

А.С.Десницкий
Опубликовано: Континент,
№ 104, 2000, сс. 248-278

Священство и царство в российском общественном сознании

(из истории одного архетипа)

Римский император победил Христа не на аренах цирка, не в катакомбах, а в минуты своего признания Царя Небесного, в минуты начавшейся подмены христианских заповедей заповедями обмирщенной государственности.

Мать Мария (Скобцова)¹.

Пытаясь осмыслить происходящие в современной России события, мы строим свои расчеты на различных политических, экономических и прочих факторах, которые легко исчислить и измерить. Но чем дольше мы этим занимаемся, тем больше убеждаемся, что за текущими событиями стоит еще и реальность иного рода: настроения, господствующие в российском обществе, меняющиеся по какой-то необъяснимой, но вполне уловимой логике. Парадоксальным образом они оказываются более прочными и долговечными, чем официальные идеологии и политические режимы. Им можно давать разные имена, но здесь мы будем называть их архетипами общественного сознания.

Один из важнейших таких архетипов – идея о слиянии церкви и государства (прежде всего монархии), или священства и царства. Эта модель имеет очень долгую историю и по-прежнему популярна даже среди людей совершенно далеких от религии и монархической идеологии. Впрочем, мы все яснее видим, что монархическая идея явно еще долго будет актуальна в российском общественном сознании, даже если государственный строй России останется республиканским – об этом нам говорит и полусутопливая официальная риторика о «царских делах», и вполне серьезная история возведения на престол «наследника» первого российского президента. Россия в ближайшие десятилетия явно будет иметь сильного единоличного правителя, к которому народ будет относиться отчасти как к монарху. Поэтому массовое сознание неизбежно будет примерять к существующей власти, пусть и республиканской, те шаблоны, которые были унаследованы из имперского прошлого.

Даже византийская теория симфонии властей не забыта сегодня окончательно, хотя в устах нынешних правителей выглядит уже карикатурно – достаточно вспомнить, как 9 мая 1998 г. Патриарх Алексей II поздравлял Б.Н. Ельцина как главнокомандующего вооруженными силами России, в ответ на что президент приветствовал в лице Патриарха «главнокомандующего религиозными силами» нашей страны. Детали новогодней церемонии передачи

¹ Мать Мария. *Типы религиозной жизни.* // Вестник русского христианского движения, № 176 (II-III - 1997), Париж - Нью Йорк - Москва, с. 11.

власти подтверждают, что выражение это было более чем очередной ельцинской «загогулиной».

Одна из наиболее острых и знаменательных в этом отношении дискуссий развернулась по поводу возможной канонизации Николая II и его семьи. Хотя Синодальная комиссия РПЦ усматривает в качестве возможных оснований для канонизации только терпеливое перенесение страданий и личное благочестие членов царской семьи (то есть те стороны их жизни, которые не были непосредственно связаны с императорским достоинством)², но для сторонников канонизации речь идет совсем о другом, а именно о признании жертвы, принесенной царской семьей за всю Россию³ и о канонизации всего и всех, что было связано с жизнью последнего императора, вплоть до Григория Распутина. Канонизация царя называется делом покаяния всей Церкви. Иерархами РПЦЗ признание святости императорской семьи ставится как необходимое условие примирения с Московской Патриархией и возводится практически в степень догмата веры; так, оно отдельно упоминается в стандартном тексте покаяния, произносимого клириками Московской Патриархии при переходе их в Зарубежную Церковь.

С другой стороны, нетрудно заметить по меньшей мере один парадоксальный момент в докладе Синодальной комиссии о канонизации императорской семьи. Комиссия отмечает подвиг придворных, добровольно последовавших за императорской семьей в ссылку и вместе с ней расстрелянных, но не считает их достойными канонизации. Д.В. Поспеловский⁴ эмоционально называет такое решение «политически-идеологическим и элитарно-классовым», но я рискну предложить иной ответ: его можно назвать мифологическим. И для екатеринбургских убийц, и для многих нынешних сторонников канонизации значимым было лишь убийство царя и его семьи, а сопровождавшие ее слуги значили не больше, чем кони, рабы и наложницы, которых в глубокой языческой древности при погребении князя специально умерщвляли и хоронили вместе с господином. Стоит ли говорить, что с христианской точки зрения это, мягко говоря, неверно.

Как можно понять по высказываниям радикальных сторонников канонизации, речь здесь идет не о личной святости нескольких человек. Ожидается официальное признание Церковью особой эклисиологической и даже сотериологической роли царя и о принятии монархии образца до 1917-го или даже до 1905-го года если не в качестве практической модели государственно-церковного устройства, то по крайней мере в качестве данного Богом идеала. В этой системе координат убийство царской семьи означает несравненно больше, чем убийство любых других людей. Собственно, вся

² *О мученической кончине царской семьи. Доклад о работе Комиссии Священного Синода по канонизации святых*, прочитанный на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 10 октября 1996 г.

³ «Помазанник Божий принес себя в искупительную жертву за грехи народа». Речь здесь идет не о Христе, а о Николае II. Стоящая под этой формулировкой подпись епископа Вениамина не позволяет думать, что здесь вкралась богословская неточность или риторическое преувеличение — *Обращение епископа Владивостокского и Приморского Вениамина...* // Церковно-Общественный Вестник, 1997, № 9, с. 5.

⁴ Д.В. Поспеловский. *Вопрос о канонизации Николая II и Александры Феодоровны*. // Вестник русского христианского движения, № 176 (II-III - 1997), Париж - Нью Йорк - Москва, сс. 243-255.

история русской революции понимается тут как измена народа своему царю с последующим принесением его в жертву. Однако необходимо отметить, что идея эта не нова.

Царь-жрец и царь-жертва

Мы любим называть себя людьми своего времени. Порой мы можем играть в людей века минувшего. На самом деле мы едва ли создаем, насколько тесно связана наша современность с веками давно ушедшими, от которых мы, казалось бы, навсегда оторвались... И чтобы увидеть, откуда берется идея царя-жертвы, нам придется начать разговор о первобытной мифологии. Далее мы увидим, насколько парадоксально актуальными оказываются выводы исследователей первобытной мифологии.

Мы обратимся к классической книге – “Золотой ветви” Дж. Фрезера. Ее теоретическая часть старомодно-материалистична, но в ней содержится огромный пласт ценнейшего материала, притом грамотно классифицированного. Фрезер показывает, что мифологема царя-жреца и одновременно царя-жертвы является одним из важнейших элементов мифологического сознания, универсальным для первобытных мифологий архетипом. Царь представляется носителем особой витальной силы, важнейшим действующим лицом при исполнении обрядов и залогом благоденствия своего племени. Когда он становится немощным, неспособным исполнять свои обязанности или когда его народ постигают невзгоды, он торжественно приносится в жертву ради процветания своего народа.

Дело не в том, что старый царь чем-то провинился перед своим племенем, а в том, что он по определению не может быть старым, немощным или больным. Если племя постигают стихийные бедствия и прочие напасти, их причиной также полагают неспособность царя исполнять свои обязанности – не столько государственные, сколько ритуальные.

Разве не видим мы, насколько живы эти мифы в современной российской политике, когда в течении нескольких лет главным критерием дееспособности президента оставалась крепость рукопожатия? Когда, наконец, рукопожатие окончательно ослабло, главным и чуть ли не единственным козырем нового правителя стала его несокрушимое здоровье и неукротимая мужественность, явленные на горном спуске, в истребителе, на подводной лодке – а к тому же и готовность решительно «мочить» всех супостатов.

Так и с точки зрения архаического общества смерть царя от старости и болезней часто представлялась принципиально недопустимой – она была бы равнозначна крушению космоса. Потому в наиболее архаичных племенах одряхлевшего царя нередко убивали на поединке, а новым царем становился тот, кто сумел убить прежнего.

Распространенные в первобытных обществах представления об особой и священной роли царя были подробнее исследованы А. Хокартом⁵ – хотя и его работа в значительной мере уже устарела. С его точки зрения, основной смысл первобытных царских ритуалов состоит в обеспечении благополучного существования всего племени. С помощью магических обрядов первобытное племя стремится установить в природе наиболее благоприятный для него

⁵ А.М. Hocart. *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society.* Cairo, 1936 (переиздание — Chicago-London, 1970), pp. 41-59, 86-101.

порядок вещей, т.е., как правило, добиться увеличения численности полезных животных и растений и отдачи от их использования.

Животные, которых Хокарт называет *объектом* ритуала, считаются в определенном смысле слова принадлежащими той или иной группе людей. Глава клана играет в подобных ритуалах совершенно особую роль *представителя*, который отождествляется с объектом, поскольку оба отождествлены с божественным предком, общим для животных и людей одноименного клана. Например, австралийское племя Аранда для увеличения численности серых кенгуру устраивало большое празднество, на котором один из членов племени, воспринимавшийся как ипостась воспетого в мифах божественного предка Великого Кенгуру, орошал своей кровью жертвенный камень, чтобы породить множество новых кенгуру и повторить тем самым изложенную в мифах историю их происхождения. Характерно, что представитель и оказывается здесь жертвой, приносимой ради достижения желанного результата. Эта жертва не обязательно должна быть смертельной, да и царь, как отмечает Фрезер, на практике мог заменяться рабом или преступником. Этот широко распространенный прием вошел и в фильм Эйзенштейна “Иван Грозный”. Вероятно, именно он лежал в основе осмеяния Иисуса римскими солдатами (Мк 15:16 и далее, а также параллельные места) – удивительный, но не единственный в истории случай, когда то, что говорилось в насмешку, больше соответствовало Истине, нежели то, что почиталось истинным.

Хокарт⁶ пишет: «Если роль представителя в ритуале играет человек, то это глава общины. В маленьком племени мы называем его вождем, а в более развитой или многочисленной общине – царем». Однако представитель еще не есть единственный совершитель таинства – он нуждается в жреце, который будет производить над ним необходимые обряды. С точки зрения Хокарта, принцип признания за царем особой священной функции и принцип разделения царства и жречества в равной степени проистекают из магической природы царской власти. С одной стороны, царь играет огромную, если не самую главную роль в обрядах и тем самым способствует благосостоянию своего племени, с другой стороны – это не что иное как роль представителя, отождествляемого с божественным предком и потому с *объектом* магии, но никак не роль *субъекта*, совершителя обряда, которая остается за жрецом. Невозможно одновременно быть тем, над кем свершается таинство, и его свершителем.

В особенности это касается монотеистических обществ. Для язычников царь – частица божественного мира, но все же лишь частица, а не исключительное его воплощение. Но для людей, верящих в Единого Бога, отождествлять с Ним царя недопустимо. Отсюда вытекает и гораздо более четкое разграничение священства и царства в монотеистическом обществе: языческое жречество по определению весьма неоднородно, и нет ничего удивительного в том, что царь, выступающий как один из богов, мыслится одновременно как один из жрецов. Но в ситуации, когда жречество выглядит единой и четко структурированной кастой, царь, принимая на себя роль

⁶ А. Hocart, *ук. соч.*, р. 86.

