей своей воли, десятки миллионов людей, защищающих ее от нападков, мерзостных сплетен, готовых отдать такой власти не только последнюю рубашку, но и саму жизнь. У христианской власти, Церкви и православного народа одна цель, одна задача – беречь веру отцов и дедов, творить и защищать Правду, стать достойными Царствия Небесного.

Если власть *не праведна*, Церковь борется с ней, но не оружием, интригами и политическими средствами. Имея своим идеалом Христа, Церковь идет на заклание, смертью своей побеждает смерть. Молитвами за царей, обличением грехов, претерпеванием мучений и гонений, т. е. жертвой и любовью, терпением и молитвой преграждает она путь злу. Сам факт ее существования есть неодолимая преграда для греха.

<sup>73</sup> «Верю, что мне, как рабу, предстоит суд не только за свои грехи, вольные и невольные, но и за грехи моих подданных, совершенные из-за моей неосмотрительности» (Первое послание Курбскому // *Иван IV (Грозный)*. Сочинения. СПб., 2000. С. 81).

Предположим, что верховная власть находится в руках людей, для которых нравственные начала не имеют никакого значения, но деятельное участие народа в жизни Церкви, его воцерковленность не может не явиться тем средством, которое заставит и ее подкорректировать свои позиции в области внутренней и внешней политики. Совершенно игнорировать народную нравственность невозможно. Даже в тоталитарных режимах правители во многом связаны народным мнением и народной совестью, они *вынуждены* подстраиваться под них, даже если это им не нравится: воевать со всем народом невозможно.

Сколько раз руководители Коммунистической партии, открыто заявлявшей себя «воинствующим атеистом», пытались искоренить Православие на Руси, сколько священников и верующих мирян было замучено, расстреляно, умерщвлено иными способами! Какие великолепные храмы были пущены «на кирпичи», т. е. в буквальном смысле слова как строительный материал, осквернены, закрыты! Но даже в разгар этой страшной акции (особенно в 30-е и 60-е гг. XX в.), когда никакой силовой и политической конкуренции большевикам уже в принципе быть не могло ни с чьей стороны (не считать же этой силой Запад, открыто аплодировавший попыткам построения «современного индустриального общества в СССР»?), полностью уничтожить Русскую Православную Церковь не удалось. Для этого пришлось бы уничтожить *весь народ*, поскольку земная Церковь и есть весь люд христианский.

«Только тогда Глава достигнет совершеннейшей полноты, только тогда получится совершенное в полноте Тело, когда *все мы* будем объединены и теснейшим образом связаны друг с другом», – говорил св. Иоанн Златоуст<sup>74</sup>. Через молчаливое принятие мучений, молитвой и раскаянием сохранил в себе русский народ Веру Господню. И враг сдался, не посмел преступить некоей последней черты, после которой и его власть не устояла бы. Восстание ли против большевистской власти проповедовал в эти страшные годы святитель Тихон, Патриарх Московский и Всея Руси? Нет. Своею мученической смертью, равно как и большинство епископов, подтвердил он верность заповеди Божьей быть покорным властям и искать от них мучений, но не восставать. Пошел бы за ним народ, если бы такой призыв к восстанию прозвучал? И хотя история не знает сослагательных наклонений, но можно с большой уверенностью предположить, что *пошел*.

Что стало бы тогда? Бог весть. Возможно, что и России сейчас бы уже не было. Как ни покажется кому-то странным, но без Церкви невозможно и Отечество. Соединяя в себе и вселенское, и национальное начала, Она дает человеку *Родину*, учит любить ее, страдать за нее, защищать. Во все трудные минуты, которых было так много в истории России, именно Церковь первой проявляла жертвенную готовность умереть за Отечество. Преподобный Сергей Радонежский, святитель Гермоген, поднявшие свой голос в защиту Родины, преподобные иноки Андрей Пересвет и Андрей Ослябя, павшие на Куликовом поле, Великий князь святой Александр Невский, святой благоверный князь Дмитрий Донской, преподобный Илья Муромец, преподобный Тит – воин, преподобный Феодор, князь Острожский и Печерский, святитель Филарет, призывавший на подвиг русского воина во времена Отечественной войны 1812 г., – очень скромный перечень даже из наиболее известных имен. А сколько простых людей отдало свои жизни за Веру и Отечество! Несть им числа...

*Русский* – значит *православный*, здесь ничего не убавить и не добавить. Отошли мы от Церкви, и иссяк русский дух, исчезла личность русского народа, утратила свои выдающиеся, колоритные и индивидуальные свойства, поблекли многоцветные ее краски. Вернулись – и вновь восстановилась наша духовная личность, как будто брызнули на нее живой водой. Страх ожидаемой, т. е. не непременно смерти, никогда не пересилит страха смерти немедленной, безусловной. Только *любовь к Отечеству* может поднять бойца в атаку под шквальный огонь,

<sup>74</sup> Цит. по: Зноско-Боровский Митрофан, протоиерей. Православие, Римско-католичество, протестантизм и сектантство. С. 34.

заставить грудью лечь на амбразуру, пойти на таран, принять пытки. Не случайно Церковь говорит: «Патриотизм православного христианина должен быть действенным. Он проявляется в защите Отечества от неприятеля, труде на благо Отчизны, заботе об устройении народной жизни, в том числе в делах государственного управления»<sup>75</sup>.

Никакого шовинизма здесь нет. Напротив, именно в тех случаях, когда нравственные начала жизни забыты и отставлены в угол за ненадобностью, оценка любого иного человека по материальным критериям (цвет кожи, раса, национальность) принимает самодостаточное значение. Никакой иной довод, кроме того, что любой человек есть образ и подобие Божие, любить которого как самого себя завещал сам Христос, не может быть положен в основу человеколюбия.

Легко убедиться, что все мотивы условны: можно любить, но при таком-то положении дел, если мой сосед – хороший человек, если он лично мне симпатичен и т. п. Потому только и могла возникнуть *Великая Империя русской нации*, что во главе угла ее организации лежали терпимость и добротолубие, помноженные на долг христианского служения Церкви, миру.

#### IV

Помимо общего нравственного влияния Церкви на государство и проводимую им политику, серьезного внимания заслуживает вопрос о *сферах деятельности Церкви*. Здесь следует иметь в виду то обстоятельство, что, вопреки мнениям либералов XIX–XX вв., границы деятельности государства «по мере прогресса» не сужаются, а, наоборот, *расширяются*, и это вполне естественно. После проникновения человека в тайны природы, развития атомной промышленности и генной инженерии, распространения ядерного оружия, вторжения в космические сферы человек почувствовал себя невероятно могущественным. Не в духовном плане – здесь, напротив, доминирует *регресс*, а в возможности разрушения мира и массового уничтожения других людей. Одно это обстоятельство не позволяет верховной власти устраниваться от регулирования данных процессов – это равносильно самоубийству.

Но расширение границ деятельности государственной власти в ущерб «чистому полю» гражданского общества приводит к тому, что функционал государства все более усложняется, а власть зачастую вынуждена принимать не общие, а специальные, *индивидуальные решения* по каждому конкретному случаю. Да и решения эти час от часу становятся все более ответственными, предопределяющими последующие судьбы данного общества и всего человечества. Как частное зависит от целого, так и конкретные решения верховной власти не могут быть абстрагированы от общих государственных целей, но всегда должны содержать в себе нравственную основу или, как говорят, коррелироваться с политическим идеалом, к которому общество, народ стремятся.

Вместе с расширением сферы деятельности государства изменяется проблематика, которая не может остаться также и без внимания Церкви, всего христоименитого народа. В те времена, когда взаимоотношения *человека с природой* носили едва ли не частный характер, а его труд был направлен на удовлетворение самых необходимых личных потребностей, у государства не возникало сомнений в необходимости довериться здравому смыслу простого труженика и необоснованности навязывания ему форм хозяйствования. Выращивать человеку яблони или груши, кукурузу или хлопок – определялось отнюдь не идеологическими лозунгами, а объективными условиями хозяйствования. Когда ремесленник тачал сапоги, ни один чиновник не думал указывать ему, каким способом это следует непременно делать.

Конечно, существовали и в те времена жестко отрицательные нравственные оценки Церкви относительно некоторых видов деятельности, в первую очередь – получения процентов

<sup>75</sup> Социальная концепция Русской Православной Церкви. С. 38.

за выдачу кредитных средств (ростовщичество), в отношении рабства и других проявлений язычества. Однако по мере самоустранения человека из органической гармонии природной среды, когда последняя стала восприниматься в качестве «объекта приложения человеческой воли», средством потребления, с появлением угрозы экологической безопасности планеты, государство вынуждается выполнять контрольные функции и на этом народно-хозяйственном поприще.

Соответственно и Церковь делает все для себя возможное, чтобы положить пределы безжалостному разграблению природы, уничтожению этого творения Господа. Способы ее действий носят, безусловно, иной характер, чем государства. Она *разъясняет*, что максимальное удовлетворение собственных прихотей есть грех, что никогда пресыщение в желанном для потребителя объеме не наступит, но каждое новое «достижение» породит только новые, еще более утонченные, искусственные и бессмысленные запросы. «Православие формирует особое отношение человека к природной и социальной среде. Окружающий мир православный человек всегда воспринимает как мир, сотворенный Богом, а значит, мир Божий. Сбереечь [его] можно только в том случае, когда ты не будешь расточителен, будешь брать от природы только то, что потребно для жизни. В этом истоки самоограничения и воздержания»<sup>76</sup>.

Разве это – не управление государством, *не политика*, когда всему населению целого государства предлагается не «обогащаться» во что бы то ни стало, а жить в мире с собственной совестью, довольствуясь самым необходимым и наслаждаясь природой? Конечно, человек стремится сделать свой быт все более удобным и приятным, но не любой же ценой! Разве варварское уничтожение тысяч видов животных хоть как-то соответствует образу преподобного Сергия Радонежского, кормящего из своих рук хлебом дикого медведя?

Нет никаких сомнений, что личная гордыня и страсть к наживе далеко не всегда останавливаются перед нравственным увещанием Церкви. Но не спасают, как это наглядно демонстрируют многочисленные примеры современности, и взятые сами по себе государственные ограничительные меры. Они, как правило, малоэффективны и почти всегда намеренно запаздывают. Если кому-то *экономически выгодно* сбросить неочищенный хлам в реку, то никакие штрафы и угрозы не испугают его. В конце концов от административных органов можно откупиться, преступление – скрыть, а выгоду – получить.

До тех пор пока весь народ (Церковь) не положит предел этому разбою, никаких успехов в этой области мы не дождемся. В этом случае верховной власти будет помогать весь народ, воспитанный не на традициях рыночной экономики, а на принципах христианской этики. Выгодно какое-то дело или нет, будет решать не экономический расчет (или не только он), а совесть христианина и народное мнение. Голос народа силен, дружен и настойчив, с ним невозможно не считаться.

Церковь *обличает* виновного, делает невозможным его братское общение с остальными христианами, в известной степени *изгоняет* его из мира точно так же, как некогда преступник выдворялся из семьи. Христианин обязан обличить согрешившего брата наедине, потом, если тот не остановится в своих злодеяниях, – при свидетелях. Далее, как говорит Христос, «если же не послушается их, скажи Церкви; а если и Церкви не послушается, то да будет он тебе как язычник и мытарь»<sup>77</sup>.

Как известно, Церковь знает два вида отлучения от Себя: врачебное отлучение и смертное. Первое обозначалось временным, малым отлучением, является малой казнью, малым наказанием. Второе – вечным, великим отлучением, анафемой. Временное наказание применялось тогда, когда имелась возможность пресечения зла, распространяемого злоумышленником, и оно не означает неоправданного отчуждения от него со стороны мира. Но если человек

<sup>76</sup> Шестун Евгений, священник. Православная педагогика. М., 2001. С. 23.

<sup>77</sup> Мф. 18: 17.

не осознавал вредных последствий своего дурного поступка, не исправлялся, то наступали крайне неприятные для него последствия: общество как бы отдалялось само от него, переставало иметь с ним отношения. Апостол прямо и решительно предписывает «не сообщаться с тем, кто, называясь братом (т. е. христианином. – А.В.), остается блудником, или лихоимцем, или идолослужителем, или злоречивым, или пьяницей, или хищником; с таковым даже и не есть вместе»<sup>78</sup>.

Светское сознание легко заменило для себя голос Церкви «мнением общества», полагая его более значимым. Предполагалось даже, что государство будет связано им, пойдет по тому пути, какой укажут «лучшие люди общества», в противном случае наступит кризис власти. По-видимому, всенародное церковное обличение преступника или оступившегося воспринималось либеральными мыслителями очередным проявлением тоталитарных тенденций, своего рода «шпионством», давлением массы на индивида и дискриминацией закона, который только единственно и может выступать в роли судьи поступков человека.

Возможно, применительно к Римской церкви эти оценки были отчасти и оправданы – сейчас трудно в полной мере передать во всех нюансах многообразие жизненных перипетий давно прошедших лет. Но о каком доносителе (т. е. *тайном* уведомлении властей со стороны «доброжелателя») может идти речь в Православной Церкви? Обличающий голос здесь звучит всегда *открыто*, громогласно.

Небезынтересным представляется то обстоятельство, что быт современных демократических государств Западной Европы уже давно построен на добровольном доносителе: граждане постоянно, систематически уведомляют правоохранительные органы обо всех нарушениях, совершенных их соседями, посторонними лицами и даже членами семьи. Одними государственными органами обойтись оказалось невозможным. Поэтому *доноительство* стало *нормой жизни*, его не стесняются и возводят в разряд гражданских доблестей как пример для подражания. Как видно, «общественное мнение» никакой самостоятельности не проявило, а стало придатком органов государства.

Нравственные последствия такого способа решения проблем, очевидно, ниже всякой критики. Что честнее и порядочнее: открыто, «при всем честном народе» в Церкви обличить человека, к которому уже применялись увещания, или, напротив, тайно, нередко анонимно, подленько донести о сомнительных делах соседа по телефону «кому надо»? Представляется, что двух мнений здесь быть не может.

Да и практический результат выйдет различным: в одном случае человек в очередной раз убеждается, что осторожность и скрытность никогда не бывают излишними («верить никому нельзя»), в другом – не только сам испытывает нравственные переживания, но и остальные потенциальные нарушители увидят, к чему может привести их ссора с миром. Согласимся: для нравственных душ это немаловажные аргументы. Если же помимо нравственных увещаний верховная власть применит *силу* к тем, для кого ничего святого нет, то результат будет еще более обнадеживающим. Так и происходит: вначале – братское слово, потом – нравственный укор, обличение Церкви, а уж затем – власть и сила.

Конец XX в. прочно связал себя с такими сомнительными (мягко выражаясь) экспериментами, как *клонирование человека* и других живых существ – деятельность не только опасная, но и безнравственная с позиций Церковного Учения. Но, тем не менее, ряд государств поддерживают ее и даже финансируют лабораторные опыты из своих бюджетов. Что остановит их правителей, кроме веского слова Церкви, нашедшего отклик в народных сердцах? Церковь не может запретить государству эти эксперименты, но вполне способна высказать свое авторитетное мнение на сей счет. И не факт, что Ее нравственное воздействие не положит предел фантастическим проектам в духе евгеники, что сама верховная власть, воспитанная

<sup>78</sup> 1 Кор. 5: 11.

на православной нравственности, не предпримет все меры для прекращения этого безобразия под названием «наука». Уберите у народа и властей понимание того, что «замысел клонирования является несомненным вызовом самой природе человека, заложенному в нем образу Божию»<sup>79</sup>, и никаких высших доводов для запрета этой преступной любознательности не останется: все будет подлежать оценке с позиций *материальной выгоды*. Это ли не пример управления обществом?!

Едва ли не все ведущие государства мира закрепляют сегодня в своих конституциях тот принцип, что их политика направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека (*социальное государство*). Нет практически ни одного вопроса из сферы социального обеспечения, который был бы обойден государственным регулированием. Оно приняло на себя заботу о пенсионерах, малоимущих семьях и гражданах, поддерживает минимальный социальный уровень всего населения страны, осуществляет медицинскую помощь, регулирует вопросы условий труда и его оплаты, и т. д. Правда, при этом как-то забывается, что начало этой *политике* было положено именно Церковью, а не светской властью, которая в течение многих столетий стояла в стороне от данных проблем.

«Самое сострадание к несчастным для гордого римлянина или благородного философа казалось непостижимой слабостью души... Христианство явилось пред человечеством с особым усиленным и настойчивым ходатайством за всех несчастных; оно научило видеть в них детей Божиих, равно со всеми призываемых ко Христу и часто нравственно высших и более достойных, чем сильные мира сего... Во имя любви христианской стали воздвигать в мире невиданные и неслыханные дотоле благотворительные и просветительные учреждения, богадельни, больницы, приюты, школы... Под влиянием христианства стали, наконец, возможны примеры сотен и тысяч таких подвижников, которые во имя любви к ближним отказались от радостей личной жизни и начали с того, что роздали все имущество бедным, – с того, что древний мир назвал бы глупостью или сумасшествием», – писал священномученик Иоанн Восторгов (1864–1918)<sup>80</sup>.

Современный историк Р.Г. Скрынников приводит многочисленные примеры церковной деятельности в сфере социальной политики. Например, многие монастыри постоянно обеспечивали население ближайших к ним местностей едой и одеждой, а «Житие Иосифа Санина» содержит сведения о том, что при большом неурожае в монастырь за подаванием обращалось до 7 тыс. человек. В Кирилло-Белозерском монастыре в годы голода кормилось до нового урожая до 600 человек ежедневно<sup>81</sup>.

«Христа ради» милосердие со стороны Церкви и христианского народа подвигло и верховную власть на эту благородную деятельность. Уже в годы царствования Иоанна IV (Грозного) верховная власть предпринимает ряд мероприятий, направленных на поддержание больных, престарелых, нищих и убогих. Через специально созданные «богадельные избы» раздавались одежда, соль, деньги, еда<sup>82</sup>.

В актах Стоглавого собора 1551 г. содержится ряд предписаний, суть которых сводилась к тому, чтобы по всем городам описать престарелых людей, открыть мужские и женские богадельни, где бы малообеспеченные и просто нищие могли «преклонить голову», где их могли бы обеспечить одеждой и пищей. В указе царя Федора Алексеевича (1682 г.) говорится о необходимости создания в Москве и других городах школ, богаделен и иных заведений, где «нищенские дети, ребята и девки» могли бы обучаться разным наукам и ремеслам<sup>83</sup>. Церковь указывала

<sup>79</sup> Социальная концепция Русской Православной Церкви. С. 147.

<sup>80</sup> Восторгов Иоанн, священномученик. Христианство и социализм // Восторгов Иоанн, священномученик. Соч. В 5 т. СПб., 1998. Т. 5. С. 55.

<sup>81</sup> Скрынников Р.Г. Святители и власти. Л., 1990. С. 178–179.

<sup>82</sup> Там же. С. 179.

<sup>83</sup> Дерюжинский В.Ф. Полицейское право. СПб., 1908. С. 472, 474–476.



верховой власти один из путей христианского служения человеку, который открыт практически для всех людей в самых разнообразных формах.

Кстати сказать, о государстве, вернее, государстве *светском*. Когда верховная власть поверила в возможность построить социальную политику по собственным чертежам, как только социальные мероприятия, закрепленные в церковной практике *нищелюбия*, стали строиться на идее «прав человека», т. е. вне зависимости от начал христианской нравственности, так машина управления сразу же начала давать сбой. «Государственное – значит, ничье, а потому – мое» – вот лозунг современного времени. Светские государства Запада буквально захлебываются в массе прагматичных граждан, смело живущих на государственный счет, т. е. на деньги других людей, своих соотечественников.

Помощь ближнему породила социальный паразитизм в невиданных размерах. Урвать от государственной казны, реализовать *свое* право на достойную жизнь, не пытаясь проявить личной инициативы, получить, но не принимать на себя никакой ответственности – совершенно типичный подход для многих европейцев и американцев. Получается, что не ты должен помогать, а *тебе*, не ты обязан служить людям, а они тебе. Но разве это не гордыня и не тщеславие бедного совестью, несостоявшегося в нравственном отношении характера? Там, где действует рыночный принцип «свободного индивида»: «Ты – мне, я – тебе», никакие отношения христианской нравственности и никакая церковная политика невозможны. Принцип служения исчезает, его заменяет материальная выгода. Индивид оценивает весь мир с собственных позиций и решает, что «так» *справедливо*.

Повзрослевшие дети с облегчением передают своих родителей на попечение государства (в дома престарелых): «Государство обязано их содержать». Подростки истребуют через суды возмещение морального вреда, нанесенного им в детстве: «Они обязаны были заниматься мною большее время, чем это имело место на самом деле! Они нарушили мои права свободного человека!» Впрочем, дело идет не только о прошедших годах, но и нынешних: пользуясь услугами адвокатов, дети вчиняют иски своим родителям, с которыми живут под одной крышей.

В свою очередь люди старшего возраста изобретают невиданные ухищрения, чтобы обеспечить свою безбедную старость хотя бы и за счет молодежи. Получают старики, но недополучают подростки. По мнению специалистов, *назревает война старых и молодых поколений*. Престарелые устраивают изолированные общества «для себя», где не разрешается жить молодым людям: иначе придется платить за их обучение в школах.

Яркий пример этому – конфликт в американском городе Калкаска (штат Мичиган), где пенсионеры, составляющие большинство избирателей, ограбили школьный бюджет, чтобы устроить для своей выгоды и удовольствий лыжные трассы. В результате школы закрылись, и дети не успели закончить годовой школьной программы<sup>84</sup>. Не случайно в последнее время говорят о кризисе социальной доктрины в светских государствах, но чего еще можно было бы ожидать от политики, которая стоит «выше» Церкви?

Разрушается *семья*, на смену которой уверенно приходит безбрачное сожительство молодых людей. Здесь никто никому и ничему не должен, никаких взаимных обязательств: «бойгерлсы» и «бойфренды» живут друг с другом в силу физиологической потребности и при этом совершенно не связаны какими-либо ограничениями в части поиска иных партнеров и партнеров. Они – «свободные люди». Можно смело сказать, что при таких условиях семья становится, скорее, исключением из правил, нежели самим правилом. Но и в тех случаях, когда семья все-таки создана, возникает целый ряд условий, при достижении которых супруги решаются «завести» ребенка, т. е. сделать семью полнокровной.

<sup>84</sup> Туроу Л. Будущее капитализма. Как сегодняшние экономические силы формируют завтрашний мир. Новосибирск, 1999. С. 118, 119, 121, 127, 128.

Какая-то странная закономерность раскрывается в этом: благосостояние общества (и особенно американского и европейского) растет, а рождаемость повышается в основном за счет «цветного» населения: негров, арабов, метисов, турков, мексиканцев и т. п. На самом деле просто супруги не хотят себя связывать заботами о малыше, *не желают обязываться*, не считают возможным променять карьеру и относительно спокойное, благополучное и стабильное существование автономного типа на родительскую любовь, которая, как известно, требует большого самоотречения и отказа от многих желаний и личных привычек, иначе – самоограничения. Но современный человек не хочет ограничивать свои потребности и интересы, соответственно этому решается вопрос и с ребенком.

Автономная самодостаточность каждого индивида, лежащая в основе современного внецерковного брака, проявляется в полной мере и во взаимоотношениях между самими супругами. У каждого из них имеются собственные средства, каждый ведет свой учет, при любом споре между ними – иск в суд, чтобы «все было по закону». Назвать этот союз самцов и самок «союзом любви» совершенно невозможно. Этому ли учит Церковь, раскрывая великую тайну бракосочетания?

Как отмечал К.П. Победоносцев (1827–1907), с точки зрения христианства в семье лица состоят между собой во взаимном отношении власти, покровительства, подчинения и верности<sup>85</sup>. «Идеал брака, – писал он, – очищаясь и возвышаясь в понятиях человечества, получил, наконец, в христианском мире значение *таинства* (выделено мной. – А.В.). Какое значение ни придавать этому слову “таинство”, во всяком случае, едва ли кто, верующий в цельное бытие души человеческой и в жизнь духовную, станет отвергать, что в этом союзе... есть тайна глубочайшего и полнейшего духовного и телесного единства»<sup>86</sup>.

Эту мысль повторяет и современный православный автор. Тайна счастья христианских супругов, говорит священник Евгений Шестун, заключается в совместном исполнении воли Божией, выраженной особо к каждому члену семьи и соединяющей их души между собой и со Христом. «Без любви к Спасителю никакое соединение не прочно, ибо ни во взаимном влечении, ни в общих вкусах, ни в общих земных интересах не только не заключается истинная и прочная связь, но, напротив, нередко все эти ценности вдруг начинают служить разъединению»<sup>87</sup>.

Именно это и демонстрирует нам современная семья, давно забывшая Бога. Если мы согласны в том, что государство не может отказаться от политики в области семейных отношений, то возникает совершенно очевидный вопрос: что именно оно стремится положить в основу семейных отношений? Любовь, материнство, отцовство или «права человека»? Как мы видим, результаты получаются совершенно противоположными, поэтому данный вопрос напрямую связан с участием Церкви в деле определения *основ семейной политики государства*.

Конец XIX – начало XX в. ознаменовался появлением многочисленных научных исследований, в которых напрямую ставился вопрос о необходимости введения основ *уголовной политики* государства. Представлялось, что цель ее заключается в разработке руководящих принципов по правильному пониманию и применению уголовного законодательства<sup>88</sup>.

Но не Церковь ли *первой* подняла вопрос о том, что не наказание и боль, а *искупление* должно быть положено в основу пенитенциарной системы? Разве не Она своей деятельностью смягчала законы? Не Церковь ли приучала видеть в осужденном не преступника, а человека, не справившегося с грехом? И это была именно политика, поскольку в ней раскрывалась природа

<sup>85</sup> Победоносцев К.П. Курс гражданского права. В 4 т. М., СПб., 1871. Т. 2. С. 3.

<sup>86</sup> Победоносцев К.П. Курс гражданского права. В 4 т. М., СПб., 1871. Т. 2. С. 11.

<sup>87</sup> Шестун Евгений, священник. Православная педагогика. С. 459.

<sup>88</sup> Чубинский М.П. Курс уголовной политики. СПб., 1912. С. 28.

преступления, присутствовала и цель наказания, и способы, которые могут быть применены к виновному лицу. Можно смело сказать, что государство лишь *следовало* за Церковью, никогда не опережая Ее в человеколюбии. Полагалось общество на гуманизм и разум, на «свободу, равенство, братство» – и тысячи казненных устилали улицы «свободных» городов, гильотины работали не переставая. И в наши дни ситуация качественно не изменилась.

Пытался ли кто-нибудь изучить западные фильмы, где затрагиваются вопросы преступления и наказания под этим углом зрения? Представляется, что внимательный зритель не мог не подметить одной характерной черты, свойственной подавляющему большинству подобных «шедевров»: человек, преступивший по их сюжетам закон, всегда производит отталкивающее впечатление (исключения из этого правила крайне редки и быстро приходят на ум, но именно потому, что их единицы). Как правило, если кого и жалеют сценарист и режиссер (а значит, и зритель), так это людей, *случайно*, по недоразумению или чьей-то злой воле оказавшихся за решеткой.

Попытайтесь сравнить эти однобокие, однообразные и примитивные сюжеты с нашей «Калиной красной» В. Шукшина, и разница станет совершенно очевидной. А ведь этот фильм был снят в годы, когда ни о каком христианском отношении к личности заключенного, изгоя общества, и подумать было невозможно. Но тем не менее и в те времена древние православные традиции, неискоренимые в душе русского народа, дали себя знать: не случайно и непосредственно после выхода фильма на экран, и в наши дни это произведение пользуется самой широкой популярностью у населения.

И сегодня не правозащитники, а именно Церковь первой шагнула навстречу тем, кого нелегкая занесла в тюремные бараки. В колониях и тюрьмах строятся храмы, начинается обычная церковная жизнь, христиане посещают заключенных, помогают им и материально, и духовно. Не меморандумами и декларациями «о правах человека», не «фондами в поддержку заключенных», которые, как правило, создаются самим криминальным миром и преследуют строго определенные цели, а тихой, незаметной постороннему глазу, но такой нужной деятельностью увещевает Церковь своих заблудших сынов, гасит в их сердцах ярость, приводит к Богу.

Вывод достаточно прост: никакие *принципиальные* границы деятельности теоретически не могут быть поставлены для Церкви. Она – там, где в Ней нуждаются, где Ее деятельность может помочь людям. В контексте же вопроса «Церковь – государство – политика» это подразумевает, что по мере распространения государственного влияния на жизнь общества участие Церкви в политике становится все более настоятельным и необходимым. Смягчая, где надо, властную силу, направляя ее своей пастырской деятельностью, объединяя общество терпением и любовью, Она и дает возможность воплотиться государственному началу в жизни, сделать его реальным, эффективным и справедливым.

## V

Не менее серьезен вопрос и о *формах участия Церкви в политике*. Сразу же отметим, что эта проблема в значительной степени обусловлена многими практическими явлениями, не последнее место среди которых занимает характер взаимоотношений между Церковью и государством. Очевидно, наиболее естественными являются формы, предусматривающие возможность *непосредственного участия* Церкви в управлении государством, т. е. в политике.

Если государство признает своей главной целью духовное возрождение человека, его гармоничное развитие и минимизацию различий между церковной и социальной жизнью (а такие по причине разнородности обоих союзов – Церкви и государства – всегда присутствуют), то никакие принципиальные противоречия здесь не могут иметь места. В идеале такая симфония властей вообще не должна знать исключений ни по сферам деятельности Церкви, ни по формам Ее участия в народной жизни. Христианство занимает место *государственной религии*,

идеологии, и государство признает себя связанным Церковным Учением и Священным Преданием. Церковь в лице христианского народа и священства входит в органы управления государством, а социальные отношения регулируются не только писаным государственным законом, но и церковным правом.

Надо сказать, что истории такие периоды содружества верховной христианской власти и Церкви известны. Например, не только деятельность земских соборов Московской Руси происходила при горячей поддержке этого начинания со стороны Церкви, но в их составах всегда присутствовали Ее представители (и священство, и миряне).

В частности, для участия в Земском соборе 1566 г., когда решался вопрос о возможности заключения мира с Литвой, в число 374 членов были приглашены 32 лица духовного звания: архиепископы, епископы, архимандриты, игумены, старцы<sup>89</sup>.

