

А.В. Маркидонов

**«СИЛА» И «ПРАВДА»:
ЭКЗИСТЕНЦИАЛ ВЛАСТИ
В ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ**

В статье рассматривается в типологическом порядке (Византия и Древняя Русь) вопрос о соотношении нравственно-религиозного, юридического и собственно политического измерения в феномене власти и о характере его восприятия и осуществления в восточно-православной традиции.

Ключевые слова: власть, сила, правовой, правда, эсхатологизм, жертва, царство.

В своем эссе о гомеровской «Илиаде» Симона Вейль утверждает: «Истинный герой, истинная тема “Илиады”, центральная тема ее есть Сила. Та Сила, которую пользуется, распоряжается человек, та Сила, которая подчиняет себе человека, та Сила, перед которой плоть человека сжимается и цепенеет. <...> Сила есть некий феномен, который превращает в предмет, в “вещь” каждого, кто оказывается в поле ее действия. <...> Такова природа Силы. Ее власть обратить человека в вещь — обоюдоострая власть и осуществляется в обе стороны: она равно, хотя и различным образом, поражает и души тех, кто претерпевает ее, и тех, кто ею обладает. <...> Это главное свойство Силы — обоюдонаправленная способность превратить человека в камень, и спасти от нее может только нечто подобное чуду. Мгновения такого чуда редки и кратки»¹.

Конечно, — и об этом Симона Вейль говорит в своем исследовании, — в пространстве самой античной культуры было сделано немало усилий это «чудо» рукотворно осуществить — ограничить, облагородить, преобразить смыслом стихию силы, в границах языческого самоощущения тезоименитую бытию.

По существу, опыт политико-юридического освоения «силы» в греко-римской культуре и обнаруживал стремление преобразовать косную энергию витальности, ее хаос в порядок общественных отношений, в космос власти. Но порядок, сам по себе и в отличие от стихии, явивший реальность своего рода управляемой силы, не обезвредил в ней способность овеществления. Стихия безначалия и порядок власти, в своей поляризации по-своему, но в равной мере,

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент СПбДА (obventus@gmail.com).

¹Вейль Симона. «Илиада», или Поэма о Силе // Новый мир. 1990. №6. С. 250, 256.

чреваты несвободой — обезличиванием и овеществлением человеческой экзистенции. Освободиться от овеществляющего начала «силы» можно только через преобразование самого человека. Припоминая метафору Симоны Вейль, можно сказать, что с самою силой чуда не происходит (и произойти не может, если только это не сила самого чуда), но оно может произойти с человеком, который приобретает способность по-новому видеть место и значение силы и по-новому ею распоряжаться. У истоков византийской политической традиции и византийской истории вообще лежит как раз такое подлинное, неметафорически значимое чудо — обращение императора Константина Великого ко Христу.

Внятно ограниченное, как исторический факт, это событие сохраняет неисчерпаемое значение для всей последующей истории, задает ей, может быть, наиболее глубокое измерение. «Уникальность и поистине решающее значение этого события в том, — пишет прот. Александр Шмеман, — что византийско-христианская традиция осмыслила его как самоочевидное и достаточное основание для примирения Церкви с Империей, или, если пользоваться византийской терминологией, для их “симфонии”»².

Слишком глубоко и внезапно отделяет обращение равноапостольного Константина трехвековую эпоху гонений христианской Церкви от тысячелетней «симфонии», чтобы не изумиться, — как слабости (если не абсурдности) внешней мотивации этого обращения³, так и таинственной значимости его самого.

«Первый повинул еси багряницу, приснопомнимый царю, волею Христу, — поет Церковь святому Константину, — Того познав Бога, и всеми царствующего всех Благодетеля, победотворна всякому началу, и власти превысшаго. Отсюда тебе, христороубче, царство исправил есть Иисус Человеколюбец, и Спас душ наших» (из службы свв. великим царем и равноапостолам Константину и Елене, 21 мая).

² Шмеман А. *протопресв.* Церковь. Мир. Миссия. Мысли о Православии на Западе. М., 1996. С. 42.

³ До сих пор, особенно в «вестернизированной» науке (и только ли как безотчетная инерция ветхой теории «цезарепапизма?»), определяющим остается стремление преуменьшить значение **обращения** Константина Великого, расценить его участие в судьбах Церкви как бы все еще в пределах и в соответствии с титулом *pontifex'а maximus'а*. Ср., к примеру, реплику Безансона: «Новая имперская религия — преемница и теории, и принудительной практики прежнего имперского культа: император обязан предписывать религию. Он был ответственен за земное спасение своих подданных, и стал ответственен за их духовное спасение. Его придворные богословы даже приписали ему подобие епископской власти, распространяемой на всю империю» (Безансон А. *Запретный образ*. М., 1999. С. 67).

Парадоксальным в отношении к предшествующей политической традиции образом власть «конституируется» здесь в горизонте, ее перерастающей (и даже, в определенном смысле, ее отменяющей) перспективы иного бытия — Царства, которое «не от мира сего».

Видение знамения Креста с надписью «Сим победи!» в канун сражения с Максенцием в октябре 312 г., описанное Лактанцием и Евсевием Кесарийским, рельефно отграничено — от всякой возможности проигнорировать его в качестве исключительного мотива обращения, — как неблагоприятностью языческих ауспий, с одной стороны, так и беспочвенностью военно-политического расчета, — с другой.

В самом деле, согласно Панегирику, произнесенному уже в 313 г., Константин отправился в поход на Рим «вопреки желаниям своей свиты и полководцев, не только роптавших втайне, но и открыто страшившихся, против совета людей, против предвещаний гаруспий, сам по себе решив, что настало время освободить Город»⁴. Противостояние же Максенцию, в распоряжении которого находилось 170000 пехоты и 18000 конницы, с войском в 25000 человек, перед запертыми воротами неприступной крепости, — выглядело своего рода стратегическим соответствием религиозному «самочинию» императора Константина. Отдаленный же политический расчет («на христианство»), — при том, что христиане составляли едва ли 1/20 населения империи, — и вовсе не имел никаких оснований.

В тропаре равноапостольному Константину Церковь связует воедино видение Креста, обращение императора и обновление (если не радикальное пресуществление) самой природы царствования, усваивающего отныне апостольский характер: «Креста Твоего образ на небеси виде, и яко же Павел звание не от человек прием, в царех апостол Твой, Господи, царствующий град в руке Твоей положи...».

Особенно выразительна и глубокомысленна здесь, в событии призвания-обращения, соотносительность императора с апостолом Павлом: она одновременно и напоминает о риске богоборчества (укоризненное «Савл, Савл, что ты гонишь Меня?!» *implicite* присутствует здесь), и раскрывает образ самого обращения — призвания как события, ничем извне (из собственно-человеческого контекста истории) решительно не детерминированного («звание не от человек прием» — ср. Гал 1:10–12.)

⁴Цит. по книге: *Спасский А.* Обращение императора Константина Великого в христианство. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 52, прим.

Надо заметить при этом, что, как таковые, административно-политические формы власти при Константине Великом, ее инструментарий и механизмы реализации, остаются прежними, точнее, отражают динамику ранее предпринятых реформ. Даже процесс разделения военной и гражданской власти в провинциях был начат еще Диоклетианом, хотя при Константине Великом и мог получать дополнительный смысл — некоторой десакрализации («функционализации») воинствования, отныне тяготеющего к тому, чтобы быть лишь службой императору, свободно и, тем самым, неоднозначно и противоречиво соотносенной со служением Богу⁵.

⁵Имея свою внутреннюю, исторически долгосрочную, логику, это разделение военных и гражданских полномочий в контексте легализации имп. Константином христианской Церкви приобретает и дополнительное значение, — отныне принимая во внимание *иной*, с областью военно-политического несовместный, источник освящения бытия — Церковь, тезоименитую Христу-Богу «новую политику» (*καινή πολιτεία* — именно таков греческий оригинал славянского «новое жительство» из кондака Крестовоздвижению).

Верность (*Sacramentum*) и служение императора (воина) Богу Откровения задает импульс процессу десакрализации служения самому императору, как такового. *Sacramentum* (присяга) императору утрачивает свое безусловно-религиозное значение; иначе говоря, ее «богоугодность» из области необходимо и естественно данного переходит в область возможного (или должно-го), — в соответствии с той или иной исторической динамикой. См., в частности: *Флори Жан*. Идеология меча. СПб., 1999.

Сакральность воинствования — достаточно общезначимый и в древних культурах факт. В римском культурном континууме этот факт выразительно закреплён и юридически — не только сакраментализацией присяги на верность императору (присяга и есть *Sacramentum*), но и возведением «приобретенного войной» (*occupatio*) в статус собственности, максимально защищенной правом: «И те вражеские вещи, что оказываются у нас, не становятся общественными, но делаются собственностью захвативших», — *Дигесты*. 41, 1, 5, 1. Аналогичное положение есть и в *Институциях* Гая.

Любопытным рецидивом такой юридической практики, уже в XIII веке, выглядит угроза имп. Михаила VIII Палеолога отнять у граждан Константинополя — религиозных оппонентов униональной политики императора, их недвижимость на основании того, что — по праву войны — она принадлежит царю, отвоевавшему столицу у латинян в 1261 году (*Георгий Пахимер*, *История*. СПб., 1862. Т. 1. Кн. 5. Гл. 19. С. 360).

Со стороны императора инициатива освящения воинствования могла проявляться и в более непосредственных формах — требования канонизации «всех воинов, на брани убиенных», как это имело место в лице имп. Никифора Фоки в X столетии. Но и здесь, как позднее Михаилу VIII, императору будет противопоставлена церковная ортодоксия, напоминающая, что религиозное оправдание войны, во всяком случае, должно принять во внимание не только исходное отсутствие тождества между воинствованием и святостью, но даже их противопоставленность в нравственно-каноническом сознании Церкви. См. *Лебедев А.П.* Очерки внутренней истории Византийско-восточной Церкви. СПб., 1998. С. 214.

Есть смысл, в связи с прояснением природы обращения, иметь в виду и ту его мотивацию, которую мы находим у языческого историка Зосима, писавшего, что «какой-то египтянин, прибывший из Испании в Рим и сблизившийся с придворными дамами, получив доступ к Константину, убедил его, что христианское учение может отпускать какие угодно грехи и такое имеет обетование, что нечестивые, принимающие его, тотчас же освобождаются от всякого порока. Скоро поддавшись этим убеждениям и отвергнув отеческие обряды, Константин присоединяется к наставлениям, какие преподавал ему египтянин...»⁶.

В утрированно пародийной форме подобный мотив развивал и император Юлиан Отступник, в одной из своих сатир восклицавший от лица христианского священника: «Развратители, убийцы, клятвопреступники, бесчестные существа... идите сюда смело: омывши вас в этой воде, я вас очищу в минуту; если же кто снова впадет в прежнее преступление, то я сделаю, что, ударяя себя в грудь и стучаясь головой, он станет чист так же, как и раньше»⁷.