представителя, уже не может иметь самостоятельного места в этой касте⁷, иначе неизбежен логический парадокс: посредник, совершающий обряд над самим собой.

Здесь необходимо сделать одну очень существенную оговорку. У христианского исследователя древней мифологии неизбежно возникает вопрос: как относиться к поразительным внешним совпадениям между некоторыми положениями его веры и той примитивной магией, которую он находит у первобытных язычников? Можно ли дерзать проводить какие бы то ни было параллели между бормотанием австралийских заклинателей кенгуру и Евангельским благовестием?

Боюсь, у нас просто не остается выбора: замечать или не замечать это странное сходство. Эти параллели были уже давно проведены, и не так уж давно исчез со стен Казанского собора в С-Петербурге плакат, изображавший «генеалогическое древо» христианства: мифы и предания самых разных народов, предшествовавшие Евангелию и запечатлевшие очень сходные с христианским вероучением эпизоды смерти и воскресения различных божеств, разрывание и поедание их плоти и т.д.

Внешнее сходство было замечено еще первыми христианскими писателями. Св. Иустин Философ (II в.) отмечал, что во многих языческих мифах можно найти сюжеты, внешне сходные с евангельскими, только несущие совершенно другое религиозно-нравственное содержание. С его точки зрения, это демоны специально исказили евангельскую историю, известную им по пророчествам, чтобы увести людей с верного пути. Так, демоны, «услышав от пророка Исайи, что Христос родится от Девы и Сам Собою взойдет на небо, то же самое сказали о Персее»⁸. Итак, Иустин полагает, что эти совпадения меж языческими мифами и христианской верой не случайны, они восходят к одному и тому же источнику, но то, что в Евангелии сияет полным светом истины, в мифах затуманено языческими (бесовскими, по терминологии Иустина) напластованиями.

В XIX в. эти совпадения стали для многих ученых поводом к тому, чтобы сводить все христианство к своеобразному сочетанию общераспространенных мифологем. Но может быть, мы имеем право говорить о том, что и в этом проявился Божественный кенозис: за многие тысячи лет до Воплощения и Воскресения человечеству уже была приоткрыта эта тайна? Не только Иисус стал полностью человеком, подобным нам во всем, кроме греха, чтобы возвести нас к обожению, но и сама Его жизнь в каком-то смысле повторила надежды, изложенные в древних человеческих мифах, освободив их при этом от первобытной магии и возведя к источнику Истины? И что в крови, пролитой австралийским вождем на камень ради увеличения численности серых кенгуру, содержится первый, еще очень отдаленный намек человечеству на Кровь, пролитую на камень Голгофы?

Итак, попробуем рассмотреть предложенную Хокартом схему царских ритуалов в историческом развитии. На стадии языческой магии мы видим трех основных участников:

⁷ Отметим, что и индуизм – языческая религия с четко структурированным жречеством – относит царей к кшатриям (воинам), а не к брахманам (жрецам).

⁸ Иустин Философ. *Первая Апология*, 54. Цит. по: *Раннехристианский церковные писатели. Антология*. Москва, 1990, с. 177.

жрец ↔ царь-представитель ↔ жертва

Об общей для всех древневосточных культур парадигме царя-посредника между богами и людьми подробно говорит статья А.Б. Зубова и О.И. Павловой⁹. Можно усомниться в правомерности применения терминов античной философии и христианской догматики (природа, ипостась, синергия воли и т.д.) к совершенно инородному материалу, но вполне правомерным представляется вывод о том, что на древнем Востоке в царе всегда видели отчасти человека и отчасти божество. Потому нет и четкой границы между тремя понятиями: царь то принимает на себя функции жреца, то выступает в качестве жертвы. Вместе с тем слишком явные попытки царя стать единственным божеством, неоправданно расширить свою роль представителя и посредника по сути выглядели не чем иным как святотатством.

Характерна история индийского царя Вены, «который потребовал, чтобы все жертвоприношения совершались не богам, но только ему, так как в личности царя воплощены все боги. Не поддавшиеся на уговоры царя брахманы закололи его ... и венчали на царство Притху»¹⁰. Божественна и священна не столько конкретная человеческая личность царя, сколько сам институт царской власти.

В монотеистическом (израильском) обществе схема в целом сохраняется прежней, но граница между тремя понятиями проводится достаточно строго:

жрец | царь-представитель | жертва

Если царь иногда и заменяет жреца (подробнее об этом см. ниже), то в качестве жертвы он уже не выступает. Не именуется он больше и воплощением Бога, хотя вступает с Ним в совершенно особые отношения избранничества. Не случайно многие фразы из т.н. “царских” псалмов (например, «сказал Господь Господу моему» – Пс 109:1) издавна одни толкователи относят к Мессии, Христу, а другие – к историческим израильским царям. Неверно было бы отделять одно от другого: настоящим Царем для израильтян всегда оставался Бог (1 Цар 8:6-9), и окончательное преодоление разрыва между божественным царством и исторической государственностью могло быть осуществлено только в эсхатологическом, мессианском будущем. Каждый конкретный монарх был своего рода регентом, временным управителем, которого Бог назначал и смещал в случае неисполнения им своих обязанностей (1 Цар 13:13-14). Как сформулировал это Б. Коллис,¹¹ «Месопотамские цари были человеческими посредниками богов, египетские цари были божественными посредниками богов, Бог Израиля был также и Царем Израиля».

В Новом Завете (прежде всего в Посланиях к Римлянам, см., в частности, 9:11-14, и к Евреям) Христос изображается одновременно как Жрец и Жертва, как Царь мира:

Жрец = Царь = Жертва

И в свете всего сказанного выше становится яснее, что и Царство Христа неизбежно должно было быть «не от мира сего». Его смысл – прежде всего в установлении окончательного, нерушимого посредничества между Богом и

⁹ А.Б. Зубов, О.И. Павлова. *Религиозные аспекты политической культуры древнего Востока: образ царя.* // Религии Древнего Востока, Москва, 1995, сс. 34-84.

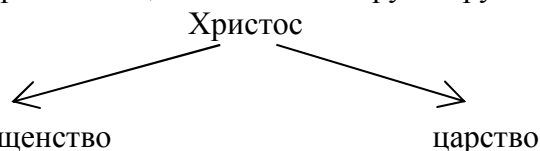
¹⁰ А. Зубов, О. Павлова, *ук. соч.*, с. 68.

¹¹ Цит. по: А. Зубов, О. Павлова, *ук. соч.*, с. 35.

людьми, которое не зависело бы ни от погрешностей политических систем, ни от слабостей правителей.

Естественно, для христиан новые жертвоприношения не нужны. Жертва, принесенная на Голгофе, абсолютна, никакое другое искупление после нее уже не нужно и не возможно; подвиг мученика состоит не в «частном искуплении», а во свидетельстве веры ценой своей жизни, в соучастии, а не в повторении Голгофы. Вместе с тем и царство, и священство продолжают свое существование. Богословие иконы открыло новую возможность, уже предугаданную в древневосточных богословских моделях: почитать в царе и священнике не воплощение и не ипостась Божества (как в древнейших пластах языческой мифологии), а Его образ. Речь не идет о том, что каждый конкретный царь и каждый конкретный священник обладают божественной природой или воплощают в себе неземное совершенство, а о том, что они исполняют на земле роль, символически представляющую Бога. Причем играть они ее могут с разным успехом, в том числе – с полным провалом.

Как во Христе различаются, но не разделяются божественная и человеческая природа, так и в христианской монархии священство и царство в идеале образуют два различных, но связанных друг с другом института:



В христианстве, по выражению Зубова и Павловой¹², «царство совершенно изменило свою природу (по сравнению с языческим древним Вотоком – А.Д.), и, хотя память прошлого величия царственности постоянно вызывала конфликты со священноначалием, в лучшие моменты истории рах christiana они разрешались в “симфонию” богочеловеческого тела Христова». Нетрудно угадать, что помимо «лучших моментов» бывали и худшие, когда верх брала память языческого прошлого, очевидно, заложенная в человека на уровне «коллективного бессознательного» и потому всплывающая вновь и вновь, невзирая на новые теории и реалии.

И чтобы понять российскую современность, имеет смысл посмотреть, как соотносились друг с другом священство и царство в тех монархиях, преемниками которых видели себя русские государи, строившие на своей земле «Новый Иерусалим» и «Третий Рим» одновременно.

Монархия в Ветхом Завете

По мнению составителей сборника “Regnum Aeternum”¹³, земное царство «изначально было образом, иконою горнего Царства – не более недостойно, чем человеку быть образом Божиим». Характерно само название этого сборника – он посвящен монархии земной, но носит имя, которым у христиан может обозначаться только Царство Божие. Но насколько правомерно уподоблять установление монархии сотворению человека, непосредственному делу рук Божьих, образу и подобию Бога (Быт 1:26-27)? 8-я глава 1-й книги Царств совершенно однозначно трактует монархию как чисто человеческое изобретение, как своего рода отступничество от идеала теократии, и никакие

¹² А. Зубов, О. Павлова, *ук. соч.*, с. 79.

¹³ *Regnum Aeternum*. Москва-Париж, 1996., с. 7 (редакционная статья без подписи).

библейские пассажи, говорящие о практических преимуществах монархии над анархией («В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» – Суд 19:1; Суд 21:25) не признают за первой никакого божественного происхождения.

Бог допускает и освящает царскую власть, но никоим образом не предписывает ее. Вопреки утверждению прот. В. Асмуса¹⁴, цитата из Второзакония не содержит в себе «Вышнего предопределения установления царской власти». Рассмотрим ее: «Когда ты придешь в землю, которую Господь, Бог твой, дает тебе ... и скажешь: “Поставлю я над собою царя, подобно прочим народам, которые вокруг меня”: то поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой...» (Втор 17:14-15). Обратим внимание на последовательность: сперва народ *самостоятельно* избирает монархию как модель государственного устройства, и лишь затем Бог избирает конкретного монарха.

Сходным образом в той же книге после всех предписанных Богом жертвоприношений описывается самовольное заклание животного: «Когда распространит Господь, Бог твой, пределы твои ... и ты скажешь: “поем я мяса”, потому что душа твоя пожелает есть мяса; тогда, по желанию души твоей, ешь мясо» (Втор 12:20). Заклание разрешается Богом, оговариваются его ритуальные правила, но оно не предписывается Им как нечто обязательное, оставаясь полностью делом «желания души твоей». Так и в самых «промонархических» отрывках Ветхого Завета царство изображается как институт, разрешенный Богом, но установленный всецело по воле людей. Иерархия ценностей вполне понятна: идеалом общественного устройства служит теократия, но поскольку она, как всякий идеал, не может постоянно оставаться практической нормой общественного устройства, народ, чтобы избежать анархии, выбирает монархию. Характерно, что Ветхий Завет вообще нигде не содержит четких предписаний относительно форм государственного устройства, в отличие от детально оговоренных форм культа. Господь избирает конкретных людей (судей, царей, пророков) и через них управляет Своим народом, но нигде и никогда не выводит Он идеальную формулу власти для этого народа.