Но еще более показателен, пожалуй, Земский собор 1598 г., *созванный* (обратим внимание на этот факт!) *святителем Иовом* (1589–1605), Патриархом Московским и Всея Руси, для избрания царем *Бориса Годунова* (1598–1605). Из 457 человек, приглашенных на собор, было 83 клирика: сам патриарх Иов (председатель Собора), 4 митрополита, 6 архиепископов, 3 епископа, 22 архимандрита, 24 игумена, 23 монастырских старца<sup>90</sup>.

Любителям интерпретировать исторические события и порассуждать о попытках «узурпации власти Церковью» зададим вполне обоснованный вопрос: а что стало бы с Русью, если бы святитель Иов посчитал себя свободным от государственных нужд, отдал этот вопрос на откуп политической борьбе, личным амбициям и мелким страстям? Не скрутила бы страну в бараний рог политическая вольница Семибоярщины, как это произошло несколько позже?

Как видно, русские государи того времени (за редким исключением и в исключительных случаях, когда политическая интрига и наговоры против патриархов брали верх) не думали о конкуренции со стороны Церкви, не обнаруживали в Ее деятельности следов папозецаризма, не боялись решать совместно с Ней самые сложные вопросы.

Не раз и не два в нашей истории Священное Учение и решения церковных соборов (церковное право) стояли рядом с государственным законом, а зачастую – опережали и в течение как минимум тысячелетия составляли его живую, нравственную основу. В Древней Руси наряду с княжескими уставами и грамотами самое широкое распространение получили *номоканы* – сборники права, содержащие в себе как церковные канонические правила, так и законы светской власти. В результате рецепции византийского права в России получилось *русское право*, вобравшее в себя как чистоту христианских догматов, так и особенности нашего национального быта<sup>91</sup>.

По-видимому, необходимость дополнительного принятия властью самостоятельных законодательных актов по многим вопросам народного быта в то время отсутствовала. Даже светские суды, а не только церковные, старались применять в своей практике номоканы. Временами юрисдикция Церкви была столь широка, что многие споры гражданского характера и некоторые уголовные преступления подлежали Ее суду: наследственные, брачные дела, правонарушения против веры, нравственности и т. д.

Историки справедливо отмечают, что влияние Церкви на становление русского общества и государственности было чрезвычайно велико, а применение христианских начал в юридической практике привело к тому, что многие социальные вопросы непосредственно регулировались исключительно нормами церковных правил<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Ключевский В.О. Состав представительства на земских соборах Древней Руси// Ключевский В.О. Сочинения. В IX т. М., 1990. Т. VIII. С. 296.

<sup>90</sup> Иоанн (Снычев), митрополит. Русь Соборная. Очерки христианской государственности. СПб., 1995. С. 30.

<sup>91</sup> Филиппов А.Н. Учебник истории русского права. Юрьев, 1912. С. 89, 90, 117.

<sup>92</sup> Там же. С. 95, 96.

В свою очередь очень часто и верховная власть напрямую регулировала вопросы церковной жизни. Например, Устав Святого Великого и равноапостольского князя Владимира (IX в.) содержит вопросы церковного суда, церковных имений, устанавливает и детально регулирует порядок осуществления Церковью надзора за торговыми мерами и весами. Не случайно даже современник императора *Петра I Великого* (1682–1725) Московский патриарх *Адриан* (1690–1700) ссылался на Устав Святого Владимира как на один из основных законов Русской Церкви<sup>93</sup>.

Другой характерный пример. В 1551 г. Поместный собор принимает «Стоглав» – сборник законодательных актов по вопросам, непосредственно относящимся к Церкви. Многое, открываемое нам по содержанию этого замечательного документа, заслуживает особого внимания. В частности, знаменателен тот факт, что данный акт является *государственным законом*. Вместе с тем он регулировал вопросы не только богословские и чисто церковные (обряд, организация Церкви), но и гражданско-правовые и публичные: благотворительная деятельность, порядок наследования имущества умерших священников их вдовами, организация училищ для детей и т. д.<sup>94</sup>

Примечательно также, что ряд положений «Стоглава» были инициированы самим государем Иоанном Васильевичем, хотя и касались вопросов вероисповедания. *Мудрые* правители отдавали себе отчет в том, насколько значима Церковь для жизни народной, оберегали чистоту христианского вероучения, защищали его от языческих пережитков. Было бы лишним, наверное, говорить о том, что такое управление, такая политика не предполагали отождествления Церкви и государства, священничества и чиновничества. Каждый занимался своим делом, политической борьбы между Церковью и государством не было, да и не могло возникнуть. Впрочем, и в высших властных сферах она принимала весьма бледные формы, совершенно несопоставимые с западноевропейскими по накалу страстей, глубине интриги, массовости и масштабам.

Понятно, что далеко не во все времена представляются условия для реализации этих чудодейственных образов. Церковь, подчиняясь государственному закону, творит в тех формах, которые ей предоставлены верховной властью. Приходят новые времена, и Церковь корректирует свои позиции. Запрещено Церкви участвовать в государственном управлении – она, верная Христу, исполняет это требование, не забывая, однако, что ей невозможно прекратить проповедь истины<sup>95</sup>.

Запрещается обязательное изучение Закона Божьего в школах – Церковь воспитывает своих чад в церковных воскресных школах. Утрачивается верховной властью понимание существования политики, становится политической борьба за власть довлеющим признаком времени – и Церковь не считает возможным для себя непосредственно участвовать в *таком* управлении государством. Формально государство не запрещает Ей принимать участие в выборах, иметь священников-депутатов в различных по уровню представительных органах власти и, наверное, даже губернаторов. Но разве она сама не отдает отчет в тех последствиях, к которым приведет Ее подобная деятельность?<sup>96</sup>

Может ли Церковь претендовать на *непосредственное участие* в политике, если сама возможность эта предоставляется исключительно через обман, лживые обещания, фальсификацию документов и подкуп голосов, т. е. путем применения всех наиболее известных способов политической борьбы? Но (даст Бог!) пройдут эти времена, познает государство свое место рядом с Церковью, и все может измениться. Не случайно в Социальной концепции Русской

<sup>93</sup> Беляев И. Д. История русского законодательства. СПб., 1999. С. 194, 195.

<sup>94</sup> Там же. С. 467–472.

<sup>95</sup> Социальная концепция Русской Православной Церкви. С. 54.

<sup>96</sup> Социальная концепция Русской Православной Церкви. С. 59, 74.

Православной Церкви, принятой на Архиерейском соборе 2000 г., указывается, что решение об участии или неучастии священнослужителей в политической деятельности должно приниматься *исходя из потребностей каждой конкретной эпохи, с учетом внутреннего состояния церковного организма и его положения в государстве*<sup>97</sup>.

В свете сказанного нетрудно понять, что вопрос об участии Церкви в политике перерастает в более обширную проблему: о наличии нравственных начал в управлении государством, зависимости закона от совести. Согласимся мы, что право представляет собой производный результат случайной совокупности чьих-то отдельных интересов – и право становится неправдой. Признаем, что политика свободна от Церкви – и развращенная собственной мнимой силой власть легко перейдет все преграды для достижения самых низменных целей. Ничто более не удержит зло даже в минимальных границах.

Только через Церковь политика может стать нравственной. Не в том плане, что политическая борьба совсем исчезнет и отойдет в область преданий – понятно, что этот результат в царстве греха недостижим. Но именно Церковь указывает, *куда и на что* должна направлять верховная власть свои усилия, где есть ее нравственные границы. Впрочем, и политическая борьба утрачивает при симфоническом соединении Церкви и государства свои наиболее постыдные, циничные формы.

Если все общество едино во мнении, что борьба за власть (парламентская или вооруженная) есть зло и безнравственный поступок, то новым революционерам крайне сложно будет найти себе опору в общественной среде, получить одобрение *мира*. Случайно ли, в течение почти 40 лет (конец XIX – начало XX в.), когда все чаще верх брало мнение о том, что Церковь должна быть максимально удалена из политики, все «образованное общество» рукоплескало вооруженным террористам, физически уничтожавшим наиболее серьезных, дееспособных и нравственных служителей России? Было ли это общество воцерковленным – сам вопрос звучит нелепо.

Конечно, Церковь не рождает политики, но, безусловно, формирует *нравственный портрет нации*. Можно смело сказать, что только Она дает государству готовую национальную идею, направляет нравственное сознание общества. В свою очередь, государство должно предложить те *формы*, через которые народная инициатива и нравственное служение Отчизне могут реализоваться наиболее оптимальным образом.

Очень показательно в этом отношении наше время. Возвращение в Церковь, духовная потребность служения Родине проявляются повсеместно и в таких размерах, которые еще вчера казались немыслимыми. Но что может предложить им наше государство? Политическую борьбу в форме участия в политической партии? Выборы в органы государственной власти, которые во многом решаются деньгами? Работа чиновником в никуда не годном местном и региональном государственном управлении, где давно уже утрачена необходимая самостоятельность в принятии решений и отсутствует само понимание того, к чему, собственно говоря, верховная власть стремится?

Формы, присущие парламентскому государству светского типа, едва ли годны для России, но этого, видимо, либо не понимают те, кому следовало бы понимать, либо последние не в состоянии предпринять ничего решительного, чтобы кардинально изменить ситуацию. Вот и живет народ сам по себе, а верховная власть – сама по себе. Не *расточительство* ли это народными талантами и сильными характерами?

Требование *отделить Церковь от государства*, от политики, за которое так ратуют либерально-демократические мыслители, попросту означает, что Церковь должна забыть свое предназначение («Столп и утверждение Истины»), отказаться от святая святых – нести в мир правду Христову, дарующую путь к спасению человеческому, покинуть этот грешный мир и

<sup>97</sup> Там же. С. 76.

замкнуться в себе. Это не что иное, как требование к Церкви стать «иной», качественно измениться, исказить свою святую сущность, стать мирским союзом наподобие секты.

При этом, однако, упускается из виду, что такая «церковь», некогда – Невеста Христова, расторгнувшая брачные узы с Ним, сама опустится в область греха, в сферу мирского интереса, и для нее политическая борьба станет таким же обыденным, обязательным и необходимым занятием, как и для любой другой общественной организации. Именно это, кстати сказать, и демонстрирует нам практика протестантских общин, всецело пребывающих в политической борьбе и никогда этим обстоятельством не смущающихся. Так земные интересы заслоняют собой Царствие Небесное.

Не отделять Церковь от политики, но сделать политику *христианской* – вот наша задача! Церковь должна быть (и есть) везде, где живет и действует человек, чтобы создать условия, приводящие его к спасению, к тихой и безмятежной жизни, к благочестию и чистоте. Церковь стоит вне политической борьбы, но не может не участвовать в политике. Она не борется за власть, но стоит *рядом с ней* и указывает путь, по которому необходимо следовать. Это и есть *настоящая политика*.

2003 г.

## Современные проблемы нашего политического сознания

Действительно, ничто не проходит бесследно. Многие десятилетия последовательных государственных гонений на Церковь во времена советской власти оставили свои неизгладимые следы не только на нашей психологии, но также на духовной и политической культуре. Мы привыкли к отражению бесцеремонных атак на Церковь и совсем разучились мыслить и действовать позитивно. Видя в государстве в течение многих десятилетий врага, попирающего Церковь и веру, утратили внутренне понимание государственной идеи, ограничив это сложное, многоаспектное явление только «государственным аппаратом», «бюрократией». Мы разучились мыслить политически, перестали чувствовать в себе всю глубину имперской идеи. Не удивительно, что сегодня Православие часто занимает место бытовой религии и едва ли затрагивает социально-политическую сферу.

Незаметно, как бы само собой, наше отношение к политическим событиям во многом напоминает позицию записных либералов и демократов. В прежние времена присутствовали объективные, вынужденные предпосылки для формирования некой единой позиции: в своих целях либерализм в условиях тоталитарного государства также высказывается за свободу совести и вероисповедания, что, естественно, не отрицает и Церковь. Но в рамках «демократического» государства сторонники светского образа жизни идут куда дальше, рассматривая ординарную миссионерскую деятельность Церкви уже в качестве угрозы «правам человека». Такими же качествами они наделяют и национальную идею, и имперскую, которые плоть от плоти Православия. И если для представителей этого мировоззрения борьба с сильной верховной властью является по крайней мере последовательной, то негативная реакция православных кругов на государство выглядит полным диссонансом на фоне истории православной государственности и традиционных социальных обязанностей христианина.

Только, по-видимому, забвением нашего христианского долга перед обществом объясняются тезисы, периодически вбрасываемые в православную печать: «Церковь может жить и вне государства, и без государства», «Русское государство умерло, осталась одна Церковь», «Гонения на Церковь только укрепляют ее, без гонений она покрывается трещинами ересей» и т. п.

Абсурдность – да простится нам столь резкий термин – этих суждений столько очевидна, что удивление вызывает даже не сам факт их наличия, а молчаливое *принятие* их широкой православной публикой, распространение в той или иной интерпретации в нашей среде, фактическое поощрение политического кликушества. И если в начале прошлого века некоторые авторы, в том числе и клирики, не смущаясь, высказывали тезис об органической несовместимости (!) Православия и Самодержавия, то их потомки из XXI в. готовы сам патриотизм признать *ересью*. Так сказать, прогресс налицо.

Между тем задумаемся: как земная Церковь может существовать вне общества, т. е. вне и без государства? Разумеется, только в том случае, если сама Церковь, Тело Господне сужается в чьих-то рассуждениях до узкой группы «посвященных» вне зависимости от того, о ком мы говорим – раскольниках, клире, сектантах и т. п. Да, верно, они и чувствуют себя стоящими вне общества, они в душе живут без государства, самодостаточны и замкнуты как баптисты.

Но это ли исполнение заветов Христа? Это ли братская любовь и несение света Учения Христова по миру? Где нравственная ответственность «за весь грех мира», готовность отдать душу «за други своя»? Жизнь этих несчастных так пресна, что неудивительно желание вызвать, хотя бы и искусственно, гонения на себя. Здесь за счет признания всех остальных «еретиками», «язычниками», «второсортными», оправдываются и самоутверждение в своей «особенности» и едва ли не «святости». Так, омертвевшая душа ищет хоть какого-то исхода из того темного чулана, куда ее загнала воля человека, создающего «свою Церковь» в безвоздушном пространстве.



Мы перестали быть гражданами своего Отечества, православными патриотами, разучились мыслить простыми, но ясными и четкими категориями, нередко сводя объяснения всех проблем дня к элементарной игре и интригам политиканствующих особ. Безусловно, эти явления неизменно сопровождают политическую жизнь любого человеческого общества. Но стоит ли придавать им самостоятельное значение? Не утрачиваем ли мы таким образом способность видеть «за деревьями лес»? И не следует ли признать, что нередко излишний акцент в сторону таких негативных явлений выступает в качестве нравственного оправдания собственному «ничего не деланью»? Ведь отказ от активной политической позиции и желание устраниваться от политических проблем особенно «утешительны» в том случае, когда человек отказывается признать ту или иную цель нравственной.

Так и здесь: признали, что государство вообще, а наше в особенности по сути своей безнравственно, если только не отвечает некоторым абсолютным критериям, и дело с концом. Вот, только вопрос: а кто же будет поднимать с колен это государство? Кто будет сострадать Родине в те минуты, когда ей, как никогда, нужна активная и деятельная помощь своих детей?

Увы, но нашему сознанию недоступен тот имперский универсализм, который двигал «темными» предками, не сомневавшимися в Церкви и ее роли в мире, но – одновременно – строившими Православную Империю как высшую политическую форму, рожденную христианской мыслью. Они были деятельными, мы – апатичными. Они творили, мы – наблюдаем. Не удивительно, что при отсутствии единых базовых знаний о государстве, истории взаимоотношения политической власти и Церкви в течение столетий существования православных империй православное общество оказывается крайне беспомощным в части формирования того политического идеала, который мог бы быть положен в основу нашего государственного строительства. Для того чтобы объединиться под едиными лозунгами и определить, что нам надлежит делать и к чему стремиться, нужно обладать политической зрелостью, которой – увы – нам как раз и не хватает.

Для того чтобы улучшать жизнь нашего общества, нужно иметь и знание, и, главное, желание. Знание о государстве и общественной жизни и желание творить, терпеть, любить. Но помимо знаний необходима еще и реальная практическая деятельность, деятельное служение Правде. Иными словами, нужно иметь веру в то, что наше земное бытие есть лишь предуготовление к будущему веку. Добрые дела, которые суть неизменные спутники веры, заключаются не только в индивидуальном христианском милосердии, но и в обустройстве общества по христианским принципам. Это и есть общественное христианское милосердие.

«Нравственность христианина, – писал замечательный русский публицист и гражданин Л.А. Тихомиров, – зависит не от страха закона и даже не от общественного порицания. В основе христианин стремится к нравственному богоподобию, имея живым идеалом Христа, а способы и правила в достижении этого идеала – в учении и руководстве Церкви. Его задачи жизни не исчерпываются в земном существовании и здесь не осуществимы полностью. Мир для него лишь арена борьбы за свой нравственный тип и за приобщение к нему возможно большего числа других людей – это и есть христианское “спасение”. Христианин хорошо знает, что достижение правды здесь возможно лишь относительно. Поэтому ломать законы социальной жизни он не станет. Улучшать же общественную жизнь христианин всегда готов – по своей обязанности и личной потребности поддерживать и умножать господство правды»<sup>98</sup>.

Как представляется, актуальная задача наших дней заключается в культивировании этой личной потребности умножать Правду. Не чувствовать себя изгоями на родной земле, отстраняясь от борьбы со злом и прикрываясь легкими, но пустыми, бессодержательными тезисами о «служении Церкви», а быть гражданами своего Отечества и служить ему.

<sup>98</sup> Тихомиров Л.А. Государство и религия // Тихомиров Л.А. Апология Веры и Монархии. М., 1999. С. 132.

*2004 г.*

## Божественное предопределение государства (философский этюд о политической власти)

*Государство создается не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо.*

**Аристотель**

*Церковь знает о необходимости государства. Для нее его авторитет заключен в авторитете ее Господа Иисуса Христа. Ведь, зная о Божьем царстве и благодати, она знает и о человеческой гордыне и ее абсолютно разрушительных последствиях. Она знает, как опасен человек и какую угрозу он представляет для самого себя. Церковь существует в этом отпущенном человеку времени, в пространстве, в котором временная жизнь человека все еще защищена от хаоса, должного уже давно ворваться в нее. Видимое средство этой защиты она осознает в существовании государства, в том стремлении к внешней, относительной, временной гуманизации человеческого бытия в предотвращении худшего.*

**Карл Барт**

*Доколе человечество подвержено влиянию греха и страстей, доколе необходима власть и подчиненность. Они непременно будут существовать в течение всей жизни мира: только могут являться, являются, будут являться в различных формах.*

**Святитель Игнатий Брянчанинов**

## Государство и человеческие союзы

Заявить в наши дни о Божественном предопределении государства – значит, неминуемо добровольно облечься в тогу идейного и научного изгоя, ретрограда. Между тем несложно заметить, что недружелюбное отношение к государству сформировалось совсем недавно, а до этого оно являлось предметом восторженного почитания на протяжении долгих веков. Почему же так кардинально изменились общественные и научные предпочтения? Смеем утверждать, что причина этому одна – старательно культивируемое с XVI–XVII столетий горячее (вернее, горячее) желание представителей рациональной, светской и прямо атеистической науки устранить Бога из области этики и политики. И соответственно распространение этих взглядов среди широкой аудитории; надо признать, далеко не безуспешное.

Именно они первыми извлекли из покрывшегося вековой пылью философского шкафа мысль античных стоиков, будто существуют *извечные* законы социального бытия, над которыми не волен даже Создатель, Который и творцом-то их считаться не может, поскольку это область «естественной природы», а не Божественного творения. В их сознании «человеческое общежитие разумелось не как дар Божий или порождение сатаны, не как общение людей, связанных общей верой, соединившихся во имя небесного Отца, или Царя, или даже непосредственно организованных Им. Оно рассматривалось как нечто возникающее и существующее *независимо от Бога*»<sup>99</sup>.

Увы, это была пиррова победа. Чтобы построить справедливое государство, человек отделил его от Бога, признал творением собственного рассудка. Но, создав идеальное государство

---

<sup>99</sup> Спекторский Е.В. Проблемы социальной физики в XVII столетии. В 2 т. Т. 2. СПб., 2006. С. 363, 364.

по собственным чертежам, тут же ужаснулся своему творению, поскольку оно, утратив Божественные черты, сохранило в себе лишь то, что внес в него человек, т. е. грех. Это было первой неудачей науки, отделившей себя от Бога. Первой, но не последней.

Порвав с религией и противопоставив ее «чистому разуму», светская наука загнала себя в лабиринт неразрешимых противоречий. Объявив человека венцом творения «природы» и существом наисовершеннейшим, она тут же отринула важнейший фактор, влияющий и на повседневное поведение любого лица, и на общественные отношения – греховную поврежденность нашего естества, безусловную для религиозного сознания. Человеческая воля была признана *самодостаточной* категорией, вследствие чего тут же возникли вопросы: почему человек нередко действует себе во вред и, что еще хуже, во вред окружающим? Отчего он несовершенен? Ответ на них искали и ищут вовне – в социальной среде, дурной наследственности и т. п. Тем самым, не желая того, помещая человеческую волю в детерминированные казематы внешних условий, которые похуже любого фатума предопределяют и характер действий человека, и его сознание. Где же здесь свобода личности и как она проявляется? – вопрос риторический.

Оставшись наедине с собой, человек разрывается между сознанием своего одиночества, зависимости от внешних сил и внушаемым ему извне убеждением в собственной исключительности. И чем дальше, тем больше. Современный человек легко борется с демонами (до такого не додумался бы ни один самый тщеславный типаж Средневековья), покоряет Вселенную, спасает в одиночку мир. Но это происходит в... кино. В действительности же он полон всевозможных страхов, боится всего внешнего, что не подчинено его воле, непонятно лично ему и не зависит от него. В том числе и государства.

Сегодня в массовом сознании людей оно олицетворяется исключительно с *подчиняющей себе властью*, а власть пугает *homo novus* («нового человека»), он бежит ее и готов заковать во всевозможные цепи ограничений, лишь бы только минимально зависеть от нее. Разумеется, если только не претендует на то, чтобы стать во главе высшего политического союза, как издревле именовали государство, и завладеть этой властью, направив ее для собственной выгоды. «Для современного человека, – писал один известный правовед, – проблема власти в ее отношениях к личной и общественной свободе представляется, прежде всего, в форме проблемы именно *государственной власти*»<sup>100</sup>. Это было сказано 100 лет назад, однако актуально и для сегодняшнего времени. Более того, сейчас эта проблема приняла глобальные черты и вышла на первый план.

Государство не безосновательно ассоциируется с властью. Легко обнаружить, что почти все признаки государства, которые встречаются в правовой науке, избирательно признаются или нет в этом качестве. Однако для всех бесспорно, что «государство – есть власть над определенной массой людей; государство немислимо без власти; союз, не обладающий властным характером, просто немислим, как государство»<sup>101</sup>.

Более того, элемент власти, безусловно, составляет *доминирующую* черту государства. Другие человеческие союзы, которых мы вкратце коснемся ниже – семья, род, нация, корпорация и т. п., также содержат в себе признаки властвования. И лишь государство насквозь пронизано властью, ею живет и существует. Государство может мыслиться без права, но его нельзя представить без власти.

И здесь возникает главный вопрос: *как следует относиться к политической власти*, насколько она опасна для свободы человека? Очевидно, ответ на него напрямую зависит от наличия или отсутствия у лица религиозного сознания. В древности, когда человек жил и руководствовался религиозными нормами, даже «плохое» государство считалось классиками

<sup>100</sup> Котляревский С.А. Власть и право. Проблема правового государства. М., 1915. С. 18.

<sup>101</sup> Алексеев Н.Н. Идея государства. СПб., 2001. С. 3.

политической мысли лучшим для человека исходом, чем жизнь вне полиса. Хрестоматийно звучат слова Аристотеля на этот счет: «Государство существует по природе, и человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, – либо недоразвитое в нравственном отношении существо, либо сверхчеловек»<sup>102</sup>.

Позднее, в эпоху появления первых христианских общин, отношение к власти еще более теплеет: как мы увидим ниже, языческое государство, пусть даже устраивавшее гонения на последователей Христа, признавалось благом для человека. А когда христианство стало главенствующей религией на территориях, едва ли не единственно обладавших на тот момент времени признаками развитой цивилизации, власть православных императоров считалась Божиим даром вообще без каких-либо оговорок. Если и попадались отдельные малосимпатичные царственные фигуры, то предполагалось, что они *не по праву* владеют властью. Сама же политическая власть как явление как феномен, считалась *благом*.

Сегодня, в век резкого обмирщения сознания, ответ также однозначен, хотя и полярно противоположен – власть *всегда* зло, поскольку государство есть орган принуждения, с которым, увы, следует временно мириться и который противопоставляет себя народу.

Правда, при этом возникает весьма неприятный и неразрешимый для нынешнего рафинированного человека дуализм: социальные и политические блага, к которым он привык, может предоставить ему лишь государство, но оно же забирает часть его личной свободы для того, чтобы сформировать те самые подлежащие распределению блага. Без государства современный индивид не выживет и дня, но оно одновременно с этим страшит обывателя как антипод его личным правам и свободам, которые он ревниво оберегает. «Общее благо», «благо народа» – универсальная, абсолютная категория для наших предков на всем протяжении развития человечества, для человека XXI века, устранившего Бога из своего политического сознания (впрочем, не только политического), уже не может конкурировать с его личными «правами».

Не желая приумножать беды и печали светской науки, размышляя о феномене государства, пойдем путем, которым тысячелетиями и далеко не безуспешно шло человечество, не устраняя Бога из нашей жизни, а опираясь на знания, даруемые Им, и проверенный веками опыт. Попробуем, вооружившись призывом святого апостола Павла: «Ночь прошла, а день приблизился: итак, отвергнем дела тьмы и облечемся в оружия света» (Рим. 13, 12), в своей оценке таких правовых явлений, как государство и общество, власть и нравственность использовать богословский метод.

Основное различие в данных вопросах между светской юридической наукой и тем, что можно было бы назвать «*богословским правоведением*», сводится в итоге к отрицанию первой очевидного факта всеобщей греховной наследственной поврежденности человеческой природы. И второе – различие конечных целей устройства человеческого общества. Для секулярного юридического умозрения – это идеал рая на земле, где человек занимает место Бога. Для христианской правовой науки – идеал Царства Христова. При этом в научной рефлексии верующего правоведа государство и другие общественные институты и становятся не чем иным, как *формами спасения*, промыслительно предопределенными Творцом, пребывание в которых является одним из условий ограждения от греха и достижения будущего спасения.

В этом и заключается коренное отличие светской правовой науки от богословского правоведения, влияющее на дальнейший ход размышлений и выводы. Человек, не верующий в Бога, не принимает дарованные нам Спасителем формы бытия или принимает *под условием*, поскольку для него альфой и омегой мироздания является он сам, его желание и воля. Предложенный ему Богом путь спасения горделиво отвергается, и он самостоятельно ищет свою

<sup>102</sup> Аристотель. Политика. Кн. I (I.9). 1253a//Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 378.

дорогу, не замечая, как духовно деградирует, а мир рушится в хаос. Или, как удачно высказался на этот счет Жозеф де Местр (1753–1821), «человек отвернулся от Бога и все захотел делать сам. Но Бог наказал это безумие так же, как он создал свет, единым словом. Он сказал: “Делайте!”, и политический мир разрушился»<sup>103</sup>.

Став на путь богопослушного познания, мы должны категорично заявить, что государство – не аппарат управления, и даже не политическая элита, которая управляет обществом. Язык без труда расставляет все по своим местам: элита – это элита, политическая аристократия, а аппарат управления – это аппарат управления, чиновничество. Само же государство представляет собой известную совокупность людей, проживающих на определенной территории, образовавших некую этническую группу, управляемых одной властью и руководствующихся одним и тем же законом (обычаем, традициями, нравственностью). Иначе, как нередко говорят, государство – это политически организованное общество, отечество.

Менее всего можно было бы представить, что всегда или хотя бы изначально, т. е. на первой стадии, государство образовывается *насильственным* путем за счет подчинения сильными группами (классами) своих менее их приспособленных к жизни соплеменников. Святитель Филарет (Дроздов) – память 2 декабря – называл государство «великим семейством», что очень верно по сути<sup>104</sup>. И как здесь не вспомнить классическое: «Государство слагается из отдельных семей»?<sup>105</sup>

Нет никаких сомнений в том, что главной идеей государственного строительства всегда выступало естественное желание людей жить вместе, сообща. Иными словами, государство – союз *добровольный*. Об этом весьма доходчиво писал еще Платон, который справедливо полагал, что основой возникновения государства является *естественная потребность* каждого из нас в чужой помощи<sup>106</sup>. И хотя он перечислял сугубо материальные мотивы (разделение труда, безопасность и т. п.), легко понять, что в действительности межличностное общение носит куда более глубокий характер и имеет куда более широкую мотивацию, чем только нужда в чужих услугах.

В государстве всегда доминирует мотив объединения, отыскания в своем ближнем тех черт, которые *сближают*, а не разъединяют. Разъединять нас и так найдется чему – падшая человеческая природа полна всевозможных соблазнов. Грех, ложное ощущение своей инаковости, собственного «я», естественное и врожденное неравенство между людьми (пол, возраст, физические и интеллектуальные способности, таланты или отсутствие их) всегда разделяют людей. Однако есть некая внешняя сила, которая, действуя на наше сознание, на всем протяжении существования человечества столь же неизменно объединяла нас для солидарной деятельности во имя общей цели, формируя у всех граждан некий *общий интерес* помимо многочисленных различных, противоположных и одинаковых интересов каждого из них<sup>107</sup>.

Характерно, что государство, как организованный политический союз, возможно лишь при определенном согласии всех лиц в том, кто обладает высшей властью, кому они должны повиноваться и в чем заключается характер этого повиновения. Здесь, по словам Л.И. Петражицкого (1867–1931), обнаруживается некий *консенсуальный характер* власти<sup>108</sup>. Чтобы власть проявилась именно таким, а не иным образом, нужно, чтобы осознанно или нет, но лица *желали* повиноваться ей, признавали за властью соответствующие прерогативы. Потому,

<sup>103</sup> Цит. по: Чичерин Б.Н. История политических учений. В 5 т. Т. 5. М., 1902. С. 240.

<sup>104</sup> Святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский. Христианское учение о царской власти и об обязанностях верноподданных//Русская идеология. М., 2000. С. 200, 201.

<sup>105</sup> Аристотель. Политика. Кн. I (II.1). 1253b. С. 380.

<sup>106</sup> Платон. Государство. 369 b-d.//Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 3 (1). М., 1971. С. 145.