В чине коронования, сложившемся окончательно уже в постиконоборческую эпоху, император, как сын Церкви, обещает «хранитесь от кровопролития и всякого рода немилосердия, елико возможно». Таким образом, во внутреннее пространство власти (как силы, а значит, реально-исторически, и насилия) привносится нравственно-религиозное задание, лишаящее силу (или воинствование), как таковую, безусловно-императивного значения. Причем императорское «елико возможно» должно быть соотнесено здесь не с казуистикой юридической процедуры, а с «ей, Богу содействующю» — из чина монашеского пострига. В первом случае «возможность» числилась бы только по рангу «казуса», во втором, — она осознается как идеальное, но и единственно оправданное и смыслообразующее для власти задание.

⁶Цит. по: *Спасский А.* Обращение императора Константина Великого в христианство... С. 20.

⁷Цит. по: *Буасье Гастон.* Собр. соч. Т. 5. СПб., 1998. С. 41. Что же касается религиозных оснований власти, как они опознаются в свете христианского сознания, — то уже в апологетической литературе конца II — середины III столетия мы можем найти, в достаточно последовательном сочетании, — и религиозно осмысленное к власти уважение, и — тем самым именно — ее высвобождение из уз языческого культа. Ср., например, вполне определенные суждения на эту тему Тертуллиана: «Они (императоры) сознают, что сильны через Того, против Кого они не могут быть сильны. Но пусть, наконец, император завоеует небо, пусть повезет плененное небо во время своего триумфа, пусть пошлет на небо стражу, пусть наложит на него подать. Не может он этого сделать? Потому он и велик, что меньше неба. Ибо и сам он принадлежит Тому, Кому принадлежит небо и вся тварь. Оттуда он и император. Оттуда и человек, прежде чем ему сделаться императором. <...> Итак, мы совершаем преступление против величия императора потому, что не подчиняем их их же вещам, потому, что не возбуждаем смеха исполнением долга внимания к их здоровью, думая, что оно не находится в свинцовых руках (т.е. в руках языческих идолов. — *А.М.*) (Апология, 29; 30. Цитируется по книге: *Отцы и учителя Церкви 3 века.* М. 1996. Т. 1. С. 356.). В целом и более подробно об этой проблематике см., в частности: *Мусин А.Е.* Церковь. Общество. Власть. Взаимоотношения Церкви, общества и государства по учению ранних отцов Церкви и церковных писателей I–III вв. Петрозаводск, 1997.

В самом деле, если обращение или, к примеру, христианское таинство покаяния рассматривать как магико-юридическую процедуру с однозначно-предсказуемым результатом, то ирония, сарказм и возмущение языческих моралистов более чем уместны. Но в данном случае магико-юридически мыслится и расценивается как раз то, что изнутри самого христианского сознания усматривается в своем исключительно свободном, нравственно-эсхатологическом значении — как то, что совершается (или не совершается!) только в области ответственной личной встречи человека с Богом. Там же, где речь идет о личной встрече с Богом как Личностью, ничто не может иметь сколько-нибудь самодостаточной ценности или самодовлеющего значения — помимо самой этой Встречи; к ней все устремлено за свои собственные границы: ведь встреча осуществляется только как встреча и никак не в качестве условий или оснований к ней, — на границах, на пределе (в «эсхатоне») всего, что к этой встрече приводит, но и как то, что ни к чему другому сведено быть не может. Здесь не остается места фарисейскому разглядыванию хоть чего-нибудь «своего» *наряду* с Божиим, ибо все — в этом событии встречи — усматривается перед самим Богом; последняя искомая граница «своего» — «сам я», и подлинно своей оказывается здесь для меня только моя (экзистенциально зримая) при-своенность Богу.

Таким образом, избрание, обращение — встреча, — в самой своей сути ничем извне не мотивированные, как раз и стимулируют высвобождение власти (в лице самого властителя) из тех ритуально-магических форм поведения, которые реально обеспечивали (в том числе и в своей юридической закреплённости) статус императора в до-константиновском Риме⁸.

Хотя, конечно, ритуальные, церемониальные и даже собственно литургические (богослужбные) формы знаменования царской власти продолжают существовать и приобретают в Византии⁹ все более весомый (иногда едва ли не тяжеловесный) характер, но они перестают быть способом магического обеспечения власти — как таковой — в ее силе и эффективности. Литургическое зна-

⁸Как ни парадоксально выглядит стремительное перерастание республиканской политической традиции в формы имперской власти, — еще нагляднее, в виду этой именно стремительности, усилие, Октавиана Августа например, закрепить и, тем самым, изъяснить *imregium* в соответствии с нормами старой (республиканской) юриспруденции. С другой стороны, оформление императорского культа явно опережает (провозглашенный лишь к середине III века) так называемый «царский закон», согласно которому народ передает свою власть императору

⁹Первое определенное упоминание о благословении патриархом восходящего на престол византийского императора имеет место в отношении к интронизации Льва I Великого, увенчанного диадемой в 457 году предстоятелем Константинопольской церкви Анатолием. — См. *Дашков С.Б.* Императоры Византии. М. 1996, с. 41-42.

менованье власти не только не гарантирует ее эффективности магически, но, напротив, — символически — обостряет, обнаруживает в последней глубине и прозрачности ситуацию личной ответственности властителя перед Богом и народом («христианской политией») за осуществление той власти, которая восходит к Богу как своему единственному источнику¹⁰.

¹⁰Существенно эсхатологизирующий тему власти мотив ее Божественного источника (или начала) впишется позднее в знаменитую 6-ю новеллу имп. Юстиниана — с тем, чтобы в юридической формуле запечатлеть ее религиозно-политический смысл, ее превосходящий: «Величайшие дары Божии, дарованные вышним человеколюбием: священство и царство. Одно служит вещам божественным, другое управляет и заботится о вещах человеческих. И то, и другое происходит от одного и того же *начала* и благоукрашает человеческую жизнь, так что ни о чем так не пекутся цари, как о чести священников, а сии — и о самих царях всегда Бога молят. Если то (священство) будет во всем безупречно и причастно дерзновения к Богу, а это (царство) будет правильно и подобающим образом упорядочивать врученное ему общество, то будет благое некое *согласие*, дарующее человеческому роду всевозможную пользу» (Цитируем, с учетом других переводов, по книге: *Вальденберг В.Е.* История византийской политической литературы. СПб. 2008, с. 139.).

Прерогатива *начала* или преимущество быть *источником* бытия одинаково не принадлежит здесь ни священству, ни царству, им трансцендентно, и, в силу этого, — осуществляется в той и другой деятельности в качестве «величайшего дара Божия», благоукрашая человеческую жизнь по мере ее безупречного сообразия «вышнему человеколюбию». Мера же *безупречности* в этом *сообразии* не выверяется юридически (чтобы стать раз навсегда «готовой») и не усваивается магически (чтобы остаться в качестве «подручного» средства или необходимой принадлежности), но именно, в собственном смысле, — *осуществляется* — «латрически», в свободном служении Богу этого именно человека.

Наиболее емкий, рельефный и плодотворный образ этого служения являет собой монашеская аскеза. А в ее смысловом горизонте юстиниановская новелла, через *Corpus agroragiticum* (введенный в широкий оборот как раз в те же 530-е годы) с его учением об Иисусе как «богоначальнейшей силе всякого священноначалия, освящения и обожения», — соотносится не столько с пусть и безусловно чтимой римской правовой традицией, сколько с аскетико-эсхатологическим заданием апостольского свидетельства: «Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге. Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол 3:3–4).

«Сокрытость» (сокровенность) во Христе самого *источника* нашего бытия поставляет нас к нему в отношении аскетико-эсхатологическое: в усилиях воли и в свершениях истории мы идем навстречу, а не вслед своей человеческой сути. Чтобы воля и свершение «безупречно» отвечали Божественному дару бытия, они призваны раскрываться как служение, в каждом из своих моментов деятельно опознаваемое в различении (и как различие) Дарующего и приемлющего (или взыскующего дара), — в каждом из своих моментов устроенное в послушание «Иисусу — богоначальнейшей силе всякого священноначалия, освящения и обожения» (*Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии // Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб., 2013. С. 311).

Возвращаясь к собственно политической проблематике, как она раскрывается в этом аскетико-эсхатологическом измерении, — надо отметить, что различение «Кесарева» и «Божия» в модусе христианского Откровения задано и для самого императора: в нем, именно, прежде всего, оно

Таким образом, в нашем случае именно свобода («звание не от человек прием») от магико-юридически мотивированной связанности событий (некая «автономия» от человеческой обусловленности — вплоть до столь красноречиво выраженного в христианской максиме призвания: «слушать Бога более, нежели человек» (Дн 4:19)), — эта-то свобода от собственно человеческой мотивации событий и обнаруживает, если не сказать разверзает — в пространстве власти — ее *этическое* измерение. При этом особенно подчеркнем, что именно религиозная одаренность («звание не от человек прием»), с ее свободой от человеческого как только человеческого, располагает пространство власти к полноте (ни в чем и никак уже не релятивизируемой) этической ответственности. Власть приобретает всю упругость, выпрямленность и отчетливость нравственной ориентации никак не изнутри своей собственной данности как *владения* (юридически лишь ограничиваемого, но не преобразуемого, а естественно-магически так и вовсе морально дезориентированного), но — только приходя в сознание себя именно как *дарованного*, восходящего к высшему Началу как к своему источнику. Только в религиозном отрезвлении — сознании своего себе трансцендентного начала — власть обретает себя и как *этическое* в пространстве властвования. Этическое же, как мы уже подчеркивали, созревает в области личного бытия, его предполагает и в нем — из глубины сердечных изволений — осуществляется как выбор, — так или иначе. «Царствуй тварию, благо-покорное предзряй сердца твоего, премудре, словесне уловляет тя, бес-словесием держима...» — поет Церковь равноапостольному Константину.

и должно осуществляться, даже более, чем в ком-либо другом, как, например, в священнике — различение священного и мирского.

Но, не будучи обеспеченным магически или юридически, различение «Кесарева» и «Божия» реально-исторически (то там — то здесь) утрачивало свою внятность, помутнялось в своей аскетической глубине, а иногда, как бы реализуя богоборческую потенцию власти, превращалось в свою противоположность — *неразличение*. Ярким примером подобной инверсии является, конечно, правление иконоборческих императоров. Но и об одном из позднейших самодержцев Византии, Исааке Ангеле, рассказывается, в частности, что «царь даже имел дерзость, — чтобы не сказать более, — обращать священные сосуды в обыкновенное употребление и, отнимая их у Божиих храмов, пользовался ими за собственным столом. <...> Когда же кто-нибудь решался напомнить, что такие поступки не приличны ему, — боголюбезному самодержцу, наследовавшему от предков славу благочестия, — что это просто святотатство, — то он сильно и горячо вооружался против таких замечаний и смело заявлял, будто на земле нет никакого различия во власти между Богом и царем, будто царям все позволительно делать и можно нераздельно употреблять Божие наряду со своим, так как самое царское достоинство они получили от Бога» (*Никита Хониат*, История. СПб., 1862. Т. 2. Кн. 3. Гл. 7. С. 122, 123).