Составители “Regnum Aeternum” правы в том отношении, что земная монархия была в глазах израильтян своего рода образом небесной иерархии. Однако речь здесь идет не о воплощении некоего предвечного абсолютного замысла Божия, а о том, что институт, установленный израильтянами «как у прочих народов», был наполнен символическим содержанием. Точно так же в эпоху раннего христианства создатели первых икон выражали истины веры в технике античной мозаики и живописи не потому, что она была дарована им непосредственно Богом, а потому что она была в употреблении у людей.

В ветхозаветном Израиле священство должно было передаваться по наследству, тогда как царя в идеале избирал и отвергал Бог через пророков – на практике оба этих принципа соблюдались далеко не всегда, но они во всяком случае никогда не оспаривались. Даже тот факт, что, начиная с Соломона, царская власть передавалась по наследству, объяснялся через избранничество основателя династии, Давида, и был в глазах израильтян следствием особого Божьего обетования (2 Цар 7:12-16), а не юридической нормой. Священство и царство были достаточно строго разграничены. Израиль в этом отношении

¹⁴ Прот. В. Асмус. *Происхождение царской власти.* // Regnum Aeternum, с. 43.

резко отличался от подавляющего большинства древних ближневосточных монархий – от Египта до Междуречья – в которых царь не только мог, но и обязан был играть главную роль во многих религиозных обрядах.

Безусловно, и в ветхозаветном Израиле отношения царя и священника не всегда укладывались в простую формулу. Как пишет об этом Р. де Во¹⁵, «Иерусалимский храм был государственным святилищем и священники этого храма были царскими служащими. Их предводители числятся в списке высших должностных лиц (3 Цар 4:2); они назначаются и смещаются непосредственно царем (3 Цар 2:27,35) ... Царь не был священником в собственном смысле слова, он не был главой жречества, но был его покровителем. Отсюда проистекали конфликты (см., например 2 Пар 24:17-27). По-видимому, священники стремились ограничить вмешательство царя в храмовые дела».

Цари могли участвовать в совершении обрядов, как это делали Давид (2 Цар 6:13) и Соломон (3 Цар 3:4,15; 3 Цар 8:5,62-64; 9:25). Более того, они благословляли народ у святилища (2 Цар 6:18 и 3 Цар 8:14), что, согласно Числ 6:24-27, должны были делать священники. Можно привести и другие примеры присвоения царем священнических полномочий.

Однако стоит обратить внимание, что все случаи, когда исполнение царем священнических обязанностей не вызывало нарекания у библейских авторов, связаны с совершенно исключительными обстоятельствами. По сути, речь идет только о Давиде и Соломоне, царях-пророках, Царях с большой буквы, из которых один сделал царство таким, каким оно должно было быть, а второй воздвиг в этом царстве Храм. Но вот об Ахазе, который «подошел к жертвеннику и принес на нем жертву» (4 Цар 16:12-15) Библия говорит как о царе нечестивом и самовольном, и в широком контексте такое жертвоприношение явно выглядит как очередная дерзость и произвол. То же самое можно сказать и о жертве Иеровоама (3 Цар 12:33). Вспомним, что именно попытка Саула принести жертвоприношение (1 Цар 13:8-15) стала причиной его отвержения, а во 2 Пар 26:16-20 рассказывается, как царь Озия был наказан проказой за попытку совершить каждение в Храме.

В заключительных главах книги Иезекииля (45-48) подробнейшим образом описывается идеальное распределение ролей священства и правителя-князя, которые должны действовать вместе, но не вместо друг друга. Разделение полномочий священника и царя, которое во дни Давида и Соломона казалось нормой земной жизни (а всякая норма допускает и существование исключений), Иезекиилю виделось уже как безусловное Божественное предписание.

Впрочем, можно вспомнить, что в краткий период израильской независимости при Хасмонеях (104-63 гг. до н.э.) Аристовул I, а за ним и Аристовул II, став первосвященниками, провозгласили себя и царями. Как мы увидим позднее на примере Византии и допетровской Руси, подобное колебание весов в исторической практике неизбежно: то перевешивает одна чаша, и царь совершает жертвоприношение, то перевешивает другая, и священник садится на трон. Но поскольку эти события были в почти тысячелетней истории Израильской и иудейской монархии кратковременными эпизодами, они лишь подчеркивали принцип равновесия между двумя самостоятельными институтами: священством и царством.

¹⁵ R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. II, Paris, p.239.

Разумеется, нельзя здесь не упомянуть о загадочном Мелхиседеке, который выступает в Быт 14:17-20 одновременно как царь и как священник, а в Послании к Евреям – как прообраз Христа (см., в частности, 7:1-17). Этот образ играл огромную роль в мистике и богослужении самых разных времен и народов, однако мне неизвестно, чтобы он где-либо предлагался в качестве практического образца для устройства той или иной монархии. Казалось бы, последующим поколениям израильских царей было бы совершенно естественно так или иначе возводить свое царство к первому царю Салима (т.е. Иерусалима), Мелхиседеку, и брать с него пример – но они никогда этого не делали.

Надо полагать, что и для создателя книги Бытия эта загадочная фигура, стоящая вне столь важных для автора генеалогических схем и вне основной линии повествования, была скорее мистической, чем исторической, что подтверждает и автор Послания к Евреям. Таинственная личность, соединившая в себе священника и царя, воспринималась им скорее как пророчество о грядущем Мессии.

Imperium Romanum

Московские государи осознавала себя в определенном смысле преемниками библейских царей. Однако не в меньшей степени они мыслили себя непосредственными наследниками римских императоров. Не только Петр I «играл в римлян», присваивая себе титул *pater patriae*, но еще Иоанн Грозный гордился своим легендарным происхождением от Октавиана Августа, которое отличало его от всех прочих монархов. Вот как обращался он в 1573 г. к шведскому королю Юхану III¹⁶: «Мы от Августа кесаря родством ведемся ... нам твоей чести мужичьей нечево добиватца». Надо полагать, что столь сомнительная генеалогия, возводившая Рюрика через легендарного Пруса к первому римскому императору и изложенная впервые в “Послании о Мономаховом венце” Спиридона-Саввы, была призвана не столько потешить честолюбие рюриковичей, сколько подтвердить правомерность притязаний Москвы называться третьим Римом – заметим, не вторым Царьградом! – и прямым, без византийского посредничества, претензий на древнеримское наследство.

В отличие от библейского Израиля, в Римской империи август еще при жизни провозглашался не только жрецом, но и богом. Характерен описываемый Иосифом Флавием эпизод, когда в 41 г. н. э. Калигула повелел воздвигнуть собственную статую в Святом Святых Иерусалимского храма. Иудеи готовы были не допустить такого кощунства даже ценой бунта, но последовавшая вскоре смерть Калигулы разрешила вопрос мирным путем.

При этом в языческом Риме, равно как и в христианской Византии, верховная власть далеко не всегда передавалась по наследству и не воспринималась императором как частная собственность. Даже если император хотел передать трон своему сыну (что, кстати, было совершенно не обязательно), он еще при своей жизни стремился сделать его своим соправителем.

Впрочем, уже в Риме император постепенно перестал восприниматься как верховный правитель, формально избираемый на должность главы государства в рамках прежних республиканских институтов; в нем стали видеть

¹⁶ *Памятники литературы Древней Руси*. Т. 8, Москва, 1986, с. 136.

хозяина, владеющего государством как собственным поместьем. Смена титула *princeps* (первенствующий) титулом *dominus* (господин, хозяин дома), известная нам по учебникам истории как переход от принципата к доминату, наглядно отражает эту тенденцию. Впрочем, само употребление слова *dominus* применительно к императору вызывало сначала довольно негативную реакцию, что хорошо видно по эпиграммам Марциала (10.72 и др.)¹⁷.

Нам может показаться удивительным, что императора далеко не сразу согласились называть “господином”, но сразу и безо всяких сомнений признали “божественным” – термин *divus* входил в официальную титулатуру Августа. И в этом отношении поэты были совершенно согласны с придворным этикетом: Вергилий (пусть лояльный подданный и патриот, но все-таки не Демьян Бедный) в первой, программной эклоге “Буколик” воспевае Августа как бога. Священный и даже божественный характер его власти был воспринят как нечто само собой разумеющееся – что, впрочем, не мешало свергать и убивать императоров так же, как и простых смертных, поскольку личность конкретного правителя тут, как и на древнем Востоке, не играла решающей роли. Священным почитался сам институт имперской власти.

Византийская симфония

Византийское государство считало себя непосредственным продолжением Римской империи, да, по сути, и было таковым. Более того, это продолжение Рима было христианским и потому священным – в отличие от западной «Священной Римской империи», которая, по меткому выражению Вольтера, не была ни священной, ни римской, ни империей. Церковь и Империя воспринимались византийцами не просто как два разных института, сосуществующих на одном пространстве, но как двуединый союз души и тела. Нам трудно понять это в наш век многих церквей и империй, но тогда союз единственной Церкви и единственной Империи противостоял хаосу варварского язычества. И доныне в православных храмах звучит на рождество стихира византийской монахини-поэтессы Кассии: «Августу единоначальствующу на земли, многоначалие человекв преста; и Тебе вочеловечшуся от Чистыя, многобожие идолов упразднися. Под единым царством мирским гради быша, и во едино владычество Божества языцы вероваша. Написашася людие повелением кесаревым, написахомся вернии именем Божества, Тебе вочеловечшагося Бога нашего. Велия Твоя милость Господи, слава Тебе».

Фактические границы подвластной Константинополю территории не играли существенной роли. Если страна была христианской, она была частью Империи по крайней мере в духовном плане, и такой подход имеет очень мало общего с колониализмом прошлого века. Когда Московский великий князь Василий I в конце XIV в. спросил патриарха Антония, следует ли в России на богослужении поминать византийского императора, тот ответил: «Сын мой, ты неправ, говоря – у нас есть Церковь, но нет императора. Для христиан невозможно иметь Церковь и не иметь Империи. Церковь и Империя находятся в великом единстве и общности и невозможно им быть отделенными друг от

¹⁷ А.С. Крюков. *Из истории слова dominus*. // Вестник древней истории, Москва, 1998, № 1 (224), сс. 272-280.

друга»¹⁸. Даже отдельные христиане, жившие в иноязычном и иноверческом окружении, как, например, Св. Иоанн Дамаскин, ощущали себя скорее гражданами Византии, чем поданными арабского халифа.

При этом в Византии существовала, по крайней мере в теории, «симфония (т.е. созвучие, согласие) властей»: василевс обладал в церкви особым статусом и огромной внешней властью, но обойтись без иерархии и соборов он никак не мог, как не мог совершать богослужение. Эта симфония восходит по сути своей к библейскому разделению священства и царства, а Юстиниан в Шестой новелле определял ее так: «Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием – это священство и царство. Первое служит делам Божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят из одного источника и украшают человеческую жизнь. Поэтому, если первое поистине беспорочно и украшено верностью Богу, а второе украшено правильным и порядочным государственным строем, между ними будет доброе согласие (симфония)»¹⁹. Эти положения были в дальнейшем развиты в Эпанагоге Василия I, не отдававшей никакого предпочтения ни одной из сторон и описывавшей власть Константинопольского патриарха, «одушевленного и живого образа Спасителя»²⁰, в терминах, которые скорее подошли бы для наиболее радикальных сторонников примата римского епископа, нежели для их восточных оппонентов.