<sup>107</sup> Ильин И.А. О сущности правосознания//Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 268.

<sup>108</sup> Петражицкий Л.И. Очерк теории власти// Петражицкий Л.И. Теория и политика права. Избранные труды. СПб., 2010. С. 874.

кстати сказать, и стала возможной в свое время теория «общественного договора», принципиально ошибочная по своей идее, но верно усмотревшая указанные качества в идее власти.

Уже давно было подмечено, что иерархия в межличностных отношениях удивительным образом формирует различные виды человеческих союзов, играющих роль общественных интеграторов, объединяющих людей по различным основаниям. Можно строить какие угодно догадки относительно стремления человека жить в том или ином коллективе, с точки зрения верующего человека все объясняется предельно просто – в основе их лежит не страх или взаимный интерес, но *любовь* – то врожденное чувство, которое неистребимо в нас, пока существует человек.

Каждому из них уготовано собственное предназначение: семья является основой воспроизводства общества, приучает к любви, жертвенности, разделению обязанностей, формирует у подрастающего человека первые традиции, создающие зачатки личной, а позднее и национальной культуры. Брак спасает человека от смертного греха – блуда, и апостол Павел так и пишет: «Во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа» (1 Кор. 2).

Род и племя выступают в виде более сложных союзов, где указанные качества укрепляются, масштабируются, создают предпосылки для самоидентификации определенной этнической группы, сознания собственного коллективного «я». Здесь начало иерархии, власти, права (или правового обычая), в отличие от семьи, выступает уже на первый план. Различные сословия, корпорации, признаки которых легко обнаружить даже в раннем человеческом обществе (торговцы, кузнецы, воины, крестьяне и т. п.), также позволяют структурировать общество по естественному критерию, объединяя людей и упорядочивая их бытие для достижения некой благой цели, хотя бы и в виде материальной выгоды.

Заметим также, что помимо устойчивых, традиционных союзов, данных нам Богом, человечество самостоятельно формирует вариативные, временные образования. Они интересны по двум причинам. Во-первых, демонстрируют подспудное желание человека преодолеть разобщенность – люди отделяются друг от друга и тут же объединяются вновь по самым различным критериям. А, во-вторых, тем, что подчеркивают мимолетность и недолговечность всего того, что создано человеком по собственным чертежам.

Например, кроме корпораций известны создаваемые ранее по профессиональному признаку временные ватаги русских ушкуйников – полукупцов-полуразбойников. А вместо родов или семей иногда образуются некие «гибриды», как, например, французский *линьяж*, представлявший собой в XI–XII веках многочисленный родственный (семейный) коллектив, связанный кровными узами, брачными союзами, общим владением и фамильным патримонием (земля, замок и т. д.). Как известно, *линьяж* состоял из кровных родственников и друзей-побратимов, имел четко выраженную иерархическую структуру, свой принцип наследования, предполагавший нераздельность земельного владения, и даже собственную практику брачных альянсов.

Наконец, возникает *государство* как высшая форма человеческого земного бытия, позволяющая противопоставить произволу сильнейшего и субъективизму личного мнения закон и власть, в идеале одинаково справедливую ко всем гражданам. Создавая твердый законный порядок, укрепляя общественную нравственность, становящуюся отныне общеобязательной силой государственной власти, высший политический союз максимально устраняет несправедливость из земного бытия человека. Поэтому классик античной мысли писал: «Понятие справедливости связано с представлением о государстве»<sup>109</sup>.

Г.В.Ф. Гегель (1770–1831) величал государство *действительностью нравственной идеи*<sup>110</sup>. А один из самых интеллектуальных русских ученых Б.Н. Чичерин (1828–1904) считал,

<sup>109</sup> Аристотель. Политика. Кн. I (I.9). 8. 1253а. С. 380.

<sup>110</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 279.

что государство есть союз народа, связанного законом в одно юридическое целое, и управляемого верховной властью для общего блага<sup>111</sup>.

Государство вовсе не отменяет перечисленные ранее союзы, но объединяет их в еще более высокую по уровню духовного и социального развития субстанцию. Покрывает их, как кокон, внутри которого кипит разнообразная жизнь. Государство не уничтожает, но структурирует их в иерархическую вертикаль, где каждый из них занимает исключительно свое, присущее именно ему место. При этом, дабы не ущемить права и интересы своих граждан, государство ограничивает в подчиненных ему союзах властное начало, и это очень важно, поскольку в силу человеческой природы они полны соблазнов, страстей и деспотизма. Ограничивает, но не уничтожает, т. к. в противном случае это означало бы смерть входящих в него человеческих объединений. Даже после возникновения государства в обществе сохраняется *локально-властный*, если можно так выразиться, характер отношений. Но все союзы попадают в сферу притяжения государственного начала и в нем находят свое субординационное место, освобождаясь от ненужных наслоений, искажавших ранее их природу<sup>112</sup>.

Так, например, в древние времена власть отца семьи носила абсолютный характер – настолько всемогущий, что он мог без суда умертвить своих детей и жену или продать их в рабство. С течением веков, по мере укрепления государственного начала, такие дурные традиции канут в Лету, признаются уголовными преступлениями. Легко заметить, что этот первичный прецедент никак не соотносился с идеей семьи, а потому государство изъяло у отца семейства искусственные прерогативы, чтобы его власть носила нравственный характер. Несложно также привести примеры из области деятельности остальных негосударственных человеческих союзов. Да что там семья или корпорация, если уже в Эдеме «пусть даже вечно, но нужно было жить по правилам, поскольку безграничное человеческое хотение способно разрушить даже Рай»?!<sup>113</sup>

Таким образом, государство, как особый человеческий союз, создается, хотя зачастую и произвольно, но почти всегда обязательно, как только некоторая группа лиц доросла до *самоидентификации* и внутреннего желания подчиняться единому порядку, который охраняет его от любых внешних угроз и внутреннего нестроения, т. е. желает *жить по справедливости*. Поэтому И.А. Ильин (1883–1954) и писал, что духовная солидарность является подлинной и реальной основой государства<sup>114</sup>. В этом процессе самоидентификации формируется индивидуальная личность, нация, обособившаяся для развития самой себя и признания за собой права на самостоятельное, независимое от других народов существование.

Отсюда следует, что желаем мы итога или нет, но любое развитое общество на каком-то «завершающем» (по Аристотелю) этапе своего развития неизбежно становится государством; что *государство имманентно человеку*. Несложно заметить, что те народы, которые не сумели создать собственной государственности, живут родоплеменным строем либо все еще пребывают на низшей степени развития. Нравится это кому-то признавать или нет, но развитие человеческого общества возможно лишь после того, как оно облекается в форму государства. Если государства нет, сохраняется состояние вечной войны и хаоса. Обычно такие человеческие образования рано или поздно попадают в орбиту внешнеполитической деятельности соседних государств и подлежат ассимиляции и поглощению более развитыми народами. Никакой альтернативы этому просто не существует. Иными словами, политическое бытие *свойственно* человеческой природе, *дано* человеку изначально.

<sup>111</sup> Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. В 3 т. Т. 1. М., 1894. С. 3.

<sup>112</sup> Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. В 2 т. Т. 1. СПб., 1909. С. 214, 215.

<sup>113</sup> Иванов В.И. Первозакон//Иванов В.И. Избранное. М., 2012. С. 7.

<sup>114</sup> Ильин И.А. О сущности правосознания. С. 270.



Государство является в буквальном смысле слова *народным лицом*, поскольку принимает те же черты, какие присущи образующим его гражданам, являет миру культуру и традиции титульной нации. Справедливо утверждают, что власть политическая проявляется настолько и реализуется в тех формах и с тем содержанием, какими их принимают лица, данное государство создавшие. В идеале, конечно, стоять во главе верховной власти должны лучшие лица. Потому прав архиепископ Серафим (Соболев), который отмечал, что «только лица, сознающие важность своего дела, только одушевленные сознанием пользы и значения своего дела могут иметь авторитет и силу в глазах подчиненных»<sup>115</sup>. Но в действительности, как справедливо гласит народная пословица, «всякий народ имеет то правительство, какое заслуживает». Когда говорят: «Государство виновато», «государство плохое» и т. п., то, не замечая этого, наделяют государство чертами личности, перекладывая на него всю совокупность народных недостатков, что, конечно, неверно. Претензии к фактам человеческого существования, прямо вытекающих из недостатка общественного и государственного строя, следует обращать к себе, исходя из здравого смысла, а не к мифическому врагу, в котором не желают разглядеть самого себя.

## Власть и нравственность

Как легко убедиться, власть составляет стержень любого политического союза. Но в чем заключается идея власти? В первую очередь, очевидно, власть – это *внешнее повеление*, накладываемое на других лиц. В свою очередь, дабы повиновение власти имело место не только из-за страха наказания, чтобы политическая жизнь человека носила добровольно-инициативный характер, лица должны быть убеждены в *нравственном характере* власти, в *справедливости* накладываемых на них повелений. Эта презумпция нравственной природы политической власти, впрочем, как и любой власти вообще, проходит красной нитью через всю историю развития человечества. И совершенно обоснованно, поскольку власть политическая не только внешне объединяет некую общность людей, но и обеспечивает их *духовное единство*, торжество единого для всех понимания правды.

Конкретные нравственные нормы, обращенные к каждому из нас, не создаются государством – они даны изначально Богом и запечатлены в каждой человеческой душе. Но их существование невозможно без государства; справедливость крайне нуждается в его властном оформлении. В свою очередь, без единомыслия невозможно никакое человеческое общество, ни один союз. Сегодня, как какую-то аксиому, утверждают, что каждый человек от рождения имеет «право» на собственное понимание добра и зла. И за исключением некоторого, весьма незначительного перечня идей (правда, все время варьируемого), которые признаются антиобщественными, ему разрешают создавать «свою» нравственность. Ложность этой посылки совершенно очевидна сегодня, когда в течение нескольких десятилетий оказались забытыми достижения христианской цивилизации (к слову сказать, очень многие христианские этические нормы фигурируют и в других мировых религиях – исламе и иудаизме), культивировавшиеся тысячелетиями.

Нравственные основы бытия даны Богом и носят абсолютный характер, а потому любое «личное мнение» о добре и зле несет в себе семена хаоса и разрушения, является *не истинным*. Но при чем здесь государство? – спросят нас. Притом что нередко критическое отношение человека к внешнему нравственному порядку приводит к полному отрицанию вообще какой-либо объективной нравственности во имя собственной автономии. Как следствие, такой человек начинает утверждать, что все вопросы нравственности решаются исключительно его

<sup>115</sup> Серафим (Соболев), архиепископ. Русская идеология // Серафим (Соболев), архиепископ. Русская идеология. М., 2000. С. 9.

личной совестью, вне которой нет никакого авторитета<sup>116</sup>. Именно такое положение дел сейчас возведено в абсолют, и ему придали значение некоего «естественного права».

Когда человек пошел по этому пути, мало-помалу оказались отброшенными чуть ли не все обычные для нормального человеческого сознания запреты: убийство в виде аборта и суицида, однополые половые отношения и даже «браки», и т. п. Некогда это считалось преступлением против Бога, затем отношение к подобным событиям в обществе стало нейтральным: «Это – не плохо, и не хорошо; каждый выбирает сам!». Сегодня стараниями «прогрессивной» и «толерантной» общественности эти деяния объявили признаком «прогресса» и «свободы». И это еще не самый худший сценарий развития событий, поскольку в Европе, в частности, на повестку дня вынесен вопрос о необходимости разрешения единокровных браков – между братом и сестрой, матерью и сыном, отцом и дочерью. Надо полагать, что «прогресс» стал заметнее.

Это то, что касается господствующей ныне на обломках европейской цивилизации *практики* «личной этики». А с философской точки зрения ее глубочайшая ущербность была отмечена еще в древности. Отцы и Учители Церкви неоднократно утверждали, что уже сам по себе выбор между добром и злом свидетельствует о поврежденности нашей природы, потере человеком подобия Божьего, поскольку изначально душа, созданная Творцом, может воспринимать лишь добро. И то, что понимается светской наукой под «свободой», в действительности представляет собой результат проявления греха, умаления нашей духовной природы. *Настоящая* свобода заключается «в максимальной зависимости от абсолютного конкретного нравственного Добра, т. е. Бога, и в независимости от всего стремящегося к независимости от Него, поскольку свобода есть жизнь нашего духа, а источником и причиной нашей жизни может быть только Бог»<sup>117</sup>.

Поэтому, первое предназначение политической власти заключается в том, чтобы сохранить нравственность, данную нам Богом, в ее незапятнанной редакции. Отливая ее в твердые формы закона, сохраняя в виде традиций и обычаев, государство, во-первых, не дает ей раствориться в хаосе индивидуального толкования, а, во-вторых, приучает следовать Божественным заповедям даже в тех случаях, когда лицо не желает этого. Нередко утверждают, что никакими внешними принудительными мерами нельзя заставить человека признать ту или иную нравственную норму – в лучшем случае он будет подчиняться только *внешне*, «совесть по самому существу своему не поддается принуждению»<sup>118</sup>.

Но в действительности все не так однозначно. Положим, человека нельзя заставить верить принудительно, но его можно обязать силой политической власти *не нарушать* нравственные заповеди, сохраняя при этом в глубине души собственные убеждения. Для общественного блага и мирного сосуществования людей этого вполне достаточно. А большего государству и не надо, поскольку оно не занимается вопросами личного спасения индивида, это – прерогатива Церкви.

Власть вовсе не является идейным антиподом права, как зачастую утверждают современные исследователи, словно речь идет о щите и мече, яде и противоядии. Более того, по более взвешенным размышлениям элемент власти не составляет исключительной особенности государственного общения: он может присутствовать во всяком правовом порядке. И потому правовой порядок не противостоит государству, как нечто совершенно чуждое власти; право относится к государству, как власть к власти. «Властность и есть та стихия, которая *соединяет* государство

<sup>116</sup> Михайловский И.В. Очерки философии права. Т. 1. Томск, 1914. С. 158.

<sup>117</sup> Тышкевич Станислав, священник. Учение о Церкви. Париж, 1931. С. 47.

<sup>118</sup> Михайловский И.В. Очерки философии права. Т. 1. С. 158.

и право»<sup>119</sup>. Таким образом, власть есть среда, в которой рождается право, без которой оно немыслимо.

При всей затемненности в греховной человеческой душе понятий о правде и справедливости человек все же всегда остается Божьим творением и силой данной Господом благодати стремится к свету. И все лучшее, что есть в народе, власть пытается закрепить в законе. Иными словами, оно аккумулирует народные представления о власти, праве, нравственности и справедливости, делая их *обязательными*. Как отмечал Л.И. Петражицкий, «государственная власть, как, впрочем, и власть семейная, родовая, клановая, всегда действуют не в их собственных интересах, а в интересах подчиненных им лиц либо общественной группы – семьи, рода, клана, государства. Соответствующие права на управление действиями других, право наказания и т. д. являются средствами служения благу подчиненных либо общественной группы»<sup>120</sup>.

Политический характер государственной власти определяется понятием «публичный», что совпадает с понятием «жертвенность», поскольку связан с отказом людей от своих партикулярных интересов и со служением обществу в целом. «В этом смысле политическая власть не может строиться на частном интересе и далеко не всегда идет путем права – разве идея служения не есть идея, прежде всего, чисто нравственная? И разве власть, сознающая свои нравственные обязанности, будет служить хуже целому, чем власть, построенная на праве?» Это наглядно проявляется в теократии, где вовсе не правовая форма, а нравственные качества властителей являются основанием власти<sup>121</sup>.

Безусловно, государство бывает «плохим», т. е. не соответствующим своему высокому идеалу. Как говорил Гегель, «государство – это не произведение искусства, оно находится в мире, тем самым в сфере произвола, случайности и заблуждения; дурное поведение может внести искажения во множество его сторон»<sup>122</sup>. Следовательно, хотя проявления власти могут носить негативный характер, тем не менее это всегда поддающееся корректировке частичное отступление от той идеи справедливости, которая заложена в ее природе. Даже если власть плоха, заблуждается, злоупотребляет своим положением, то всегда остаются средства ее трезвления. Если же власти нет, то наступает анархия, хаос, *вакуум*, который, очевидно, исправлению не поддается, поскольку никакого содержания не имеет.

Важно также сказать, что всякая земная власть не является абсолютной по той причине, что не имеет источника в самой себе. Этот тезис не вызывает сложностей в восприятии для религиозного сознания. Для него совершенно ясно, что власть не является по своей эйдетической природе плодом рук человеческих, так называемым сгустком «народной воли». И государство также не является источником власти, как иногда утверждают в научной литературе и обиходе. Она лишь *реализуется* через него. Неравенство людей обусловлено их врожденными, т. е. им данными, качествами. Оно неизбежно рождает иерархию, иерархия – власть. Следовательно, власть исходит из того же Источника, из какого появляются на свет человеческие добродетели и таланты. Иными словами, политическая власть дана людям Богом и Им рождена вместе с сотворением мира и человека. При этом в своем онтологическом аспекте и государство и власть есть вечные, нетварные Божественные идеи, содержащиеся в воле и Премудрости Божией. Земная же власть является энтелехией вечного логоса власти, даром Бога первым людям для владычества над остальным тварным миром (Быт. 1: 28). Таким образом, мы постулируем не только Божественное происхождение государства, но и самой власти.

Ею Он наделяет отдельных лиц и органы, получившие наименование «властных» или «государственных». Сам по себе факт предоставления человеку власти Богом и от Бога явля-

<sup>119</sup> Алексеев Н.Н. Основы философии права. С. 214.

<sup>120</sup> Петражицкий Л.И. Очерк теории власти. С. 872.

<sup>121</sup> Алексеев Н.Н. Основы философии права. С. 216, 217.

<sup>122</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 285.

ется актом высочайшего доверия к нему, поскольку власть предполагает соработничество с Ним, изменение человечеством к лучшему окружающего мира, обеспечение торжества правды в мире. Власть, проистекающая из Божественного источника, не ограничивается отнюдь земной сферой и чисто человеческими отношениями. Столь же наглядно она проявляется и в духовном мире. То, что в Царствии Небесном не будет иерархии в человеческих отношениях, не означает, что исчезает вообще начало власти как таковой. Ведь есть Бог, Его Ангелы, которые уже сейчас и навечно пребывают в известной иерархии между собой (Архангелы, Власти, Начала, Ангелы), и все спасшиеся для Царствия Небесного вечно пребудут в качестве слуг Господа нашего Иисуса Христа, Его соработников. А Сам Христос предстанет перед всеми в качестве Царя Небесного государства.

Пожалуй, нет более доказательной книги, наглядно иллюстрирующей и подтверждающей данный тезис, чем Священное Писание. В нем фигурирует Христос – царь, пророк и священник, Владыка Царства Небесного, пришедший приоткрыть завесу будущего века, вернуть миру надежду на спасение. Власть Его всеобъемлюща, безальтернативна и носит *абсолютный характер*.

Так, например, Христос являет Свою власть перед книжниками в синагоге, где Он говорил «как власть имеющий» (Мк. 6: 2; 7: 37; 10: 26). Спаситель имеет власть и над адом, над нечистыми духами, что ярко подтверждает Его встреча с бесом, овладевшим человеком в Капернаумской синагоге (Мк. 1: 24). Сам бес признает высшую власть Христа над собой и называет Его «Святой Боже». И Христос повелительно обращается к бесам, говоря: «Замолчи», «выйди» и т. п. Христос имеет власть исцелять больных, воскрешать мертвых, прощать и оставлять грехи (Мк. 2: 5). И сами книжники вынужденно признают Его Божественную власть, говоря: «Что Он так богохульствует? кто может прощать грехи, кроме одного Бога?» (Мк. 2: 7). Сам Христос говорит: «Дана Мне всякая власть на Небе и на земле» (Мф. 28: 18)<sup>123</sup>.

И не случайно, согласно богословским толкованиям, в известном отрывке об искушении Спасителя сатаной, где тот обещал Христу все царства мира (Мф. 4: 8, 9), таится обман, поскольку сам нечистый такой властью над землей и на земле не владеет. А Христос, напротив, ею обладает, потому Он и есть Владыка царей земных (Откр. 1: 5.), Он дает им власть и утверждает на царство, как это прямо сказано о святом царе Давиде (2 Цар. 5: 12) и святом царе Соломоне («Ты поставил раба Твоего царем» – 3 Цар. 3: 7).

Как прообраз будущего Царства Небесного, государство пронизано идеей Божественного властвования, которое так многократно и в различных видах демонстрировал Царь будущей «Божественной политики» Иисус Христос. Земное и небесное соединяется в Спасителе. Ему принадлежит не только грядущее Царство Небесное, но и нынешнее, земное государство. Об этом напрямую говорит пророк относительно израильтян: «Сделаю их одним народом, и один Царь будет царем у всех их» (Иез. 37: 22), «и Господь будет Царем над всею землею» (Зах. 14: 9). А потому царство Господа – это царство всех веков и «владычество Его во всяком роде и роде» (Пс. 144: 13).

Даже языческий Персидский царь *Кир* (559–530 до Р.Х.) восклицает: «Все царства земли дал мне Господь Бог небесный» (2 Пар. 36: 23). Господь отнимает царство от дома Саулова (2 Цар. 3: 10), но Он же возвышает царство Давидово (2 Цар. 5: 12). Повествуя о грядущих веках, пророк Даниил прямо говорит о том, что «Бог небесный воздвигнет царство, которое вовек не разрушится» (Дан. 2: 44).

Тексты посланий апостолов также проникнуты убеждением в благостности политической власти, которая в тот момент не только не благоволила первым христианам, но предавала их мечу. Так, апостол Павел пишет: «Прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моле-

<sup>123</sup> Тракателлис Димитрий, митрополит Вресфенский. Власть и страдание. Христологические аспекты Евангелия от Марка. М., 2012. С. 20–27.

ния, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих», имея в виду весьма конкретную цель – «дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте» (1 Тим. 2: 1–2). Нет власти не от Бога (Рим. 13: 4). Противящийся же повелениям начальника на себя Божий гнев (Еф. 5: 6).

И апостол Петр настаивает на том, чтобы его братья по вере Бога боялись, а царя чтили (1 Петр. 2: 17). И далее еще конкретнее: «Будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и поощрения делающих добро» (1 Петр. 2: 13–14). «Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым» (1 Петр. 2: 18).

И один авторитетный автор справедливо обращает внимание на то крайне важное обстоятельство, что речь в тексте идет не о будущих православных императорах, а *обо всех царях вообще*, в том числе и языческих, гонителях христиан<sup>124</sup>.

Собственно говоря, здесь и спорить не о чем, поскольку апостольские послания были обращены не только к нам, но в первую очередь к их современникам и имели сугубо практический характер. А первые христиане едва ли могли надеяться на времена святого и равноапостольного Константина Великого, которые наступят через три столетия. Почти без исключения, они твердо ожидали скорого пришествия Христа и Судного дня. В такой ситуации проповедь на будущее время была просто не востребована.

Когда же Священная Римская империя воскресла в благой вести христианского спасения, вопрос о целях и задачах власти уже не поднимался, а утверждался в качестве безусловного политического догмата. По тексту новеллы 73 *св. Юстиниана Великого* (527–565) следует, что Бог установил царскую власть, чтобы она уравнивала несогласие добром. В новелле 77 эта мысль развернута еще глубже: власть государственная, вверенная царю, должна привести людей в Царство Небесное, спасти их души. Согласно новелле 80, власть обязана оберегать граждан от всякого вреда. И вообще, *благо подданных*, как основная задача верховной власти, наиболее часто упоминается в новеллах св. Юстиниана. Власть обязана не просто оберегать людей, но и облегчать им нужду, оказывать всяческую помощь и обеспечивать справедливость. При этом все действия властей и людей должны были происходить строго по законам (новелла 113)<sup>125</sup>.

Осознание божественного, сакрального характера власти проходит красной нитью через всю политическую философию Византии. И в значительной степени предопределило живучесть византийских политических институтов. Их удивительную внешнюю привлекательность и востребованность как на Западе, так и на Востоке. Это далеко не случайно, поскольку, как отмечал еще святитель Серафим (Соболев), память 26 февраля, «глубокое убеждение в богоучрежденности власти на земле дает силу и значение законам и всем распоряжениям властей»<sup>126</sup>.

Эти слова не дают повода обожествовать политическую власть и государство, поскольку оно допускает принуждение и даже наказание для ослушавшегося лица, включая смертную казнь и лишение свободы. И далеко не всегда за те проступки, которые заслуживают столь суровой кары. Но печать греха лежит на *всех* человеческих союзах, да и на самом человеке. Разве от этого утратил свой смысл последний завет Христа: «Возлюби ближнего твоего как самого себя» (Мф. 22: 39)?! Кроме того, для христианина божественным является лишь Царство Небесное, Новый Иерусалим, и его слава не может быть заимствована земным государством<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> Серафим (Соболев), архиепископ. Русская идеология. С. 101, 102.

<sup>125</sup> Вальденберг В.Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. СПб., 2008. С. 137, 138.

<sup>126</sup> Серафим (Соболев), архиепископ. Русская идеология. С. 9.

<sup>127</sup> Барт Карл. Оправдание и право//Барт Карл. Оправдание и право. М., 2006. С. 34.

Чрезвычайно интересно, как в Средние века на Западе, в условиях возрастающей мощи Римских пап и грядущей Ключийской реформы, понимались известные стихи из Евангелия (Мф. 22: 21), где Спаситель рассуждает о том, что следует воздавать императору *Тиберию* (14–37), в годы правления которого и происходили указанные события. В одном исследовании, принадлежащем перу нормандского клирика, которого за незнанием имени позднейшие исследователи окрестили Нормандским анонимом, говорится: «Христос сказал: "Отдайте кесарю кесарево", но не сказал: "Отдайте Тиберию Тибериево" Отдайте власти (*potestas*), а не лицу. Лицо никуда не годится, но власть справедлива. Тиберий несправедлив, но кесарь благ. Отдайте, но не недостойному лицу, не нечестивому Тиберию, но справедливой власти и благому кесарю то, что принадлежит им... Дай, – сказал Он Петру, – от меня и от себя справедливой власти и благому кесарю, которому мы все подчинены по своему человечеству...". Ибо Он знал, что является справедливым отдавать кесарю кесарево... Во всем этом Он осуществлял справедливость. Ибо справедливо было, что человеческая слабость подчинена Божественной власти (*divinapotestas*)».

Вся разница между языческими императорами и царями и христианскими монархами заключается, по мысли Анонима, лишь в одном: до Нового Завета они были провозвестниками Христа, а после пришествия Мессии власть земная обрела свою собственную функцию в деле спасения падшего человека. И теперь христианский император – подражатель, «воплотитель» Христа, его викарий, представитель на земле<sup>128</sup>.

Итак, союз государства и Церкви – «знак того, что и еще (и снова) преданное греху человечество во всем его невежестве и беспросветности не оставлено Богом, но сохраняется и поддерживается Им. Ведь оно служит для того, чтобы защищать человека от хаоса и таким образом дать ему время для проповеди Евангелия, время для покаяния, время для веры»<sup>129</sup>.

## Церковь и империя

В этой связи встает весьма важный и актуальный вопрос о правильном, идеальном соотношении политической власти и священноначалия, или, другими словами, Церкви и государства. Ведь как и все в нашем несовершенном мире, они могут складываться естественно и органично, но могут принимать искусственный, ложный характер.

Сегодня, придерживаясь сто лет назад образовавшегося мнения, привычно *противопоставлять* Церковь государству или наоборот. Но во всяком случае, «правильно» утверждать, будто «Церковь – это союз, направленный исключительно к религиозным целям». А также, что «подчиняясь государству, Церковь становится орудием практических целей, а это умаляет ее достоинство». Таким образом, нам советуют «запараллелить» Церковь и государство, выдавая это за идеальную форму взаимоотношений<sup>130</sup>.

В действительности же, как можно без труда убедиться, этот тезис не выдерживает испытания исторической действительностью. Да и можно ли четко разграничить сферу сугубо церковной деятельности и область общественного служения? История показывает, что Церковь нередко обращала свой взор к сугубо политическим вопросам. Всем известна, например, так называемая практика «социального призрения», чрезвычайно развитая на всем протяжении ее существования с древнейших времен. В свою очередь, императорское управление становилось не просто обычной практикой для Церкви, но практикой *спасительной*. Достаточно напомнить, что именно императоры Римской державы созывали *все* Вселенские Соборы и утверждали их акты своей подписью, после чего те получали статус государственного закона.

<sup>128</sup> Канторович Эрнест. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М., 2014. С. 118, 127.

<sup>129</sup> Барт Карл. Христианская община и гражданская община//Барт Карл. Оправдание и право М., 2006. С. 72.

<sup>130</sup> Чичерин Б.Н. Философия права//Вопросы философии и психологии. Кн. 51 (I). М., 1900. С. 103, 113.

Благодаря тому, что церковная организация стала наслаиваться на структуры Римской империи, копировать ее административно-территориальное деление, образовалась единая Кафолическая церковь со своими центрами церковной власти в лице пяти патриархов, сотен митрополитов и тысяч епископов. Церковное право выросло на древе римского государственного закона и переняло многие его институты<sup>131</sup>. Что уж говорить, если даже значительная часть богослужебных облачений патриархов и остальных архиереев значительным образом заимствована из царской практики.

Когда утверждают, что во времена Византийской империи или Российской империи «государство поглотило Церковь», «государство подчинило Церковь себе», то следует сказать, что такой катастрофический исход возможен при совершенно конкретных обстоятельствах. Когда, во-первых, интересы Церкви, т. е. некой общины верующих лиц, носят для всего остального общества факультативный, *второстепенный* характер. Во-вторых, когда органы управления государством заставляют членов Церкви принимать *свои* ценности, не имеющие ничего общего с христианской верой, в качестве приоритетных. Наконец, когда церковно-властные прерогативы священноначалия игнорируются дистанцировавшей себя от Церкви властью, и государство начинает управлять общиной верующих, минуя установленные органы церковного управления.

Это и есть классический вариант «цезаропапизма», который пытаются усмотреть в византийской и русской «симфонии властей». Но очевидно, что если у государства и Церкви ценности совпадают или даже тождественны, как это имело место в Византии и России, если члены государства являются одновременно и членами церковного союза, то указанные выше выражения утрачивают всякий смысл.