Власть, переживаемая как дар Творца, из «данностей» императорского культа высвобождается в область, ничем уже, кроме личного благочестия, не обеспеченных нравственно-значимых решений. А такое переживание власти глубоко парадоксально, ибо оказывается, что то, в чем по внутренней стихии власть являет себя как себедовлеющее владение (другими), а тем самым, некоторым образом (если не онтологически, то ритуально-магически или юридически?), — обоснование бытия других, — само, в этом именно своем качестве власти — владения — обоснования, есть нечто исчерпывающе во всем — не свое, — себе не принадлежащее, — есть *дар*.

Но поскольку это нравственно-аскетическое переживание власти как дара ничем, кроме личной «благопокорности», не обеспечено, то реально-исторически власть таит в себе риск богоборчества, а иногда как таковое именно и обнаруживает себя. Разумеется, для христианского сознания и христианского исторического опыта такая (антиномичная) природа власти соотнесена с тематикой мессианской. И в этой связи уместно восполнить нашу попытку прояснить внутреннюю природу власти и образ ее осуществления в византийской политической традиции принципиальным рассмотрением ветхозаветного извода названной темы, имея в виду, в данном случае, его «прообразующее» значение.

Природа царской власти в ветхозаветной истории раскрывается как нечто существенно неоднозначное уже потому, что Священное Писание дает нам две версии происхождения власти царя — в контексте строго понимаемой теократии¹¹. Так, в 8 главе 1 книги Царств читаем:

«И собрались все старейшины Израиля, и пришли к Самуилу в Раму, И сказали ему: вот, ты состарился, а сыновья твои не ходят путями твоими; итак поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов. И не понравилось слово сие Самуилу, когда они сказали: дай нам царя, чтобы он судил нас. И молился Самуил Господу. И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними. Как они поступали с того дня, в который Я вывел их из Египта, и до сего дня, оставляли Меня и служили иным богам: так поступают они и с тобою. Итак послушай голоса их; только представь им и объяви им права царя, который будет царствовать над ними. И пересказал Самуил все слова Господа народу, просящему у него царя, И сказал: вот какие

¹¹См. один из новейших примеров интерпретации этой библейской темы в статье прот. В. Асмуса «Происхождение царской власти» // *Regnum Aeternum*, М., 1996. Вып. 1.

будут права царя, который будет царствовать над вами: сыновей ваших он возьмет, и приставит к колесницам своим, и сделает всадниками своими, и будут они бегать пред колесницами его; И поставит их у себя тысяченачальниками и пятидесятниками, и чтобы они возделывали поля его, и жали хлеб его, и делали ему воинское оружие и колесничный прибор его. И дочерей ваших возьмет, чтоб они составляли масти, варили кушанье и пекли хлебы. И поля ваши и виноградные и масличные сады ваши лучшие возьмет и отдаст слугам своим. И от посевов ваших и из виноградных садов ваших возьмет десятую часть, и отдаст евнухам своим и слугам своим. И рабов ваших, и рабынь ваших, и юношей ваших лучших, и ослов ваших возьмет, и употребит на дела свои. От мелкого скота вашего возьмет десятую часть; и сами вы будете ему рабами. И восстаете тогда от царя вашего, которого вы избрали себе; и не будет Господь отвечать вам тогда. Но народ не согласился послушать голоса Самуила, и сказал: нет, пусть царь будет над нами; И мы будем, как прочие народы: будет судить нас царь наш, и ходить пред нами, и вести войны наши. И выслушал Самуил все слова народа, и пересказал их в слух Господа. И сказал Господь Самуилу: послушай голоса их, и поставь им царя». (ст. 4–22).

Нет сомнения, что настойчивое желание иметь царя, «как у прочих народов», поставлено здесь в прямое соответствие и даже тождество с отвержением Боговластия, идолослужением и духовным блужданием, первично явленным в ситуации Исхода. Вождление власти царской совпадает для Израиля с отказом от своего избранничества и того исключительного покровительства, которое Господь простирает на Свой народ. Наконец, произвол Израиля в его отношении к Богу неизбежно коррелирует с тиранией человеческой власти — «правами царя», в отношении к которым народ утрачивает свободу так же, как он лишается покровительства отверженного им Бога («и не будет Господь отвечать вам тогда»).

Бросается, однако, в глаза явное противоречие между однозначно негативной оценкой выбора в пользу земного, «как у прочих народов», царя, ибо — «не тебя они отвергли, но Меня, чтоб Я не царствовал над ними», и — тем не менее — божественной санкцией такому именно ходу дела: «послушай голоса их, и поставь им царя».

Правда, Господь не только попускает осуществление по своей религиозной сути богоборческого выбора, но и исчерпывающе предупреждает о его тяжелых последствиях («объяви им права царя»). Конечно, это Божие «предупреждение» максимально высвобождает область человеческого самоопределения и углубляет меру его нравственно-религиозной ответственности.

Неприемлемый по своему богоборческому содержанию человеческий выбор «конституируется» здесь, однако, божественной санкцией в качестве внутренне необходимой «человеческой составляющей» реальной истории спасения: ведь эта история совершается Богом *изнутри* самой человеческой реальности. Негативно расценена, таким образом, не способность выбора как таковая, а ее смысловое (богоборческое в данном случае) осуществление.

Дополнительную, напряженно соотнесенную с приведенной выше, версию происхождения (или установления?) царской власти находим в 17 главе Второзакония: «Когда ты придешь в землю, которую Господь, Бог твой, дает тебе, и овладеешь ею, и поселишься на ней, и скажешь: “поставлю я над собою царя, подобно прочим народам, которые вокруг меня”: То поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой; из среды братьев твоих поставь над собою царя; не можешь поставить над собою царем иноземца, который не брат тебе. Только, чтоб он не умножал себе коней и не возвращал народа в Египет для умножения себе коней; ибо Господь сказал вам: “не возвращайтесь более путем сим”; И чтобы не умножал себе жен, дабы не развратилось сердце его, и чтобы серебра и золота не умножал себе чрезмерно. Но когда он сядет на престол царства своего, должен списать для себя список закона 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, дабы долгие дни пребыл на царстве своем он и сыновья его посреди Израиля”» (ст. 14–20).

Нет сомнения, что в этом изводе события *происхождения* царской власти мы имеем дело именно с ее *установлением* Самим Богом — по Его избранию и благословию («Поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой»). Но, как видим, избрание и благословение Божие, оформляя природу царской власти, тем самым изымает ее из модуса господства и обладания («права царя» согласно I Цар 8:9–18) и возводит в достоинство подвига и послушания Закону — в достоинство служения (Вт 17:16–20).

Уместно в этой связи обратить внимание на то, что образ благочестивого царя, *поучающегося в книге Закона*, предельно соотнесен с «мужем блаженным», праведником 1-го псалма, чья «воля в Законе Господнем и о Законе Его *размышляет* он день и ночь». Образ же этого «праведника» — в перспективе апокалипсических свершений, не оставляющих уже никакого зазора для безответственных колебаний воли («Неправедный пусть еще делает неправду; нечи-

стый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святой да освящается еще», Откр 22:11), — образ этого библейского праведника становится исходным и для христианской монашеской аскезы¹².

«Поучение в Законе», как и «страх Господень», являясь универсальным образом благочестия, и в христианскую эпоху аккумулируют в себе самые тонкие и глубокие аспекты духовного делания: и молитву, и богомыслие, и хранение заповедей — в целостном устроении жизни в присутствии Божиим.

Что же касается равноапостольного Константина, то Евсевий Кесарийский в отдельной главе рассказывает «о том, как Константин, быв оглашен, читал Божественное Писание». Здесь, в частности, говорится, что, «пораженный дивным видением и решившись не чтить никакого другого Бога, кроме виденного, Константин призвал к себе таинников Его слова и спросил их, Кто — тот Бог, и какой смысл знамения, которое он видел?» Будучи же наставлен в основах христианского учения (то есть *оглашен*), он, «сравнивая небесное видение со словесным объяснением, утверждался в своих мыслях. [Константин] был убежден, что знание сих предметов посылается ему свыше, и даже сам начал *заниматься чтением Божественных Писаний*»¹³.

Духовное делание благочестивого императора, убежденного, что «виденного Бога должно чтить всеми способами служения», есть, в своем существе, то же, что и духовное делание монаха-анахорета. Вот почему «монашество, как — пишет прот. А. Шмеман, — было “канонизировано” (византийским) государственно-церковным организмом как органическая часть и выражение Истины, лежавшей... в самом основании византийской “симфонии”. И нет, наверное, лучшего подтверждения этому факту, чем символически-монашеская тонзура, которой украшали себя на пороге смерти византийские императоры. Этот обычай раскрывает истинную иерархию ценностей, принятую Империей, ее всецелую подчиненность трансцендентному Царству Божию — тому Царству, которого она, сама будучи от “мира сего”, не наследовала, но чьим орудием и служительницей в этом мире имела возможность быть, — Царству, требовавшему от своих наследников решительного оставления всего “земного”»¹⁴.

Если для позднейших византийско-русских властителей «истинная иерархия ценностей» раскрывается в восприятии ими на пороге кончины монашеской *схимы*, — то для Константина Великого аналогичное в плане обнаружения «ис-

¹²О «поучении в Законе Господнем» как о целокупном духовном (ближайшим образом — монашеском) делании см. *Сидоров А.И.* Священное Писание в египетском монашестве IV века // Традиции и наследие христианского Востока. М., 1996.

¹³*Евсевий Памфил.* Сочинения. СПб., 1849–1858, Т. 2. С. 82, 83.

¹⁴*Шмеман А. прот.* Церковь. Мир. Миссия... С. 55.

тинной иерархии ценностей» значение получило таинство крещения. «По крещении же, — пишет об этом Евсевий, — облеченный в белую одежду, [Константин] не снимал ее уже до смерти. <...> Багряницы же — этого царского отличия — “раб Божий” уже не восхотел и касаться»¹⁵.

Здесь, предельно выразительно, монашеский по своему характеру *отказ от* мирской власти обнаруживается в своем исходно-безусловном для всякого христианина смысле: он (отказ) являет себя здесь как то, в чем нравственно-аскетически выверяется и экзистенциально устрояется переживание бытия (в том числе и «бытия-к-власти») как *дара* Божия.