Разумеется, император обладал в Церкви огромными правами. Достаточно сказать, что Вселенские соборы созывались им и проходили под непосредственным его руководством, не исключавшим и силового вмешательства при нежелательном ходе событий. Однако император не мог ни подменить, ни игнорировать решений собора – самое большее, он мог его разогнать. Аналогия с душой и телом здесь действительно очень точна: ссылая и даже увеча епископов (как, например, Св. Иоанна Златоуста), император мог воздействовать лишь на их тело, никогда не присваивая себе при этом епископские полномочия (возможность совершать богослужение и т.д.).

Император, равно как и патриарх, предстал перед византийцами одушевленной иконой Христа. Не воплощением, а именно иконой, что подразумевает почитание скорее самого института императорской власти, чем ее конкретных носителей, среди которых нередко встречались люди, недостойные своего высокого звания. В этом отношении византийское политическое богословие вполне продолжает ту, идущую еще из глубин языческой древности традицию, о которой было сказано выше.

Никак нельзя сказать, что византийская симфоническая модель отношений Церкви и государства была идеальна или неукоснительно соблюдалась на практике. Но она строилась на четких принципах, отступления от которых воспринимались крайне негативно. Весьма показательны, что попытки пересмотреть эту модель, существенно расширив полномочия императора, предпринимались тогда, когда властителям требовалось совершить очевидное нарушение церковных канонов или даже узаконить откровенную ересь. Приведу только наиболее яркие примеры.

¹⁸ Цит. по: Прот. И. Мейендорф. *Живое предание*. Санкт-Петербург, 1997, с. 261.

¹⁹ Цит. по: Свящ. А. Николин. *Церковь и государство (история правовых отношений)*. Москва, 1997, с. 278.

²⁰ С. Рансимен. *Восточная схизма. Византийская теократия*. Москва, 1998, с. 191.

Притязания императоров на церковную власть проявились с наибольшей остротой в период иконоборчества. Как пишет С. Рансимен²¹, «Лев III издает указ против икон собственной властью императора, почитая себя понтификом, царем-священником, как он объяснил папе». Подобная позиция вызвала резко негативную оценку со стороны тех членов Церкви, которых мы сегодня почитаем как святых. До нас дошли слова Феодора Студита, брошенные им в лицо императора Льва V в храме Св. Софии на Рождество 814 г.: «Не отнимай у Церкви ее дара; ведь Апостол сказал: имеем различные дарования, иные апостолы, иные пророки и иные евангелисты, иные имеют служение или учительствуют во исповедание Веры. Но он не упомянул императоров. Тебе, император, вручены политическое правительство и армия. Блюда их и оставь Церковь ее пастырям и учителям, как заповедал Апостол»²².

Самому серьезному испытанию подверглась идея симфонии в царствование Льва VI (по знаменательному совпадению императоры, наиболее откровенно претендовавшие на власть в Церкви, носили именно это имя). Нарушив церковные обычаи и гражданский закон, изданный его отцом Василием I, император вступил в четвертый брак. Это событие вызвало настоящий скандал, вплоть до того, что патриарх Николай Мистик на Рождество 906 г. закрыл перед императором двери собора Святой Софии. Есть что-то символическое и в том, что наиболее яркие протесты духовной власти против светских узурпаторов связаны именно с праздником Рождества, в стихире которого столь ярко выражено представление об идеале христианской Империи. Затем последовала апелляция императора к Риму, арест и отречение патриарха. Смута прекратилась только со смертью императора в 912 г., после чего законный патриарх вернулся на престол.

Еще один эпизод противоборства светской и церковной власти связан с именем Михаила Палеолога, ослепившего в 1261 г. своего формального соправителя и единственного законного наследника престола Иоанна IV, тогда еще ребенка. Этот было не только зверство, но еще и клятвопреступление, поскольку при коронации Михаил поклялся не причинять вреда мальчику-наследнику. Церковь не могла согласиться с таким поступком; император после долгих споров низложил сперва законного патриарха Арсения (1265 г.), потом и собственного ставленника Германия (1266 г.), но все же в 1267 г. ему пришлось публично каяться в своем грехе перед третьим патриархом, Иосифом²³.

Безусловно, в реальной политической жизни Византии патриарх, как правило, существенно уступал императору. Но совершенно очевидно, что в те времена Церковь действовала совершенно самостоятельно во многих областях жизни, а не только совершала богослужение, «технически недоступное» для государственных чиновников. Сравним хотя бы историю Михаила Палеолога с бесконечной чередой дворцовых переворотов Петербурга XVIII в., после которых никому и в голову не могло придти предложить победителям публично покаяться.

²¹ С. Рансимен, *ук. соч.*, с. 178.

²² цит. по: С. Рансимен, *ук. соч.*, с. 186.

²³ С. Рансимен, *ук. соч.*, с. 216-217.

Святые императоры и князья

Византия знала святых императоров, древняя Русь – святых князей. Однако это было отнюдь не обожествлением власти как таковой, а скорее признанием совершенно особого служения правителя (в каждом из этих случаев неодинакового). Иными словами, купец, воин или крестьянин, которые полностью соответствовали своему идеалу, были в глазах византийцев и русичей всего лишь хорошими людьми, но император или князь, равно как и епископ, в совершенстве исполнивший свое высокое предназначение, становился святым.

Понятно, что от императора в значительной мере зависела судьба и Церкви, и Империи (совпадавшей если не географически, то символически со всем христианским миром). Такое служение неизбежно было сакральным, должное его исполнение действительно было не просто профессиональным успехом, а ясным и всем очевидным путем святости. Но не менее важно, что светские владыки, равно как и епископы, были для наших предков своего рода одушевленной иконой Христа, и если один из них достойно исполнял свое высокое предназначение, почитать его было столь же естественно, как и почитать канонически написанную икону. Разумеется, далеко не каждому императору, князю или епископу удавалось полностью соответствовать своему званию.

Княжеское служение на Руси было принципиально иным, чем императорское в Византии. Здесь не шла речь ни об особом положении князя в Церкви, ни о его власти над всем христианским миром. Он был лишь правителем и военным вождем своего народа, при этом отнюдь не самодержцем. Г.П. Федотов²⁴ связывает почитание святых князей на Руси не с культом византийских императоров, а скорее с общим для всей средневековой Европы культом святых королей и рыцарей.

Безусловно, этот культ частично уходит своими корнями еще в дохристианскую магическую веру в особые способности вождя (ср. общее для англичан и французов поверье о том, что король способен исцелять золотуху), но в христианской стране он, конечно, получает новое осмысление. В западноевропейском высоком Средневековье возникает теория, гласящая, что король обладает двумя телами: физическим, как и прочие люди, и «мистическим», не подверженным человеческим слабостям и ограниченности²⁵. Помазание делало короля в определенном смысле слова образом и даже заместителем Христа, возвышая его над всеми мирянами и сообщая ему некий духовный сан. Разумеется, у Западной Европы, равно как и у древней Руси, немало общего с Византией, но существенное отличие состоит прежде всего в том, что из всех столиц христианского мира только Константинополь оставался центром единой христианской Империи, непосредственно восходившей к Риму.

Вновь и вновь мы видим ту самую парадигму, с которой начали наше рассуждение, причем видим ее в динамическом развитии: от царя как посредника в ритуале к царю как иконе Христа. В раннем христианстве богословие царской власти еще совершенно не было развито, в Византии оно

²⁴ Г.П. Федотов. *Святые Древней Руси*. Москва, 1990, с. 91.

²⁵ E. Kantorowicz. *The King's Two Bodies. A Study in the Mediaeval Political Theology*. Princeton, 1957; см. также М. Блок. *Короли-чудотворцы*. Москва, 1998.

приняло облик «симфонии властей», а в высоком западном Средневековье – превратилось в теорию о «двух телах короля».

Радикальный перелом произошел в век Просвещения, когда был выдвинут тезис о «божественном праве королей», ставший обоснованием абсолютизма, охотно перенятого затем на Руси. Однако следует помнить, что это «божественное право» имеет очень мало общего с былыми представлениями о царе, обладавшем немалым списком «божественных обязанностей», но едва ли пытавшемся провозгласить собственную волю высшим мерилom истины на подвластной ему территории.

Как пишет Хокарт²⁶, «принято думать, что теория “Божественного права” в том виде, в каком ее придерживались радикальные сторонники в XVII в., была последним всплеском Средневековья. Однако в действительности все наоборот: это было первое пробное выступление современного духа». В древних обществах подданные подчинялись царю на определенных условиях и требовали от него многого, иногда – слишком многого и даже невозможного, а при несоответствии монарха завышенным ожиданиям просто тем или иным способом избавлялись от него. Правовыми и религиозными нормами это не только дозволялось, но даже предписывалось. Разумеется, и абсолютистские монархии знали немало дворцовых переворотов, но совершались они, как и прочие акты абсолютистского правления, по воле, если не сказать прихоти человеческого разума, а не по продиктованной свыше необходимости.

С христианской точки зрения идеология абсолютизма есть отказ от видения царя как образа Христа, образа по определению неидеального и часто недостойного, причем отказ этот вел далеко назад – к чисто языческому пониманию царя как ипостаси божества, непогрешимого и никому неподотчетного в своих действиях.

Итак, вернемся к русским святым князьям. В них мы видим прежде всего образ Христа, видим людей, до самого конца (часто мученического) исполнивших свое служение. Это служение Г.П. Федотов называет²⁷ «национальным», отметив, что почитание князей было чисто русским новшеством, неизвестным прежде в Византии и встреченным там с большой осторожностью.

У этого служения может быть очень много оттенков. Св. Владимир прославляется как равноапостольный, что сближает его со святыми императорами Константином и Еленой. Александр Невский выступает как защитник родной земли. Но наиболее значимы для нас князья, умершие от руки убийц. Помимо прославления мучеников за веру (Михаил Черниговский), что, конечно, не новшество, мы видим почитание страстотерпцев – князей, убитых безо всяких требований отречься от веры и, как правило, по политическим мотивам.

Однако сама по себе насильственная смерть еще не является причиной канонизации. В каждой канонизации Церковь предлагает некоторый урок, а не просто констатирует факт свершившегося убийства. Первые русские святые, князья Борис и Глеб, погибли после того, как отказались развязать междуусобную вражду, предпочитая, как подчеркивает житие, сберечь свою дружину и исполнить долг любви и послушания по отношению к брату, пусть

²⁶ А. Hocart, *ук. соч.*, p. 151.

²⁷ Г. Федотов, *ук. соч.*, с. 104.