Хрестоматийный пример на тему «государство – враг свободной совести» в лице Пилата, отдавшего Спасителя на казнь, в действительности служит подтверждением *обратного* тезиса. В действительности Пилат не по праву предал Христа казни, а *вопреки ему*. Ведь признав Спасителя невиновным, проконсул тут же разрешил евреям казнить Его по своему «местечковому», еврейскому закону, который никак не коррелировал с государственным, римским правом. В этом контексте «демонизированное государство», эталоном которого нередко видят языческую Священную Римскую империю, допустившую казнь Христа, это не «излишнее государство», а «*недостаточное государство*», в решающий момент оказавшееся не в состоянии остаться верным своей идее. И впоследствии, по одному справедливому суждению, протест первых христиан против государства заключался не в том, что современный им полис был чрезмерно могущественным, а потому, что он был *недостаточно могущественным*<sup>132</sup>.

Итак, государство не просто упорядочивает человеческое бытие и создает законы, должно обеспечить минимум справедливости в социальных отношениях. Государство, тем более государство христианское, есть *защитник Церкви*, дефензор, как некогда называли Византийских императоров. На протяжении двух тысячелетий Церковь весьма благосклонно относилась к фактам тесной опеки ее государством. Более того, прообразом Царства Небесного христианам видится именно земное государство, строй которого копирует небесные порядки, а царь олицетворяет собой Христа.

Но если государство столь много значит для Церкви, то и Церковь не менее важна для политической власти, которая не только начинает осознавать с возникновением христианской общины свой сакральный характер и высшее предназначение, но и очищается церковной молитвой от греха. Иными словами, в союзе с Церковью власть становится *благодатной*.

<sup>131</sup> Пашков Дмитрий, священник. Сенат и Синод в позднеримской Империи//Богословские труды. 2012. Вып. 43–44. С. 479, 480.

<sup>132</sup> Барт Карл. Оправдание и право. С. 21, 22, 35.

Считается, что лучший способ урезонить верховную власть – это *право*, закон. Но в действительности оно нередко имеет гораздо меньшее значение, чем нравственные сдержки. Власть вообще может покоиться не на праве, а на сугубо нравственных основах – любви и уважении. При некоторых условиях идея права оказывает на верховенство власти даже разлагающий и обезличивающий характер. Н.Н. Алексеев (1879–1964) верно отмечал, что «суверенитет власти, построенный на чисто «правовых» отношениях, является суверенитетом ослабленным, как это наблюдается в современных государствах, преувеличенно подчеркивающих принцип права и стремящихся вылить отношения государственного властвования в исключительно юридическую форму». И далее: «Если бы было возможно полное, доходящее до отождествления, проникновение государства правом, то все эти нравственные силы поистине были бы обречены на полное угасание»<sup>133</sup>.

Но не каждое государство может соответствовать по своей форме Церкви, выступать в качестве ее защитника. Христос пришел спасти *весь мир*, а не конкретный народ. Потому Его Церковь может быть только *Вселенской*, объемлющей собой потенциально все человечество. В этом отношении государство национальное выступает неким диссонансом на фоне Всемирной Церкви, ее фрагментом, пусть даже *все* его члены являются членами этого церковного союза. Не удивительно, что, не имея институтов государственного управления, на которые она ранее опиралась, Церковь вынужденно создает свои собственные, что приводит ее к резкому обмирщению. Наглядный пример – Римо-католическая церковь после 1054 года.

Однако и национальное государство легко утрачивает вселенский характер своей веры, поскольку для него приоритетным становится вопрос национального суверенитета. Или, как удачно выразился некий автор, «любой полис строит свои стены»<sup>134</sup>. Гегель как-то писал, что «народ как государство есть дух в своей субстанциональной разумности и непосредственной действительности, поэтому он есть абсолютная власть на земле; следовательно, каждое государство обладает суверенной самостоятельностью по отношению к другому»<sup>135</sup>. Но самоидентификация народа, превращение его в нацию является не высшей стадией духовного и нравственного развития этноса, а лишь *предварительной*. Вселенская церковь по своей природе сверхнациональна. Национальная Церковь всегда замкнута в себе самой, «нация, как таковая, может стремиться к политическому или поместно-культурному господству во всем мире, но вселенский дух Церкви ей чужд»<sup>136</sup>.

Таким образом, государство лишь тогда соответствует своей идее, когда оно становится способным жить вселенскими мерками, т. е. стать *Вселенской империей*. Или, как писал И.А. Ильин, «созидаю и организуя жизнь *национального духа*, каждое государство является органом единой для всех *вселенской духовной жизни*»<sup>137</sup>.

В неслиянном и нераздельном единстве земного и небесного, империи и Церкви, все обретает свое место. Каждая этническая группа находит собственное предназначение в мировой историософии. Титульная нация, создавшая фундамент будущей империи, дает свое имя остальным этносам, входящим в состав созданного ею вселенского политического союза. Она не растворяется в смеси бесчисленных племен и народов, но поднимает их до своего уровня, чтобы, подняв, обогатиться духовно и культурно еще больше.

Едва ли кто-нибудь в Византии нашел бы «чистокровного» римлянина. Но все подданные этой империи именовали себя тем именем, которым когда-то давно назывался небольшой народ, создавший свое государство на берегах Тибра. И подданные Российской империи гово-

<sup>133</sup> Алексеев Н.Н. Основы философии права. С. 215, 219.

<sup>134</sup> Барт Карл. Христианская община и гражданская община. С. 67.

<sup>135</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 365.

<sup>136</sup> Тышкевич Станислав, священник. Учение о Церкви. С. 167.

<sup>137</sup> Ильин И.А. О сущности правосознания. С. 270.



рили о себе как о *русских*, хотя в этническом отношении это было малообоснованно. Блистательно мессианскую черту русского правосознания описал А.С. Хомяков (1804–1860). «Русский, – отмечал он, – смотрит на все народы, замежеванные в бесконечные границы Северного царства, как на братьев своих... Лихой казак Кавказа берет жену из аула чеченского, крестьянин женится на татарке или мордвинке, а Россия называет своей славою и радостью правнука негра Ганнибала, тогда как свободолюбивые проповедники равенства в Америке отказали бы ему в праве гражданства и даже брака на белолицей дочери прачки немецкой или английского мясника. Я знаю, что нашим западным соседям смирение наше кажется унижением... Но чуждая стихия не срастается с духовным складом славянским. Мы будем, как всегда и были, демократами между прочих семей Европы; мы будем представителями чисто человеческого начала, благословляющего всякое племя на жизнь вольную и развитие самобытное»<sup>138</sup>.

Какой удел может быть выше для нации, чем тот, чтобы дать свое имя всему человечеству?! Имперское строительство – это гораздо больше, чем завоевать другой народ силой, оружием. Это – сделать свое понимание справедливости *всемирным*. Потому и византийцы, и русские по праву считали себя хранителями веры, народами, которым Богом было предназначено нести тяжкий крест богознания и миссионерства.

«Национальный» подход, заповеданный Гегелем, не имеет ничего общего с духом все-ленской любви. Не случайно местом локализации Абсолютного духа он признавал Пруссию, а не вселенские империи – Византию или Россию, которые откровенно презирал. Позднее, развивая данный принцип на практике, все государства постгегелевской эпохи последовательно пришли к отрицанию тождества церковных и политических задач. И если не «поглотили» Церковь, то, во всяком случае, «запараллелили» ее себе. Церковь, существовавшая на этих территориях, полностью повторила путь суверенных национальных государств: сама стала «суверенной», потом раздробилась на различные церковные общины, а затем просто перестала быть Церковью как союзом единоверующих в учение Христа лиц.

Лишь *всемирная империя*, как особый вид государственного устройства, соответствует потребностям человеческой души. Тот факт, что «государства, далеко заходящие за пределы народности ее образовавшей, естественно стремятся к распадению; отсюда неудачи всех попыток основать так называемые всемирные монархии»<sup>139</sup>, следует понимать историософически. Борьба с греховным естеством не во всякий момент времени завершается победой человека над самим собой и своими страстями. Это же можно сказать и о государстве-империи: центристские силы постоянно находятся в состоянии конфронтации с центробежными. Отсюда – рваная динамика исторических процессов, вечная борьба Божественного порядка с готовящимся поглотить его хаосом.

Стремление человечества жить в рамках единой империи возникло с появлением самого человеческого общества. Израиль, Вавилонское, Ассирийское, Персидское, Египетское царства, Хеттская держава, государство Александра Македонского создавались как империи. Правда, в это же время образовывались другие виды политических союзов – полисы, которые формировались даже не по национальному признаку, а узкоэтническому. Например, та же Греция была покрыта десятками полисов, вечно враждовавших друг с другом, хотя в широком смысле слова все их граждане являлись греками, имели один язык, культуру и даже общий пантеон богов. И в Италии этруски создали множество различных полисов, состоявших друг с другом в международных отношениях. Означает ли это, что империя – не безальтернативная для политического бытия человечества идея?

Представляется, что данный факт следует оценивать в его динамике, как постепенный процесс *взросления* человеческого духа, некий предуготовительный период. Ведь Христос

<sup>138</sup> Хомяков А.С. Семирамида. Исследование истины исторических дней//Хомяков А.С. Соч. В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 98, 99.

<sup>139</sup> Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Т. 1. С. 81.

воплотился именно в то время, когда существовала уже Священная Римская империя, предложившая (пусть и невольно, неосознанно) свои имперские формы для создания Кафолической Церкви. А не в эпоху вечной «полисной войны».

Рассуждая о Законе Моисея, апостол Павел говорил, что тот – воспитатель к Новому Завету. Постепенно раскрывали апостолы учение Христа первым христианам, постепенно и последовательно влагая в их души и сердца высшие истины. «И я не мог говорить с вами, братья, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твердой пищей, ибо вы были еще не в силах» (1 Кор. 3: 1–3). Также и первые государства, которые во множестве образовывались в виде небольших полисов в античные времена, являлись тем «молоком», которым питалось древнее политическое сознание человека.

Но, став способным принять «твердую пищу», человек не может уже бежать от себя, самоограничиваясь в тесных рамках национальных политических коммунальных квартир. Как вера в Истинного Бога, так и вера в Империю не иссякает в душе человека, пока он способен мыслить, любить, творить.

*2013 г.*

## Царь и Ветхозаветная Церковь

*Кто бы как ни говорил, несомненно, что цари всегда в силу естественных условий человеческой жизни суть высшие представители нации, ее цвет; они воплощают в себе в большей или меньшей мере все наличные духовные силы народа.*

**Я.А. Богородский. Еврейские цари**

### I

Как известно, царская власть появилась в Израиле далеко не сразу. Ей предшествовало правление великих харизматиков Моисея и Иисуса Навина, а затем судей Израиля. Этот период отсутствия единой централизованной и постоянной власти представляет собой, конечно, беспримерный в истории человеческого общества прецедент. Едва ли можно назвать еще какое-либо государство, существующее в подобном виде и управляемое отдельными лицами с неопределенным статусом. Но это – признак того, что как и ранее, так и в ту минуту Израиль являл собой предмет особой заботы Бога. «Когда Господь воздвигал им судей, то Сам Господь был с судьей и спасал их от врагов их во все дни судьи: ибо жалел их Господь» (Суд. 2: 8). Точно так же ни один народ не знал пророков (по крайней мере в таком числе), которыми так богата история Израиля.

Интересна специфика этого переходного периода, когда евреи *уже* называли себя единым верующим в Бога народом, *Израилем*, но еще не осознавали своей политической и этнической целостности. Как следствие, их религиозное сознание постоянно испытывало глубокие кризисы. Евреи систематически нарушали свои обещания Богу не поклоняться идолам, за что их тут же начинали одолевать враги. Дабы справиться с ними, Господь немедленно поставлял израильтянам судей. Судьи давались евреям из разных колен и племен и никогда не являлись полновластными владыками Израиля. Политическое значение судей ограничивалось годами их жизни. Лишь в отдельные периоды *некоторые* колена и племена евреев признавали над собой их власть<sup>140</sup>.

Известно множество случаев, когда соотечественники взыскивали с них за удачные действия против воинственных соседей. Более того, в Священном Писании описано, как армия под командованием судьи, преследующая неприятеля, не получила от своих сородичей никакой помощи (Суд. 8: 5, 6). Те отказали им даже в питании, опасаясь в случае неудачи мести врагов. В целом судьи напоминали последующих диктаторов Рима – лиц с неограниченной компетенцией. Но их полномочия имели еще более временные черты, чем у римских правителей. И если судьи с помощью Бога справлялись в дни военных тревог, то в целом ситуация в Израиле была неуправляемой.

Израиль тех лет являл собой печальное зрелище *разлагающегося этноса*, утратившего и собственную религиозную исключительность, и не обретшего чувства национального единства. Это было состояние, близкое к хаосу и анархии. Целые города и колена поклонялись Ваалу, а колено Даново сманило к себе левита и вместе с ним организовало открытое служение идолам (Суд. 18: 1–31).

*Нравственное одичание*, по одному тонкому замечанию, сделалось нормой жизни. Игнорирование Закона Моисея и вообще прав других лиц стало обычным явлением. Бесчисленных наложниц имели даже высоко духовные лица, а похищения девиц и чужих жен стало обыден-

---

<sup>140</sup> Нот Мартин. История Древнего Израиля. СПб., 2014. С. 190.

ностью. Священники-левиты откровенно манкировали собственные обязанности и нарушали Закон. Политическое состояние Израиля также оставляло желать лучшего, и вражда между различными племенами уже никого не удивляла. Как следствие, Израиль постоянно попадал под иго кого-либо из воинственных соседей<sup>141</sup>.

И возглас духоносного писателя: «В те дни не было у Израиля царя», повторяющийся многократно, завершался горестной констатацией: «В те дни не было царя у Израиля, каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд. 17: 6; 18: 1; 19: 1; 21: 25). Это свидетельствует не только о том, что израильтяне постоянно впадали в соблазн и отрекались от Бога. Но и является наглядным доказательством того, что они не имели единой цементирующей нацию силы, *политической власти*, без которой Ветхозаветная Церковь так и не вышла за границы бесформенного сообщества множества различных религиозных групп.

Иными словами, Церковью еще в буквальном смысле слова не стала. Безусловно, такие выдающиеся лица, как Моисей и Иисус Навин, объединяли собой Израиль и духовно, и политически. Но с их смертью национальное, политическое и религиозное единство еврейского народа почти исчезло. В тот момент времени, о котором идет речь, Израильское государство периода судей представляло собой механическую совокупность нескольких республик, объединенных единством веры и исторических преданий<sup>142</sup>.

В этот момент, убедившись на примере соседних народов в прочности единовластного правления, израильтяне захотели себе царя. Тогда-то, как написал духоносный сочинитель: «И собрались все израильтяне, как один человек, все колена Израилевы». Можно сказать, что именно в этот момент Израиль дорос *политически* до осознания своего национального единства, уже не удовлетворившись жизнью родами и племенами и временными органами власти. И начал становиться Церковью, «собранием народа Божьего» (Суд. 20. 2, 11). Хотя все еще пребывал в религиозном релятивизме, следствием чего стали изложенные ниже события.

## II

Что бы ни говорили, но сама по себе царская власть не стала изменой Израиля Богу, как иногда полагают, и теократии. Она напрямую была обещана Господом потомкам Авраама и Иакова (Быт. 17: 6; 35: 11). В свою очередь Иаков передает память об этом обещании Бога Иуде (Быт. 49: 10). О будущем царе Израиля предрекал и Валаам (Числ. 24: 7). В законодательстве Моисея также говорится, *когда и как* Бог даст Израилю царя: «Когда ты придешь в землю, которую Господь, Бог твой, дает тебе и скажешь: “Поставлю я над собой царя, подобно прочим народам, которые вокруг меня”, то поставь над тобой царя, которого изберет Господь, Бог твой» (Втор. 17: 14).

Этот последний стих и является самым важным! Царя Израилю должен был *поставить* Господь. А что случилось в действительности? Именно то, что предвидел Бог: евреи решили *сами* поставить над собой царя, и этот царь стал копией правителей соседних народов. Есть только один важный нюанс: соседи евреев являлись *язычниками*. К чему это приведет, мы скоро увидим. Таким образом, грех Израиля заключался в своеволии<sup>143</sup>.

Они ждали не царя, поставленного им Богом, а *выбирали его*. Это просто поразительно! Евреи, зная о том, что Господь избрал их, не захотели оставаться детьми Бога, «царством священников», а пожелали жить, «как все», т. е. как соседи-язычники. Они предлагали царскую власть всем, кому угодно, но лишь не просили царя у Бога. Легко убедиться, что за все время поисков *ни разу* их глаза не поднялись к Небу, но рыскали по земле.

<sup>141</sup> Богородский Я.А. Еврейские цари//Еврейские цари и первосвященники: жизнь, быт, нравы/Сост. А.Р. Андреев. М., 2011. С. 212–215.

<sup>142</sup> Троицкий И.Г. Общественный быт древних евреев//Еврейские цари и первосвященники: жизнь, быт, нравы. С. 150, 151.

<sup>143</sup> Сапожников А.А. О царской власти с библейской точки зрения//Имперское возрождение. № 2. 2005. С. 46, 47.

Уже победитель мадианитян судья Гедеон удостоился этого предложения, но благоразумно ответил отказом, прекрасно понимая, что просить нужно не его, а Бога (Суд. 8: 22). Евреи не послушали его, и уже вскоре попытку узурпировать царство сделал Авимелех, начавший с того, что убил всех своих братьев числом до 70 человек (Суд. 9: 5). И два племени признали его в этом качестве.

Наконец, с аналогичным предложением все старейшины Израиля обратились к судье Самуилу, «и не понравилось слово сие Самуилу» (1 Цар. 8: 6). Причины, разумеется, понятны. Поэтому, когда, идя навстречу желаниям евреев, Господь все же разрешил Самуилу помазать на царство Саула, судья сказал соотечественникам: «Вот царь, которого вы избрали, которого вы требовали» (1 Цар. 12: 13). Откровенно показывая тем самым, что в данном случае не Божья воля, а человеческое желание, *избрание* легло в основу царской власти. И понятно, почему с такой горечью Господь сказал Самуилу: «Не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтобы я не царствовал над ними» (1 Цар. 8: 7). И Самуил передал евреям Его слова: «Вы теперь отвергли Бога вашего, Который спасал вас от всех бедствий ваших и скорбей ваших» (1 Цар. 10: 19).

Так какого царя избрали себе евреи, какого они хотели? «Демократический» царь, если можно так выразиться, скопированный с соседей, *кардинально* отличался от того царя, которого им предуготовил Господь Саваоф. Языческий царь, не знавший Бога, мог быть только тем, кем он был на самом деле: «Сыновей ваших возьмет и приставит к своим колесницам», «дочерей ваших возьмет, чтобы они варили кушанье и пекли хлеба», «поля ваши и виноградники и масличные сады ваши возьмет, и отдаст слугам своим», «и рабов ваших и рабынь ваших, и юношей ваших лучших, и ослов ваших возьмет и употребит на свои дела». «И восстаете тогда от царя вашего, которого вы избрали себе; и не будет Господь отвечать вам тогда» (1 Цар. 8: 10–18).

Это – совершенно неизбежно, поскольку власть, не знающая Бога, становится *самодостаточной* и уже потому безбожной. Так и закон, утративший Божественную основу, становится *безнравственным*, лишь по форме оставаясь законом. Царь Израиля должен был стать средоточием теократического начала, той основой, на которой будет выстроена Ветхозаветная Церковь. Соответствовал ли этому качеству Саул?

По-своему Саул был религиозен, «как бывают религиозны натуры холодные и суровые, у которых набожность не есть живая, внутренняя потребность души, а, скорее, как будто привычка, как нечто усвоенное и принятое извне»<sup>144</sup>.

Да, он сооружал жертвенники Богу (1 Цар. 14: 35), но это было делом его *личной совести*, и Саул не ставил своей целью обеспечить религиозный подъем евреев. И хотя он устроил гонения на волшебников и чародеев, но сам же впоследствии впал в соблазн использовать их для собственных нужд.

Впрочем, и евреи не желали от него ничего большего. Ведь нигде в Священном Писании не говорится, что они обязали Саула стать служителем Бога. Даже помазание его на царство Самуилом по указанию Бога свершилось *втайне* от народа (1 Цар. 10: 1). Нет, это был светский владыка, как сказали бы сегодня, с развитым чувством *личной религиозности*. Да и сам по себе Саул не являлся идеальным типажом. О нем Господь неоднократно говорил Самуилу: «Жалею, что поставил Я Саула царем, ибо он отвратился от Меня и слова Моего не исполнил» (1 Цар. 15: 11).

Да и что за нравы могли быть у царя, уклоняющегося от Бога? Для ответа на этот вопрос достаточно представить себе, на фоне *каких* исторических картин происходили эти события. Вот, к примеру, эпизод из осады города Иависа Галаадского аммонитянами, когда те заявили, что готовы пощадить осажденных евреев, если позволят выколоть каждому из них правый глаз, как знак бесчестия Израиля (1 Цар. 11: 3). А вот отмщение царю Адони-Везеку, которого

<sup>144</sup> Богородский Я.А. Еврейские цари. С. 254, 255.

Иуда взял в плен: тому отрубили большие пальцы на ногах и руках, и он собирал объедки под столами. Впрочем, точно так же поступил и он сам во время своего правления с 70 пленными царями (Суд. 1: 6, 7).

Между тем совершенно очевидно, что поставление Израилю царя, как знаковое событие, создающее прецедент для всех последующих времен и народов, нуждалось в особом лице. Первый царь должен был соединить в себе все лучшие качества правителя, и кандидат для этой высокой роли был уже предуготовлен Богом. Как Богородицей стала Дева Мария, а не другая девушка, так и царем Израиля должен был стать святой и благоверный Давид, а не Авимелех или Саул. Даже выбор колена свидетельствовал об этом: колено Вениаминово, к которому принадлежал Саул, было самым малым в Израиле. К тому же буквально незадолго до этого подверглось страшному разгрому от остальных еврейских колен за уклонение от Закона. А Иудино, из которого вышел Давид, – самым многочисленным, сильным и устойчивым в вере.

Да и личные качества Давида разительно отличались от Сауловых. Нет ни одного царя в истории, имя которого было бы столь всеобщим известным и произносилось с таким уважением и благоговением, как имя царя Давида. Не говоря уже о евреях, все христианские народы соединяют его имя с Христом и возносят молитвы Господу словами песнопений Давида. Несложно представить, насколько высока в действительности была личность Давида сама по себе<sup>145</sup>.

Существенно разнится и подход к полномочиям царя при поставлении Саула и Давида. В первом случае Самуил объявил Израилю «права царства», изложенные выше (1 Цар. 10: 25), скопированные с соседей-язычников. Напротив, в Книге Второзаконие, т. е. в Богом данном Законе, где раскрывается *идеал* настоящего царя Израиля, упомянуты *его обязанности*. Именно обязанности, и это очень важно! Служение царя должно было стать служением Богу и Израилю. А Саул и его современники видели царя – безграничного владыку над собой.

Кем должен был стать и что должен был делать истинный царь Израиля? Израилю нужен был главным образом не военачальник, судья или законодатель. Закон Моисея, данный непосредственно Богом, евреи уже имели. С нападениями врагов справлялись судьи и главы колен. Нет, израильтянам был нужен *царь-священник*, глава Ветхозаветной Церкви. Об этом прямо предрекают пророчества Анны, матери Самуила, и самого Самуила (1 Цар. 11: 10; 2: 35). Поэтому Господь и говорит евреям: «Из среды братьев твоих поставь над собой царя; не можешь поставить над собой царем иноземца, который не брат тебе» (Втор. 17: 15). Для чего? Очевидно, для того, чтобы евреями правил природный израильтянин, воспитанный в духе Законов Моисея<sup>146</sup>.

Когда царь сядет на престол, продолжает Господь, он «должен списать для себя список законов сего с книги, находящейся у священников левитов, и пусть он будет у него, и пусть он читает его во все дни жизни своей, дабы научался бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии, чтобы не надмевалось сердце его пред братьями его, и чтобы не уклонялся он от закона ни направо, ни налево» (Втор. 17: 18–20). Вот это и есть самое главное его служение.

Да, обладая всеми властными prerogative, имея право на все то, о чем Самуил предупреждал евреев, он, однако, как служитель Бога, не мог позволить себе воспользоваться ими. Все его подданные, по неписаному праву царя, считались рабами. Но по Закону они являлись его *братьями*. Не случайно одной из характерных черт Израиля как государства являлось равное право собственности всех евреев на землю. У окружающих Израиль народов право собственности на землю принадлежало лишь верхушке общества, политической элите. Поэтому богатство и нищета поразительным образом соседствовали рядом. Напротив, Закон Израиля

<sup>145</sup> Богородский Я.А. Еврейские цари. С. 292, 293.

<sup>146</sup> Лопухин А.П. Законодательство Моисея. Исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея с приложением трактата «Суд над Иисусом Христом с юридической точки зрения». СПб., 1883. С. 242.

гласил, что *каждый* еврей, как участник договора с Иеговой, имел свой, равный с другими участок земли, обеспечивающий его благосостояние. Иными словами, все имели равные участки земли. Другая отличительная черта заключалась в равенстве всех евреев перед законом<sup>147</sup>.

Это был такой решительный переворот в сознании, прецедент, не имевший более никаких аналогов среди соседних народов! Задолго до теорий о равенстве и «правах человека», социального государства и «права на достойное человеческое существование» (и помимо них, добавим мы), права каждого еврея были защищены Законом как человека, равного со всеми остальными израильтянами перед Богом.

Понятно, поэтому, что выбор израильтянами Саула – такое же легкомысленное, открытое уклонение от Божественного Провидения, как и замена Господа Саваофа божками и идолами, Царствия Небесного царством земным, а веры – фарисейством. Этот аспект очень ярко проявляется в главе 12 первой Книги Царств, где Самуил сравнивает грех избрания израильтянами царя с их постоянным уклонением от Истинного Бога. Он же прямо говорит, что царская власть является *угодным Богу институтом*, если только – и это чрезвычайно важно – царь и сами евреи будут ходить вслед Господа и слушать Его (1 Цар. 12: 14, 15). Очевидно потому, что только в этом случае государство и власть выполнят свое предназначение в глазах Бога. Ведь цель их в действительности одна – спасти падшего человека.

Увы, Израиль не искал царя-священника. Оставив своего Бога, они предали себя Ваалу и пожелали не благостного владыку, а царя-язычника<sup>148</sup>. Не удивительно, что уже очень скоро наступил открытый разрыв отношений между Саулом и Самуилом, символизирующий забвение царем Бога и своих обязанностей служить Ему (1 Цар. 13: 8–14). Иными словами, отказ от теократических основ царской власти.

Лишь позднее, после *святых царей* Давида, Соломона, Иосии, образ царя Израиля стал приближаться к своему идеалу. «Народное желание было приведено в согласие с теократией: народу был дан царь, наделенный юридически всеми обычными правами, – словом, такой, какого желал народ. Но чтобы быть действительно теократическим царем, он не должен был применять свои права на практике, он должен был не столько управлять народом в обычном смысле, сколько показывать ему пример послушания Богу и Закону Его.

Итак, над царем возвышался Закон, ставивший это учреждение в возможное согласие с теократией. Царь был исполнителем воли, но не народной, а Божьей, законом для народа тоже была воля царя, но воля, контролируемая религией. Не соответствующий своему призванию царь низвергался, но опять не самим народом, а Богом через народ»<sup>149</sup>.

Это время навсегда осталось в памяти израильтян идеалом политического и религиозного благосостояния. Неудивительно, что в скором времени евреи стали дорожить царем как основой своей жизни, «светильником жизни» (2 Цар. 21: 17), без которого придет в расстройство все государство. Он считался наместником Иеговы, священником, *органом Божественного воздействия* на еврейский народ<sup>150</sup>.

Безусловно, в глазах ветхозаветной Церкви царский статус имел сакральный характер. И не случайно в Израиле считалось, что царь предлагал себя как живую, священную жертву, угодную Богу. Только он приносил жертву в духовном смысле. А левиты лишь воспроизводили духовную жертву царя своими символическими действиями, принося не духовную жертву, а жертву плоти, низшую по значению<sup>151</sup>.

<sup>147</sup> Там же. С. 210, 211, 213.

<sup>148</sup> Асмус Валентин, протоиерей. Царь в Библии//Православная государственность: 12 писем об Империи / Сб. ст. под ред. А.М. Величко и М.Б. Смолина. СПб., 2003. С. 232.

<sup>149</sup> Миролюбов А. Быт еврейских царей//Еврейские цари и первосвященники: жизнь, быт, нравы / Сост. А.Р. Андреев. М., 2011. С. 522, 523.

<sup>150</sup> Богородский Я.А. Еврейские цари. С. 211, 225.

<sup>151</sup> Канторович Эрнест. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М., 2014. С. 199.

### III

Как видим, образование из горсти еврейских племен единого государства во главе с царем явилось не концом теократического века, а *становлением Израиля* как религиозной Империи, должной не только сохранить веру в Единого Бога, но и распространить ее среди бесчисленных народов. Тот факт, что царь Давид перенес Ковчег Завета в Иерусалим, где сам резидентировал, объединило в сознании израильтян царский статус со священническим<sup>152</sup>. В свою очередь, построенный царем Соломоном Иерусалимский храм стал зримым символом религиозного и национального единства Израиля. Царь, как глава государства и священник, объединял собой евреев, в свою очередь. Но он был обязан подчиняться Закону, создавшему его статус, вознесшему его к Богу. Это была первая, пока еще ветхозаветная, но блистательная по своему замыслу «симфония» царства и священства, Церкви и государства.

Не случайно идея царской власти, как она сложилась в Израиле, оказалась чрезвычайно востребованной потомками. Создание Христовой Церкви вовсе не означало отказа от ветхозаветных теократических принципов. Блистательная Византия приняла идеал Израиля и развила его. Именно из Ветхозаветного Израиля пришла в Византию идея царя-священника, царя-мессии, избранника Божьего, защитника и покровителя Церкви. Как замечал один исследователь, «в Византии Ветхий Завет имеет основополагающее, почти конституционное значение, он служит таким же нормативом в политической области, как Новый Завет – в сфере нравственности. История еврейского народа, тщательно очищенная христианским прочтением от всего исторического и еврейского, рассматривается как набросок того, какова будет или, по крайней мере, какова должна быть история Империи, как способ осознать, при каких условиях и в соответствии с каким библейским прообразом правитель приобретает или теряет легитимность, сын наследует власть собственного отца, а царь сможет называть себя священником»<sup>153</sup>.

Без политического оформления, без поддержки власти не мог бы состояться ни Ветхозаветный Израиль, ни Кафолическая Церковь времен христианских императоров. Разумеется, эта «симфония» царства и священства была возможна лишь при одном условии – теократическом характере власти царя и теократическом сознании самого населения государства. И нарушение хотя бы одного ее члена неминуемо ведет к кризису этой удивительной конструкции. Рушится теократическое государство – Церковь подвергается гонениям. В свою очередь, кризис в Церкви почти автоматически разрушает и государство, *разлагает* его.