«Я твердо веровал, — скажет равноапостольный Константин, — что всю душу свою, все, чем дышу, все, что только существует в глубине моего ума, — все я обязан принести великому Богу»¹⁶. «Яко первый багряницу от Бога прием, — отзывается императору церковное свидетельство, — первый (же) волею повинул (ее) Христу» (из службы свв. вел. Константину и Елене).

Но чтобы стало более ясным, что условия осуществления царской власти, согласно 17 гл. Второзакония, гораздо глубже, чем морально-регулятивная ориентация только, — что условия эти (в библейском Откровении) конституируют власть как *возможность* и, тем самым, — возможность самой власти, — надо вернуться к осознанию антиномической соотнесенности двух версий происхождения царской власти в библейской истории. Ведь глубинный смысл антиномии (быть или не быть царской власти в горизонте теократических судеб народа Божия?) не в фактическом или юридическом разноречии двух изводов библейского текста, но — как раз — в *невозможности* осуществить Божие (власть) — человеку (властителю). А эта антиномия — антиномия человеческого спасения вообще, о котором Сам Христос, в ответ на вопрошание учеников: «Кто же может спастись?» — говорит: «Человекам это невозможно; Богу же все возможно» (Мф 19:25–26).

Но эта Божественная возможность спасения осуществляется для человека не помимо его участия, а именно из самой глубины его воли и в самой сердцевине его истории. Потому-то в мессианско-эсхатологической перспективе библейской истории и можно было нам различить в *попущении* Божиим царской власти и очертание Его Божественного о ней *обетования*. Обетование о том,

¹⁵Евсевий Памфил. О жизни блаженного царя Константина // Сочинения. СПб., 1850. Т. 2. Кн. 4. Гл. 62, с. 276. См. также: Житие свв. равноапостольных царей Константина и Елены, 21 мая.

¹⁶Евсевий Памфил. О жизни блаженного царя Константина // Сочинения. СПб., 1850. Т. 2. Кн. 2. Гл. 29. С. 130.

что подлинное и спасительное Боговластие в истории будет осуществлено Сыном Человеческим — Богочеловеком Христом Иисусом.

В перспективе этого мессианско-эсхатологического обетования всякий ветхозаветный царь призван был — в нравственно-аскетическом служении Промыслу Божию — *преобразжать* грядущего Спасителя, всякий же царь христианский — *подражать* Его (Спасителя) царскому служению.

Царская власть, как ее осуществляет христианский император (Константин Великий, в нашем случае), оставаясь — «функционально» — в границах предшествующей политической традиции, существенно преобразуется изнутри самого религиозно-политического сознания. «Господство» перестает быть универсальным и исчерпывающим измерением власти там, где услышано христианское благовестие о Боге воплощенном, умершем и воскресшем («Дана Мне всякая власть на небе и на земле», Мф 28:18). «Царственность» власти перестает быть в ней тождественной ее «господственности», приобретает новый аскетико-эсхатологический смысл — обетования о Царстве Божиим, семя которого созревает в истории человеческих свершений, плоды же его лишь предвкушаются — по милости Божией, в Его Церкви. «Все же, что есть “господство”, — пишет В.Н. Лосский, — останавливается у порога Церкви, той новой реальности, которая возникает в мире после Вознесения Христа и Сошествия Святого Духа. Сыны Церкви находятся по ту сторону огненного меча, закрывающего потомству первого Адама вход в земной рай»¹⁷.

Таким образом, не ограниченная извне (юридически), царская власть христианского императора ограничена изнутри (нравственно-аскетически) образом ее осуществления, — самой причастностью императора, как *сына Церкви*¹⁸, новой реальности «Царствия Божия, пришедшего в силу» (Мк 9, 1).

«Используя ныне забытый или искаженный, но совершенно незаменимый и органичный в языке древней Церкви термин, — замечает прот. А. Шмеман, — можно сказать, что обращение императора и Империи было актом “экзорциз-

¹⁷Лосский В.Н. Господство и Царство // Богословские труды. 1972. №8. С. 210.

¹⁸Император Константин Великий, безусловно, — христианин с момента своего обращения, и является сыном Церкви, как наставленный и *оглашенный* в вере. Позднее, в канун кончины, крещение императора объяснимо его положением *первого*, кто в главе языческого государства «повинул багряницу волею Христу», и — оправдано принципиальной соотнесенностью с катехизической практикой Церкви, еще и на II Вселенском соборе (381 г.) подтвердившей следующий порядок воцерковления: «В первый день делаем их (язычников или к ним канонически приравняваемых еретиков. — А.М.) христианами, во второй — оглашенными, потом, в третий, закликаем их, с троекратным дуновением в лицо и в уши их: и таким образом оглашаем их и заставляем их долгое время пребывать в Церкви и слушать Писания; и потом уже крестим их» (7-е правило II Вселенского собора // Деяния Вселенских соборов. Казань, 1910. Т. I. С. 119.).

ма”. Сила Креста — главного оружия Церкви против демонов — освобождала Империю от власти “князя века сего”. Сокрушая идолов, Крест делал Империю “открытой” для Царства, давал ей силу служить Царству и быть его орудием. Но Империя при этом (что необходимо помнить) нимало не *трансформировалась* в Царство Божие»¹⁹.

Такое новое положение царской власти (а точнее, новое внутри нее изменение), разумеется, обнаруживало себя в конкретно-исторических взаимоотношениях императора и Церкви. Если не вдаваться в подробности этой сравнительно хорошо (для эпохи Константина Великого) освоенной темы, — достаточно принять во внимание как *дотоле абсолютно небывалую* принципиальную ограниченность религиозной инициативы императора, с одной стороны, так и отсутствие самой возможности ритуально или юридически *институализировать порядок* церковно-государственных отношений — с другой стороны.

Обращение императора Константина едва опережает эскалацию донатистской схизмы: череда западных соборов по жалобам донатистов застигает императора почти врасплох — и мера, и характер его участия в этой истории (с 314 по 321 гг.) будет меняться. Но тем более выразительна в устах еще облеченного титулом *pontifex 'a maximus'* императора фраза, вырвавшаяся под натиском стремящихся заручиться его поддержкой донатистов: «Они хотят, чтобы я был их судьей, я, ожидающий сам суда Христова»²⁰.

И при самом взыскательном подходе к теме нельзя будет пойти далее того, что закреплено авторитетом болотовского беспристрастия. А великий церковный историк писал: «Император встречал мало преград, и можно дивиться не тому, что он переходил ту границу, которая отделяет Божие от Кесарева, — а тому, почему он не нарушал ее чаще»²¹.

Что же касается *институализации* церковно-государственных отношений (этой вековой мечты секуляризованного сознания!), то наличие *элементов* таковой уже и в константиновскую эпоху имеет незавершенно-функциональный характер, никогда не дорастая до значения самодовлеющего порядка. Восприняв в качестве такового (священного порядка бытия) иерархию Творения, Воплощения и Церкви, — Империя, в лице Константина Великого, усваивает всякой *институции* лишь инструментально-вспомогательный характер. «Ab initio, — подчеркивает прот. А. Шмеман, — союз Церкви и госу-

¹⁹ Шмеман А. прот. Церковь. Мир. Миссия... С. 43, 44.

²⁰ Цит. по: Буассье Г. Собр. соч. Т. 5. С. 43.

²¹ Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 3. С. 52.

дарства основывался не на “договоре”, сделке или соглашении, не на детальном определении взаимных прав и обязанностей, а на вере»²².

Вера, в данном случае, — конечно, не отвлеченный «минимум» институционально выверенного правового пространства, но также и не спонтанная инерция эмоционально-волевого порыва; она есть тот «максимум» (предел, «эсхатон»), в горизонте которого *удостоверение* Божественного Присутствия оказывается единственно достаточным для со-присутствия империи и Церкви.

При всем том, что вселенское самосознание Церкви никак институционально-канонически не *связывает* себя с императорской властью, оно-таки *опиралось* на эту именно власть, эдиктом императора созывая Вселенские соборы, а его рескриптом давая ход общенародной рецепции соборных деяний. «Собрал еси богоносных отец блаженный лик преславно:

²² Ш.мелан А. прот. Церковь. Мир. Миссия... С. 43. Элементы истолкования обращения Константина Великого по образу «договора» (или даже «сделки») имеют свое место даже и у таких взвешенных исследователей, каким является А.А. Спасский (см. с. 60–61 его сочинения).

Но при рассмотрении и самой постановке вопроса об *утилитарных* мотивах обращения важно не упускать из виду исторической ретроспективы, — где, вплоть до Ульпиана, священное право попросту является частью права государственного, а Фабию Максиму приписывают слова: «Что бы ни делали для пользы государства, все делается при добрых ауспичиях, а что было бы предложено во вред государству, того не дозволяют ауспичии». Таким образом, религиозно-политическое сознание Древнего Рима предполагает — как исходно (хотя и скрыто) данное — определенное магико-юридическое тождество государственной пользы и воли богов (или божественного покровительства). Надо признать, что инерция так (язычески) осознаваемого тождества пользы и благочестия достаточно устойчиво сопутствовала византийскому культурно-историческому и религиозному сознанию (как она вообще сопутствует человеческому сознанию), но никогда до конца не перекрывала нового библейско-христиански ориентированного измерения в отношениях человека к Богу. А это измерение раскрывается как раз в различии (и как само различие) Божественного дара власти и человеческого способа в ее осуществлении.

Языческое сознание, универсальный космологизм которого располагает мыслить и переживать единство как однородность и симпатию, — связует *auspicium* и *impegium* тесной магико-юридически осязаемой и таким же образом, вполне исчерпывающе, осуществляемой связью. В сознании же библейско-христианском связь Божественного и человеческого никогда не гарантирована юридически и не достигается ритуально; она взыскуется и воспримется как *дар* Божественной милости. Ритуал здесь — образ устройства человеческого перед лицом Бога — в соответствии с Божественным, — но никак не способ «утилитаризации» Божественного. Благо (или польза) государства всегда оставалось искомой целью благочестивых императоров, но одно дело — мыслить ее в качестве *результата* (*effectus*) определенных политических (в том числе именно магико-юридических) процедур, и другое — со взыскующим доверием чаять от Бога как *дар* Его милости. Одно дело — рассчитывать «полезное» как итог «благочестивой исполнительности», и совсем другое — предвосхищать и предвкушать «благое» как участие в славе Благодателя.

и теми, Константине, всех обуреваемая сердца утвердил еси, единочестна славословить Рождшему Слова, и сопрестольна» (6-я песнь канона).

То, *как* религиозная инициатива императора Константина простирается в область веры Церкви (в ее доктринальном определении), выразительно обнаруживает и характер этой инициативы — в ее логической и нравственно-религиозной соотнесенности со смыслом вероучения.

Действенное участие императора Константина в истории I Вселенского собора, вплоть до проявления элементов богословской активности (слово «единосушный», согласно Евсевию, предложено именно императором), — выверяется, однако, в своем, едва ли не аскетическом, значении в содержании самой Никейской триадологии.