даже заведомо преступному. Это, безусловно, пример сознательного жертвенного служения, а не просто трагическая гибель от руки убийцы. Точно так же и Михаил Тверской до конца исполнил свой долг, отправившись в Орду навстречу верной гибели, чтобы только отворотить татарский набег от своей земли.

Впрочем, не всегда смерть была добровольной. Киевский князь Игорь Ольгович был свергнут с престола и посажен в тюрьму, после чего попросил у княжашего Изяслава дозволения постричься в монахи и после пострижения был переведен в Феодоровский монастырь. В 1147 г. разъяренная толпа вытащила его из храма во время литургии и жестоко убила. Как видим, среди всех святых князей его судьба наиболее близка к судьбе Николая II, если не считать некоторых отличий, о которых будет сказано далее.

Наконец, самый необычный в ряду князей-страстотерпцев – Андрей Боголюбский. Он не только пал жертвой чисто политических интриг, но и активно сопротивлялся убийцам. Его политика оценивалась современниками, мягко говоря, неоднозначно, но, как видно и по прозвищу, князь отличался особым благочестием; житие подчеркивает широкую раздачу им милости. Видимо, эти его черты сыграли существенную роль при канонизации. Вместе с тем, как сообщает Федотов²⁸, его церковное почитание началось лишь после обретения его мощей в XVIII в., в отличие от прочих князей, которых народ начинал чтить сразу после кончины. Давние наши предки, молившиеся Борису и Глебу, Михаилу Тверскому и Игорю Ольговичу, не молились Андрею Боголюбскому.

Как пишет Федотов²⁹, «Святые Борис и Глеб создали на Руси особый, не вполне литургически выявленный чин “страстотерпцев” – самый парадоксальный чин русских святых. В большинстве случаев представляется невозможным говорить о вольной смерти: можно говорить лишь о непротивлении смерти. Непротивление это, по-видимому, сообщает характер вольного заклания насильственной кончине и очищает закланную жертву».

Своеобразную трактовку получил этот чин в канонизации царевича Дмитрия. Здесь невозможно говорить ни об осознанном служении, ни о непротивлении, а только о гибели ни в чем не повинного ребенка.

Симфоническая идея в Московской Руси

Впрочем, вернемся на землю, к политическим реалиям. Российское государство, начиная с Ивана Грозного, объявило себя преемником Византии, что в идеале предполагало и наследование теории симфонии властей³⁰.

Но то, что в Византии явилось плодом многовекового исторического развития, на Русь часто попадало уже в готовом виде и в силу этого нередко воспринималось как что-то раз и навсегда данное свыше, священное и неизменное. Как писала мать Мария (Скобцова)³¹, «Москва усвоила очень

²⁸ Г. Федотов, *ук. соч.*, с. 97

²⁹ Г. Федотов, *ук. соч.*, с. 50.

³⁰ См. В.М. Живов, Б.А. Успенский. *Царь и Бог (семиотические аспекты сакрализации монарха в России)*. // Б.А. Успенский. *Избранные труды*. Том I, Москва, 1996, сс. 205-337; В. Шохин. *Преемство или «вечное возвращение»? Об одном из архетипов отечественной религиозной мысли*. // *Континент*, 1997, № 92, сс. 250-269.

³¹ Мать Мария. *Типы религиозной жизни*, с. 13.

многое от Византии, но как-то прошла мимо ее творческой напряженности. Москва перековала в неподвижную форму, в культ буквы, в культ традиции, в повторяющийся ритмический жест все буйное и антиномическое кипение византийского гения».

Формализация всегда способствует утрате подлинного понимания, и симфоническая теория достаточно быстро становилась всего лишь риторическим приемом, оправдывающим все более неограниченное самодержавие царей.

Как метко сказал Г.П. Федотов³², «1547 год – год венчания на царство Грозного – в духовной жизни России разделяет две эпохи: Святую Русь от православного царства». Характерно, что первая знала множество святых князей, но вторая не знала ни одного святого царя (единственное своеобразное исключение – царевич Дмитрий). Даже в случае канонизации Николая II речь будет идти о канонизации давнего исторического *прошлого*, о прославлении такого жизненного пути, который уже невозможно повторить; тогда как в лице Свв. Бориса и Глеба наши предки канонизировали свое *настоящее*, предлагая их как пример для подражания потомкам.

И далее Г.П. Федотов пишет, может быть, слишком прямолинейно: «На заре своего бытия Древняя Русь предпочла путь святости пути культуры. В последний свой век (XVII в. – А.Д.) она горделиво утверждала себя как святую, как единственно христианскую землю. Но живая святость ее покинула. Петр разрушил лишь обветшалую оболочку Святой Руси. Оттого его надругательство над этой Старой Русью встретило ничтожное духовное сопротивление».

На практике «третий Рим» еще задолго до Петра нередко старается копировать не второй, а первый, языческий Рим. В «гражданском культе» Петра Первого³³, упразднившего патриаршество и тем самым окончательно похоронившем идею юстиниановой симфонии, эта тенденция проявилась лишь с наибольшей силой, но не возникла впервые. Более, того, как отмечает В. Шохин³⁴, сама идеология «третьего Рима» основывалась не на чем ином как на откровенном попрании византийской симфонии. Первый ее глашатай, старец Филофей, видел в московском государе уже не кого иного как «единого христьяном царя и броздодержателя святых божиих престол святыа вселенския апостольския церкви». Хотя идея «единого для всех христиан царя» и даже представление об этом царе как о хранителе Церкви вполне согласуются с византийской политической теорией, но здесь мы видим заявку на нечто большее. Как бы ни были извилисты дальнейшие пути «генеральной линии» официальной российской идеологии, это представление о царе как о единственном, божественном и мессианском правителе проходят красной нитью через все века вплоть до нашего времени. И если что и оставалось в них от византийской симфонии, то только внешняя оболочка – да и то недолго.

Как писал об этом прот. Иоанн Мейендорф, «возобладавшие в России политические и социальные идеи были идеями западного секулярного государства, в котором византийские формы использовались главным образом

³² Г. Федотов, *ук. соч.*, с. 197.

³³ см. А.М. Панченко. *Церковная реформа и культура петровской эпохи.* // в сб.: Из истории русской культуры. Том III (XVII - начало XVIII века). Москва, 1996, сс. 486-502; А.М. Панченко. *Начало петровской реформы: идейная подоплека* // Там же, сс. 503-518.

³⁴ В. Шохин, *ук. соч.*, сс. 252-253.

для оправдания самодержавия как такового»³⁵. С другой стороны, в России под влиянием европейского абсолютизма постепенно утверждалась идея о безусловной наследственности монархии, об империи как о личной собственности императора, передаваемой по наследству. Можно видеть здесь доведение позднеимперского понимания домината до таких крайностей, какие едва ли встречались и в самом Риме.

Окончательно эта идея была закреплена в «Акте о престолонаследии» Павла. Разумеется, с практической точки зрения создание четких формальных правил передачи трона по наследству исключительно полезно, однако нам следует обратить внимание и на другую сторону этого акта. На заре библейской монархии, в ветхозаветном Израиле царя избирал Бог. В Риме, как и в России XVIII века, нового императора назначал предыдущий. Но начиная с Павла, царь получает свою власть уже не по Божьему и не по человеческому выбору, но автоматически, по праву собственного рождения. Подобный майорат восходит не к римско-византийской и не к ветхозаветной модели государства, а скорее к феодальным королевствам европейского средневековья, вовсе не претендовавшим на какой-либо сакральный вселенский статус. Стоит обратить внимание, что престол императора Священной Римской империи отнюдь не был наследственным, в отличие от большинства королевских престолов.

Абсолютизация государства естественным образом приводила к тому, что Церковь все более превращалась в элемент государственной машины, лишенный даже видимости самостоятельного управления, а цари порой стремились присвоить себе священнические полномочия.

Впрочем, надо отметить, что взаимопроникновение и смешение царства и священства шло в двух направлениях. Еще до того, как цари стали усваивать себе патриаршие прерогативы, патриарх начал превращаться в некое подобие царя над епископами. Как пишет В.Л. Махнач, «побочным следствием византийской идеи симфонии Церкви и христианского государства – идеи поистине великой – явилось преувеличение роли патриарха, как якобы второго (наряду с императором) элемента симфонии. И в русской практике XVII века первоиерарх воспринимался как носитель почти что четвертой степени священства, высшей, нежели епископская»³⁶. Христианская традиция знает только три степени клира: диакон, иерей, епископ – но известны случаи, когда епископа, избранного в патриархи, заново рукополагали словно бы в некую четвертую степень. Однако в соперничестве царя и патриарха победа, начиная с Алексея Михайловича и Никона, всегда оставалась за царем³⁷.

Отметим, что Махнач прав, отказывая патриарху в полном равенстве с царем. Царь по определению бывает один, тогда как патриарх – лишь главный, но отнюдь не уникальный представитель духовенства. Вместе с тем сопоставление царя и патриарха «на равных» было весьма характерно для византийской политической теории, поскольку каждый из них представлял один из двух главнейших институтов: священство и царство. Неслитно и нераздельно призваны были они жить в Византии, но в России произошло иное.

³⁵ И. Мейендорф, *ук. соч.*, с.264.

³⁶ В.Л. Махнач. *Внутренняя и внешняя бюрократия*. // НГ-религии, № 1 за 1998 г.

³⁷ см. Б.А. Успенский. *Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)*. // в кн. *Избранные труды*. Том I, Москва, 1996, сс. 184-204.

Царское священство в Российской империи

Как пишет В. Волков³⁸, в императорской России «царское священство было для всех очевидно: царь принимал участие в литургии внутри алтаря, причащался непосредственно из чаши и в день своего венчания на царство проходил через царские врата, предназначенные для посвященных в священный сан».

В этом отношении московские и петербургские государи подражали византийским, но впоследствии пошли гораздо дальше них. Весьма показательна эволюция способа, которым причащался царь. Как отмечает Б.А. Успенский³⁹, изначально государи причащались в алтаре и непосредственно после патриарха, что объединяет их со священством. Вместе с тем Причастие преподавалось им, как и прочим мирянам, из чаши, т.е. под двумя видами вместе. Думаю, что именно такой чин верно отражает симфоническую идею: государь обладает в Церкви совершенно особыми полномочиями и особой честью, сравнимыми только с патриаршими, и это кардинально отличает его от всех прочих мирян и в определенном смысле снова возносит над епископатом и священством – но при всем том он остается мирянином. Отмечу, что причащение мирян в алтаре – случай довольно редкий, но отнюдь не неизвестный Русской Православной Церкви и в наши дни. Можно полагать, что для царей постоянным стало такое исключение из обычных правил. В то же время мне неизвестно, чтобы мирян причащали отдельно Тела и Крови, как причащается священство.