Как известно, разрушение религиозного единства стало, по существу, главной причиной разделения еврейского народа на два царства – Иудею и Израиль. Религиозное расстройство привело к помутнению национального самосознания, и в скором времени израильтяне Южного царства в массе своей перестали осознавать национальное единство с евреями Северного царства. Отношения между ними стали не просто нейтральными, а враждебными. Если иногда два государства и заключали между собой союз, то исключительно по чисто военным или политическим соображениям. И внутри самого Израильского царства происходило разложение национального самосознания вследствие измены Богу и вере отцов. Вместе с языческими культами сюда проникало и языческое мировоззрение, которое катастрофически быстро разрушало национальный портрет. И неудивительно, что Израильское царство, включавшее в свои границы более 2/3 евреев, пало гораздо раньше Иудейского царства, где приверженность Иегове все еще сохранялась и где находился Иерусалимский храм, и пало практически безвозвратно<sup>154</sup>.

<sup>152</sup> Миролубов А. Быт еврейских царей//Еврейские цари и первосвященники: жизнь, быт, нравы. С. 540, 546.

<sup>153</sup> Дагрон Жильбер. Император и священник. Этуод о византийском «цезаропапизме». СПб., 2010. С. 74, 75.

<sup>154</sup> Богоявленский И.Я. Значение Иерусалимского храма в ветхозаветной истории еврейского народа//История Израиля и Иудеи: общественная и политическая жизни/Сост. А. Андреев, С. Шумов. М., 2004. С. 445, 446.



*2014 г.*

## «Светская Конституция» и «симфония властей»

Тема «симфонии властей» сегодня в научных и публицистических кругах России получает довольно широкий интерес. Хотя вместе с тем нельзя не признать, что нередко он основывается либо на ложных мифологемах, либо на весьма вольном толковании идеи «симфонии». Так, стало модным выискивать признаки «симфонии» в самых неожиданных сферах: экономике, финансах, промышленности и т. п. А в контексте характера взаимоотношений между Церковью и государством «симфония» зачастую толкуется исключительно как *параллельное* сосуществование обоих союзов как недопущение применения религиозных догматов и правил при построении политического общества и формирования его законодательства. Причем речь не идет только о Русской Православной Церкви, а вообще о *любом* религиозном сообществе в контексте его отношений с государством.

Надо, однако, сказать, что *такое* понимание «симфонии властей» не имеет ничего общего с тем содержанием, какое вкладывали современники в него. Как известно, впервые этот термин был озвучен Византийским императором св. Юстинианом Великим (527–565). Для св. Юстиниана Церковь и Римское государство полностью *совпадали* и в географическом смысле, и в общности целей, и по составу их членов. Если Богу угодно было объединить под Своим началом всю Ойкумену, то эта *политическая* задача исторически была поручена Римскому императору. И царь в этом смысле слова исполняет на земле служение Иисуса Христа.

Церковь же должна была *сакрально* осуществлять то, что содержит в себе православная вера. Таким образом, народ управляется двумя различными иерархиями: первая отвечает за внешний порядок, благосостояние и безопасность, а вторая должна вести народ Божий в сакральное предвосхищение Царствия Небесного. Поэтому хотя компетенция обеих иерархий (государственной и церковной) различна, но неотделима одна от другой. Кроме того, в практической деятельности они, безусловно, пересекаются и перекрывают друг друга.

Как видим, ни о каком «параллелизме» власти политической и власти священноначалия св. Юстиниан даже и не думал. Под «Церковью» он понимал не «священство», а *все человечество*. Император говорил о дарах Божьих не Церкви, но опять же всему человечеству, и, таким образом, соотношение царства и священства вовсе не понималось им как соотношение государства и Церкви, а как взаимодействие различных властей *внутри Церкви-государства*.

Это был далеко не «теоретический» пассаж, а безусловный алгоритм взаимоотношений Церкви и государства на все будущие века. И действительно, весь исторический опыт Церкви – как Православной, так и Римо-католической, и протестантской основывался на принципе: «Церковь стала органом государства, чтобы государство добровольно подчинило себя закону Евангелия».

Как известно, Византийские императоры считали своей прямой обязанностью деятельное участие в догматических спорах, защиту Церкви от ересей и еретиков, духовное просвещение подданных, организацию миссионерской деятельности и каноническое законотворчество. Но эти же полномочия осуществляли и западные монархи, нередко даже входившие во фронду с Римским папой по данному вопросу. О России, конечно же, и говорить не приходится: «Русь соборная», «Третий Рим» – наш привычный «бренд».

В свою очередь, священноначалие активно участвовало в политической жизни государства. Сегодня может показаться удивительным, но традиционно функции дипломатов в Византии, России, Германии, Франции и т. д. выполняли священнослужители, а многие архиереи входили в состав правительства Византии и даже возглавляли его (как, например, в период Македонской династии). Примеры кардиналов Ришелье и Мазарини из истории Франции также не оставляют сомнений в том, что никаких границ между государством и Церковью в их солидарной деятельности не существовало.

Может показаться неожиданным, но и государства Исламского мира жили в парадигме «симфонии властей» – законы Корана являлись указательными вехами на пути развития Халифата, а затем и других мусульманских государств. Здесь, как и в христианских странах, верховная власть в лице халифа (султана) и священство (муфтият) не знали жесткой разграничительной черты между своими полномочиями. Доказывать наличие «симфонии властей» в Израиле, с древнейших времен жившем в виде теократического государства, конечно, нет никакой необходимости.

Разумеется, Церковь (равно как и другие религиозные союзы) знала разный характер отношений с государством: она была и гонима, и запрещается, и сама иногда становилась государством – мы говорим о Папской области и Ватикане. Но тем не менее «симфонические» отношения с той или иной степенью соответствия древним лекалам были востребованы практически всеми европейскими народами вплоть до окончания Первой мировой войны. И если мы сравним время, когда Церковь и государство жили «симфонически», то без труда выяснится, что лишь немногим около 100 лет из прошедших 1700 лет после Миланского эдикта 313 года они начали существовать в условиях, когда Церковь *отделили* от государства.

Разумеется, сегодня, в условиях масштабной лаизации человечества, возврат к «симфонии» невозможен. И едва ли является актуальным вопрос о ее реставрации: сегодня европейское сообщество волнуют не вопросы личного воцерковления и духовного спасения, а в большей степени социальные и политические задачи.

Однако отказ от «симфонии властей» может быть оформлен по-разному: от крайних выражений, подчеркивающих решительное отречение государства от вообще какой-либо связи с любым религиозным культом, до сохранения религиозных традиций, а также их влияния на публичную сторону деятельности государства при одновременном выделении Церкви в самостоятельную сферу.

В этом отношении мы опять оказались «впереди планеты всей», определив Российскую Федерацию государством «светским» (ст. 14 Конституции РФ), и запретив существование какой бы то ни было государственной идеологии (ст. 13). По-видимому, разработчики нашей Конституции полагали, будто лишь за счет максимального дистанцирования политической власти от каких-либо религиозных культов, за счет идеологической анархии и может полнокровно реализоваться свобода совести, обеспечено мирное сосуществование представителей разных религиозных организаций, господство права и демократических институтов.

Очевидно также, что «отцы-основатели» руководствовались сугубо *доктринальными* и умозрительными рассуждениями. И не случайно при чтении нашей Конституции не оставляет ощущение, что речь идет не об Основном законе конкретной страны – России, а о Конституции «вообще» *теоретического государства*. Как будто перед нами не живой закон, а учебник по праву, в котором изложена очередная теория «справедливого общества». Нет даже намек на понимание того, что на протяжении многих веков русский народ руководствовался в своей жизни конкретными религиозными догматами и традициями, что вся русская культура проникнута Православием. А те этносы, которые принадлежат иной вере, также сформировали свою культуру – политическую, правовую, бытовую на основе собственной религии, а не общетеоретических гипотез.

Почему-то наших правоведов не смутил тот факт, что в подавляющей своей массе европейские, в частности, государства нисколько не побоялись заявить о своей принадлежности к тому или иному вероисповеданию и при этом остаются правовыми, демократическими и свободными. А произошло это потому, что наши конституционалисты безосновательно и ложно отождествили два разных принципа: равенства всех религий перед законом (*принцип равнозначности*) и *принцип равноценности* религиозных культов.

Если первый носит сугубо *формальный* характер: для закона все религии равны, если, конечно, они не деструктивны, то второй принцип имеет исключительно содержательный,

качественный характер. И допущение всех религий пред лицом закона вовсе не означает, что их нельзя оценивать и сравнивать в контексте исторического наследия и духовной культуры конкретного народа. А потому государство, нисколько не нарушая свободу совести своих граждан, отдает первенство конкретному вероисповеданию, причем законодательное и политическое закрепление преобладающей роли того или иного религиозного культа может быть осуществлено по-разному.

Например, в Англии парламент – тот единственный орган, который устанавливает догматы англиканского вероисповедания. А король (королева) является защитником Англиканской веры. Заметим – именно *Англиканской*, но не Ислама или Иудаизма. Почему? Потому что исторически английский народ в массе своей принадлежал к этому религиозному культу, и его нравственные принципы являлись основополагающими для англичан на протяжении многих столетий и остаются таковыми до наших дней.

Греция, отталкиваясь от этого же принципа, торжественно провозгласила Православие государственным вероисповеданием (ст. 3 Конституции). Болгария признала традиционным для болгарского народа Восточно-православное вероисповедание (ст. 13). Дания (ст. 4) и Норвегия (ст. 2) – Лютеранство, Монако (ст. 9), и Лихтенштейн (ст. 37) – Римо-католическую веру. Более того, в соответствии со ст. 4 Конституции Норвежский король *обязан* исповедовать Лютеранство, оказывать ему покровительство и поддержку. Аналогичное требование содержится и в Конституции Дании относительно вероисповедания Датского короля (п. 5 части II).

Замечательный в лучшем смысле этого слова прецедент создала Сербия, в соответствии со ст. 11 Конституции которой «Сербия является религиозным государством», но при этом Церковь отделена от государства и никакая религия не может быть установлена как государственная или обязательная.

Особый интерес вызывает Конституция Ирландии. Хотя в соответствии с ее ст. 44 государство обязуется не покровительствовать какой-либо религии, в преамбуле тем не менее содержатся следующие строки: «Во имя Пресвятой Троицы, от Которой исходят все власти и к Которой как к нашей последней надежде должны быть направлены все действия человека и государства, мы, народ Эйре, смиренно признавая все наши обязанности перед нашим Священным Господином Иисусом Христом, Который поддерживал наших отцов в столетиях испытаний...» и далее по тексту.

Помимо этого существует практика «мягкого» разграничения сфер деятельности Церкви и государства. Так, например, ст. 25 Конституции Польши гласит: «Отношения между государством и церквями, иными вероисповедными союзами строятся на принципах уважения их автономии, а также взаимной независимости каждого в своей области, равно как и взаимодействия на благо человека и на общее благо». Конституция ФРГ также устанавливает лишь, что «свобода вероисповедания неприкосновенна» (ст. 4). Конституция Австрии закрепляет тот принцип, что привилегии граждан в зависимости от вероисповедания недопустимы (ст. 7). Аналогичное правило заложено в Конституции Португалии (ст. 13), Андорры (ст. 6) и Испании (ст. 14). Конституция Италии говорит о равенстве всех религий перед законом (ст. 8) и определяет, что государство и Католическая церковь независимы и суверенны в каждой из своих областей (ст. 7).

И таких примеров множество. С одной стороны, ни в одном из указанных примеров нет прямого определения вероисповедания, господствующего в данном государстве. С другой – отсутствует даже намек на «светскость», т. е. на то, что религия не играет в жизни граждан этих государств никакой роли, как это *фактически* закреплено у нас.

В свою очередь, страны Исламского мира открыто и публично исповедуют веру Мухаммеда. В частности, ст. 7 Конституции Объединенных Арабских Эмиратов устанавливает, что Ислам является официальной религией Союза, а шариат – официальным источником законодательства.

Пожалуй, наиболее близки к нам положения Конституции Турции, прямо объявившей себя «светской республикой» (ст. 2). Но тут же в ней закреплено, что обучение религии и этике в Турции является обязательным в планах начальных и средних учебных заведений и осуществляется под обязательным контролем государства (ст. 24).

Все эти явления более чем объяснимы, потому что как человек не существует «вообще», так и законодательство конкретного государства ориентируется на собственный исторический опыт и совершенно *конкретные* нравственные принципы, источником которых может выступать исключительно религия. Нас же не удивляет тот факт, что, в частности, Семейный, Гражданский и Уголовный кодексы Российской Федерации основываются не на началах, присущих конфуцианству, а на Православии, что в России закреплена моногамная семья и запрещено многоженство.

Решительно распрощавшись с нашими религиозными традициями, разработчики Конституции РФ следующим шагом столь же демонстративно порвали и с историческим прошлым нашего Отечества, совершенно не желая употреблять в ее тексте термин «русский». И действительно, по нашей конституционной формулировке «многонациональный народ Российской Федерации» (ст. 3) вообще трудно понять – о *каком* народе и об историческом прошлом *какого* государства идет речь?!

Между тем в Конституции ФРГ без всяких комплексов упоминается «немецкий народ», который одновременно с этим признает неприкосновенные и неизменные права *каждого* человека (ст. 1). В преамбуле Конституции Испании прямо говорится об «испанской нации», «испанцах» и наряду с ними обо «*всех народах* Испании», нимало не смущаясь упреков в национализме. Конституция Польши заявляет о «самобытности польской нации» (ст. 6). В Конституции Французской республики говорится о «французском народе», а в преамбуле Конституции Болгарии – о «болгарском». Хотя, очевидно, эти государства также являются по своему составу многонациональными.

Статья D Конституции Венгрии устанавливает, что государство руководствует «идеалом объединенной венгерской нации». Ст. 1 Конституции Сербии говорит о «сербском народе и всех гражданах, проживающих в Сербии». В преамбуле Конституции Хорватии речь идет о ней как о «*национальном государстве хорватского народа* и представителей иных народов и национальных меньшинств, являющихся ее гражданами: сербов, мусульман, словенцев, чехов, словаков, итальянцев, венгров, евреев и других, которым гарантируется равноправие с гражданами хорватской национальности».

Развивая тему «национальной идеи», Конституция Словакии (ст. 7а) не просто говорит о словацкой нации, но и декларирует следующий принцип: «Словацкая Республика поддерживает национальное сознание и культурную идентичность проживающих за границей словаков, поддерживает их организации, созданные для достижения этой цели и связи с Родиной».

Оказывается, *все* государства имеют свое национальное лицо, и только Россия «многонациональна». Наша показная «нейтральность» к своему прошлому (и национальному, и духовному) особенно видна на фоне, например, преамбулы Конституции Польши: «Мы, польский народ, как верящие в Бога, являющегося источником истины, справедливости, добра и красоты, благодарные нашим предкам за их труд, за борьбу за независимость, за культуру, укоренившуюся в *христианском наследии народа*, обязанные передать будущим поколениям все то ценное, что добыто более чем за тысячу лет, ощущая ответственность перед Богом и собственной совестью...» и далее по тексту. И Конституция Словакии (преамбула) без обиняков говорит о «духовном наследии Кирилла и Мефодия» как основе словацкой нации, хотя и не связывает себя никакой религией (ст. 1).

Когда законодатель пытается уйти от исторического опыта и прошлого своего государства, он неизбежно начинает создавать «*правовое эсперанто*» – новые этические и политические принципы, должны быть положенными в основания принимаемых законов. Как

известно, ничего толкового из этого не получается – ведь если Бога нет, то *нет и личности*, есть лишь одни декларации. И вследствие своей сугубой «материалистичности» и абстрактности наша Конституция лишь мельком, *наряду с другими*, говорит, например, о государственной поддержке семьи (ст. 7). А также о том, что материнство и детство, семья – находятся под защитой государства (ст. 38). К слову, эта же статья устанавливает, что воспитание детей является *обязанностью родителей*. Как будто общества и государства эта проблема никак не касается.

А вот, например, статья 6 Конституции ФРГ *вся целиком* посвящена институту семьи и гарантий прав матери. А статья 7, как ни покажется странным, школьному образованию. К слову сказать, в соответствии с п. 3 этой же статьи преподавание религии в публичных (государственных) школьных заведениях ФРГ является *обязательным*.

Статья 18 Конституции Польши гласит, что «брак как союз мужчины и женщины, семья, материнство и родительство» находятся под особой опекой государства. Статья М Конституции Венгрии защищает «институт брака между мужчиной и женщиной, супружеские отношения, а также семью, как *основу выживания страны*».

Точно так же, как страны Аравийского полуострова в прямом соответствии с догматами Ислама оберегают и защищают институт семьи. Ст. 15 Конституции ОАЭ торжественно провозглашает принцип: «Семья является ячейкой общества, ее основой выступает религия, нравственность и любовь к родине, а закон призван охранять семейную жизнеспособность и оберегать ее от нравственных отклонений».

Как с очевидностью свидетельствует опыт этих государств, даже отказ от классической «симфонии властей» вовсе не предполагает непременно упразднения традиционных нравственных начал, имеющих характер абсолютных этических принципов, в отличие от «прав» и «свобод», реестр которых без религиозного культа подвержен постоянному изменению как по количеству, так и содержательно.

Да, безусловно, сегодня в силу объективных обстоятельств мы почти не встретим государств, открыто признавших свою подчиненность конкретной религии, тем паче – христианству. Но это вовсе не означает, что выделение Церкви в особую сферу должно приводить к забвению исторического опыта конкретного народа и Бога. Ведь, если абстрагироваться от деталей, так и напрашивается мысль: *чем светское государство отличается от государства атеистического, государства безбожного?*

2020 г.

## Духовная основа «симфонии властей»

*Призвание христианского государства есть воплощение в порядке общественном и политическом начал истинной религии.*

**В.С. Соловьев**

Уже не единожды вопросы взаимоотношения права и нравственности, Церкви и государства, т. е. «симфонии властей», занимали автора этих строк, а мысли на сей счет материализовались в ряде статей и публикаций. Тем не менее даже после этого вопрос не кажется разрешенным до конца. И, да простит читатель некоторую тематическую тавтологию, мысли невольно вновь и вновь возвращаются к этому «вечнозеленому» вопросу, находя все новые и новые жемчужины в этом феноменальном органическом сотрудничестве двух высших человеческих союзов – духовного и политического. Эта статья – всего лишь несколько мыслей вслух, легкая зарисовка, не претендующая на законченность полотна.

### I. Богословие нравственности

Возьмем несколько типичных определений права и посмотрим, *что* их объединяет. В субъективном смысле право обычно определяют как законную свободу лица что-либо делать и требовать. В объективном смысле слова право понимают как закон, определяющий эту свободу<sup>155</sup>. «Право, – писал другой классик политической философии, – состоит в том, что мы имеем возможность свободно распоряжаться какой-либо вещью, а закон есть то, что повелевает или запрещает нам делать нечто»<sup>156</sup>. Как следствие, утверждают, что «задача и сущность права состоит в охране личной свободы». Это и признается высшим предназначением права<sup>157</sup>.

Но что понимать под свободой? Обыкновенно свобода сводится к возможности беспрепятственного осуществления лицом тех или иных действий, рожденных его волеизъявлением. «Свободный человек – тот, кому ничто не препятствует делать желаемое, поскольку он по своим физическим и существенным способностям в состоянии это сделать»<sup>158</sup>. Следовательно, чтобы человек ощутил себя свободным, нужно устранить внешние препятствия с его пути, очертить сферу, внутри которой никто не может мешать ему. Это, убеждают нас, становится возможным исключительно в форме закона, который определяет, что можно лицу, а что возбраняется. Нам говорят: «Свобода – это комплекс прав и обязанностей, определяемых правовыми институтами. Различные свободы указывают на действия, которые мы можем выбрать, если того пожелаем, и которым остальные обязаны не препятствовать»<sup>159</sup>.

Как следствие, право либо вообще отождествляется с человеческой свободой, либо она предполагает обязательной и неотъемлемой частью своего бытия *закон* как высшую форму. Человек свободен настолько, насколько это позволяет ему закон, уверяют нас. Поэтому право вознесено на пьедестал почета и, по одному точному замечанию, стало «исходной точкой и высшим объектом научных рассматриваний»<sup>160</sup>. Некогда Р. фон Иеринг настаивал, что «когда еще меч решал вопрос о твоём и моём, когда средневековый рыцарь бросал противнику перчатку, тогда и всякий посторонний невольно признавал, что при такой борьбе речь идет не

---

<sup>155</sup> Чичерин Б.Н. Философия права//Чичерин Б.Н. Избранные труды. СПб., 1998. С. 64.

<sup>156</sup> Локк Джон. Опыты о законе природы//Локк Джон. Соч. В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 4.

<sup>157</sup> Новгородцев П.И. О праве на достойное человеческое существование//Новгородцев П.И. Сочинения. М., 1995. С. 322.

<sup>158</sup> Гоббс Томас. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского//Гоббс Томас. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 163.

<sup>159</sup> Ролз Джон. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 214.

<sup>160</sup> Штаммлер Рудольф. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории. СПб., 1899. С. 7.

просто о ценности вещи, об отвращении материальной потери, но что в вещи сама *личность* защищает самое себя, свое право и свою честь»<sup>161</sup>. Сегодня культивируемая им «борьба за право» как способ самореализации личности стала общепризнанной.

Эти и сходные мысли выдаются за самые современные, высшие достижения политической философии. Между тем данная доктрина далеко не нова и далеко не совершенна. Можно привести сотни примеров, когда не наделяние лица свободой (в том ее понимании, какое нам предлагают), а *ограничение* является залогом нормального развития личности. Причем ограничение, осуществляемое не в форме закона или правового обычая, а *субъективного веления* другого лица. Например, ограничение свободы, налагаемое на монаха его наставником, является главным условием духовного роста. Запреты, которыми родители «мучают» своих детей, имеют своей целью вырастить из ребенка нормального в духовном и физическом отношении человека. С другой стороны, масса законов, регламентирующих весь быт современного человека, т. е. *расширяющих* сферу его свободы, приводят к постепенному и быстрому уничтожению всех тех форм его существования, которые тысячелетиями казались естественными и незыблемыми. Отрицается семья, моногамия, обычные формы половых отношений, а «право» женщины на аборт признается высшим культурным достижением XX века.

Кроме того, эта теория получает право на существование при одном непереносимом условии, которое едва ли, мягко говоря, является общепризнанным и вообще приемлемым для очень многих людей. А именно том, что человек признается по природе своей свободным от чьего-либо иного нравственного влияния, абсолютным и самодостаточным авторитетом для себя. Конечно, его тело сковано физическими и социальными законами бытия. Но в области духа он совершенно независим. Никакая иная нравственность, кроме той, какую создал человек, невозможна. Он – мерило всех вещей, альфа и омега бытия<sup>162</sup>.

Легко убедиться, что при таком философском подходе задачи права сводятся главным образом к обеспечению возможности лицом беспрепятственного выбора правил поведения в установленных законом границах дозволенного. «Право предъявляет определенные требования ко всем участникам общежития и этим путем непосредственно руководит их деятельностью. Это – норма, регулирующая поведение людей в обществе путем распределения обязанностей и притязаний»<sup>163</sup>. То есть закон позволяет реализовать индивиду свое право самостоятельно оценивать, *что* есть добро и зло, и выбирать между ними.

«Концепция человека как индивида, – пишет современный автор, – подразумевает признание широкой свободы выбора. Определенные ценности, вместо того, чтобы исходить из общества, будут определяться индивидом по своему собственному усмотрению. Индивид требует, чтобы общество делегировало ему часть своей способности устанавливать ценности. Типичным примером является свобода совести»<sup>164</sup>. Заметим – речь идет не о праве лица самостоятельно выбирать то или иное вероисповедание, а именно об обязанности общества (или государства – в данном случае это одно и то же) предоставить ему право *создать собственную религию* и верить в им же сформулированные понятия о добре и зле.

Данная концепция обладает еще одним существенным пороком, если мы оценим ее с богословской точки зрения. Еще Г.В.Ф. Гегель, горячий поклонник этой теории, вполне обоснованно замечал, что она возможна лишь в том случае, если первородный грех признается *спасительным* для человека. Именно грехопадение, считал философ, породило свободу человека, которая понималась им как возможность выбора между злом и добром. Сам не чуждый богословствованию, Гегель как-то заявил, будто змей не лгал, когда говорил Еве, что она и

<sup>161</sup> Иеринг Рудольф фон. Борьба за право. СПб., 1895. С. 14, 15.

<sup>162</sup> Дюмон Луи. Эссе об индивидуализме. Дубна, 1997. С. 264.

<sup>163</sup> Тарановский Ф.В. Энциклопедия права. СПб., 2001. С. 74, 135.

<sup>164</sup> Дюмон Луи. Эссе об индивидуализме. С. 281.



Адам будут как боги. Став «свободным» от Бога, человек в своих глазах возвысился до бога; и это главное. Что он потерял, Рай? Но состояние райского блаженства, когда человек обладал высшими знаниями природы и Бога, по его мнению, «исторически совершенно не обоснованно»<sup>165</sup>.

Светское богословие (если допустить такой термин) полагает, что главное – обозначить для человека формальные границы, за которые тот не вправе переходить. А внутреннее содержание его мотивов и поступков является исключительно прерогативой самой личности. Способность человека самостоятельно насыщать очерченную законом область внутренней свободы конкретными правилами и идеалами называют «*свободой совести*». А реализацию этой свободы – «*личным правом*» индивида. Нас убеждают, что если человек свободен, то сами собой образуются необходимые условия его совершенствования, в том числе нравственного. Данная аксиома и легла в основание современной правовой науки.

Увы, но то, что представляется кому-то высшим состоянием свободы личности, является в действительности состоянием его *несвободы*. Отрицая Божественную нравственность, человек одновременно с этим вынужденно или добровольно отрицает и Бога, пытаясь занять Его место в центре мироздания. Неспособность индивида жить с Богом свидетельствует о потере человеком подобия Божьего, добровольном принятии им плена рожденных грехом страстей, сознательном изменении своей природы и своего предназначения<sup>166</sup>. «Любовь Божия сотворила нас по Своему образу и подобию. Она включила нас в Церковь, хотя знала о нашем отступлении. Она дала нам все, чтобы и нас соделать богами по благодати и дару. Несмотря на это, мы, употребляя свою свободу во зло, потеряли первоначальную красоту, первоначальную праведность и отсекали себя от Церкви»<sup>167</sup>.

Человек свободен лишь во Христе, когда его воля просто неспособна избирать злое и противиться благостной и всегда абсолютно нравственной Божьей воле<sup>168</sup>. «Да будет воля Твоя яко на Небеси и на земли», – молит человек Бога словами Христа. Для Отцов Церкви сама возможность избирать злое является фактом своеволия человека, послушания им Бога, несоблюдения Его заповедей, *безумием*. Ведь «умный человек – это человек очистившийся, освободившийся от страстей. Действительно умен тот, кто освятил свой ум»<sup>169</sup>.

«Остерегайся собственной своей свободы, предшествующей лукавому рабству», – писал преподобный Исаак Сирин<sup>170</sup>. Итак, выражаясь философически, «свобода, так же как и разум – это начала высшего мирового этического порядка, а посему сущность свободы воли заключается в господстве человека над мотивами, определяющими его поведение, в господстве во имя высших разумно-этических начал»<sup>171</sup>. Поэтому, «восхождение к полноте свободы сводится к искреннему, постоянному, смиренному и любовному исканию в исполнении воли Господней»<sup>172</sup>.

Зададимся вопросом: если человек зависим от греха, то может ли он, не зная высших идеалов, которые и принимать-то не очень расположен (они – *чужие* для него), создать *абсолютную* нравственность в очерченных для него правом границах? Очевидно, она не будет являться безусловной для всех остальных людей, да и для самого автора этих ценностей. Ее

<sup>165</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 422, 423.

<sup>166</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. М., 1991. С. 95, 96.

<sup>167</sup> Старец Порфирий Кавсокаливит. О Церкви//Старец Порфирий Кавсокаливит. Житие и слова. Свято-Никольский Черноостровский женский монастырь, 2012. С. 153, 154.

<sup>168</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь. М., 1911. С. 441.

<sup>169</sup> Старец Паисий Святогорец. С болью и любовью о современном человеке// Старец Паисий Святогорец. Соч. В 6 т. Т. 1. М., 2008. С. 211.

<sup>170</sup> Преподобный Исаак Сирин. Творения. М., 1893. С. 360.

<sup>171</sup> Михайловский И.В. Очерки философии права. Т. 1. Томск, 1914. С. 128.

<sup>172</sup> Священник С. Тьшкевич. Учение о Церкви. Париж, 1931. С. 48.

можно назвать «общечеловеческими ценностями», «правовым идеалом» и т. п. Но всякий непредубежденный ум справедливо скажет, что содержание условной нравственности обусловлено историческими и иными внешними обстоятельствами<sup>173</sup>. И уже потому многое из того, что вчера казалось высоконравственным или просто допустимым, назавтра отходит в разряд порицаемых поступков и наоборот. Но хуже всего то, что такая субъективная нравственность вообще не признает возможности существования абсолютных нравственных правил – ведь она «независима» от Бога или вообще Его отрицает. Для такого сознания весь мир – всего лишь совокупность преходящих явлений.

Способна ли субъективная нравственность стать основой солидарной деятельности людей и мирного общежития? Очевидно, такое предположение может существовать лишь теоретически. Только «любовь долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла» (1 Кор. 13: 4–6). А если человек нацелен на достижение *своих* выгод и интереса и в основе его действий лежит собственный эгоизм, разрушительной по своей природе, то никакого мирного сосуществования не получится. Не случайно сегодня законодатели многих стран, провозглашая человека свободным, тем не менее семимильными шагами ограничивают своеволие сограждан, начиная с запрета на курение и заканчивая ювенальной юстицией. Не помогает. И потому «мир сегодня заполнили разного рода “безопасностями”, но, будучи отдаленным от Христа, человек чувствует величайшую незащищенность. Ни в одну эпоху не существовало такой незащищенности, как у современных людей. Мир мучается, погибает, и, к несчастью, все люди вынуждены жить среди этого мирского мучения»<sup>174</sup>.