Дело в том, что утверждая *единосущие* Бога-Слова Богу-Отцу, I Вселенский собор исповедует в Логосе воплощенном реальное присутствие Бога в самой человеческой истории и, тем самым, эсхатологизирует ее, ставляет каждый из моментов исторической экзистенции в модус Бого-присутствия. А в этом модусе и власть, в частности, находит себя, — конкретно-исторически перед лицом Церкви, — глубоко и внятно ограниченной, хотя и преображаемой — служением. В не вполне адекватных существу такой ситуации понятиях и современная историко-социологическая наука признает, что именно «благодаря учению о единосушии Церковь обретает свое исключительное значение как священный институт. Тем самым учитывается также ее независимость от государства. Афанасий и его ортодоксальные сторонники обосновали как теологическую, так и церковно-политическую стороны проблемы единосушия»²³.

Другое дело — арианская доктрина *тварного* Логоса, при всей ее возможной утонченности решительно ослабляющая эсхатологическое значение Воплощения, предоставляющая твари оставаться в своем собственном измерении, в таком именно качестве усвая ей элементы *сакрального*²⁴.

²³ Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. М., 1998. С. 123.

²⁴ Здесь нужно принять во внимание неоднородность арианского богословия, в котором заметно различимы полярно соотнесенные версии учения о тварно-божественном Логосе. Одна (евномиянство), — имеет отчетливо-философский спиритуалистический характер, тяготеет к морально-онтологическому дуализму и только случайно-исторически политизируется. Другая («омийство»), — вбирает в себя элементы адопционизма III столетия, с его сакрализацией тварно-исторического и гностико-моралистической интерпретацией спасения одновременно. Она-то и занимает наиболее устойчивое положение в эпоху между I и II Вселенскими соборами. Надо заметить между прочим, что имела место и собственно арианская версия видения спасительного знамения Креста, — как в применении к Константину Великому, так и — что особенно замечательно — в отношении к его сыну Констанцию, последовательному антиникейцу, в свя-

Преобладание арианства в царствование Констанция зримо и устойчиво коррелирует с утратой нравственно-аскетической (и канонической) ориентации в порядке церковно-государственных отношений: достаточно припомнить красноречиво-императивное «Что я повелю, то вам и канон!», обращенное названным самодержцем к отцам Миланского собора (355 г.). Навстречу усилиям императора трансформировать Церковь в имперскую институцию оформляется и феномен «придворного епископата». Ослабленное, в соответствии с арианской доктриной, переживание Церкви как реальности Присутствия Трансцендентного подменяется хилиастически окрашенной риторикой императорского культа²⁵.

С поразительной зоркостью на это обратит внимание св. Афанасий Великий, заметивший по поводу преамбулы к решениям одного из важнейших арианских соборов (так называемой «датированной веры»): «Пища по-видимому о Господе, именуют они себе иного владыку, Констанция; потому что он дал владычество их нечестию; и отрицающие вечного Сына назвали Констанция вечным Царем. Так христорборны они в нечестии!»²⁶.

Так, на самом раннем этапе византийской истории, обозначились и оказались глубоко соотнесенными: вероучительный символ Церкви, нравственно-религиозный склад властителя и порядок церковно-государственных отношений. Эта соотнесенность будет сохранять решающее значение до тех пор, пока

зи с его сражением против узурпатора Магненция в 351 году (см. комментарий к изданию: *Лев Диакон. История*. М., 1988. С. 207). Именно после этого сражения, получив власть уже и над западной частью империи, Констанций вступает в особенно тесные связи с адептами арианского движения и деятельно покровительствует ему, вплоть до официального утверждения арианской доктрины («омиев») на западных и восточных соборах 357–360 годов.

²⁵Становится очевидным, что и формирование политологии Нового времени, как ранее — вызревание идеи и практики государственного суверенитета, — глубоко связаны с отходом от ортодоксальной триадологии (Никейского и Никео-Цареградского символа веры) к триадологии савелианско-адопционистского направления. В частности, Т. Гоббс, как идеолог абсолютизма, «чтобы опровергнуть представление о том, что принятие Богом человеческого образа в лице Христа есть начало нового царства, царства Богочеловека, а также идею Церкви как политико-социального воплощения этого царства, <...> отрицает единственность Христа и Бога-Отца. (Христос для Гоббса) не есть Бог, Он «лишь продолжает ряд пророков» (см. *Козловски П. Общество и государство...* С. 140). Триадологический волюнтаризм Нового времени сказывается и в его научном самосознании, а затем и научно-технической практике, философски-теологически обеспеченный «суверенитет» которой актуализирует уже знакомые поздней античности мотивы «гнозиса», герметизма, алхимии и астрологии, — всей этой фатальной изнанки помутненного религиозного сознания.

²⁶*Св. Афанасий Великий. Творения. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1903. Ч. 3. С. 94.*

(в долгом процессе эмансипации культуры от Церкви) самое пространство культуры не превратится для церковного сознания в духовную пустыню и, с новой силой, не потребует от веры поистине монашеской воли — к различению, отказу и благодарению.

Соотнесенность учения веры, нравственно-религиозного самосознания и общественной практики, в целом, сохранила свое значение и для русской истории со времени христианизации Руси. Но пропорции, модальность и смысловая динамика этой соотнесенности приобрели в русской культуре заметное своеобразие²⁷.

Достаточно давно обращено было внимание на резкую перемену в нравственно-религиозном самоощущении великого князя Владимира после его крещения, в частности, — на его готовность отказаться от смертной казни и, главное, мотивацию этого намерения: «Владимир же жил в страхе Божиим, — рассказывает Повесть временных лет. — И сильно умножились разбой, и сказали епископы Владимиру: “Вот, умножились разбойники; почему не наказываешь их?” Он же ответил: “Боюсь греха”. Они же сказали ему: “Ты поставлен Богом для наказания злым, а добрым на милость. Следует тебе наказывать разбойников, но по проверке”»²⁸.

Н.М. Карамзин дополняет рассказ об этой ситуации еще одной подробностью: «Сим благоразумным советникам (имеются в виду епископы. — А.М.) надлежало еще пробудить в нем, для государственного блага, и прежний дух воинский, усыпленный тем же человеколюбием»²⁹.

Непосредственное восприятие христианского благочестия побуждает, как видим, св. Владимира существенно ограничить проявление своей княжеской власти, причем в фундаментально значимых областях жизни — в сфере судебной и военной деятельности. Сила — смысл и достоинство государственной власти — с небывалой истовостью поставлены под сомнение в свете Евангельского Откровения и заповедей Христовых. О государственном блага, как это ни парадоксально, напоминают князю Владимиру представители той самой Церкви, от которой он принял веру и крещение, а с ними — и нравственный посыл к жизни по Евангелию. Противоречивость этой ситуации — готовность властителя ограничить свою власть в ключевых формах и сферах ее проявления — до некоторой степени объясняется отсутствием в русском до-христианском опыте юри-

²⁷ См. об этом: С.С. Аверинцев. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир, 1988, №7, 8.

²⁸ Художественная проза Киевской Руси XI–XIII вв. М., 1957. С. 65.

²⁹ Карамзин Н.М. История государства Российского. М., 1989. Т. 1. С. 158.

дической и, шире, культурной легитимизации власти, да и общественной жизни в целом. Ориентация на обычай («покон») не побуждала к рефлексии, в процессе которой прагматическое начало уравнивалось бы определенной оценкой происходящего. Такая, руководимая обычаем практика, в глазах новообращенного христианина не созрела по-настоящему ни для конкуренции, ни для союза с учением веры.

В отличие от этого, римская политическая традиция, например, вобрала в себя в процессе формирования своей имперскости отшлифованные веками юридические структуры времен республики и принципата. В данном случае, как и всегда, кодификация права означала и его аксиологизацию.

Не ограниченная формально-юридически, но скорректированная и по мере необходимости корректируемая законом, власть римского императора была при этом интеллектуально высветлена и облагорожена религиозно-политическими и философскими теориями, в которых она находила для себя, как источник и залог своего достоинства, так или иначе мыслимый божественный архетип, — например, стоического Логоса-Закона для собственно имперской эпохи. В этом отношении можно сказать, что римская политическая традиция (в IV веке) не нуждалась в серьезных, радикально и спешно осуществляемых, морально-юридических затратах для того, чтобы войти в союз с христианской Церковью: как таковая, в своей сфере, власть была принципиально безукоризненна. Различать же между заданным и данным (между принципиальным и эмпирико-историческим) христианское сознание хорошо умело изнутри и своего исторического, и своего аскетического — уже богатого к этому времени — опыта. Другими словами, у истоков византийской истории имела место возможность, обратив правду христианского Благовестия к самому человеку (в том числе властителю), сохранить и за областью права и всего, что связано с понятием «государственного блага», свой смысл, свое достоинство, свое качество и место присутствия в истории. Конечно, соотношение «правды» и «права» (канонов Церкви и законов государства) в Византии не было механическим, не исключало взаимопроникновения, а скорее его предполагало, но так, что равновесие между этими сферами (а значит, и их самостоятельность), в целом, сохранялось.

В истории с равноапостольным Владимиром как раз самостоятельность «государственного» (светского) начала и поставлена под сомнение. Ему, как и всему земному, конечно, не отказано в существовании, но существование это, так сказать, функционально: у него нет внутренней целесообразности, нет,

в строгом смысле, «права», и «оправдано» оно может быть только какой-то соотношенностью с религиозным заданием истории, — как, скажем, материальный достаток оправдан лишь в качестве источника благотворительности, — как известно, достигшей при св. Владимире потрясающих масштабов.

Об этом же мощном сдвиге общественной жизни, и в первую очередь в ее правовой сфере, в сторону максимального — в этой именно правовой сфере — присутствия Церкви, ее «правды», — говорит нам и Церковный устав князя Владимира, как впоследствии и Устав князя Ярослава.

Согласно тому и другому Уставу, при том, что они сориентированы на греческий Номоканон, Церкви христианской, ее епископату предоставлено право судопроизводства в столь широкой области общественной и частной жизни, что связь с византийским первоисточником во многом утрачивает свое определяющее значение. «Разверзше Грецский Номаканон, — читаем мы в Уставе св. князя Владимира, — и обретохом в нем, оже не подобаеть сих судов и тяжь Князю судити, ни Бояром его, ни судьям, и яз, сгадав с своею Княгинею с Анною и с своими детми, дал есмь ты суды церквам, Митрополиту и всем Пискупиям по русьской земли. А по семь не надобе вступатися ни детем моим, ни внучатом, ни всему роду моему до века, ни в люди церковные, ни во все суды их. То все дал есмь по всем городом и по погостам и по свободам (слободам) где ни суть Християне, и своим тиуном (чиновникам, судьям) приказываю церковного суда не обидети, ни судити без Владычня Наместника»³⁰.