Но со второй половины XVII в. цари начинают причащаться именно так, в соответствии с поздневизантийской практикой. И здесь, как мне представляется, богослужебная практика чутко отразила преувеличение роли государя в Церкви. Апогея этот процесс достиг в царствование Павла I, который в присутствии высших архиереев причащал себя самостоятельно⁴⁰, но при этом почему-то как мирянина, т.е. Тела и Крови вместе. Во всяком случае характерно, что Павел не видел среди иерархов никого, кто мог бы преподавать ему Таинство, и, похоже, не признавал, что в Церкви кто-то стоит выше него.

Весьма показательным было в этом смысле венчание Павла I на царство. Вот каким образом произошло возложение короны⁴¹: «Посем ЕГО ИМПЕРАТОРСКОЕ ВЕЛИЧЕСТВО соизволил указать подать Императорскую корону, которую Действительный Тайный Советник первого класса Граф Безбородко подал Митрополитам, а они поднесли ЕГО ВЕЛИЧЕСТВУ на подушке. Ту корону ЕГО ИМПЕРАТОРСКОЕ ВЕЛИЧЕСТВО приняв с подушки, изволил возложить на Свою Главу, с произношением от Митрополита Новгородского молитвы: Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, аминь». В этом действии безымянным митрополитам отводится одна роль: передать из рук в руки корону, сопроводив действие подобающей молитвой, тогда как главные действующие лица здесь, безусловно, Государь и граф Безбородко, упомянутый

³⁸ В. Волков. *Русская монархия*. // *Regnum Aeternum*, с. 17-18.

³⁹ Б.А. Успенский. *Царь и Патриарх*. Москва, 1998, с. 153-155.

⁴⁰ Отметим, что причащался он несколько раз в год, в соответствии обычаями того времени — Б. Успенский. *Царь и Патриарх*, с.180-181.

⁴¹ *Чин действия, каким образом совершилось Высочайшее ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА Коронование, по церковному чиноположению*. // Цит. по *Regnum Aeternum*, с. 171.

не только по имени, но и с полной титулатурой (в отличие от “митрополитов”). Первенствующие иерархи делают по отношению к царю то, что по отношению к ним самим делает алтарник, вовремя подающий нужные для богослужения предметы, или диакон, возглашающий соответственные молитвы. Как непохоже это на Византию!

Император не только причастился по чину священства (в алтаре, «особь от тела и особь от крове»⁴²), но и в конце службы, после прочтения Акта о престолонаследии, «соизволил ... царскими вратами войти в олтарь, и положил оный Акт на Святом Престоле в нарочно устроенный серебрянный ковчег для хранения его во все будущие времена в том соборе на престоле»⁴³. В самом же акте говорилось, что «Государи Российские суть Главою церкви»⁴⁴ (NB: из четырех существительных с маленькой буквы здесь пишется только церковь!). Да и об этом говорилось как бы между прочим, в связи с разбором гипотетической ситуации, при которой наследник уже царствует «на другом каком престоле» и потому должен «избрать веру и престол».

В этом контексте уже не кажется удивительным, что Павел I желал самостоятельно служить пасхальную литургию и что Синод в качестве единственного препятствия назвал только второй брак императора, не посмев и заикнуться о том, что царь не должен этого делать в принципе⁴⁵. Безусловно, такие крайности отчасти объясняются личной экстравагантностью Павла I. Но и в 1905 г. скромный и благочестивый Николай II на вопрос иерархов о возможном восстановлении патриаршества предложил собственную кандидатуру⁴⁶. То, что показалось бы совершенно немыслимым Давиду и Юстиниану, для него было логичным и естественным. Иерархи и в этом случае не сочли возможным возразить по существу, и, будь на месте Николая II человек настойчивый и тщеславный, такая идея вполне могла бы осуществиться.

На этом эпизоде стоит остановиться чуть подробнее. Казалось бы, подобное желание императора стать патриархом, формально передав трон младенцу-наследнику, может вызвать только крайнее недоумение – как это и произошло с членами Святейшего Синода, присутствовавшими при том разговоре. Если государь желал удалиться от дворцовой суеты и вступить на путь духовного делания, начинать этот путь с представления собственной кандидатуры в патриархи (да еще и в той ситуации, когда возразить никто не посмел бы), было весьма странно. Однако если исходить из представлений, что именно царь был единственным законным главой российской Церкви, такое желание было вполне закономерно и весьма похвально. Нынешние радикальные сторонники канонизации не устают ему умиляться и сожалеть о

⁴² Чин..., с. 177.

⁴³ Чин..., с. 181.

⁴⁴ Чин..., с. 179

⁴⁵ В. Живов, Б. Успенский. *Царь и Бог...*, с. 263.

⁴⁶ Н.Д. Жевахов. *Воспоминания*. Новый Сад, 1928, т. II, с.385-388; С.А.Нилус. *На берегу Божией реки*. Ч. 2, Троице-Сергиева лавра, 1992, сс. 146-147; В.Живов, Б.Успенский. *Царь и Бог...*, с. 263. Конечно, не исключено, что здесь мы имеем дело со сплетней. Но, поскольку в данной работе речь идет не о реконструкции исторических реалий, а о явлениях общественного сознания, для нас интересна сама возможность такой сплетни, вне зависимости от степени ее достоверности. Едва ли подобное могли рассказывать о ком-либо из византийских или западноевропейских монархов; последние, даже провозглашая себя главами церквей, и не думали о епископском сане.

недальновидности иерархов, отказавшихся его поддержать. «Иерусалим не познал времени посещения своего» – так, евангельской цитатой (Лк 19:44), комментирует это событие о.А. Николин⁴⁷. Разве не звучит в одной этой фразе признание Николая II неким национальным Мессией, царем и первосвященником в одном лице?

Наконец, в замечательной работе В.М. Живова и Б.А. Успенского “Царь и Бог”⁴⁸ прекрасно показано, как риторическое обожествление государей поэтами и проповедниками, равно как и гиперболизированное массовое почитание царей – вполне в римском духе – становилось нормой, или лучше сказать, настойчиво насаждалось в России XVIII – XIX вв. Разумеется, это не привело к каким-то догматическим новшествам и не было зафиксировано в катехизисах, но, поскольку мы говорим об общественном сознании, для нас важнее практика, а не декларируемая теория.

Примерам подобного «цареславия» несть числа, и находим мы их далеко не только у придворных рифмоплетов, но и у великих поэтов. Вот что писал о Петре I М.В. Ломоносов⁴⁹:

Он Бог, он Бог твой был, Россия,
Он члены взял в тебе плотския,
Сошед к тебе от горьних мест.

Если Ломоносов говорит о Рождестве Петровом, то Сумароков видит в Екатерине воскресшего Петра и празднует по этому поводу настоящую Пасху⁵⁰:

Плутон кричит: восстал из гроба
Великий Петр, и пала злоба,
теряет ныне область ад.

Сравним эти стихи с Огласительным словом Св. Иоанна Златоуста, которое читается на пасхальной литургии: «Где твое, смерти, жало? Где твоя, аде, победа? Воскресе Христос, и ты низверглся еси. Воскресе Христос, и падоша демони». Характерна барочная неразборчивость автора, который легко соединяет здесь античную мифологию с христианской догматикой – но ее, разумеется, легко отнести на счет поэтической вольности. К сожалению, подобными вольностями грешили и церковные проповеди. Вот с какими словами обратился прот. Иоанн Леванда в 1801 г. к Александру I⁵¹: «Желали очи видеть Ангела, видеть Христа своего, Бога, который милует нас: все сие видят теперь в тебе». Стоит отметить, что эта фраза вошла в собрание проповедей о. Иоанна, но была исключена из переиздания 1850-го года.

Апогеем подобного цареславия можно назвать церковную службу, составленную в 1709 г. по поводу Полтавской победы Феофилактом Лопатинским и отредактированную самим Петром. Так, например, именуется в ней гетман Мазепа (седален 7-го гласа из чина утрени)⁵²: «Обретется второй Иуда раб и льстец, обретется сын погибелный, диавол нравом а не человек, треклятый отступник Мазепа, иже оставив Христа Господня, Господа и благодетеля своего, и прилепился к сопостату».

⁴⁷ Свящ. А. Николин, *ук. соч.*, с. 136.

⁴⁸ В. Живов, Б. Успенский, *Царь и Бог...*, сс. 205-337.

⁴⁹ Цит. по: В. Живов, Б. Успенский, *Царь и Бог...*, с. 291.

⁵⁰ Цит. по: В. Живов, Б. Успенский, *Царь и Бог...*, с. 295.

⁵¹ Цит. по: В. Живов, Б. Успенский, *Царь и Бог...*, с. 245.

⁵² Цит. по: В. Живов, Б. Успенский, *Царь и Бог...*, с. 240.

Разумеется, сопоставление помазанника-царя с помазанником-Христом впервые возникло не на русской почве. Оно было в высшей степени характерно для византийской политической теории⁵³, однако там оно проявлялось совершенно по-иному. Император был в определенной степени иконой Христа-Царя, но никак не его воплощением. Священным был трон, но отнюдь не каждый сидящий на нем самодержец; напротив, к самодержцу предъявлялись исключительно высокие требования, при несоответствии которым он мог и даже должен был быть свергнут. Если Константин Багрянородный говорил в своем трактате о придворном церемониале, что император среди придворных подобен Христу среди апостолов⁵⁴, то это была не риторическая похвала какому-то конкретному императору и его окружению, как у Прокоповича, а описание идеала, к которому должен стремиться каждый самодержец, и разъяснение символического значения дворцовых обрядов.

Для византийской иконографии характерно изображение императора или императорской четы рядом с Христом и Богородицей, в подчеркнута подчиненном положении – например, в коленопреклоненной молитве или под благословляющей рукой Христа, как правило изображенного более крупно и выше, чем император. Чтобы понять, насколько далеко отстоит от этого практика Российской империи, попробуем представить себе парадный портрет Петра I в подобной позе! И немудрено, что это у нас не получится – божество на коленях стоять не может. Ближайший соратник Петра епископ Феофан Прокопович не только многократно именовал его Христом и Богом, но и подводил под такое именование богословское основание, относя слова псалмопевца «Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы» исключительно к царям.⁵⁵ Напомню, что в истолковании Самого Христа (Ин 10:34-35) они относятся ко всем, кто слышит слово Божие.

Наверное, стоит ограничиться приведенными выше примерами «цареславной риторики» (желающие могут найти десятки подобных в статье В.М.Живова и Б.А.Успенского) и перейти к выводу, которым завершается их работа⁵⁶:

«...Титул царя, усваиваемый русскому великому князю в результате перенесения на него функций византийского василевса (царя), приобретает в России отчетливо выраженные религиозные коннотации, поскольку для традиционного культурного сознания это слово ассоциируется прежде всего с Христом. Подобным же образом позднее сакрализация монарха может быть обусловлена прочтением барочных текстов небарочной аудиторией, т.е. буквальным истолкованием того, что первоначально имеет лишь условный, переносный, игровой смысл. Отсюда барочные тексты, относящиеся к царю, одними воспринимаются как кощунство, а другим дают толчок к реальному поклонению.

⁵³ См., в частности, Г.Л. Курбатов. *Политическая теория в ранней Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция.* // Сб. Культура Византии, т. I, Москва, 1984, сс. 98-118.