Только нравственные правила, данные непосредственно Богом, иными словами, *нормы абсолютные* являются безальтернативными. Познание их, как и правильная практика применения, дается исключительно в Церкви, как сакральном и безгрешном Теле Христа. Именно в нравственном идеале содержатся правила, соблюдая которые человек становится свободным, *свободным от греха*. Это и есть высшая свобода, цель его жизни, а отнюдь не максимальное удовлетворение своих потребностей, как провозглашает современная философия. *Духовно совершенствуясь*, стяжая Святой Дух, становясь Его жилищем, человек уподобляется Христу.

В этом нет никакого насилия над человеком, поскольку, по словам Тертуллиана, душа, сотворенная по образу Божьему, по природе своей «христианка». С тем же успехом можно сетовать на невозможность мужчин выполнять детородные функции женщин, а крокодила – летать. И сопричастие человека Христу становится его возвращением к своему прежнему, *естественному*, свободному, догреховному состоянию. Через преодоление субъективной нравственности, собственного эгоизма и утверждения в любви. «Нравственный идеал, – справедливо заметил один автор, – создает, прежде всего, обязанности человека по отношению к себе. От каждого мы можем требовать, чтобы размышлением, упражнением и вообще образом жизни, направленным к добру, он поддерживал в себе живую веру в добро – залог нравственного настроения»<sup>175</sup>.

Но даже знание абсолютных нравственных правил не является самодостаточным условием освобождения человека. Человек живет на земле во времени и пространстве, и его земная жизнь имеет свою конкретную цель. И вера касается не только объекта поклонения – *кому* человек поклоняется, но и того, *как* он живет. Иными словами, переводит индивида в область практической реализации нравственного начала, т. е. права и социальной жизни.

<sup>173</sup> Шершеневич Г.Ф. Общая теория права. В 4 выпусках. Вып. 1. М., 1911. С. 36, 37.

<sup>174</sup> Старец Паисий Святогорец. С болью и любовью о современном человеке. С. 24, 25.

<sup>175</sup> Хвостов В.М. Очерки истории этических учений. М., 1912. С. 268.

## II. «Симфония властей» как единство права и нравственности

Сравнивая оба изложенных выше философских подхода к пониманию духовных основ человеческого бытия, легко убедиться в том, что речь идет о кардинально несхожих мировоззрениях, особенности которых легко проявляются в правосознании и действующем законодательстве. Например, вслед за Гегелем современная светская наука определяет, в частности, право собственности на любую вещь как естественное наложение воли человека на внешнюю материальную природу. «Все вещи могут стать собственностью человека, поскольку он есть свободная воля и в качестве такового есть в себе и для себя, противостоящее же ему, этим свойством не обладает. Следовательно, каждый имеет право сделать свою волю вещью и вещь своей волей»<sup>176</sup>.

А вот *религиозная философия собственности* древних евреев. Для них земля являлась даром Бога Израилю, и именно это понимание позволяло евреям сохранять свое правосознание в должной редакции. Сами евреи имели право лишь на плоды земли, но и те могли быть использованы только в порядке, предусмотренном Господом. «Право собственности зиждилось не на естественном праве, коммерческих сделках или грубой силе. Оно основывалось на богословии дара земли. Земельные участки были наделами Божественного дарителя, и, таким образом, управлялись по доверенности от Бога».

Земля обетованная была не только свидетельством избранности Израиля Богом, но и знаком наличия *обязанностей* евреев перед Ним согласно Завету. Израиль верил, что, даже передав землю евреям, Господь сохранил абсолютное право на нее и, следовательно, нравственную власть над тем, как ее использовать. Израильтяне обладают землей, но она принадлежала Богу. И они подотчетны Ему, как своему хозяину, поскольку пользуются Его собственностью. Даже царь Израиля в этом отношении такой же обычный еврей, как и все остальные. Он также не может делать с землей все, что ему заблагорассудится<sup>177</sup>.

Как видим, содержание нравственного идеала, которым руководствуется человек, неразрывно связано с идеями, формирующими тело правовой нормы. Если нравственность субъективна, условна и исторически обусловлена, то и право устанавливает правила, направленные на удовлетворение собственных интересов индивида, закрепляющие торжество его «я». Или, как говорил апостол Павел: «Какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем!» (1 Кор.15: 32). Во втором случае органично связанные между собой право и нравственность имеют целью не потакание падшему человеку в его грехопадении, а возвышение личности к Богу.

Сказанное предполагает невозможность разделения права и нравственности, Церкви и государства, определение их как двух *параллельно* сосуществующих союзов или явлений. И презюмирует их безусловную и обязательную «симфонию». Ведь утверждая, что право зависит от содержания нравственного идеала, мы тем самым предопределили тот вывод, что и государство, как законодатель, его строй и политика зависят от Церкви. Ведь если политическая власть «свободна» от абсолютной нравственности, то разве может она закрепить должные правила в законе?

С другой стороны, «Христос не только Первосвященник и Пророк, но и Царь. Он Царь-Глава не только мистического, невидимого, интимного царства душ. Но это царство душ с неизбежностью должно воплощаться в видимой, внешней, даже материальной жизни внутренне христианизированного человеческого общества. Теократия мистическая должна выявить и

<sup>176</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 103.

<sup>177</sup> Райт Кристофер. Око за око. Этика Ветхого завета. Черкассы, 2011. С. 82, 86, 89, 90.

доказать свою реальность в теократии или точнее в *христократии* и внешней»<sup>178</sup>. Другими словами, как некогда сказал В.С. Соловьев, «Христос не для того соединил божественное и человеческое в своем индивидуальном лице, чтобы оставить их разделенными в своем социальном теле»<sup>179</sup>.

Отсюда неизбежно логически следует, что государство и власть лишь тогда исполняют свое предназначение, когда являются *теократическими*, т. е. посвященными Богу, выполняют поставленную перед ними задачу духовного спасения человека, а не упиваются собственным абсолютным могуществом. Вместе с тем очевидно, что выполнение этой задачи возможно лишь в том случае, когда государство не то что не вправе, а просто *обязано* являться частью Церкви и участвовать в ее жизни. Разумеется, и Церковь должна жить жизнью остального общества, даже не воцерковленного, т. е. государства.

К сожалению, этот естественный вывод не получил сегодня широкого распространения, хотя ранее считался сам собой разумеющимся. Категоричный отказ от «симфонии» слышен как со стороны клерикальных кругов, так и светской публики, хотя причины отторжения различны. Как правило, клерикалы заявляют, будто Церковь должна жить своими законами и не зависеть от государства, поскольку она «не от мира сего». В свою очередь, и представители светской науки утверждают, что если и есть худшее из зол для личности и государства, так это подпасть под обязательность церковных правил, приравнять и уравнивать каноны с законами.

Однако данные утверждения (и первое, и второе) лишены какой-либо фактологической и логической основы. Да, Церковь – Тело Христово, но здесь, на Земле, она является организацией людей, живущих не только по церковным канонам, но и государственным законам, не только среди своих единоверцев, но и остального общества. Они могут представлять большинство общества, но, возможно, и нет. Христиане – *соль земли*, которая не позволяет миру разрушиться, орудие Божества, *свет мира, свет пред людьми*. Но, «зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме» (Мф. 5: 13–16). «Вера без дела мертва» (Иак. 2: 26), и потому «православная догматика и православная мораль, как и вообще всякая христианская этика, требуют с необходимостью от всех христиан и от Церкви, кроме личной аскезы, также и аскезы общественного служения, кроме личного индивидуального спасения, также и общественного спасения. В предельной перспективе это – *максимальная христианизация* человеческого общества, проникновение его началом любви уподобление его общению церковному. Мы говорим обычно «воцерковление» общества. Это не значит превращение его в Церковь, но именно преобразование его целей, форм и методов по образу церкви в духе Евангелия»<sup>180</sup>.

Нельзя быть христианином и публично не исповедовать Христа, не нести миру правду о Нем, не пытаться утвердить Божественные истины и справедливость уже здесь, на земле. «Церковь представляет собой не только совершенное единение людей с Богом во Христе, она, кроме того, еще и общественный порядок, устанавливаемый верховной волей для осуществления в нем и через него этого богочеловеческого союза. Человек по необходимости существо общественное, и окончательная цель божественного воздействия в человечестве есть создание совершенного человеческого общества. Материал для такого общества дан, это – общество несовершенное, человечество в его настоящем виде. Оно не исключено и не упразднено Царством Божиим, напротив, вовлечено в сферу этого Царства, чтобы быть возрожденным, освященным, преобразенным»<sup>181</sup>.

<sup>178</sup> Карташев А.В. Личное и общественное спасение во Христе//Путь. № 45. С. 31.

<sup>179</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь. С. 435.

<sup>180</sup> Карташев А.В. Личное и общественное спасение во Христе//Путь. № 45. С. 31.

<sup>181</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь. С. 216, 217.

Государство – это тоже общество, живущее по определенным законам и руководимое единой властью. Нередко государство называют «политически организованным отечеством», и такое определение кажется верным. Как и все, буквально все органичные общественные союзы и институты, данные нам Богом, государство по своему предназначению способствует духовному совершенствованию личности. Было бы противным природе Бога полагать, будто Он мог выпустить человека в земной мир, полный греха и соблазнов, не предоставив ему инструментов личного спасения и общественной борьбы со злом. И если Церковь борется за спасение человека, ограждая его от внешнего зла и греха, то первую скрипку в этой борьбе играет государство, руководимое политической властью, которое закрепляет идеалы христианской нравственности в законах и обеспечивает торжество справедливости (насколько это вообще возможно) в жизни.

Государство не может быть атеистическим – это установленный факт. Оно может быть *богоборческим* в той или иной степени, если отказывается от своего предназначения, или «симфоничным», если верно ему. В идеале государство и Церковь находятся между собой в халкидонском неслиянном и нераздельном единстве, объемлют в своих границах одно и то же общество, а их цели (хотя бы важнейшие) отождествляются. Без Церкви государство не имеет конкретного знания о целях своей деятельности и нередко опускается до орудия зла. Тем самым обрекая себя на саморазрушение, поскольку создаваемое им право отделяет человека от Бога и положительного творчества. Собственно говоря, этот процесс мы, к сожалению, и наблюдаем сегодня едва ли не повсеместно.

Но и Церковь, не пожелавшая быть *частью общества*, открытой миру и для мира, предает Христа и Его дело спасения падшего человека. Рано или поздно она становится замкнутым союзом единомышленников, отвергших внешний мир и возвысивших себя до касты «избранных». Такие факты также не являются ни для кого секретом. Без христианского государства *любая* церковная организация обречена на стагнацию и умирание. Достаточно привести примеры таких мощнейших и могущественных Церквей, как Константинопольский, Антиохийский и Александрийский патриархаты, ныне сведенные к крайне малочисленной пастве, чтобы убедиться в данном выводе. И, наоборот, именно воцерковление политической власти стало в свое время (или времена, поскольку данный прецедент повторялся не единожды) мощнейшим стимулом роста Церкви.

Неразрывную связь права и абсолютного нравственного идеала, Церкви и государства хорошо понимали еще на заре создания христианской цивилизации. В частности, блаженный Августин не без успеха доказывал ту мысль, что без справедливости нет права, а, следовательно, нет и совокупности людей, соединенных взаимно согласием в праве. А без этих двух условий не может существовать никакое общество. Поэтому «где нет справедливости, там нет и государства»<sup>182</sup>.

Как два творения Бога, Церковь и государство выполняют разные, несходные между собой задачи. Но в главном цель едина – обеспечить *истинную* свободу человека, т. е. привести его к спасению. В идеале «симфония» становится полнокровной в случае, когда *все* граждане данного государства являются одновременно с этим и членами Церкви, и наоборот. Кроме того, государство должно обладать одним из существенных качеств Церкви – быть *вселенским*. Однако исторический опыт показывает, что такое состояние никогда не было достижимо в действительности.

Даже во времена Византийской империи и Священной Римской империи германской нации – государств, стремящихся к «симфонии» (хотя и каждая по-своему), всегда возникали препятствующие обстоятельства. Так, наряду с членами Церкви в государстве проживали представители иных конфессий. В какой-то момент времени тогда еще единая Кафолическая

<sup>182</sup> Блаженный Августин. О граде Божием. В 4 т. Т. 4. М., 1994. Кн. 19. Гл. XXI. С. 145.

церковь оказалась разорванной между двумя политическими телами – Византией (Восточной Римской империей) и Западной империей франков.

А чуть позднее, к сожалению, Церковь вообще оказалась расколотой на Восточную и Западную. Тем не менее и эти, и остальные государства, принадлежащие к христианской цивилизации, все без исключения являлись, безусловно, теократическими и «симфоническими», поскольку строили свою жизнь по Христу. Хотя идеал и не был достигнут, само стремление к нему в течение короткого времени резко изменило лик мира, преобразило его.

Наблюдалось, конечно, дублирование власти в лице органов государственного управления и органов церковного управления по смежным вопросам. Дублирование, впрочем, весьма относительное, поскольку существовали области, куда вход другой власти был заказан. Например, у современников не было никаких сомнений в том, что некоторые полномочия никак не могут быть переданы правителю государства. Но они касаются лишь сферы, напрямую связанной с совершением Таинств. Например, рукоположение лица в иереи, низвержение из сана, совершение Евхаристии, Крещения и т. п. Но практически все остальные административные полномочия, касающиеся членов Церкви в целом, могут исполняться не священноначалием, но и представителями политической власти. С другой стороны, определенные вопросы политической жизни общества также оставались посторонними для руководства ими со стороны священноначалия: войны и мира, высшие административные и судебные функции и т. п.

Что же здесь вредного и опасного, если цель их деятельности едина и «симфонична»? Не случайно в Византии и на Западе императоры самым непосредственным и существенным образом вторгались в сферу церковных догматов и канонов, решительно участвовали в управлении Церковью, созывали Вселенские (и Поместные также, добавим мы) Соборы и утверждали их решения, запрещали священников и архиереев, назначали патриархов и освобождали их от кафедры. В свою очередь очень часто священноначалие играло решающую роль в политической жизни обеих империй, определяя или предопределяя кандидатуру очередного императора или короля.

Не менее часто епископы и монахи занимали *государственные должности*, в том числе высшие. Аналогичные правомочия демонстрировали и другие христианские правители в течение многих, многих веков. Затем эта практика закрепилась в России, Третьем Риме, где даже лица, «всего лишь» нарушившие церковные, т. е. сугубо нравственные, заповеди карались по государственным законам. «Монастырскому заключению можно было подвергнуться как по распоряжению духовной власти, так и в силу царского приказа»<sup>183</sup>.

Подытожив, следует сказать, что «симфония властей» – это формула, которая может быть при желании расшифрована следующим образом. Для существования государства необходимо общество верующих людей, Церковь, без них оно разрушается. И, наоборот, без государства разрушается общество верующих, поскольку именно политическая власть структурирует земную Церковь и придает ей необходимые формы существования, реализует начало абсолютной нравственности в праве и через право.

### III. «Симфония» и «свободы»

Нарушает ли «симфония» «права» и «свободы» Церкви? Не приведет ли «клерикализация» государства к нарушению свободы совести человека? Нет никаких сомнений, что эти спекулятивные вопросы имеют своей осознанной целью не допустить политическую власть к деятельности высшего духовного союза и участие Церкви в устройении политической и социальной жизни общества. В качестве отрицательного примера приводят историю арианской

<sup>183</sup> Суворов Н.С. Светское законодательство и церковная дисциплина в России до издания Уложения о наказаниях. СПб., 1876. С. 26.

ереси, монофелитства, иконоборчества, когда императорская власть придерживалась ошибочных догматических воззрений и невольно потворствовала еретикам. А также гонений на инакомыслящих, инициированных священноначалием и поддержанных политической властью<sup>184</sup>. Правда, при этом «забывают» о том, что *все* ереси без исключения были побеждены императорской властью. А Тридентский собор 1545–1563 гг., *спасший* Римо-католическую церковь в период безудержного распространения разрушительных протестантских идей, является плодом исключительно деятельности трех государей – императора Священной Римской империи германской нации, королей Франции и Испании и в меньшей степени Римских пап, нередко противоборствовавших им.

Есть и другие доводы, при помощи которых «симфония» отвергается. Так, например, утверждают, будто «сложившееся в Константиновскую эпоху сращение церковного права с государственным законодательством представляет собой лишь исторический феномен, который имеет и свое начало, не совпадающее с рождением Церкви, и свой, теперь уже очевидный, конец». Почему? Да потому, уверяют нас, что «Вселенская церковь не замыкается государственными границами. И универсальное церковное законодательство не может быть частью государственного законодательства, всегда национального или, по меньшей мере, территориально ограниченного»<sup>185</sup>.

Нужно совсем не понимать природу «симфонии», игнорировать историю Церкви, чтобы высказывать подобные суждения. В течение многих веков Церковь и государство жили едиными законами и одной жизнью. Необходимо отметить, что Константиновская эпоха едва ли может быть продлена до дней падения Константинополя 29 мая 1453 г., с которым только и прекратилась многовековая практика издания императорских законов по делам Церкви. Продолжая, нельзя не заметить, что церковное законодательство включает в себя не только набор канонов, обладающих общецерковным значением (их корпус хорошо известен), но и множество правил, утвержденных конкретной Поместной церковью и не употребляемых в практике других Поместных церквей. Почему же они вдруг получили «общецерковное», тем более «универсальное», значение? Они как раз являются актами *национального права* и действуют в границах определенного государства. Хотя входят в состав общецерковного законодательства. Да и те каноны, которые признаны «универсальными», едва ли обладают таким качеством. Любой практикующий иерей может привести массу примеров, когда во имя икономии не применяются правила, принятые Вселенскими Соборами и еще вчера казавшиеся нерушимыми.

Разве допускаются перемещения не то что епископа, а рядового иерея с одного прихода (епархии) на другой?! Как известно, церковные каноны категорически не допускают этого, исключения на сей счет чрезвычайно редки. В частности, комментируя 15-е правило I Вселенского Собора, 1-е и 2-е правила Сердикского собора, епископ Никодим (Милаш) подчеркивал, что такое перемещение, крайне нежелательное само по себе, допускается в *исключительных* случаях, когда, например, необходимо поднять пошатнувшееся благочестие в какой-либо области и туда переводят архиерея, известного своими духовными подвигами, из иной епархии<sup>186</sup>.

Тем не менее такая практика стала уже давно повсеместной в Русской Православной Церкви. И если в годы советской власти этому можно было найти здравое объяснение, то сейчас его просто нет. В данном случае мы не пытаемся оценить – хорошо это или плохо; мы лишь констатируем факт наличия рядом с универсальной нормой церковного законодательства преваляющей над ней нормы национального церковного права. С другой стороны, имперское

<sup>184</sup> Мизес Людвиг фон. Теория и история. Интерпретация социально-экономической эволюции. М., 2001. С. 39, 40.

<sup>185</sup> Цыпин Владислав, протоиерей. Курс церковного права. Клин, 2002. С. 17, 18.

<sup>186</sup> Никодим (Милаш), епископ Далматийско-Истрийский. Правила Православной Церкви. В 2 т. Т. 1. М., 2001. С. 226; Т. 2. М., 2001. С. 117, 118.

законодательство времен Византийских и Российских императоров имело *транснациональные* черты. А куда отнести римское право, к каким границам национального государства и историческим эпохам можно его прикрепить?! Вот так и создаются «научные» шедевры, которые выдают за «общепринятые» суждения, официальный голос Церкви...

Совершенно ошибочно и то мнение, будто в условиях «симфонии» воспитание, наука и литература находятся в руках духовенства, и вообще равенство граждан перед законом становится фикцией, поскольку духовенство получает по своему статусу особые, высшие права<sup>187</sup>. Как раз наоборот. Любой клирик является подданным конкретного государства, он живет по государственным законам, которые и определяют его правоспособность. И наличие высшей политической власти, пусть даже и «теократической», позволяет обеспечить интересы целого, т. е. всего общества. Он допускает существование преференций какой-то определенной группе населения, но при этом в обязательном порядке обеспечивает правоспособность и остальных граждан, не принадлежащих Церкви. Монарх, как лицо, стоящее *над всеми* партикулярными интересами, является высшим гарантом Божественной правды и справедливости, заботясь обо всех своих подданных. В отличие, кстати сказать, от священноначалия, естественным образом ограниченного группой христиан, своей паствой; на остальных людей их власть не распространяется.

Разумеется, пропорции членов Церкви к остальным гражданам конкретного государства не являются неизменной категорией и все время варьируются. Государство может включать в себя представителей многих различных религиозных обществ и даже Церквей, а может быть довольно монолитным. Но эти обстоятельства несколько не подрывают принцип «симфонии», а лишь предопределяют *различные формы* отношений не только между властью и Церковью, но и между Церковью и остальным обществом, на которое распространяется данная политическая власть.

В этом случае (обратимся вновь к историческим фактам) власть действует чрезвычайно избирательно, препятствуя распространению наиболее негативных традиций и допуская сосуществование наряду с христианскими ценностями иных религиозных убеждений. Политическая власть и священноначалие обычно весьма осторожно вели себя по отношению к иноверцам (в первую очередь язычникам), законодательно запрещая и преследуя лишь откровенно сатанинские культы.

Но и сегодня в самых демократических государствах существует реестр религиозных обществ, чья деятельность запрещена по причине явного несоответствия их культа сложившимся религиозным и нравственным ценностям. Как правило, гонения против инакомыслящих обуславливались не их выходом из состава Церкви, а тем, что они в условиях непрекращающихся в те годы войн очень часто становились в ряды вражеской армии и помогали неприятелю. Факты эти широко известны.

Безусловно, в Церковь нельзя привести человека силой, требуется внутреннее убеждение в истинности учения Христа. И попытки совершить невозможное, «ревность не по разуму», которую порой демонстрировали и государи, и священноначалие, следует отнести не к нормальной практике церковной жизни, а к ее *искажениям*. Но разве можно судить о чистоте идеи по отклонениям от нее?! И неужели история человеческого общества знает примеры более гуманного и терпимого отношения к иноверцам, чем та практика, которую демонстрировали христианские государства?

Подытоживая, скажем следующее. «Симфония» – это далеко не формальное образование, достигаемое механическим сложением отдельных частей, а политически организованная жизнь Церкви в условиях ее солидарности с верховной властью. Сегодня «симфонии» нет. Почему? Да потому, что необходима не только *номинальная*, ни к чему не обязывающая при-

<sup>187</sup> Моль Роберт. Энциклопедия государственных наук. СПб.—М., 1868. С. 246.



надлежность членов государства к Церкви, но и «симфоническое» правосознание, обустройство общества и самих основ государства (законы, политические институты, правоприменительная практика) по догматам Церкви и ее законам.

Когда власть и общество в целом не воцерковлены (а это, к сожалению, на сегодня – бесспорный факт), если отсутствует живая, сплоченная и единая деятельность всех членов Церкви во имя общего блага, справедливости и правды, грех собственного эгоизма неизбежно будет разрушать политическое тело, уничтожая государство во имя им самим созданных химер.

*2014 г.*

## О «соборности», «симфонии» и органах церковной власти

*Ни о какой абсолютизации какой-нибудь формы церковной жизни не может быть речи, так как такая абсолютизация означала бы возведение относительных эмпирических форм на степень абсолютной истины<sup>188</sup>.*

*Афанасьев Николай, протопресвитер*

### І. «Соборность», как ее видят

Повелось считать само собой разумеющимся, что основное отличие Запада (католического и протестантского) от России, да и всего православного Востока, заключается в том, что строй и быт нашего Отечества носит *соборный* характер. Напротив, западная ментальность, выросшая в рационалистических яслях, убеждают нас, чужда христианской идее духовного единства. Цивилизация, имеющая своим источником католичество и протестантизм, как принято говорить, опирается на «дух отдельной личности», в силу чего в европейской культуре господствуют эгоистические интересы. Это пренебрежительное отношение к латинскому Западу совершенно отчетливо сквозит со страниц трудов первых славянофилов, с чьей легкой руки идея соборности быстро получила широкое распространение. Автор этих строк не принадлежит к числу филокатоликов и разделяет то убеждение, что Римско-католическая церковь много виновата в искажении догматического учения Церкви и в иных отступлениях от древних правил. Но всему есть мера, в данном случае, очевидно, далеко оставленная позади.

Так, в частности, Ю.Ф. Самарин (1819–1876) откровенно тенденциозно утверждал, что *вся историческая задача* католичества заключалась лишь в том, чтобы отвлечь от живого организма Церкви идею единства, понятого на Западе как власть, облечь ее в видимый символ, заключающийся в фигуре Римского папы<sup>189</sup>. Так и напрашивается закономерный вопрос: неужели этим исчерпывается вся история и сущность католицизма?!

Ему вторил другой, не менее блистательный защитник «русской соборности» И.В. Киреевский (1806–1856). «Католицизм, – писал он, – осуществил в себе неподвижную Церковь. Католицизм заключает в себе противоречие; иначе он был бы просто ложен и не разрешился бы в протестантизм. Протестантизм, признавши начало развития, должен был отрицать Церковь. Он остался при отвлеченном, бесплодном движении. Мы же исповедуем Церковь развивающуюся»<sup>190</sup>. Нелицеприятная оценка! И, пожалуй, едва ли обоснованная.

В свое время идея «соборности» быстро захватила широкую аудиторию и, как говорится, «всю свободомыслящую Россию», породив целый ряд доктринальных лозунгов. Горячо доказывали, в частности, что соборное начало составляет «существенную характеристическую черту» Православия, а потому необходимо, чтобы оно «было выражено в нашей Церкви во всей возможной полноте». На заседаниях различных собраний и со страниц патриотических изданий требовали восстановить «соборность», вернуть канонические формы церковной жизни, упраздненные императором *Петром Великим* (1682–1721), восстановить патриаршество, в котором видели залог свободы Церкви. В целом доверие к соборному началу со стороны некоторых его апологетов было столь велико, что именно с ним только и связывали возмож-

<sup>188</sup> Афанасьев Николай, протопресвитер. Каноны и каноническое сознание// Афанасьев Николай, протопресвитер. Церковь Божия во Христе. М., 2015. С. 133.

<sup>189</sup> Самарин Ю.Ф. Современный объем польского вопроса//Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 1. М., 1877. С. 338.

<sup>190</sup> Киреевский И.В. Наша Церковь//Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 1. Калуга, 2006. С. 174, 177.

ность совместить преданность Православию со свободой богословского творчества. А некоторые лица уверяли даже, будто «соборность» является не только важнейшим внутренним принципом построения Церкви, но и вообще руководящей идеей социальных преобразований и общественного развития в России<sup>191</sup>.

Это были далеко не теоретические построения. В работах первых вождей славянофильства и их преемников слышны призывы вернуться к соборному началу в политике и церковной жизни. Это означало, по их мнению, возрождение практики Земских соборов с царем во главе, и Поместного Собора, но уже во главе с патриархом и... без царя<sup>192</sup>. Как следствие, со всех сторон неслись требования немедленно созвать церковный Собор для избрания патриарха и восстановления «исконно-древних» форм духовной власти. Несложно догадаться, что это мыслилось возможным исключительно в условиях *самоуправляемой* Церкви, где государству места нет.

В качестве безусловного довода, оставляющего позади себя все споры о том, какое значение для Церкви имеет идея «соборности», приводили девятый член Символа Веры: «Верую во Единую, Святую, *Соборную* и Апостольскую Церковь». С такой доказательственной базой принцип «соборности» был возведен едва ли не в ранг православного догмата. Действительно, какие после этого могут быть сомнения в его истинности?!

Однако при всей внешней привлекательности лозунгов славянофилов сразу же возникла одна незадача (первая, но далеко не единственная, как мы вскоре увидим), заключавшаяся в том, что в этом бурном брожении патриотического сознания было много неясного, расплывчатого, порой – взаимоисключающего, на что указывали более трезвые умы. То, что Церковь должна быть отделена от государства, что она должна самоуправляться без его участия и назойливой, как многим казалось, опеки царя, что власть в ней необходимо вернуть церковным органам – были убеждены все поклонники соборного начала. Но *каким* именно органам, и *как* те должны формироваться – на эти вопросы, увы, однозначный ответ не был получен.

Это обстоятельство не осталось незамеченным блестящим русским канонистом и историком Церкви Н.С. Суворовым (1848–1909). «Одни, – писал он, – выражением начала соборности считают Соборы архиереев, в которых если и участвуют члены клира и миряне, то лишь с совещательным голосом. Другие желают провести начало соборности снизу доверху, начиная с прихода и заканчивая Всероссийским Собором, который должен состояться из архиереев, из представителей от клира и от мирян, причем всем предоставляется равное право голоса. Так как епископы в таком Соборе всегда должны быть в меньшинстве, то, очевидно, они не будут вершителями вопросов, обсуждаемых на Соборе, и им не будет принадлежать власть церковная»<sup>193</sup>.

Итак, в самом главном для организации церковной жизни вопросе – *кому* же тогда принадлежит (или должна принадлежать) высшая власть в Церкви и как она должна быть организована, сторонники «соборности» единства не достигли. Одни полагали, что легитимен исключительно епископский Собор, который и наделяли всей полнотой церковной власти. Напротив, другие полагали, что вся Церковь во всей ее полноте должна присутствовать на Соборе. И лишь в этом случае он легитимен и «соборен». Согласимся, положить при таких обстоятельствах лелеемый принцип «соборности» в основание практического церковного устройства едва ли возможно.

Впрочем, это далеко не единственный повод задуматься. Если идея «соборности» считается едва ли не *православным* догматом, присущим исключительно Восточной церкви, то

<sup>191</sup> Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб., 1996. С. 151–156.

<sup>192</sup> Аксаков И.С. О настоящем значении наших древних Земских соборов // Аксаков И.С. Сочинения. В 5 т. Т. 5. М., 1887. С. 91, 92.

<sup>193</sup> Суворов Н.С. Учебник церковного права. М., 1913. С. 215, 216.

как быть с тем фактом, что и Западная церковь не чужда «соборности» и строит свою деятельность на этом же основании? Как известно, признавая существеннейшей для христианства идею непрерывного преемства власти Римского папы от апостолов и Христа, сформировав доктрину единого и вечного первосвященника, Рим вовсе не отвергает Соборы епископов<sup>194</sup>. Католический Запад признает те же семь Вселенских Соборов, какие почитает Восточная церковь. Более того, соборное творчество развито на Западе столь широко, что латиняне насчитывают более двадцати Вселенских собраний. Последний из них состоялся всего полвека назад – II Ватиканский Собор (1962–1965 гг.), в то время как на Востоке эта практика совершенно прекратилась уже с конца VIII столетия. Говорит ли этот факт в пользу высказанного выше убеждения? Откровенно говоря, едва ли.