«Изучение системы права древнерусского юридического памятника — (в данном случае. — А.М.) Устава Ярослава, — пишет Я.Н. Шапов, — показало, что она заметно отличалась от системы византийских церковных прав как в плане соотношения судебной власти церкви и государства, так и в пенитенциальной сфере, в системе ответственности и наказаний. Для Руси была характерна очень широкая сфера церковной юрисдикции, охватывавшая множество дел, связанных с внутренней жизнью семьи, браками и разводами, с особыми случаями убийства, краж и др. Кроме того, церкви принадлежало право суда над определенными сословными группами людей, не только клириками и церковниками вообще, но и производственным, трудящимися населением, а также над определенными профессиями...»³¹

³⁰ Карамзин Н.М. История государства Российского... Т. 1. С. 302, 303.

³¹ Шапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 253.

Очевидно, что «Церковь на Руси, — как отмечал еще В.О. Ключевский, — ведала... не одно только дело спасения душ: на нее возложено было много чисто земных забот, близко подходящих к задачам государства. Она является сотрудницей и нередко даже руководительницей мирской государственной власти в устроении общества и поддержании государственного порядка³².

Это небывалое расширение полномочий Церкви в общественной и частной жизни со стороны русских князей, бесспорно, было мотивировано, кроме прочего, и «боязнью греха», страхом нарушить или исказить христианские начала бытия, вторгнуться в область — не подлежащей княжеской власти — святости.

О князе Всеволоде, внуке Мономаха, тот же В.О. Ключевский говорит, «что ему приходилось разбирать тяжбы о наследстве между детьми от одного отца и разных матерей и он решал такие тяжбы “заповедми по преданию св. отец”, то есть по указаниям, содержащимся в Номоканоне. Князь, однако, думал, что не его дело решать такие тяжбы, и прибавил в приписке к уставу заявление...: “а то все приказах епископу управливати, смотря в Номоканон, а мы сие с своей души сводим”. Совесть князя тяготилась сомнением, вправе ли он решать такие дела, требующие канонического разумения и авторитета, и он обращается к церковной власти с призывом снять с его души нравственную ответственность за дела, которые она разумеет лучше...»³³.

Замечательно, что и суд, к которому апеллирует Устав князя Владимира, имея в виду наказание нарушающим права Церкви, — это не собственно юридическая инстанция, но суд Божий: «Аже кто преобидит наш устав, таковым непощеным быти от закона Божия. <...> а кто пообидит суд церковный платити ему собою; а перед Богом тому же отвечать на страшнем суде, перед тмами Ангел, идеже кождо дела не скрываются, благая или злая, идеже не поможет никто же кому, но токмо правда избавит от вторья смерти, от вечныя муки, от хрещения неспасенаго, от огня негасимого»³⁴.

Непосредственное проникновение нравственно-религиозного начала в область права (точнее, область, которая подлежала бы правовому регулированию в случае его наличия) и определяющее его здесь присутствие — вот характерная особенность русского самосознания, особенно в его исконной исторической парадигме. Другими словами, речь идет о той несамостоятельности правовой сферы, которая может сказаться и в неразличении «нравственного» и «правового»

³² Ключевский В.О. Русская история. М., 1993. Кн. 1. С. 221.

³³ Ключевский В.О. Русская история... Т. 1. С. 303.

³⁴ Карамзин Н.М. История государства Российского... Т. 1. С. 303.

или в неразвитости и ослаблении юридического начала. Так, даже в отношении к московскому периоду русской истории В.И. Сергеевич отмечал: «Государство управлялось не законами, в настоящем смысле этого слова, а усмотрением; не уставы и уложения государей предшествуют практике, а практика уставам. В уложения и судебники заносится то, что выработалось практикой. <...> Ни одно уложение не передает всего действовавшего в старое время права. Да мы и думать не можем, чтобы московское правительство могло даже желать точно определить в каком-либо уставе начала своей деятельности. Это стеснило бы его усмотрение, да и самая задача эта совсем не была в духе времени. Читая древние уложения, надо всегда помнить, что остается еще некоторый плюс, действовавший на практике и существенно пополнявший это уложение, но нам неизвестный»³⁵.

Из того, что было сказано выше, можно сделать заключение о некоей неразвитости, «инфантильности» русского культурного сознания, — особенно на этапе перехода от язычества к христианству. И такое заключение не будет безосновательным. Но дело в том, однако, что эта «инфантильность» весьма неоднозначна: она, кроме отсутствия юридической культуры (а может быть, и в самом этом отсутствии) сказывается и другим — особой расположенностью русской ментальности к идеальному строю жизни, жадной святого и безусловного. Как отмечает современный философ, «попытка построить согласующееся с западным правосознанием понятие власти наталкивается (у нас. — А.М.) на сопротивление, которое непросто объяснить рациональными причинами. <...> Уважение к формальному закону, которое составило важный элемент западной цивилизации, отвергается русской культурой не только из-за ее “варварства”, но и потому, что не соответствует каким-то идеалам, с которыми эта культура не хочет расставаться, даже рискуя при этом своим существованием»³⁶.

Источником же представлений об идеальном устройении жизни для древнерусского человека было, конечно же, Священное Писание — была «правда» библейско-христианского Откровения. И замечательно, что как раз здесь, в Библии, мы и находим ту, глубоко сотериологически мотивированную, неразмежеванность, цельность и неразрывность нравственно-религиозного и правового (юридического) начал, к каковой оказалась культурно-исторически склонной древнерусская ментальность.

³⁵ Сергеевич В. Лекции и исследования по древней истории русского права. СПб., 1910. С. 27.

³⁶ Доброхотов А.Л. Белый царь: метафизика власти в русской мысли М., 2001. С. 526, комм.

«Правда» библейского Откровения, даже в его ветхозаветном изводе, не совпадает с узко-юридически понимаемым «правом», будучи при этом в своей нравственно-онтологической значимости подлинным ориентиром и критерием для «права».

Уже в характеристике первоначального состояния человека — например, в Еккл 7:9: «Яко сотвори Бог человека п р а в а г о», — понятие «правости» («правоты»), в первую очередь, глубоко онтологично: морально-юридическое в нем срастворено всей полноте жизненного содержания человека. Это понятие указывает на изначальную расположенность человека к добру. Как скажет об этом преп. Иоанн Дамаскин: «Бог сотворил человека непричастным злу, п р я м ы м, нравственно-добрым, беспечальным, свободным от забот, весьма украшенным всякою добродетелью, цветущим всякими благами...»³⁷. «Прямой» здесь — это подчеркнутый в своей онтологической значимости синоним «правости». В переводе этого места из Дамаскина Андреем Курбским находим «простой», что соотносит нашу тему с литургическим «Премудрость, прости», возводящим человека к его исконной — перед Богом и в единстве с Богом — целостности. Этой темой исконной расположенности человека, в полноте его естества, к добру, к Богу — как залого и реальном проявлении его «правости» — на Руси дорожили. Так, например, Арсений Троицкий (XVI в.) в одном из своих посланий пишет: «И яко не суть тяжки заповеди Его любящим истину, глаголет: иго Мое благо и бремя Мое легко есть, понеже в нас естественные добродетели и купно в составлении живота от Бога совложены сия имамы»³⁸.

Итак, «право», «праведность», «прямота», «простота» есть, по существу, несколько различные, но неразрывно связанные в Библии тропосы воли Божией, сказывающиеся о человеке и в самом человеке, в его сознании и деятельности.

Закон как форма правовой деятельности в этом случае хотя и оказывается часто для падшего человека внешним средством его принуждения к «правде», но никогда не теряет связи с волею Божией как своим источником. А в полноте Божиего замысла, как он раскрывается уже в Новом Завете, закон не предлежит человеку как внешне-принудительная норма, а соприсутствует полноте человеческого естества как внутреннее исконное задание и одновременно — энергия

³⁷Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры М.–Ростов-на-Дону, 1992. С. 80.

³⁸Послания старца Артемия // Русская историческая библиотека. 1878. Т. 4. Стлб. 1203.

его осуществления, — как образ Божий. Так что уже Псалмопевец мог сказать: «Закон Твой, Господи, посреде чрева моего...» (Пс 39).

Ветхозаветный праведник, изнутри своей верности Богу и преданности Его промыслу, переживает всякое изъявление воли Божией как откровение о его (праведника) причастности Божию замыслу, целокупной, а потому и целительной Божией «правде». Потому-то праведник и «поучается в законе» и стремится сохранить заповеди, что в них самих Богом источаемая жизнь — энергия Божественного присутствия. «Всем сердцем моим взысках Тебе; не отрини мене от заповедей Твоих. В сердце моем скрых словеса Твоя, яко да не согрешу Тебе» (Пс 118:10–11). Уже здесь, в Ветхом Завете, заповеди («закон») для ищущих «лицо Бога живого» — не условие, не средство, а самый образ бытия с Богом и в Боге. «Се возжелах заповеди Твоя, в правде Твоей живи мя» (Пс 118:40).

Так уже в глубине ветхозаветного духовного опыта приоткрывается и — то в одном, то в другом случае — становится доступной такая, исконная в полноте даров Божиих, целокупность бытия, в которой внешнее и внутреннее, «закон» и «правда», бесконечно-интимное и общественно-значимое не противостоят друг другу, но экзистенциально друг друга окрашивают и преобразуют в единое живое целое.

Другими словами, внутри библейской теологемы «правды» ее ускользающий от категориальной фиксации с м ы л движется от онтологии через этику к праву (или в обратном направлении), и в этом движении, которое есть собственно живая жизнь традиции, ни в одном из его моментов, не отрывается от полноты своих смысловых возможностей, не уклоняется в ту или другую односторонность.

Ведь последняя «правда» — правда Самого Бога — сопрягает в себе и «милость», и «суд». «Положу Дух Мой на Него, — вторит евангелист Матфей пророку Исае, — и возвестит народам суд; не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улицах голоса Его; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы...» (Мф 12:18–20). В таком неизреченном сочетании «милости» и «суда» и совершается «невозможное человекам», но «Богу возможное» спасение.

Неслучайно сотый псалом, начинающийся словами: «Милость и суд воспою Тебе, Господи», сопровождает вход императора в церковь в чине коронации. А на Руси, еще до оформления подобного чина, митрополит Киевский Никифор в послании Владимиру Мономаху указывает на этот псалом как на «ис-

тинное изображение царское и подобие (образ) княжеское». Так что если, говорит он князю, «то, что сказано в нем, ты будешь проверять и сохранять, то достигнешь ты приближения к Тому, кто еще и еще раз просветит очи твоего разума, и отвратит от них всякую суету...»³⁹.