⁵⁴ Г.Г. Литаврин. *Предисловие* к кн. Константин Багрянородный. Об управлении империей. Москва, 1991, с. 20.

⁵⁵ В. Шохин, *ук. соч.*, с. 258.

⁵⁶ В. Живов, Б. Успенский, *Царь и Бог...*, с. 310-311.

Сакрализация монарха распространялась на весь синодальный период, и в течение всего этого времени вступала в конфликт с традиционным религиозным сознанием. Этот конфликт в принципе был неустрашим, поскольку сакрализация монарха входила в самый механизм государственного и, в частности синодального, устройства».

К этому можно добавить, что нынешняя российская аудитория может быть названа в терминологии Живова-Успенского весьма «небарочной», т.е. склонной воспринимать риторику былых времен исключительно серьезно, безо всякого игрового смысла. И в этом таится серьезная опасность.

Страстотерпец или “жертва за народ”?

Вернемся теперь к вопросу о канонизации Николая II и его семьи. Мифологема царя, принесенного в жертву за свой народ, логично завершает развитие монархической идеи в России, и убийство царской семьи с самого начала для многих выглядело именно так, в том числе, возможно, и для самих убийц – недаром они с таким пылом оспаривали друг у друга первую роль в столь сомнительном подвиге, как бессудное убийство пленных, в основном женщин и детей. Да и в дневниках Государя идея искупительной жертвы звучит совершенно ясно. Сегодня она, как мы видим, отстаивается людьми вполне богословски образованными и даже занимающими епископские кафедры.

Вполне отчетливо она звучит и в богослужебных текстах РПЦЗ, посвященных памяти канонизированного императора (седален по 2-й кафизме): «С любовью великою к неблагодарным людям, принесл еси себе, великий страстотерпче царю, в жертву за народ твой, якоже рекл еси: аще потребна есть жертва за народ, аз жертва сия буду. Больши сея любве никтоже имать, аще кто душу свою положит за други своя». Читая такое, трудно удержаться от вопроса: кому, с точки зрения христианина, могут быть после Голгофы «потребны» человеческие жертвы? И в каком смысле положил последний царь «душу свою за други своя»? Ведь, как мы знаем, его смерть не остановила, да и не могла остановить уже всю полыхавшую гражданской войны и потому едва ли может быть сопоставлена с добровольной гибелью Свв. Бориса и Глеба. Не слишком ли все это напоминает первобытные магические обряды?

Мне доводилось слышать, что такую жертву нужно понимать символически, как добровольное предание своей жизни в руки Господа. Конечно, с такими словами вполне можно согласиться. Но только отражают ли они настроение большинства сторонников канонизации? Сильно сомневаюсь.

Само по себе представление о том, что мученик, добровольно соучаствуя в жертве Христа, приносит искупительную жертву за себя и за других, не нова. Вот что говорил в 1918 г. на соборе патриарх Тихон по поводу убийства митрополита Владимира⁵⁷: «Мы глубоко верим ... что эта мученическая кончина владыки Владимира была не только очищением вольных и невольных грехов его, но и жертвою благовонною во очищение грехов великой матушки России» (кстати, мне совершенно неизвестно, чтобы подобные высказывания делались кем-либо из церковных деятелей того времени применительно к царской семье). Видимо, эти слова как раз и следует понимать символически: речь явно не идет о том, что смерть именно митрополита Владимира или вообще чья-либо смерть была необходима для спасения русского народа, тогда

⁵⁷ Цит. по: Л. Регельсон. *Трагедия Русской Церкви*. Москва, 1996, с. 42.

как в рассуждениях наиболее убежденных сторонников канонизации очень часто звучит именно этот мотив. Повторяется он и в различных рассказах о видениях, подлинность которых, надо полагать, будет по возможности изучена комиссией по канонизации.

В чем же основное различие? В том, что нынешние почитатели «жертвы за народ», в полном соответствии с теорией Фрезера, видят в царе совершенно уникальную личность, по сути, иноприродную всем прочим людям. Его жизнь или смерть играют решающую роль для судеб страны и народа, тогда как жизнь и смерть всех его подданных есть вопрос частный и второстепенный. Но христианское Предание – от первых веков и до наших дней – не ставит почитание святого в прямую зависимость от его земного звания (о том, как это звание находит свое отражение в чине канонизации, уже было сказано выше). Мученики и страстотерпцы *в равной степени* добровольно соучаствуют в жертве Христа, не потому, что в этом есть высшая необходимость, а потому, что на это их подвигла ответная любовь к Богу. Свидетельство их веры, надежды и любви воистину есть «семя веры», пример для окружающих и действенная мольба к Господу «не истреблять город ради десяти праведников» (Быт 18:32).

Есть нечто провиденциальное в том, что императорская семья погибла точно такой же смертью, как тысячи других семей в России того времени, без суда и обвинения, без особого героизма и исповедничества, но с удивительным терпением и смирением. Не случайно до сих пор не стихают споры о том, кому принадлежат «Екатеринбургские останки» – царской или иной семье, столь же злодейски расстрелянной большевиками. Они полностью разделили судьбу своего народа, и стоит ли теперь отделять их от него?

Итак, я полагаю, что мы можем канонизировать Николая Александровича, Александру Феодоровну и их детей только как *нескольких из множества им подобных* и именно по чину страстотерпцев, как это предлагается синодальной комиссией. Но и тогда необходимо будет тщательно продумать богословское осмысление этой канонизации. Случай слишком нестандартный, чтобы можно было поставить простой знак равенства между семьей последнего императора и, например, Свв. Борисом и Глебом.

Остановимся поподробнее на основных возникающих здесь проблемах.

1. Чем принципиально отличается семья последнего императора от всех прочих жертв коммунистического режима, многие из которых были столь же благочестивы и кротки по отношению к гонителям – в частности, от слуг и доктора Боткина, *не отрекавшихся* от своего звания, *добровольно* сопровождавших семью в ссылке и вместе с ней расстрелянных? Отметим, что РПЦЗ почитает их наравне с императорской семьей, и такой подход выглядит гораздо логичнее.

Разумеется, можно говорить о том, что и здесь царь со своей семьей символизирует весь народ, по-новому выступая в той самой роли *представителя*, о которой было столько сказано выше. Точно так же мы канонизируем некоторых убитых большевиками представителей духовенства, прекрасно сознавая, что это лишь немногие из необъятного списка. Однако в таком случае необходимо будет очень четко разъяснить, что канонизация связана не с особыми личными заслугами и не с иноприродностью царя, а с невозможностью перечислить всех невинноубиенных поименно. Тогда убитые в Екатеринбурге встанут в ряд с неисчислимым множеством других людей – и очень важно, чтобы они не заслонили собой этот ряд.

2. Как будет расценено отречение государя от престола, фактически приведшее к упразднению монархии? Назвать этот акт простой передачей власти от одного лица к другому никак невозможно по той причине, что едва ли кто-то, в том числе и сам государь, рассчитывал всерьез, что великий князь Михаил примет бремя самодержавия, и уж во всяком случае от него не было получено предварительного согласия. Наконец, нельзя не согласиться с доводами тех⁵⁸, кто видит в поспешном и парадоксальном с юридической точки зрения отречении «за себя и за наследника» начало настоящего безвластия, приведшего Россию к неисчислимым бедам.

Древнерусский чин князей-страстотерпцев, как мы видели, был тесно связан с идеей жертвенного служения своему народу до последнего вздоха. Эта идея проявляется не в каждом житии – так, Игорь Ольгович был насильственно свергнут с престола и убит уже не в княжеском, а в иноческом звании. Однако в его случае имело место не отречение, т.е. самовольный отказ от возложенного на него служения, а смена формы этого служения под действием непреодолимых внешних обстоятельств (к Игорю не являлась депутация с просьбой об отречении, его просто бросили в темницу).

3. Идет ли речь о канонизации императорской семьи, как это говорится и пишется повсюду, или о канонизации простых мирян, какими они формально стали после отречения Николая II? Возникает некоторый парадокс: синодальная комиссия не усматривает в деятельности императора оснований для канонизации, видя их только в терпеливом перенесении страданий *после* отречения, но канонизировать собирается все же именно императора, а не простого человека.

Вспомним, какие слова произнес Патриарх Тихона в Казанском соборе г. Москвы 8(21) июля 1918г: «...На днях совершилось ужасное дело: расстрелян бывший государь Николай Александрович... Мы должны, повинувшись учению Слова Божия, осудить это дело, иначе кровь расстрелянного падет и на нас. Не будем оценивать и судить дела бывшего государя: беспристрастный суд над ним принадлежит истории, а он теперь предстоит пред нелицеприятным судом Божиим, но мы знаем, что он, отрекаясь от престола, делал это, имея в виду благо России... Наша совесть примирится с этим не может, и мы должны во всеулышание заявить об этом, как христиане, как сыны Церкви»⁵⁹.

Обратим внимание, что Свт. Тихон ничего не говорит о жертве и отнюдь не дает восторженных отзывов о *бывшем* государе. Подозревать, что Патриарх не мог этого сделать по цензурным соображениям, не приходится: вся его речь пронизана пламенным обличением большевистского террора, ничуть не менее крамольного с точки зрения красной цензуры. Он говорит лишь о страшном беззаконии и о чистоте помыслов этого человека. Стоит только сравнить, как сильно отличаются эти его слова от того, что было сказано всего несколькими месяцами ранее по поводу смерти митр. Владимира (см. выше), чтобы убедиться, насколько радикально Св. Тихон расходится со многими современными сторонниками канонизации.

4. Какой была роль императора в Русской Церкви того времени? Этот вопрос обретает особую силу в связи с тем, что в манифесте об отречении ни

⁵⁸ А. Зубов. *Россия на путях правопреимства*. // Континент, № 91, Париж-Москва, 1997, сс. 186-207.

⁵⁹ Цит. по: Л. Регельсон, *ук. соч.*, с. 48.

слова не сказано о Церкви. Значит ли это, что император, вопреки византийской симфонической идее, вопреки претензиям Павла I на главенство над Церковью, наконец, вопреки реальной практике синодального строя, был простым мирянином, не обладавшим никакими церковными полномочиями? Или эти полномочия государь просто сложил с себя, никому другому их не передав – и как тогда оценить этот поступок?

5. Видим ли мы в русской революции только внешнее влияние (запломбированный немцами вагон или жидомасонский заговор), ничем не объяснимую измену всего народа своему государю или в том числе и результат недалководидной политики самого государя? В последнем случае, как сочетается чин страстотерпчества с ситуацией, когда человек погибает сам (а вместе с ним и неисчислимо множество других людей) в результате, мягко говоря, собственной неосторожности? Пожалуй, это прямая противоположность идеям, содержащимся в житии первых русских святых, Бориса и Глеба.