Объективные трудности аутентичного понимания «соборности» не могли не вызвать законного недоверия в отношении декларируемых лозунгов. Тем не менее в последнее время эта идея вновь широко распространилась в русском обществе, найдя многих новых сторонников. В известной степени этому ренессансу она обязана ныне покойному митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладозскому Иоанну (Снычеву) – (1927–1995), с чьим именем связывают появление нескольких чрезвычайно популярных в патриотической среде книг. Именно в них была предпринята попытка *системно* ответить на наиболее актуальные вопросы, насытив спорное понятие конкретным и ясным содержанием. Рассмотрим их и мы.

Итак, «соборность» характеризуется в его трудах следующим перечнем признаков: 1) единство религиозно-нравственного начала, положенное в основание державного строительства; 2) единство государственной власти, ее надклассовый, надсословный, ограниченный лишь верностью народным святыням характер; 3) единство духовной власти, что понимается как отсутствие религиозного принуждения, а также отождествление духовной власти с народной совестью; 4) «симфония властей» как совместное служение духовной и политической власти на поприще общественного развития<sup>195</sup>.

Однако нельзя не заметить, что предложенная нам картина носит откровенно мозаичный характер; ей явно недостает цельности. Ведь предлагаемые нам элементы рисуемой «соборности» не только обусловлены разными идейными предпосылками, но – главное – принадлежат к доктринам, не имеющим к «соборности», как ее обычно понимают, прямого отношения. В частности, первый признак является органическим элементом «симфонии властей» (даже в авторском, чрезвычайно расплывчатом его понимании). А второй – привычной с древнейших времен характеристикой монархии в классической ее трактовке<sup>196</sup>. Нельзя не заметить также, что гипостазируемое отсутствие религиозного принуждения весьма слабо коррелирует с доктриной славянофильства, породившей столь милое патриотам понятие «соборности»<sup>197</sup>.

При глубочайшем уважении к нашим великим соотечественникам нельзя не сказать, что, конечно же, идея всеславянского союза с Россией во главе («все историческое предание России коренится в ее славянском происхождении; будущие успехи ее на политическом поприще обуславливаются *национальным*, т. е. *славянским*, направлением, и программа этой политики не должна быть в разладе с частными программами, которые выработали остальные славяне вместе и каждым племенем порознь»<sup>198</sup>) не имеет никакого отношения к православному вероучению. И отождествлять эту *национальную* «соборность» с *христианской* «соборностью» нет никакой возможности. Достаточно привести дальнейшее содержание цитируемой выше работы И.С. Аксакова (1823–1886), где тот недвусмысленно указывал, что в отношении к среднеази-

<sup>194</sup> Соловьев В.С. Славянский вопрос//Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 5. СПб., б/г. С. 62.

<sup>195</sup> Иоанн (Снычев), митрополит Санкт-Петербургский и Ладозский. Русь соборная. Очерки христианской государственности. СПб., 1995. С. 14–16.

<sup>196</sup> Ильин И.А. О монархии и республике//Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 550–558.

<sup>197</sup> Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение//Соловьев В.С. Сочинения. Т. 5. СПб. б/г. С. 186, 199–205.

<sup>198</sup> Аксаков И.С. Сочинения в 5 т. Т. 1. М., 1886. С. 205, 206.

атским народам политика России должна основываться на ясном понимании *превосходства* славянского племени.

Не обойдены вниманием в произведениях покойного владыки и церковные Соборы, которые должны объединять священноначалие, верховную власть и общество. Но нас напрасно убеждают, ссылаясь на древний опыт, что согласно своему внутреннему «регламенту» (писаному или нет – нам не говорят, хотя это важно) Соборы должны обсуждать проблемы до тех пор, пока все, *абсолютно все* его участники не придут к единому мнению. Последующий вывод вводит нас в область высоких идиллий: «Иначе говоря, Собор не может принять законного решения, поправ при этом мнение сколь угодно незначительного меньшинства несогласных»<sup>199</sup>.

Однако, как показывает история Церкви, для обеспечения истинной точки зрения по догматическим спорам (да и по другим предметам соборного обсуждения) единогласие священноначалия с императорской властью (не говоря уже о единомыслии самого епископата, которого практически никогда не существовало) вовсе не требовалось. Именно догматическая позиция *царя*, опиравшегося, как правило, *на одну* из групп архиереев (а не на весь корпус присутствовавших на Соборах епископов), предопределяла решения I, II, V, VI, VII Вселенских Соборов, несмотря на деятельное сопротивление других партий архиереев.

Это не единственные упреки в адрес предлагаемой доктрины, поскольку в других частях разбираемого произведения неожиданно возникает совсем иная трактовка «соборности». Теперь она понимается как *коллективная форма* решения важнейших государственных вопросов<sup>200</sup>. Но при чем здесь предыдущие элементы, указанные выше?

Есть еще несколько утверждений, которые не могут не вызвать естественного недоумения. Например, говорится буквально следующее: «Особенность Собора как одновременно духовного и юридического акта заключается в том, что окончательным свидетельством его истинности и богоугодности является лишь зримое благотворное влияние соборных решений на жизнь общества, а не те или иные формально-правовые признаки»<sup>201</sup>.

Увы, это благое пожелание также имеет очень мало общего с реальными историческими фактами. Борьба зла с Церковью, касающаяся первооснов веры – догматов, всегда сопровождалась тяжелейшими общественными потрясениями. Вплоть до создания альтернативных церковных организаций типа монофизитской церкви в Египте, а также Яковитской и Несторианской в Антиохии. И зачастую только твердая и последовательная позиция императорской власти, ее сила и авторитет обеспечивали последующее общецерковное признание актов тех великих собраний, которые навечно вошли в золотой фонд соборной мысли.

Что же касается *формально-правовых* признаков, то какой бы Собор мы ни взяли – Вселенский или Поместный, но в эпоху императоров (как на Востоке, так и на Западе) их решения только тогда имели силу, когда узаконивались актами верховной власти. А без этого «формально-правового» признака ни один самый авторитетный Собор не мог претендовать на легитимность собственных решений. Точно так же впоследствии решения Константинопольского синода с «Вселенским патриархом» во главе получали силу только после их обязательного утверждения императором<sup>202</sup>. Нельзя также игнорировать тот общеизвестный факт, что

<sup>199</sup> Иоанн (Снычев), митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Русь соборная. Очерки христианской государственности. С. 21.

<sup>200</sup> Иоанн (Снычев), митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Русь соборная. Очерки христианской государственности. С. 23, 24.

<sup>201</sup> Там же. С. 20.

<sup>202</sup> Суворов Н.С. Объем дисциплинарного суда и юрисдикции Церкви в период Вселенских Соборов. Ярославль, 1884. С. 354.

истина нередко выражалась на Соборе именно *меньшинством* присутствующих его членов. Или вообще была явлена вне Собора<sup>203</sup>.

Нет никаких сомнений в том, что обсуждаемая книга являла собой настоящий идеологический прорыв в период абсолютного господства либерального мировоззрения и отказа от христианских ценностей. По этой причине светлую личность покойного архиерея нашей Церкви и его произведений трудно переоценить. Но при чем здесь наука? Это – классический образец *народной публицистики*, когда термины даются в произвольном значении, а задача писателя сводится к максимально-упрощенному изложению основных идей, дабы те могли зажечь сердца слушателей. Тем не менее даже люди вполне зрелые, принадлежащие к классическим научным школам, строят на этих шатких основаниях целые теории «соборности». И по-прежнему никаких единых образцов в понимании «соборности» так никто и не предложил.

## II. Церковь соборная или кафолическая?

Следующий аспект способен еще больше разочаровать «соборников», поскольку так тщательно устраиваемое ими здание в действительности зиждется на догматическом песке. Как *должно быть* известно сведущим людям, в редакции, принятой еще на II Вселенском Соборе (381 г.), девятый член изначально читался следующим образом: «Во Единую Святую *Кафолическую* и Апостольскую Церковь». Именно в Кафолическую, а не Соборную. Так же было и в первоначальном славянском переводе Символа Веры, лишь позднее произошла не вполне оправданная замена слов.

«Слово “соборная”, как оно понимается теперь, – разъяснял один авторитетный автор, – представляет собой весьма тенденциозный перевод “католикэн”, принятого II Вселенским Собором. Слово “католикэн” есть прилагательное, непосредственно образованное из “кат олю”, т. е. “по всему (миру)”. Для этого слова существенна идея распространения веры по всей Вселенной. В слове “Соборная” эта идея совсем оставлена в стороне: “соборный” происходит от “собирать”, а собирать можно не только со всей земли, но и в пределах одного народа, города или даже семьи»<sup>204</sup>.

Эту точку зрения нельзя считать оригинальной, скорее – *общепринятой* среди исследователей. «Соборной, – писал известный канонист, – или Кафолической Церковь называется потому, что имеет задачей проповедовать всем народам дело искупления и обратить их ко Христу. В славянском переводе Символа стоит “Соборною”, но это слово не соответствует в точности оригиналу, где употреблено выражение “Кафоликос”»<sup>205</sup>.

Выдающиеся богословы прилагают серьезные усилия, дабы замена слов не привела к подмене смысла. И не случайно в двух наиболее распространенных в Русской Православной Церкви «Катехизисах» оба термина *отождествляются*. В «Православном катехизисе» святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского и Коломенского (день памяти 19 ноября), на вопрос: «Почему Церковь называется Соборной?» дается такой ответ: «Церковь называется Соборной, или, что то же, Кафолической, или Вселенской, потому что она не ограничивается ни местом, ни временем, ни народом, а заключает в себе истинно верующих всех стран, времен и народов»<sup>206</sup>.

Аналогично излагал Символ Веры и епископ Александр (Семенов-Тянь-Шанский) – (1890–1979): «В славянском тексте слово “Кафолическая” переведено словом “Соборная”. Кафоличность, или Соборность Церкви вытекает из ее единства и святости. Кафоличность

<sup>203</sup> Флоровский Георгий, протоиерей. Соборность Церкви// Флоровский Георгий, протоиерей. Вера и культура. СПб., 2002. С. 539.

<sup>204</sup> Тышкевич Станислав, священник. Учение о Церкви. Париж, 1931. С. 171, 172.

<sup>205</sup> Никодим (Милаш), епископ Далматинский. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 228.

<sup>206</sup> Святитель Филарет (Дроздов). Пространный Катехизис. М., 1915. С. 69.

Церкви надо понимать, с одной стороны, как некоторую неограниченность ее пределов временем и пространством, т. е. ее Вселенскость, с другой же стороны, как конкретное выражение ее единства, или предельную общность ее членов во всех проявлениях жизни Церкви»<sup>207</sup>.

В этом контексте понятно, почему нередко в богословских трудах *специально* делается акцент на духовном единстве всех людей во Христе. Очевидно, чтобы не впасть в соблазн «материалистического» толкования термина «Соборная Церковь». В частности, протоиерей Георгий Флоровский (1893–1979) понимал «соборность» именно как тайну конечного единства всех христиан по образу единства Святой Троицы<sup>208</sup>. А А.В. Карташев полагал, что «Церковь кафолична-соборна не только по признаку территориальности повсюдности, Вселенскости, Всемирности (на земле и на небе), но и по “всему” вообще – *katholou*, т. е. она и качественно соборна, внутренне всеобщительна, всесвязующа, взаимопроникающа для всех элементов, ее составляющих»<sup>209</sup>.

Однако для других авторов замена терминов привела к формированию неожиданных и довольно тенденциозных идей. В их устах, как отмечалось выше, «соборность» приобрела совсем другой смысл. А потому выходит, что эта неточность, малозаметная на первый взгляд, порой становится причиной зримого разлада между Русской и другими православными Церквями (Константинопольской, Антиохийской, Александрийской и Элладской, например), которые читают *иной* Символ Веры. И действительно, для греков предлагаемая редакция Символа Веры, особенно в толковании «соборян», выглядит не просто нелепо, а *оскорбительно*<sup>210</sup>.

В данном случае неважно, насколько эти обиды адекватны вызвавшей их причине. Важно, что возник новый повод для разлада, создающий угрозу церковному единству и братской любви. И если в связи с неточностью перевода один из членов Символа Веры может быть истолкован так, что первоначальный его смысл утрачивается, то чем «соборяне» отличаются к лучшему от латинян, включивших *Filioque* как термин, *развивающий* прежнюю редакцию Символа? Не стоит удивляться поэтому, что доктрины, ищущие свое основание в «соборности», не находят общепризнанного богословского обоснования.

Обратим внимание на еще одно авторитетное мнение: «Славянские церкви заменили в Символе Веры термин “Кафолическая церковь” выражением “Соборная церковь”. Если это есть перевод термина “Кафолическая церковь”, то он крайне неудачный, так как совершенно не выражает его содержания. Если это является сознательной заменой одного термина другим, что, впрочем, маловероятно, то значит ли это, что славянские церкви отказываются от термина “Кафолическая Церковь”? Еще более поразительно, что на термине “Соборная Церковь”, начиная с Хомякова, строится целая богословская система. Термин “Соборная Церковь” в настоящее время употребляется в значении, *не имеющем никакого отношения* к термину “Кафолическая Церковь”»<sup>211</sup>.

Протопресвитер Николай Афанасьев (1893–1966) нисколько не преувеличивал: начиная с А.С. Хомякова (1804–1860), весьма прохладно относившегося к понятию «кафолика», для его последователей и сторонников стало признаком хорошего тона в противовес авторитетным богословским мнениям *противопоставлять* термин «кафолический» понятию «соборность». Для чего ни в православном вероучении, ни в предании, ни, наконец, в истории Церкви на самом деле нет никаких предпосылок.

Так, возражая против термина «кафолический», признанный лидер славянофилов писал: «Стоит открыть глаза, чтобы убедиться, что Церкви восточного вероисповедания суть Церкви

<sup>207</sup> Александр (Семенов-Тянь-Шанский), епископ. Православный Катехизис. Киев, 2014. С. 56.

<sup>208</sup> Флоровский Георгий, протоиерей. Соборность Церкви. С. 526.

<sup>209</sup> Карташев А.В. Вселенские Соборы и соборность. С. 65–67.

<sup>210</sup> Соловьев В.С. Славянский вопрос. С. 63.

<sup>211</sup> Афанасьев Николай, протопресвитер. Кафолическая церковь // Афанасьев Николай, протопресвитер. Церковь Божия во Христе. С. 480.

областные, местные, народные, не составляющие Церкви Всемирной. Которая же из Церквей есть Кафолическая? Где она? В Риме? Пусть покажут мне Римскую церковь в народе турецком, в Турции; в народе персидском, в Персии; между неграми в середине Африки? А в то время, когда еще Церковь была, так сказать, в колыбели, когда она вся заключалась в тесной храmine, осветившейся в Пятидесятницу огненными языками, она ли, Церковь ли, была кафолична, или это свойство, в то время, принадлежало язычеству? А когда торжествующее магометанство распростерло свои ястребиные крылья от Пиренейских гор до границ Китая, кто был кафоличен: Церковь или Ислам? Или скажут, что Церковь кафолична и была искони таковой не в том смысле, будто бы фактически обнимала все народы, а в том, что ей обещано, т. е. кафолична в силу своей будущности? Я этому верю, но, в таком случае, каким образом может метаться в глаза теперь, в настоящую минуту, отсутствие того, что впереди?»<sup>212</sup>

Конечно же, такая позиция не могла не вызвать ответной реакции. Как будто недоумевая над заявлениями Хомякова, протоиерей Георгий Флоровский отмечал, что «Церковь была Соборной даже тогда, когда христианские общины были лишь отдельными и редкими островами в море неверия и язычества»<sup>213</sup>. Более широкое опровержение словам Хомякова давал митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков) – (1816–1882). В частности, он писал, что по своей природе Церковь вовсе не нуждается в том, чтобы в данную конкретную минуту включать в себя всех людей. Она вселенская по своему *предназначению*. А Соборной она может быть принята лишь в том смысле, что, в отличие от Ветхозаветной церкви, Церковь Христова не делит людей по национальности, языку, гражданству и т. п.<sup>214</sup>

И если отталкиваться не от произвольных толкований наших светских богословов, а от векового разума Церкви, то к величайшему недовольству славянофилов следует признать, что Катехизис Католической церкви, столь презираемой ими, в значительно большей степени соответствует определениям, рожденным еще во времена Древней Церкви. Слово «Вселенский» («Католический», «Кафолический»), говорится в нем, означает «универсальный» в смысле «всеобъемлющий» или «всецелый». Церковь Вселенская, потому что в ней присутствует Христос, а там, где Христос, там есть и Вселенская Церковь. Кроме того, она Вселенская, поскольку послана Христом всей совокупности человеческого рода<sup>215</sup>.

Впрочем, существует еще один аспект, имеющий прямое отношение к вопросу об органах и лицах, которым усвояют значение высших центров церковной власти. Развивая свою мысль о вселенской, кафолической природе Церкви, митрополит Макарий (Булгаков) писал, что ее Соборность обусловлена, помимо указанных выше соображений, еще и тем, что Восточная Православная Церковь состоит из множества национальных (Поместных) церквей, каждая из которых сохраняет всю полноту природы Церкви Христовой. В свою очередь любая национальная Церковь делится на епископии, благочиния и приходы, каждый из которых являет собой малый образ и полное подобие Кафолической Церкви. И вся эта органическая совокупность дает эффект «соборности»<sup>216</sup>.

То, что эта картина адекватно отражает дух братской любви, царящий в Кафолической Церкви, никого убеждать не надо. Однако, помимо духовной составляющей, Церковь земная, пребывающая здесь и сейчас, нуждается в *зримых формах единства*. Одной из них является Евхаристическое единство, сохраняющееся между национальными православными Церквями и основанное на признании одного и того же вероучения, предания и канонической практики.

<sup>212</sup> Хомяков А.С. Письмо к редактору «Luniochretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» // Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 277

<sup>213</sup> Флоровский Георгий, протоиерей. Соборность Церкви. С. 526.

<sup>214</sup> Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. В 2 т. Т. 2. СПб., 1883. С. 241–243.

<sup>215</sup> Катехизис Католической Церкви. М., 2001. С. 209, 210.

<sup>216</sup> Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 244.



Но этого мало. Жизнь не стоит на месте, постоянно возникают задачи, требующие своего разрешения. Порой они касаются весьма сложных вопросов, включая первоосновы веры. Очевидно, что для сохранения зримого единства и духа братской любви, самого Евхаристического единства, наконец, необходимо, чтобы данные решения были признаны другими православными Церквями.

Это особенно актуально для актов церковного суда, вновь принимаемых церковных канон, вопросов церковного устройства (в частности, признания автономии или автокефалии другой Поместной Церкви), возможности участия в тех или иных религиозных обществах – например, в экуменистическом движении. Нет никаких сомнений в том, что единство мнений в данном случае решительно необходимо. Только в этом случае можно говорить о едином соборном церковном теле, поскольку *рецепция* как раз и представляет собой способ общецерковного усвоения догматических, канонических идей и актов, принятых легитимными органами церковной власти Православной Церкви.

Протоиерей Сергей Булгаков (1871–1944) некогда справедливо писал: «Мы живем в такую эпоху, когда замкнутое, провинциальное существование Поместной Церкви становится уже невозможным, когда возникает ряд вопросов не только междуцерковного, но и междувероисповедального характера»<sup>217</sup>. Было бы нелепо полагать, будто эта актуальность в настоящее время уже изжила себя. Однако сегодня Поместные Церкви Греко-восточного вероисповедания вовсе не считают себя связанными обязательным признанием собственных актов со стороны других братских Церквей. Например, в Уставе Русской Православной Церкви нет никакого упоминания об этой процедуре. Напротив, согласно п. 20 главы II и п. 17 главы III Устава, решения Поместного Собора и Архиерейского Собора вступают в силу *сразу* после их принятия. Кто же в этом случае вправе и даже обязан обеспечить рецепцию?

Для католиков этот вопрос решается просто. Они также признают, что поскольку все Поместные (или национальные) Церкви созданы по образу Вселенской Церкви, то каждая из них в отдельности является Церковью Вселенской<sup>218</sup>. Однако эта формула действует при том непременном условии, что все они состоят в общении с Римской кафедрой, первенствующей в любви. Перейдя к фигуре Римского понтифика, обладающего даром непогрешимости *ex cathedra*, мы получим *зримый центр церковной власти*, которому принадлежат prerogatives определять верность решений той или иной Поместной Церкви христианскому вероучению и преданию. Иными словами, скреплять соборное единство властным началом.

В Восточной церкви в настоящее время (по крайней мере) такой центр отсутствует. Национальные Церкви православного вероисповедания, с одной стороны, отрицают первенство Римского понтифика, как его понимают католики, с другой – не предлагают ничего взамен. Правда, в течение длительного времени подобные претензии высказывались (и порой чрезвычайно несдержанно) Константинопольским патриархом и его окружением. Однако они не нашли сочувственного понимания среди остальных Поместных Церквей, и власть «Вселенского патриарха» далеко не безусловна среди Восточных церквей.

Иногда приводят ту малоубедительную идею, что такой властный центр и не нужен, поскольку Поместные Церкви не обладают абсолютной автокефалией друг по отношению к другу, но *взаимно соподчинены*. А потому вправе вторгаться в вопросы, исследуемые другой национальной Церковью, высказывая по ним свое мнение. Это, как говорят, и обеспечивает сохранение Церковью ее соборной (кафолической) природы<sup>219</sup>. Но, разумеется, такие аргументы нельзя принять всерьез. Лишенные как своего предмета (говорится это в администра-

<sup>217</sup> Булгаков Сергей, протоиерей. Смысл патриаршества в России // Булгаков Сергей, протоиерей. Труды по социологии и теологии. В 2 т. Т. 2. М., 1997. С. 300.

<sup>218</sup> Катехизис Католической Церкви. С. 210.

<sup>219</sup> Цыпин Владислав, протоиерей. Курс церковного права. Клин, 2002. С. 315.

тивно-правовом или богословском контексте, совершенно неясно), так и исторической основы, поскольку никаких фактов равного соподчинения в истории Восточной церкви мы не обнаружим, они выглядят чрезвычайно бледно.

Напротив, история со всей очевидностью демонстрирует нам на протяжении многих веков *борьбу* различных кафедр за власть в Кафолической Церкви. Не только Римская церковь полагала, что ее предстоятель имеет особые полномочия в христианском мире. Нередко и очень настойчиво Александрийская кафедра претендовала на первенство на Востоке, соглашаясь с главенством папы на Западе. Антиохийская церковь также была не чужда желаний признать себя первой кафедрой в мире. Апостола Иакова, брата Иисуса Христа, епископа Иерусалимской церкви, исследователи нередко называют «первым папой»<sup>220</sup>. А о Константинопольской церкви, предстоятель которой резко расширил свои полномочия и границы владений еще во времена Халкидонского Собора (451 г.), и говорить не приходится. Достаточно сказать, что в литературе его нередко и вполне обоснованно именуют «*Византийским папой*».

Эта борьба затрагивала не только высшие эшелоны церковной власти и касалась не только патриархий. Справедливо утверждение, что Церковь Божия равна сама себе, поскольку является *единственной* – никакой второй Церкви Христос не создавал. Однако местные церковные организации никогда не являлись равными между собой, если мы говорим об эмпирическом факте. С самого момента возникновения христианской цивилизации между ними установилось известное неравенство. Уже в те древние времена все имело значение – и то, что одни церковные общины были основаны апостолами, а другие – нет, и личный авторитет епископа, и политическое положение города или провинции в Римской империи. Таким образом, уже изначально (причем далеко не всегда безболезненно и мирно) образовалась *иерархия* Церквей<sup>221</sup>.

Излишне говорить, что баталии, бушевавшие между великими церковными кафедрами и сотрясавшие христианский мир, зачастую обуславливались претензиями некоторых из них выступать крайним судьей над остальными Церквями-сестрами, желанием стать единственным признанным хранителем веры и благочестия. И хотя сегодня, милостью Божьей, вселенские ереси более не пытаются сокрушить тело Церкви, далеко не все национальные христианские общества пребывают в братском настроении друг по отношению к другу.

О каком равном соподчинении можно говорить применительно к Элладской и Константинопольской, Сербской и Болгарской, Русской и Константинопольской, Константинопольской и Американской церквям, учитывая уровень *взаимной недоброжелательности*? Достаточно сказать, что, к примеру, Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Элладская, Кипрская, Албанская и Румынская церкви не признали автокефалии Американской церкви. Однако ее признали Русская, Польская, Чешская, Болгарская и Грузинская церкви. Как забыть, что 9 мая 2011 г. Священный Синод Иерусалимского патриархата на своем заседании единогласно решил прервать Евхаристическое общение с Румынской православной церковью? Причиной стали не догматические разногласия или канонические новации, как обычно бывало раньше, а всего лишь строительство румынами храма на канонической территории Иерусалимской церкви без одобрения на то последней. И такие примеры, к сожалению, не являются редким исключением.

На этом фоне особенно убедительно звучат слова В.С. Соловьева (1853–1900), который писал: «Если думают, что центр единства не нужен, то пусть попытаются проявить *помимо него* живое единство Вселенской Церкви, пусть попробуют без него совершить какой-либо церковный акт, в котором было бы заинтересовано все христианство». Действительно, нет никаких сомнений в том, что для обеспечения единства и согласия всех членов Вселенской Церкви, для

<sup>220</sup> Хенгель Мартин. Недооцененный Петр. М., 2012. С. 53.

<sup>221</sup> Афанасьев Николай, протопресвитер. Неудавшийся церковный округ // Афанасьев Николай, протопресвитер. Церковь Божия во Христе. С. 398.

умиротворения национальной розни, нужна власть, стоящая *выше* всех партикулярных интересов, власть, собирающая всех христиан и обличающая все, что противно Царству Божьему на земле<sup>222</sup>.

### III. «Смешанные» соборы и соборы епископов

Очевидно, В.С. Соловьев был далеко не одинок, отстаивая мнение о необходимости найти зримый центр церковной власти, обладающий «вселенской» компетенцией. И именно эту задачу должен был решить, по мнению «соборян», церковный Собор, относительно организации которого, как указывалось выше, точки зрения кардинально разделились.

Только Поместный Собор, включающий в себя все слои церковного общества, утверждал, например, Л.А. Тихомиров (1852–1923), способен создать авторитетное высшее церковное управление, объединив епископат с рядовыми иереями и мирянами. Никакая иная форма не способна заменить или подменить собой Собор<sup>223</sup>. Вслед ему и А.В. Карташев (1875–1960) полагал, что лишь в состоянии полной гармонии епископата с паствой подлинно выражается голос Церкви. А «в случае расхождения и в меру этих расхождений Собор становится недостаточным и несоборным, а потому должен быть восполняем голосом заинтересованных слоев церковного тела»<sup>224</sup>.

Но при внешней привлекательности рисуемого «соборного» идеала здесь возникают вопросы, не находящие ответа. В частности, *кто и как* определит, насколько гармоничны отношения епископата с паствой и на основе каких критериев? Каким образом будет организовано это восполнение? И, наконец, откуда уверенность в том, что *именно этим* способом будут преодолены расхождения? Ведь речь в данном случае идет о сугубо практических вопросах организации органов церковной власти, общие фразы в подобных условиях неуместны.

Следует также отметить, что идея «смешанного» Собора, включающего в свой состав и мирян, и клириков без какого-либо участия государственной власти, позднее прошла-таки (и проходит сейчас) в России опытную апробацию, результаты которой едва ли могут нас обнадежить. Начнем с того, что в полном забвении древних церковных традиций эта практика основывается на сугубо *юридической идее* представительства, которую Церковь ранее никогда не знала и от которой нас так отговаривают сами «соборяне»<sup>225</sup>.

Так, п. 2 главы II ныне действующего Устава Русской Православной Церкви определяет, что помимо архиереев все остальные участники Собора – суть *представители* мирян, монашествующих и клира. Поскольку в таком случае ни о какой последующей церковной рецепции речь уже не идет, трудно предположить, что работа этого высшего органа Русской церкви в вероучительных делах и канонических устройствах может основываться на идее живой и неразрывной связи священноначалия и остальных членов Церкви. И не случайно, как известно, деятельность Поместного Собора была и остается едва ли заметной и в любом случае *эпизодической*.

Поскольку же как в государстве, так и в Церкви властный орган должен действовать *постоянно и единолично*, то, как следствие, на первый план неизбежно выходит епископат в форме Архиерейского Собора, который с формальной точки зрения занимает вторую строчку в иерархии церковных органов. В результате, пытаясь передать верховную власть в Церкви

<sup>222</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 210, 222.

<sup>223</sup> Тихомиров Л.А. Необходимость церковного Собора// Тихомиров Л.А. Церковный Собор, единоличная власть и рабочий вопрос. М., 2003. С. 559.

<sup>224</sup> Карташев А.В. Вселенские Соборы и соборность// Карташев А.В. Церковь. История. Россия. М., 1996. С. 72, 73.

<sup>225</sup> Афанасьев Николай, протопресвитер. Собор в русском православном богословии// Афанасьев Николай, протопресвитер. Церковь Божия во Христе. С. 622.

всей церковной полноте, сторонники «смешанного» Собора по факту добровольно признают высшую компетенцию Собора, состоящего только из архиереев.

Неестественность такого положения дел настолько очевидна, что при изучении Устава Русской Православной Церкви трудно понять, *какой* же из этих двух органов в действительности является высшим. Как выясняется – *ни один*, поскольку каждый из них обладает высшей компетенцией в Русской Церкви, но по разным вопросам. Так, согласно п.1 главы II Устава, Поместному Собору принадлежит высшая власть в Русской Православной Церкви «в вопросах избрания Патриарха Московского и всея Руси и ухода его на покой, предоставления автокефалии, автономии или самоуправления частям Русской Православной Церкви».

А п.1 главы III Устава определено, что Архиерейскому Собору принадлежит «высшая власть в Русской Православной Церкви в вероучительных, канонических, богослужебных, пастырских, административных и иных вопросах, касающихся как внутренней, так и внешней жизни Церкви; в области поддержания братских отношений с другими Православными Церквями, определения характера отношений с инославными конфессиями и нехристианскими религиозными общинами, а также с государствами и светским обществом».

В довершение всего п. 2 главы II установлено, что право созывать Поместный Собор принадлежит Архиерейскому Собору. Впрочем, иногда это может быть сделано патриархом Московским и Всея Руси. В любом случае созыв Поместного Собора определяется не какой-либо заранее оговоренной периодикой, а сугубо практическими обстоятельствами и субъективными соображениями патриарха и составляющих Архиерейский Собор архиереев. Или кто-нибудь может дать иное толкование термину «*по мере необходимости*», содержащемуся в Уставе?!