В полноте новозаветного Откровения отмеченная взаимосоотнесенность (телеологическая взаимосогласованность) «внешнего закона» и «нравственной правды» перерастает в новое качество: тотальная онтологизация этического (когда Сам Бог открывается как Любовь) освобождает и предостерегает человека и от соблазна каких бы то ни было «готовых форм» или гарантий для своего самоопределения. Когда только любовь к Богу и ближнему — по слову Христа — оказывается в основании «всего закона и пророков» (Мф 22:40), — тогда одинаково вняты и слова Спасителя о том, что «не нарушить (закон) пришел Я, но исполнить» (Мф 5:17), и Его же предостережение о том, что «если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф 5:20).

Это засвидетельствованное Евангелием противоречивое равновесие между опознанием и приятием в «законе» его, по существу, выше-законной (благодатной) основы и критикой ветхозаветных носителей «закона», радикальным отвержением их «законнической» практики — равновесие это в реальной христианской истории редко было устойчивым.

Что касается древнерусского христианства, отвержение «фарисейской праведности» в нем сильно преобладало, — так что исследователи не без основания говорят о заметном месте антииудейской темы в таких, например, произведениях, как «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона Киевского.

Замечательно уже то, с какой глубиной, непосредственностью и как бы «всамделишностью» переживается русским писателем этот, собственно, исторически как будто и не актуальный для Руси переход от «ветхого» к «новому» — именно как от «закона» к «благодати». Этот переход, осуществленный в истории однажды, становится, однако, для русского сознания парадигмой, при помощи которой и в соответствии с которой оно осваивает смысл своей христианской веры.

Не зная эпохи «закона» Русь, в свете «благодати и истины» свое вчерашнее язычество осознает и оценивает, в какой-то мере, как аналог той «фарисейской праведности», которая, как и язычество, не приводит ко Христу.

³⁹Чиста молитва твоя. Поучение и послания древнерусским князьям киевского митрополита Никифора. М., 2005. С. 125.

«Итак, будучи чуждыми (в язычестве), наречены (мы) народом Божиим, — читаем в “Слове” митрополита Илариона, — будучи врагами, названы сынами Его. И не по-иудейски (потому) злословим (Его), но по-христиански благословляем; не (о том) совет держим, как распять (Его), но как Распятому поклониться; не распинаем Спасителя, но руки воздеваем к Нему; не прободаем ребр (Его), но прием из них (текущую животворящую Кровь Христову) как источник нетления; не тридцать серебряников взимаем за (предание) Его, но “друга друга и весь живот наш” предаем Ему, не таим воскресения (Его), но во всех домах своих возглашаем: “Христос воскрес из мертвых”; не говорим, будто (Он похищен был из гроба), но (возвещаем), что вознесся (туда), где был...”⁴⁰.

Интересно, что самое понятие «оправдания», в контексте «Слова» соотношенное с «законом», противопоставляется митрополитом Иларионом «спасению». «Иудеи ведь соделывали свое оправдание в (мерцании) свечи закона, христиане же созидают свое спасение в (сиянии) солнца благодати. Ибо иудейство посредством тени и закона оправдывалось, но не спасалось. Христиане же поспешением истины и благодати не оправдываются, но спасаются. В иудействе, тем самым, — оправдание, а в христианстве — спасение. И оправдание — в сем мире, а спасение — в будущем веке. Потому иудеи услаждались земным, христиане же — небесным»⁴¹.

Хотя антииудейская полемика в древнерусской литературе имеет и свою конкретно-историческую мотивацию (присутствие иудаизма в Киеве и южных областях Руси⁴²), главным, исходным в этой полемике является именно этот, — согласно Илариону, чуждый иудаизму, — эсхатологизм в сознании древнерусского христианина. «Благодать и истина» Евангелия раскрывают для него прежде всего вертикальное измерение истории, уже в ней приобщающего верных «жизни будущего века» и — во всяком случае, его «целевой причиной» определяют и земное устройство христианина. В этом устройении «закон», бесспорно, утрачивает свое руководящее значение. «Ведь закон, — слышим мы в “Слове”, — предтечей был и служителем благодати и истины, истина же и благодать — служитель будущего века, жизни нетленной. Ибо закон приводил подзаконных к благодатному крещению, а крещение провожает своих сынов в жизнь

⁴⁰ *Иларион, митрополит Киевский*. Слово о законе и благодати // Златоуструй. Древняя Русь X—XIII вв. М., 1990. С.115.

⁴¹ Там же. С. 109.

⁴² *Мальшевский Ив.* Евреи в южной Руси и Киеве в X—XII вв. Киев, 1878.

вечную. Моисей ведь и пророки проповедовали о пришествии Христовом, Христос же и апостолы — о воскресении и о (жизни) будущего века»⁴³.

Власть, во всей полновесности своей земной прагматики, также отныне соотнесена с эсхатологической реальностью. В «Похвале кагану Владимиру» митрополита Илариона она мыслится, как это действительно и оказалось для самого Владимира, всецело вписанной в горизонт христианского Благовестия, соподчиненной в нем событию обращения ко Христу и призванной дать этому событию продолжение в истории. Сам крестившись, св. Владимир «простерся далее, повелев и всей земле (своей) креститься во имя Отца и Сына и Святого Духа, чтобы во всех градах и ясноречиво и велегласно славиться Святой Троице, и всем быть христианами: малым и великим, рабам и свободным, юным и старым, боярам и простонародью, богатым и убогим. И не было ни одного противящегося благочестивому повелению его, если даже некоторые и крестились не по доброму расположению, но из страха к повелевшему (сие), ибо благочестие его сопряжено было со властью»⁴⁴.

Конечно, смотря на это славословие в исторической ретроспективе, следует отдавать себе отчет в том, что названное «сопряжение благочестия со властью» отражало некое «младенчество» веры и вместе ее максимализм, когда твердая уверенность в истинности христианства существенно ослабляла значение вопроса о формах и средствах христианской миссии. Кроме того, средневековая языческая ментальность, сформированная родовыми (коллективными) обычаями, была расположена к солидарности с высшим представителем рода. Ведь человеческая субъективность, во-первых, далеко еще не была так широко и прихотливо развернута, как в Новое время, и, во-вторых, довольно сложно переплеталась и, во всяком случае, далеко не совпадала в средневековом сознании с реальностью «души», то есть с тем, что по смыслу христианской миссии и должно было быть спасено для вечности. Христианская миссия, в этом случае, пользовалась естественными особенностями языческого общественного сознания для того, однако, чтобы существенно изменить содержание этого сознания. «Там, где благочестие сопряжено с властью, — замечает крупный немецкий славист Л. Мюллер, — у властителя появляется возможность преодолеть искушение злоупотребления властью и ввести в подвластной ему земле религиозные перемены всемирно-исторического масштаба»⁴⁵.

⁴³ *Иларион, митрополит Киевский. Слово о законе и благодати...* С. 107.

⁴⁴ Там же. С. 117.

⁴⁵ *Мюллер Людольф. Понять Россию: историко-культурные исследования.* М., 2000. С. 106.

Тем не менее, будучи исторически объяснимым, это «сопряжение благочестия со властью» вносит в христианский опыт некоторый разлад, апорию между евангельской этикой любви и евангельским же заданием мотивированной прагматикой силы. В связи с этим нельзя не прислушаться к той критике исторического христианства, которую мы находим в уже упомянутом нами эссе Симоны Вейль, где она пишет: «Не укрываясь за броней самообмана, человек не вынесет столкновения с Силой без того, чтобы не была поражена его душа. Благодать может предохранить душу от разложения, но не может предохранить ее от раны. Христианская традиция слишком забыла об этом и оттого лишь очень редко умела она обретать ту простоту духа и тона, которая делает столь пронзительной каждую фразу повествования о Страстях. В то же время утвердившаяся практика обращения в христианство с помощью насилия маскировала последствия действия Силы на душу тех, кто ею пользовался для этой цели»⁴⁶.

В самом деле, Христос, будучи «Господом сил», совлекается Своего господства, отказывается от силы, чтобы совершилось дело жертвенной искупительной любви. «Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов? как же сбудутся Писания, что так должно быть?» (Мф 26:55, 54; также Мф 27:38–43). Повидимому, апория «силы» и «любви» («господства» и «жертвенности») этически, да и собственно исторически неразрешима; но и редукция ее — через отказ от «политики» в пользу «этики» — имела бы скорее манихейский, гностический, чем евангельский, характер. Ведь как у энергии человеческого естества, так и у силы общественных институций в евангельском восприятии истории есть свое оправданное место. Ничто не отменяется, но в свете обновленного Благовестием сознания приобретает, в большей или меньшей мере, новое положение в реальности: начинает сквозить вечностью, оказывается способным возводить горе, служить эсхатологическому Царству. В этом Царстве не будет многих вещей, к которым человек привык на земле, в том числе, например, ни брака, ни государства, но и то, и другое не только сохраняют значение символа для реальности духовного порядка, приоткрывают ее смысл, но и способны стать экзистенциальной средой, в которой этот смысл произрастает. От апории (причем апория «силы» и «любви» — не единственная в христианстве), в строгом смысле, не освобождаются, ее переживают, чтобы через самое затруднение вырасти в новую меру духовного возраста, стать способным к восприятию нового ка-

⁴⁶Вейль Симона. «Илиада», или Поэма о Силе // Новый мир. 1990. №6. С. 259.

чества бытия. В таком случае, у нас нет не только возможности, но и нужды сглаживать указанное противоречие в истории св. князя Владимира — тем более, что острота переживания этой апории на Руси будет характерной и для последующих времен. Ближайшим примером является, конечно, судьба сыновей равноапостольного Владимира — благоверных князей-страстотерпцев Бориса и Глеба.

Житие благоверных князей, ставшее неблекнувшей иконой русской княжеской этики, с потрясающей выразительностью свидетельствует о том, что для русской духовности остается чужим, непритягательным и даже подозрительным (в своей духовной основе) идеал равновесия между «властью» и «любовью»; критерий меры и этикет «середины» в опыте религиозной мотивации политической прагматики не вдохновляют сыновей равноапостольного Владимира. «Сказание о Борисе и Глебе», по существу, рассказывает нам о князьях, которые в условиях жесткой политической борьбы, обладая серьезными ресурсами для участия в ней, добровольно избирают смерть, отказываются от сопротивления, дабы соблюсти любовь — стать последователями и подражателями Христа. «И когда окончил заутреню, — говорит “Сказание” о князе Борисе, — стал молиться, взирая на икону Господню и говоря: “Господи Иисусе Христе! Как Ты, в этом образе явившийся на землю, и собственною волею давший пригвоздить Себя к кресту и принять страдание за грехи наши, сподобь и меня так принять страдание!”»⁴⁷

Не княжеская гордость, не воинское достоинство само по себе, но монашеское смирение и братская любовь руководят поведением святых страстотерпцев. «Сказала дружина (Борису): “Пойди, сядь в Киеве на отчий княжеский стол — ведь все воины в твоих руках”. Он же им отвечал: “Не могу я поднять руку на брата своего, к тому же еще и старшего, которого чу я как отца”. Услышав это, воины разошлись, и остался он только с отроками своими»⁴⁸.