Другие спорные моменты, например, личная ответственность императора за расстрел 9-го января или распутищина, не играют такой ключевой роли. Человек, даже святой, грешен и склонен заблуждаться. Но без ясного и недвусмысленного ответа на изложенные здесь вопросы канонизация по чину страстотерпцев неизбежно будет вызывать только недоумение, будет выглядеть как чисто политическое лавирование между почитателями «жертвы за народ» и противниками всякой канонизации. А в народном сознании мифологическое осмысление этой трагедии, совершенно далекое от христианства, будет сочетаться с активным неприятием такой мифологии со стороны более критически настроенных наших единоверцев и сограждан. Пожалуй, относительно бесспорной могла бы стать канонизация наследника и великих княжон, по образу канонизации царевича Дмитрия. Но совершенно понятно, что такое решение не удовлетворит никого и потому вряд ли будет принято.

Трагедия русской революции действительно достойна богословского осмысления, а ее жертвы – церковного поминовения и почитания. Но ответ на страшный вызов истории должен быть продуманным и адекватным. Если же ответ будет дан поспешный и небрежный, то боюсь, что в случае канонизации императора именно древняя мифологема царя, принесенного в жертву за народ, будет проявлена в массовом сознании наиболее отчетливо, вне зависимости от официальной формулировки причин канонизации. Однако необходимо четко понимать, откуда эта идея берет свое начало и насколько она не соответствует христианской догматике и византийской модели государственного устройства, с которыми ее парадоксальным образом связывают.

Наконец, если нам требуется найти общецерковный способ почитания и поминовения всех жертв богоборческой власти, то почему бы нам не обратиться к прежде всего к определению Собора 1918 г.? Оно, в частности, предписывает «установить по всей России ежегодное молитвенное поминовение в день 25 января (ст. стиля), или в следующий за сим воскресный день (вечером) всех усопших в нынешнюю лютую годину гонений исповедников и мучеников»⁶⁰. Эта дата – день смерти митрополита Владимира, ставшей для участников собора своего рода знаменем. С недавних пор это постановление стало исполняться на практике, и мне представляется, что придание именно этой

⁶⁰ Цит. по: Л. Регельсон, *ук. соч.*, с. 54.

службе особого, общецерковного и даже общенационального характера может стать важнейшим символом покаяния и поминовения.

Впрочем, дата может быть выбрана и другая, важно не это. Важно, что собор предписал нам помянуть не отдельных людей, будь то митрополит Владимир или государь император, а всех исповедников и мучеников, имена которых мы восстановить не в силах.

Россия царская – советская – республиканская.

Казалось бы, рассмотренные в этой статье вопросы имеют очень узкое значение. Строго говоря, мы разбирали вопрос о богословском осмыслении возможной канонизации нескольких человек. Однако на практике оказывается, что мотивировка этой канонизации (или, что представляется практически невероятным, отказа от нее) послужит весьма знаменательным символом, станет зримым воплощением отношения нашей Церкви и нашей страны к своему историческому наследию. Внимательнее присмотревшись к истории, мы увидим, что очень многие архетипы общественного сознания прошли, несколько видоизменившись, через весь двадцатый век, невзирая на резкие политические перемены.

1917-й год часто представляется нам неким «черным ящиком» фокусника, в который была положена одна Россия, а взята из него другая, ни в чем не похожая на прежнюю. Именно так представляла его советская пропаганда с ее «мы наш, мы новый мир построим»; так, надо думать, выглядели трагические революционные события и в глазах многих их современников и участников. Однако на некоторой исторической дистанции становится видно, что перемена не была столь кардинальной. Сменился общественный строй, но многие архетипы общественного сознания, перекрасившись в красный цвет, остались по сути неизменными. Более того, советская власть в своих отношениях с Церковью заимствовала многие черты синодального строя, изменив при этом плюс на минус: на смену насильственному покровительству пришло гораздо более грубое насильственное подавление.

Добросовестному историку приходится признать, что многие приемы, примененные советской властью с особой жестокостью и в масштабах всей страны, были до того опробованы еще властью синодальной, пусть даже в исключительных случаях и в гораздо более мягкой форме. Много говорится о закрытии в советское время монастырей, но еще в том самом 1913 году, на который так любят ссылаться при проведении исторических аналогий, спор об имяславии был окончательно «разрешен» солдатами, которые, пользуясь штыками и прикладами, выгоняли сотни монахов из Пантелеймоновского монастыря на Афоне, и государственными чиновниками, которые в Одессе штрафовали иноков за просроченные паспорта и сажали в тюрьму – а Святейший Синод своим указом от 29 августа 1913 года признавал все это «делом печальной, но неизбежной необходимости»⁶¹? Коммунистам оставалось только повторить этот опыт в масштабах всей страны и убрать из синодального определения слово «печальной».

⁶¹ С. Бычков. *Русская Церковь и императорская власть (очерки по истории Православной Российской Церкви 1900-1917 годов)*. Том I. Москва, 1998, с. 272-273.

Вчитаемся в одну цитату: «Не благовременно ли устранить или хотя бы несколько ослабить ту постоянную опеку и тот слишком бдительный контроль светской власти над жизнью церковной и над деятельностью церковного правительства, который лишает Церковь самостоятельности и инициативы и, ограничивая область Ее ведения почти одним богослужением и исправлением треб, делает Ее голос совсем неслышным ни в частной, ни в общественной жизни?» Только архаичность стиля подскажет нам, что это было написано не в хрущевские и не в брежневские времена, а в 1905 году, митрополитом Антонием Вадковским в докладной записке Комитету Министров⁶².

Точно так же и представления о царе-жреце отнюдь не ушли из общественного сознания России после 1917-го года. Как в архаическом обществе после убийства одного царя его священнические прерогативы переходили к другому, так и в официальной советской идеологии почитание живых и усопших вождей приняло явные формы религиозного поклонения. Ритуальные действия на Красной площади, лозунги о вечно живом Ленине (позднее трансформировавшегося в вечно здорового Ельцина), всеведущие и недоступные вожди – все эти явления едва ли могут быть объяснены логически, но вполне вписываются в определения классических работ по первобытным мифологиям. Только в советские годы мифологема царя-жреца стала несравненно более простой и жестокой, лишилась своего христианского декора – хотя после 1943 г. этот декор ей пытались вернуть, но эти попытки были слишком примитивны и непоследовательны, чтобы иметь успех.

С другой стороны, Православие оказалось в сознании огромного большинства людей настолько тесно связанным с самодержавием, что падение последнего автоматически означало отказ от первого. Вероятно, именно в этом и кроется одна из причин столь неожиданного превращения верующего русского мужика в пролетарского безбожника-интернационалиста. Людей глубоко верующих эта трагедия могла приводить к противоположным выводам. Одни в исчезнувшем политическом строе видели подобие затонувшего града Китежа, который однажды чудесным образом может быть поднят со дна в целостности и сохранности (такая позиция особенно характерна для РПЦЗ); другие, напротив, стремились по возможности приручить новую безбожную власть, подстраиваясь под ее требования (отсюда обновленчество в 20-е годы, молитвы о «богохранимом вожде» в 40-е и борьба за дело мира и права негров в 60-е). Третьим вариантом был полный уход из общественной жизни. Российская Православная церковь, в отличие, например, от Польской Католической, так и не стала национальным оплотом духовной оппозиции коммунизму.

Какую роль играет архетип царя-жреца сегодня, в России, провозглашающей демократические, светские и внеидеологические ценности основой своей государственности? Важен ли он для нас только как ключ к пониманию исторических реалий или к решению вопроса о канонизации царской семьи? Нынешняя власть явно нерелигиозна, пасхальные репортажи о «начальниках со свечками» воспринимаются как некий малозначащий фон, а Московская Патриархия подчеркнуто дистанцируется от власти, ограничиваясь участием в протокольных мероприятиях. Казалось бы, декларированное разделение Церкви и государства наконец осуществлено. Однако приходится признать, что архетипы общественного сознания не регулируются конституцией

⁶² Цит. по: С. Бычков. *ук. соч.*, с. 73.

и оказывают свое влияние на жизнь общества вне зависимости от официального курса правительства.

Модель слияния церкви и государства под единым управлением царя предполагает, что церковь уступает государству все сферы жизни кроме религиозной, зато эта сфера находится полностью под ее контролем. Исключения составляют лишь национальные меньшинства, сохраняющие традиционные религиозные институты, в деятельность которых государственная церковь не вмешивается.

Разве не эта модель представляется огромному количеству наших соотечественников идеальной, разве не она прослужила основанием для недавних изменений в религиозном законодательстве? Не из нее ли вытекает полная пассивность христиан в общественной жизни (церковь вне политики, это дело государства), неприятие самой идеи социального служения (пусть заботится собес), стремление запретить деятельность инославных миссионеров как нарушающих монополию при явном нежелании самостоятельно заниматься миссией, особенно среди национальных меньшинств («свои» и так у нас прописаны с самого рождения, а до «чужих» нам и дела нет)? Правда, место государя как главы церкви остается сегодня вакантным, но ведь и сама нынешняя власть нередко воспринимается как переходная от коммунизма к самодержавию (в свое время мне довелось увидеть на улице лозунг: «Ельцинъ – путь к принятию царя»).

В синодальную эпоху российская Церковь не забывала о своем праве и даже обязанности обличать недостойных правителей и «печаловаться» о невинно страждущих. Позднее она была от этого отучена. Что же происходит сегодня? Кровавые войны, беззастенчивая коррупция, хроническая невыплата зарплат и откровенный отказ обеспечить неимущих хоть сколь-нибудь пристойным пропитанием – все это стало поводом лишь для самых расплывчатых и бесконфликтных заявлений. Впрочем, ничего удивительного: в приведенной выше модели вопросы войны и социальной справедливости всецело относятся к ведению государства, тогда как удел церкви – аполитичная лояльность режиму во всем, что не касается религии. В результате Церковь оказывается отделенной не столько от государства, сколько от едва нарождающегося гражданского общества.

Зато в ситуации, когда государство или общество вольно или невольно «переходят границы» и вторгаются на территорию, отведенную в синодальной модели церковным властям, следует незамедлительная и весьма внятная реакция. Это мы видели на примере новой реакции Закона о свободе совести, пресловутого фильма Скорцезе “Последнее искушение Христа” и, наконец, истории со штрих-кодами, разделительные линии в которых оказались похожи на три шестерки. Не стоит сейчас обсуждать, насколько правильной была позиция иерархии в каждом из этих вопросов, но стоит, на мой взгляд, пожалеть, что она сумела полноценно возразить только по поводу отдельных *символов*, не найдя обличительных и назидательных слов относительно реальных *поступков* власть имущих.

Для того, чтобы определить место Русской Православной Церкви в нынешнем российском обществе, чтобы выработать оригинальную и глубокую социальную доктрину (а не просто набор общих фраз, разбавленных библейскими цитатами), нам необходимо прежде всего понять саму необходимость социального и миссионерского служения Церкви, а значит –

пересмотреть синодальную модель церковно-государственного симбиоза, имеющего так мало общего с византийской симфонией. Простое заимствование западных моделей, как мы видели на множестве примеров, плохо приживается в России. Для того, чтобы уверенно созидать свой дом, нам необходимо прежде всего критически осмыслить свою историю.