Кроме путаницы понятий и компетенций здесь трудно что-либо увидеть. Быть может, кто-то найдет в этой конструкции лелеемую демократическими теоретиками теорию «разделения властей»? Но и здесь их ждут неожиданности, поскольку в соответствии с п. 6 главы III Устава Архиерейский Собор является также церковным судом высшей инстанции. Разумеется, ни о каких *трех* ветвях власти речь уже идти не может.

Получается, что деятельность Поместного Собора как высшего органа власти Русской церкви, целиком и полностью зависит от нижестоящего по отношению к нему Архиерейского Собора. А тот в свою очередь зависит от патриарха, к компетенции которого относится его созыв, причем не реже 1 раза в четыре года (п. 3 главы III Устава). Скажем прямо, такая редкая периодичность также не способствует нормальной регулярной работе этого высшего органа власти.

Сам собой напрашивается вывод, что за ширмой двух Соборов реальная власть сосредотачивается в руках патриарха. Но в действительности и его правовое положение не лишено двусмысленности. Ведь согласно Уставу Русской Православной Церкви, патриарх Московский и Всея Руси занимает всего лишь *третье* место в иерархии органов церковной власти, а потому, естественно, епископат возглавить не может в силу ограниченности своих властных полномочий. Едва ли это место патриарха заслуженно и обоснованно с точки зрения церковной практики и традиций.

Забвение тех исторических примеров, на которых становилась и развивалась Кафолическая Церковь, приводит к тому, что меняется (вернее, *подменяется*) содержание древних институтов, искажаются сами формы, через которые органы церковной власти традиционно осуществляли свою компетенцию. У католиков, по крайней мере, Римский папа официально занимает первенствующее место и тем самым придает латинской конструкции необходимую системность и законченность (как богословскую, так и каноническую). А у нас Собор епископов существует сам по себе, *не нуждаясь* в главенстве патриарха. И уже потому власть председателя Русской церкви в предлагаемых конструкциях повисает в воздухе, вследствие чего он попадает в абсолютную зависимость от Архиерейского Собора.

Таким образом, *ни один* из заявленных в Уставе органов церковной власти не является самодостаточным и полноценным. Откуда же взяться этому видимому центру церковной власти?! Безусловно, традиции времен богоборчества, когда в глазах всего православного общества таковым являлся Московский патриарх, не умерли и по сей день. Вероятно, именно этим и объясняется то обстоятельство, что *фактически* патриарх обладает большими реальными возможностями, чем это предписано Уставом Русской Православной Церкви. И слава Богу, поскольку в противном случае нас ждала бы анархия взаимоконтролирующих и взаимозависимых органов церковного управления. Но не лишним будет также заметить, что отсутствие строго и четко распределенной компетенции в сфере управления приводит к обычному для нас правовому нигилизму, но уже в церковной среде. И если с таким положением дел можно было мириться в годы гонений, в переходные периоды, когда Русская церковь вставала с колен на ноги, то в настоящее время, когда Россия и церковное общество пытаются вернуться к древним, освященным временем традициям, ищет свой общественно-политический идеал, это едва ли должно приветствоваться. Тем более признавать нормой жизни и возводить на уровень церковного «догмата».

Гораздо более древнюю историю имеет доктрина о том, что Соборы легитимны лишь при условии формирования их исключительно из лиц архиерейского звания. Но при ближайшем рассмотрении и данная теория не может нас удовлетворить. Разумеется, бессмысленно отрицать тот очевидный факт, что в составе церковных Соборов часто численно довели архиереи. И что Соборы издавна служили общепризнанным способом принятия решений по многим вопросам, включая судебные процедуры над согрешившими членами Церкви, а также формулировку догматических и канонических определений. Но сказанное вовсе не предполагает, что, *кроме* епископов, в состав Собора не входили иные лица, не только равные архиереям, но и *превосходящие* их по компетенции в церковном управлении. И уж тем более нет никаких оснований считать Соборы епископов *непогрешимыми*. Однако, как ни странно, даже серьезные богословы поддаются желанию догматизировать эту идею. И, как следствие, переходят к тому же пониманию «соборности», которое сами же ранее справедливо критиковали.

В этом отношении почти хрестоматийными считаются взгляды митрополита Макария (Булгакова). Обоснование всевластия епископских Соборов он начинал с утверждения, что для устройства Церкви характерно разделение ее на две части: паству (мирян) и иерархию (священство), учрежденную непосредственно Самим Христом. Члены иерархии подразделяются в зависимости от степени посвящения на епископат, пресвитерство и диаконство, которым Господь и предоставил абсолютное право учительства, совершения таинств и управления верующими. Преимущество сана епископа обусловлено тем, что каждый архиерей является преемником святых апостолов. А потому епископ в своей епархии законно считается местоблюстителем Христовым, главным учителем, духовным правителем, начальником над всей подведомственной ему иерархией и паствой<sup>226</sup>.

Если каждая община вверена своему епископу, продолжал митрополит Макарий, то, следовательно, Церковь Вселенская, включающая в себя все множество национальных Церквей, поручена всему епископату в целом, как *особому сословию*, корпорации. Как преемники апостолов, все епископы равны между собой, имеют одинаковую честь, достоинство и власть вне зависимости от места своего нахождения. А посему независимы ни от кого, кроме всей корпорации архиереев в целом. Только Собор епископов легитимен вершить суд над любым из них — никто другой. Лишь епископат вправе заседать на Соборах, остальным участникам предоставлено право совещательного голоса либо право быть помощниками или представителями архи-

<sup>226</sup> Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 210, 211, 214, 215, 224.

ереев. Наконец, Вселенский Собор, собирающий архиереев всех Поместных Церквей, является *высшим органом Церкви*, решения которого обязательны для всех времен и народов<sup>227</sup>.

Эта конструкция приобрела настолько устойчивые в нашей отечественной науке черты, что едва ли не возведена на уровень официальной церковной теории. Ее категорично отстаивал И.С. Бердников (1839–1915), также утверждавший, что высшая правительственная власть во Вселенской Церкви принадлежит епископату в его целом составе, а управление Поместными Церквами – Собору епископов каждой с митрополитом или патриархом во главе<sup>228</sup>.

И С.В. Троицкий (1878–1972) писал вслед за ним, что апостолы передали свою власть над Церковью Вселенскому епископату, органом которого является Вселенский Собор<sup>229</sup>. А епископ Никодим (Милаш) – (1845–1915) даже полагал, будто учение о всевластии Соборов епископов составляет основу всего права Православной Церкви и находит свое подтверждение в Священном Писании, канонических постановлениях и в церковной практике предыдущих веков<sup>230</sup>.

Правда, с последними заверениями нам еще предстоит разобраться более детально. Для начала достаточно напомнить, например, что принципиально неверно говорить только о *трех* четко выраженных степенях посвящения. Ведь, например, должность субдиакона (иподиакона) некогда считалась отдельной степенью священства, над которой совершалась своя хиротония.

Другой тезис также не может не вызвать недоумения. «В истории церковного права, – продолжал далее епископ Никодим (Милаш), – мы не знаем *ни одного случая*, чтобы отречение епископа от кафедры было предоставлено какой-либо власти, кроме соборной; да такого случая не могло и быть, потому что ни одна власть, кроме соборной, не могла бы принять подобного отречения. Соборная власть, или, говоря точнее, та власть, которая поставила епископа, митрополита или патриарха, и может только одна судить епископа, митрополита или патриарха – всякая же другая власть не компетентна в этом»<sup>231</sup>.

В этом утверждении правдой является лишь то, что процесс хиротонии епископа, митрополита и патриарха действительно совершался другими архиереями. Но этот окончательный акт, венчающийся избрание лица установленной *формой* посвящения, никак не касается утверждения его кандидатуры – претендента обычно определял по своему выбору сам Византийский император, а никакой не Собор епископов. Так же действовали и Франкские короли, и Германские императоры, и Московские цари. Спускаясь по исторической лестнице еще ниже в глубь веков, мы обнаружим эту же практику в Библейские времена, когда именно Израильские цари определяли кандидатуру еврейского первосвященника – византийцы в этом отношении не выдумали ничего нового, лишь четко соблюдали древнейшую традицию. И если такие случаи неизвестны нашему ученому, то это вовсе не означает, что историю христианской цивилизации следует переписать заново.

С осуждением виновного архиерея дело обстоит еще проще: цари не просто назначали своим решением суд над таковым, а епископы лишь выносили формальный приговор, но нередко *сами непосредственно* судили архиереев, если на то были причины. А во времена, когда политическим преступлением считался и проступок против царя, и возмущение веры, трудно было найти чисто «религиозные» обвинения против того или иного архиерея, чтобы избежать политического процесса под председательством василевса.

Да и в целом здесь возникает больше вопросов, чем можно найти ответов на ранее озвученные проблемы. Чтобы считать, как И.С. Бердников, будто власть в Поместной Церкви при-

<sup>227</sup> Там же. Т. 2. С. 230, 231.

<sup>228</sup> Бердников И.С. Краткий курс церковного права Православной Церкви. В 2 т. Т. 2. Казань, 1913. С. 28, 29.

<sup>229</sup> Троицкий С.В. О церковной автокефалии//Троицкий С.В. Единство Церкви. М., 2016. С. 379.

<sup>230</sup> Никодим (Милаш), епископ Далматинский. Православное церковное право. С. 237.

<sup>231</sup> Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. В 2 т. Т. 1. М., 2001. С. 322.

надлежит Собору епископов вместе с патриархом, необходимо наделить последнего полномочиями, аналогичными тем, какие имеет Римский понтифик. В противном случае, как равный среди равных, он попросту не в состоянии управлять братьями-епископами. Однако в канонах Церкви мы ничего подобного не увидим. Конечно же, патриархи (особенно «Вселенские» патриархи) имеют особые административные полномочия, заметно возвышающие их над остальным епископатом. Но все же не настолько широкие и универсальные, чтобы уподобляться Римскому понтифику.

Впрочем, эта проблема (даже если она будет разрешена и патриарх станет на латинский манер во главе Церкви вместо Собора или *над* Собором) касается только *одной* Поместной Церкви. А как быть с остальными православными Поместными Церквами и вообще всей Восточной церковью?! Кто возглавит ее? Пентархия, совет пяти патриархов? Но в настоящий момент глав Поместных Церквей, обладающих патриаршим саном, гораздо больше древнего «священного» числа Вселенских архиереев. Да и «Совет патриархов» представляет собой явление, не имеющее аналогов в двухтысячелетней истории Кафолической Церкви. Об этом можно рассуждать только *теоретически*, как это делал, например, преподобный Феодор Студит (память 11 ноября), что никогда не приветствовалось Церковью, всегда отдававшей приоритет или конкретным писаным канонам, или правовому обычаю.

Кроме того, и в этом случае неизбежно встает вопрос о председательствующем архиерее, которому бы принадлежала бо́льшая полнота власти, чем всем остальным патриархам. Существуют ли канонические предпосылки для того, чтобы признать наличие таких высших прерогатив у Константинопольского патриарха, например? Едва ли. На сей счет известен единственный канон, отлитый в форму 1-го правила Собора в Храме Святой Софии (879–880 гг.), да и тот устанавливает лишь *равенство* компетенции Римского понтифика и Константинопольского патриарха, не допуская ни при каких обстоятельствах, чтобы кто-либо, осужденный одним из этих двух великих архиереев Вселенской Церкви, искал апелляции у другого. Не говоря, разумеется, вообще о ком-либо ином епископе. Это правило, однако, не решает озвученной проблемы, поскольку принималось для примирения двух кафедр, пребывавших дотоле в расколе, и преследовало своей задачей уравнивать полномочия их предстоятелей. Впрочем, остальные патриархи не могут похвастаться даже этим.

Следует признать, что, в отличие от некоторых наших отечественных канонистов, католики по-своему более последовательны и логичны. Согласно сборнику канонов Римской церкви, коллегия епископов (т. е. весь вселенский епископат в целом) обладает верховной властью в Кафолической Церкви – в этом наши канонисты единомышленны с латинянами. Но для католиков это возможно лишь в соединении с папой («коллегия епископов не существует без ее главы»), который в то же время обладает верховной властью в Церкви и *помимо* коллегии епископов. Иными словами, не нуждается в делегировании каких-либо прав в свою пользу, поскольку его власть и так носит универсальный характер<sup>232</sup>.

Любой Собор епископов, включая Вселенский, легитимен у латинян лишь при условии утверждения его актов Римским папой, который является безальтернативным и абсолютным источником власти в Церкви. В сборнике канонических правил Римо-католической церкви так и провозглашено: «Хотя Вселенский Собор по природе обладает верховной властью по отношению ко всей Церкви, он, тем не менее, представляет собой орган, руководимый Римским понтификом, причем апелляция к Собору, обжалующая решение папы, невозможна. Декреты Вселенского Собора вступают в силу только в том случае, если они были одобрены Римским понтификом вместе с отцами, принимавшими участие в работе Собора, а в дальнейшем были утверждены самим папой и обнародованы по его распоряжению»<sup>233</sup>.

<sup>232</sup> Вишневский А.А. Каноническое право. Древняя Церковь и Западная традиция. М., 2006. С. 200.

<sup>233</sup> Каноническое право о народе Божьем и браке. М., 2000. С. 56.

Более того, у латинян церковная власть может реализовываться и внесоборно, что становится возможным как раз по причине того, что наряду с Собором епископов латиняне признают обязательное наличие *единоличного* и *единовластного* органа церковной власти – Римского понтифика.

Такой логической законченностью теории указанных выше правоведов не обладают. Ранее, во времена Византийской империи, споря с католиками, православные греки доказывали, что Соборы созывались императорами, латиняне приписывают эти же полномочия папе. В любом случае речь шла о том, что решение о созыве Вселенского Собора принимает какой-то *иной* орган церковной власти; он же обеспечивает легитимность его решений. Спор был лишь относительно того, *что это* за орган – император или понтифик.

Но в теориях наших «соборян» никакой единоличный орган власти рядом с Вселенским Собором принципиально не допускается. Однако и полагать, будто Вселенский Собор (тем более Собор, состоящий из одних только епископов) самодостаточен и сам по себе обладает всей полнотой власти, решительно нет никакой возможности, поскольку это противоречит общеизвестным фактам. Любые компромиссные попытки обосновать иную, промежуточную конструкцию (например, будто бы Византийские императоры только выполняли указание епископата о созыве Собора, а их подпись под актами «всего лишь» придавала им силу государственных законов, но не церковных актов<sup>234</sup>) рушатся под тяжестью исторических фактов и откровенно нелепы.

Кроме того, канонисты давно уже пришли к выводу, что Вселенский Собор – орган *чрезвычайный* и *экстраординарный*, собираемый всегда исключительно для разрешения важнейших общецерковных дел. Иными словами, орган, который не создан по своей природе для систематической работы. Нельзя также не заметить, что, по верному замечанию А.С. Павлова (1832–1898), название «Вселенский» не выражает мнения о присутствии на Соборах *всех* архиереев или даже большинства из них, что автоматически ниспровергает тезисы митрополита Макария и его сторонников<sup>235</sup>.

Помимо всего прочего, так и напрашивается вопрос: а кто *сегодня* правомочен созвать Вселенский Собор? Пусть даже (как нас пытаются убедить) Византийские императоры делали это по просьбе или пожеланиям архиереев, но это было *их* решение, их юридический акт, который и полагался в основу деятельности очередного вселенского собрания. А сейчас? На этот вопрос мы не найдем удовлетворительного ответа. Тезис, будто прежняя практика, основанная на созыве Вселенских Соборов императорами, «не дает разумных оснований отрицать возможность созыва Собора по почину иных, собственно церковных инстанций; такое отрицание было бы недопустимо смелым вторжением в сферу действий Святого Духа»<sup>236</sup>, для *правоведа* звучит шаманским заклинанием. Во-первых, никаких канонических оснований для таких смелых «богословских» заверений не существует. А, во-вторых, каноническая практика, которая всегда играла в истории Церкви высокую роль *обычного права*, подобных примеров просто не знает.

Разумеется, при данных характеристиках Вселенский Собор никак не может претендовать на главенство в иерархии органов церковной власти. Да и можно ли считать Вселенский Собор непогрешимым? Этот момент чрезвычайно важен, поскольку в предлагаемой нам доктрине данное качество презюмируется в полном виде, точно так же, как латиняне признают непогрешимость вероучительных формул Римского папы. В этом отношении для нас чрезвычайно важно одно суждение Ю.Ф. Самарина. Как и всякий крупный (но редкий) ученый, Ю.Ф.

<sup>234</sup> Цытин Владислав, протоиерей. Курс церковного права. С. 264.

<sup>235</sup> Павлов А.С. Курс церковного права. СПб., 2002. С. 204, 205.

<sup>236</sup> Цытин Владислав, протоиерей. Курс церковного права. С. 264.



Самарин был хладнокровно самокритичен и под конец жизни существенно скорректировал собственное прежнее мнение на этот счет, найдя его небезошибочным.

Весьма показательно одно его частное письмо, в котором он писал следующее: «Предполагают вообще, что между Латинской церковью и нашей разногласие состоит в том, что одна принимает за орган божественного вдохновения особу преемника апостола св. Петра, тогда как другая приписывает ту же силу совокупности епископов, соединенных во Вселенский Собор. Таким образом, с обеих сторон было признание внешнего знака в принципе и разногласие лишь относительно факта. Признаюсь, что я сам долгое время держался этого учения, но по зрелом размышлении оставил его. Что меня сначала поразило, это то, что на этой почве *мы всегда были побиваемы папистами*. Если только допустить этот принцип – они одни последовательны, предлагая в качестве знака определенную личность, видимый характер которой бесспорен. Приглядываясь ближе, я заметил, что никогда Церковь не усвояла заранее никакому Собору характера вселенскости. Никогда она не говорила: такое-то учение истинно, потому что его провозгласил такой-то Вселенский Собор; напротив, только признавши учение истинным, она усвояла формулировавшему его собранию титул вселенского»<sup>237</sup>.

Развивая его мысль, В.С. Соловьев совершенно справедливо утверждал, что Церковь *никогда* не считала саму по себе соборную форму непременным ручательством истины. И никогда не признавала Собор епископов за единственно законный и совершенный образ церковного правления. Достаточно напомнить, говорил он, что «рядом с истинными православными Соборами были и ложные, еретические. Ясно, что соборность не ручается за истинность, а, следовательно, не может быть предметом веры»<sup>238</sup>. Как видим, ни в истории Церкви, ни в канонах мы не находим обещанных подтверждений тех идей, которые высказывались епископом Никодимом (Милашем), Бердниковым или митрополитом Макарием (Булгаковым).

Наконец, третий аспект окончательно ниспровергает предлагаемую теорию высшей власти епископских Соборов, которая, повторимся, зиждется на аксиоматичном утверждении, будто все епископы *равны* между собой. Но в действительности никакого равенства между архиереями нет, напротив, и здесь, как в случае с церковными общинами, мы видим четко сложившуюся уже с апостольских времен церковную иерархию. Достаточно привести тот простой факт, что институт митрополитов и патриархов стоит выше над всеми подчиненными им епископами. И это положение дел закреплено в древних канонах<sup>239</sup>.

Так, 34-е Апостольское правило категорично требует, чтобы «епископам всякого народа подобает знати первого из них, и признавати его яко главу, и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения». При этом епископ-митрополит, обладавший в своей провинции верховной церковной властью, одновременно с этим имел собственную епархию, где действовал как рядовой архиерей. Иными словами, имел одновременно и ординарные епископские полномочия, и сверхординарные, митрополичьи<sup>240</sup>. Разумеется, ни о каком равенстве с подчиненными ему епископами провинции и речи быть не могло.

Чрезвычайно интересно, что, по мнению авторитетных канонистов, 4-й и 6-й каноны I Вселенского Собора (325 г.), требующие непременного утверждения выбора епископа митрополитом области, не содержат сугубой новации для своего времени. Скорее всего, каноны лишь *утвердили* ту практику, которая и ранее бытовала на Востоке<sup>241</sup>.

9-й канон Антиохийского собора (341 г.), устанавливающий, что «в каждой области должно ведати епископа, в митрополии начальствующего, и имеющего попечение о всей обла-

<sup>237</sup> Соловьев В.С. Из вопросов культуры. Ю.Ф. Самарин в письме к баронессе Э.Ф. Раден// Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 5. СПб., б/г. С. 444, 445.

<sup>238</sup> Соловьев В.С. Славянский вопрос. С. 63.

<sup>239</sup> Суворов Н.С. Курс церковного права. В 2 т. Т. 2. Ярославль, 1890. С. 23.

<sup>240</sup> Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 100.

<sup>241</sup> Люилье Петр, архиепископ. Правила первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005. С. 84–86.

сти», без которого никто не должен что-либо творить, также ссылается на древность этого правила: «По древле принятому от отец наших правилу». С учетом того, что в древние времена митрополии являлись фактически самостоятельными церковными организациями, речь, как легко понять, идет ни много ни мало как о предстоятеле Поместной Церкви<sup>242</sup>.

Есть и другие каноны, безусловно основанные на идее *различия* властных полномочий архиереев в зависимости от их публично-церковного статуса. В частности, 50-й канон Лаодикийского собора (364 г.) требует, чтобы епископ не искал иного суда над собой, чем суда своего митрополита. А 119-й канон Карфагенского собора (419 г.) предписывает архиерею явиться на суд по требованию митрополита. Эти же нормы были впоследствии подтверждены законами Византийских императоров и правилами Двукратного Собора (869 г.). Так, 14-е правило Двукратного Собора гласит: «Каждый должен ведати свою меру: и ниже пресвитер да пренебрегает своего епископа, ниже епископ своего митрополита». А 15-й канон этого же Собора устанавливает, что если кто-либо из пресвитеров, епископов и митрополитов отступает от общения со своим патриархом и перестает почитать его на Литургии, то подлежит низвержению из сана.

Несоответствие гипостазируемой идеи равенства архиереев каноническому праву Кафолической Церкви прекрасно подтверждает, в частности, и 14-е правило Неокесарийского собора (промежуток между 314–325 гг.), которое определяет, что *хорепископ* (о нем речь пойдет и дальше), хотя и обладает архиерейским саном, но тем не менее всего лишь *сослужитель епископа* того полиса, в границах которого находится его собственная община.

Таким образом, подытожим: канонические институты митрополитов и патриархов, с одной стороны, хорепископа – с другой, служат живым и наглядным опровержением теории равенства полномочий архиереев. Ведь если все епископы равны по должности, то каким образом возникла эта иерархия?! Характерно также, что каноническое право, описывающее процедуру обжалования решения митрополита, устанавливает в качестве апелляционной инстанции либо местного экзарха, или Константинопольского патриарха (9-е и 17-е правила Халкидонского Собора). Но *ни один канон* не предусматривает в этом качестве Собор епископов<sup>243</sup>.

И если абстрагироваться от нюансов, то, пожалуй, наиболее адекватно идею равенства епископов изложил И.М. Скворцов (1795–1863): «Каждый епископ в отношениях с другими епископами должен уважать их права и власть, как своих собратий. Посему по управлению вообще, власть епископа ограничивается одной его областью и не должна препятствовать действию власти других епископов (9-й канон Антиохийского собора, 64-й и 67-й каноны Карфагенского собора). Правила весьма строго запрещают ему восхищать кафедры чужие (59-е правило Карфагенского собора), не позволяют и чужого клирика удерживать у себя (66-й канон Карфагенского собора). Не должен епископ в чужой епархии рукополагать кого-либо без согласия местного епископа, а также в своей епархии чужого клирика (13-е правило Анкирского собора 314 г.)» и т. д.<sup>244</sup> Здесь как раз идея равенства понятна и адекватна, в отличие от выше рассмотренной доктрины.

Ввиду явного несоответствия теории о полномочиях епископских Соборов историческому опыту Церкви, А.С. Павлов значительно смягчал тезисы митрополита Макария (Булгакова). По его мнению, вся полнота церковной власти в любом случае принадлежит только епископу, но равенство архиереев в управлении Вселенской Церковью (очень важный нюанс!) проявляется *лишь* на Вселенских Соборах, этих чрезвычайных представительствах всей церковной иерархии<sup>245</sup>.

<sup>242</sup> Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. В 2 т. Т. 2. М., 2001. С. 69, 70.

<sup>243</sup> *Скворцов Н.С.* Церковное право как юридическая наука // Юридический вестник. Т. XXVIII. М., 1888. С. 538.

<sup>244</sup> *Скворцов И.М.* Записки по церковному законоведению. Киев, 1861. С. 40, 41.

<sup>245</sup> *Павлов А.С.* Курс церковного права. С. 169, 170.

Но из всего этого все равно выходит, что никакого равенства архиереев в действительности не существует, поскольку, как известно, в истории Православной Церкви насчитывается всего семь Вселенских Соборов, а потому как минимум 1200 лет из 2 тысяч лет своего существования, Церковь Христова не знала равенства своих архиереев. Ведь последний Вселенский Собор состоялся в 787 г. Не знала она его, выходит, и до 325 г., когда был созван I Вселенский Собор в Никее.

#### IV. Источники и виды церковной власти

Указанные выше принципы, при помощи которых пытаются положить «соборность» в основу церковно-административного устройства, при всей их значимости не являются все же главенствующими. А сердцевиной предлагаемых нам теорий явилось аксиоматичное утверждение, будто принадлежность к священству (*hierarchia ordinis*) служит необходимым и обязательным основанием для вхождения в иерархию церковно-административных органов (*hierarchia jurisdictionis*). Выражаясь проще, никто не может обладать церковно-административными полномочиями и входить в структуру органов церковной власти, не будучи облаченным священническим саном<sup>246</sup>.

Однако на самом деле данное правило знает множество исключений, которые, как ни странно, официально допускаются в Римской церкви, но категорично отрицаются нашими сторонниками «соборных» теорий. Дело заключается в том, что, в отличие от католиков, четко различающих два вида власти – власть священнодействия (*potestas ordinis et magisterii*) и власть административную (*potestas jurisdictionis*), наши канонисты не склонны допускать это разделение<sup>247</sup>. Последствия, как мы вскоре увидим, не заставили себя ждать.

Безусловно, епископ – центральная фигура в Церкви. Как писал еще в послании к Смирнянам св. Игнатий Богоносец (день памяти 2 января), «где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и Кафолическая Церковь». Его главным делом является предстояние на Божественной Евхаристии. И когда епископ управляет, то он распространяет на все области своей епархии благодать и благословение Божественной Литургии. Все это бесспорно. Но из этого следует, что архиерей по природе своего сана в первую очередь не церковный администратор, а *служитель Евхаристии*, т. е. священник, что далеко не одно и то же<sup>248</sup>.

При всем желании полного совпадения двух иерархических порядков и двух видов властей никак не обнаружить. Епископ, высший сан в иерархии священства, далеко не всегда способен принять на себя полномочия одного из органов церковной власти, не говоря уже о высших прерогативах. И напротив, лица, относящиеся к низшим ступеням посвящения, нередко занимают высшие административные должности. Более того, не спрашивая мнения наших теоретиков, церковные полномочия часто осуществляют лица, вообще не посвященные в сан. Например, викарные епископы не имеют самостоятельной юрисдикции, зато многие пресвитеры осуществляют административные полномочия, которые смело можно сравнить с епископскими. В современной Русской Православной Церкви руководителями Синодальных отделов нередко являются пресвитеры или вообще миряне, а не архиереи. Кроме того, некоторые лица, принадлежащие к духовной иерархии, вообще не имеют *никакой* административной власти, в частности диаконы. Зато женщины, неспособные к посвящению, часто занимают видное положение в иерархии, например игуменьи женских монастырей<sup>249</sup>.

<sup>246</sup> Суворов Н.С. Курс церковного права. Т. 2. С. 7, 8.

<sup>247</sup> Суворов Н.С. Церковное право как юридическая наука. С. 544.

<sup>248</sup> Зизиулас Иоанн, митрополит Пергамский. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 93–95.

<sup>249</sup> Суворов Н.С. Учебник церковного права. С. 210.

Вообще, как выясняется при ближайшем рассмотрении, не священнический сан лица влияет на его управленческую компетенцию, а наоборот, административное положение нередко напрямую *предопределяет* возможность совершения Таинств и обрядов. И, конечно же, следует согласиться с тем мнением, что пресвитерское служение возможно именно потому, что ординарный иерей частично исполняет то служение, какое совершал сам архиерей<sup>250</sup>.

Викарные епископы не являются единственным исключением. Как известно, хорепископ («сельский епископ»), пока этот институт существовал, был не вправе, согласно канонам, совершать хиротонию – одну из главнейших прерогатив епископского сана. Так, 13-й канон Анкирского собора напрямую устанавливает, что «не подобает хорепископам поставлять пресвитеров или диаконов». Еще более категоричен и конкретен Антиохийский собор, 10-е правило которого гласит буквально следующее: «Святой Собор за благо рассуждал, чтобы состоящие в малых городах или селах предстоятели, или так именуемые хорепископы, знали свою меру, *хотя бы и по чину епископства приняли рукоположение*: чтобы они управляли только подчиненными им церквами, и ограничивали ими свое попечение и распоряжения: чтобы поставляли чтецов, иподиаконов и заклинателей и довольствовались производством токмо в сии чины, а поставляти пресвитера или диакона не дерзали без воли сущаго во граде епископа, которому подчинен хорепископ и его округ». Наконец, 14-й канон VII Вселенского Собора (787 г.) ограничил компетенцию хорепископа только правом поставлять чтецов, но и здесь исключительно с позволения правящего архиерея.

В эпоху, когда верховная власть и все государство в целом не отделяли себя от Церкви, смешение компетенций, не предусмотренное никакими теориями, являлось обычной и эффективной практикой. Например, до 1917 г. все придворное духовенство управлялось духовником Всероссийского императора, определявшимся и назначавшимся на данную должность самим государем. В ведомстве этого духовника состояли все священнослужители придворных храмов и прочих дворцовых церквей. Он по должности входил в состав Священного Синода, где могли находиться лишь митрополиты, архиепископы и епископы. А также... обер-священник армии и флота, не имевший архиерейского сана. Небезынтересно заметить, что обер-священник армии и флота обладал уникальными прерогативами: ему принадлежало главное начальство *по всем* юридическим делам касательно находившегося в его ведомстве духовенства<sup>251</sup>. Нет никаких сомнений, что административные права обоих пресвитеров далеко выходили за пределы компетенции ординарных архиереев, не говоря уже о викарных епископах.

<sup>250</sup> *Афанасьев Николай, протопресвитер. О церковном управлении и учительстве//Афанасьев Николай, протопресвитер. Церковь Божия во Христе. С. 479.*

<sup>251</sup> *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Собрание материалов для науки канонического права Русской Православной Церкви, изложенное в систематическом виде. Белгород – Москва – Сольба, 2012. С. 49, 105, 106.*

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.