Очень важно, что не расчет и не сомнения в достаточности своих сил побуждают Бориса отказаться от борьбы за власть, но — осознание сомнительности самой власти как таковой, ее призрачности, преходящести и неоправданности перед лицом вечности. «Про себя же (Борис) думал: “Если пойду в дом отца моего, то многие люди станут уговаривать меня прогнать брата, как поступал, ради славы и княжения в этом мире, отец мой до святого крещения. А ведь все это преходяще и непрочно, как паутина. Куда я приду по отшествии своем

⁴⁷ Сказание о Борисе и Глебе // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. С. 335.

⁴⁸ Там же.

из мира этого? Где окажусь тогда? Какой получу ответ? Где скрою множество грехов своих? Что приобрели братья отца моего или отец мой? Где их жизнь и слава мира сего, и багряницы, и пиры, серебро и золото, вина и меды, яства обильные, и резвые кони, и хоромы изукрашенные и великие, и богатства многие, и дани и почести бесчисленные, и похвальба боярами своими? Всего этого будто и не было: все с ним исчезло, и ни от чего нет подспорья — ни от богатства, ни от множества рабов, ни от славы мира сего. Так и Соломон, все испытал, все видел, всем овладев и все собрав, говорил обо всем: «Суета сует — все суета!». Спасение только в добрых делах, в истинной вере и в нелицемерной любви»⁴⁹.

Власть, как бы сплошь свернутая в этой ситуации борьбы к тотальности насилия, не имеет наследия в вечности — в царстве любви, — и оказывается для свв. князей, в этом своем качестве, одним из «обольщений» обманчивой жизни. Противостоять такой власти (не множа насилие новой силой, а отказывая ему в смысле и оправдании) может только нечто подлинно иное, противоположное насилию, — то есть ж е р т в а. «Меня уравниали с овном, уготовленным на убой, — молится св. Борис. — Ведь Ты знаешь, Господи, не противлюсь я, не перечу и, имев под своей рукой всех воинов отца моего и всех, кого любил отец мой, ничего не замышлял против брата моего. Он же, сколько мог, воздвиг против меня. “Если бы враг поносил меня — это я стерпел бы; если бы ненавистник мой клеветал на меня, — укрылся бы от него”. Но Ты, Господи, будь свидетель и сверши суд между мною и братом моим. И не осуждай их, Господи, за грех этот, но прими с миром душу мою. Аминь»⁵⁰.

Жертвенность, отказ от силы выступает как последняя возможность возобновить в нравственно истощенной общественной среде присутствие смысла, восстановить сообщимость между высшим религиозным оправданием жизни и слепой энергией исторической повседневности. Ведь «насилие, — пишет В.Н. Топоров, — вызывает возрастание насилия, соревнование в нем, которое может стать опаснейшей угрозой основам жизни, и е д и н с т в е н н ы й в этой ситуации способ выйти из цепи эскалации насилия — вольная жертва, самопожертвование: самое чистое, невинное и физически слабое против самого жестокого, насильственного и физически грозного. Только такое соотношение максимально противопоставленных участников жертвоприношения обеспечивает выход из кризисной ситуации и появление высшей духовной силы из крайней физической слабости, приносящей себя в жертву. Тайна добровольной жертвы Бори-

⁴⁹Сказание о Борисе и Глебе... С. 331–333.

⁵⁰Там же. С. 337.

са и Глеба именно в этом (недаром так настойчиво возникает в этих случаях тема “подражания”, соотнесения себя с высшим образцом, с первожертвой), в этом же сила и благодатность этой жертвы, открывающей путь к с в я т о с т и»⁵¹.

Уточним, однако, что «сила и благодатность» в святости христианской жертвы как бы разведены друг с другом, и в этом своя апория жертвы. Если в язычестве, — как это можно видеть в том же исследовании В.Н. Топорова, — сила, как таковая, уже соприродна святости, сакральна, то здесь, в христианстве, — восприятие силы как Божиего дара таит в себе и даже исходно определяется аскетической (монашеской потенциально) темой о т к а з а (если даже не от силы, то от всего «своего» в силе: «довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи», — говорит Господь апостолу Павлу — 2 Кор 12:9); в свете этой темы отказа святость с силой не совпадает в границах посюсторонней реальности, и одно (сила) может быть сопричастно другому (святости) только как откровению будущего века — то есть не фактически (по способу обладания), а эсхатологически (по образу общения): последнее же, как реальность особого порядка, — всегда «между» и никогда — «мое».

«Сказание о Борисе и Глебе» с особой настойчивостью выдвигает на первый план в жертвенном поведении свв. братьев не отказ от борьбы как «политическую уступку», но именно готовность и, наконец, желание пострадать — соединиться со Христом в Его искупительной страсти. Вместо борьбы за власть страстотерпцы (и в этом они уподобляются монахам-подвижникам) вступают в борение со своей собственной естественной привязанностью к жизни, с прелестью своей цветущей молодости. «Идя же путем своим, думал Борис о красоте и молодости своей и весь обливался слезами. И хотел сдержаться, но не мог. И все видевшие его тоже оплакивали юность его и красоту его телесную и духовную. <...>. Кто же не восплачется, представив пред очами сердца своего эту пагубную смерть?»⁵².

Как Христос в горниле Своих страстей восходит от религиозно-политически окрашенного противостояния между Ним и «архиереями и книжниками» к Гефсиманскому борению с естественной склонностью избежать насильственной смерти, — так и наши князья-страстотерпцы от судеб власти восходят к трагической судьбе самой человеческой жизни. Ибо в мире, «во зле лежащем» (1 Ин 5:19), жизнь может быть оправдана — освобождена от своей сопринадлежности злу — только жертвой. И тот, кто, претерпевая насилие, доб-

⁵¹Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 563, 564.

⁵²Сказание о Борисе и Глебе... С. 333.

ровольно отказывается от сопротивления ему — «не ищет своего» (1 Кор 13:5), не вожделеет обладания, — тот приобретает новую духовную власть — заступничества, молитвы за своих врагов⁵³. Так плач, жалобы и молитвы св. Глеба — пронзительная исповедь беззащитной невинности — венчаются дерзновением самой трудной и, поистине, вышеестественной молитвы — молитвы за всех. «И, глядя на убийц кротким взором (умиленама очима), омывая лицо свое слезами, смирившись, в сердечном сокрушении, трепетно вздыхая, заливаясь слезами и ослабев телом, стал (св. Глеб) жалостно умолять: “Не трогайте меня, братья мои милые и дорогие! Не трогайте меня, никакого зла вам не причинившего! Пощадите, братья и повелители мои, пощадите! <...> Пожалейте юность мою, смилуйтесь, повелители мои! Будьте господами моими, а я буду вашим рабом. Не губите меня, в жизни юного, не пожинайте колоса, еще не созревшего, соком беззлобия налитого! Не срезайте лозу, еще не выросшую... Умоляю вас и отдаюсь на вашу милость. <...> Это не убийство, но живодерство! Какое зло сотворил я, скажите мне, и не буду тогда жаловаться. Если же кровью моею насытитесь хотите, то я, братья, в руках ваших и брата моего, а вашего князя”. И ни единое слово не устыдило их, но как свирепые звери напали на него. Он же, видя, что не внемлют словам его, стал говорить: “Да избавятся от вечных мук и любимый отец мой и господин Василий, и мать госпожа моя, и ты, брат Борис, — наставник юности моей, и ты, брат и пособник Ярослав, и ты, брат и враг Святополк, и все вы, братья и дружина, пусть все спасутся! Уже не увижу вас в жизни сей, ибо разлучают меня с вами насильно”»⁵⁴.

Русская церковь, как известно, очень рано и глубоко осознала святость князей Бориса и Глеба и, преодолевая сопротивление греческой иерархии, прославила их, равный мученичеству за веру, подвиг свидетельства о Христовой евангельской правде: «Правдивая страстотерпца и истинная Евангелия Христо-

⁵³ Митрополит Антоний Сурожский рассказывает: «Человек, которого я знал близко, <...> был во время немецкой оккупации схвачен и отправлен в концентрационный лагерь. Он вернулся оттуда через четыре года. При первой встрече я спросил его: “что вы вынесли из лагеря?” Он ответил: “Тревогу”. Меня это поразило, потому что он был человеком крепкой веры, сильным человеком, и я переспросил: “Вы потеряли веру?”, и он ответил: “Нет, но, видишь ли, пока я был в лагере и подвергался жестокостям, насилию, я осознавал, что Бог дает мне власть прощать. В любое мгновение я мог сказать: «Господи, прости! Они не знают, что творят». В любое мгновение я мог сказать: «Господи, Тебе больше нечего взыскать с них, я простил им в Твое имя». А теперь я на свободе. Те, кто нас мучил, когда-то встанут перед судом Божиим, и я хотел бы всем существом воззвать к Богу: «Прости!». Но как Он может мне верить? Я больше не страдаю”». — Антоний, митрополит Сурожский. Труды. М., 2002. Т. 1. С. 857.

⁵⁴ Сказание о Борисе и Глебе... С. 343.

ва послушателя, целомудренный Романе с незлобивым Давидом, не сопротивляясь врагу своему брату, убивающему твое тело, душой же коснуться не могу...» (тропарь благоверным князьям Борису и Глебу).

Имея в виду своеобразие этого чина святости, у истоков которого стоят наши князья, Г.П. Федотов писал: «Святые Борис и Глеб создали на Руси особый, хотя и литургически не вполне четкий, чин “страстотерпцев”, — парадоксальнейший чин русских святых. К этому чину относятся некоторые жертвы политических преступлений князей или просто погибшие насильственной смертью. В ряду страстотерпцев много детей, среди которых самый известный — угличский царевич Дмитрий 16 века, в почитании которого идея безвинной гибели сливается с идеей непорочности. В большинстве случаев трудно говорить о добровольной смерти, а только о непротвлении ей. <...> Большая часть русских мучеников за веру стерлась в памяти народной. Никто из них не оказался в церковном почитании выше страстотерпцев Бориса и Глеба. Это означает, что Русская Церковь не делает различия между мученичеством за веру Христову и гибелью в подражание Христу, и даже, скорее, отдает предпочтение последней»⁵⁵.

Казалось бы, яркая личность св. князя Андрея Боголюбского, если иметь в виду собственно политическую сторону дела, выглядит едва ли не полярной противоположностью по отношению к святым Борису и Глебу: в их случае — перед нами стремление сохранить братские связи и готовность подчиниться старшему; а в случае князя Андрея — достаточно последовательно заявленная и мало-помалу реализуемая идея самодержавного единства, свободного от ограничений, налагаемых кровными связями и старым порядком отношений в целом. «В устах <...> автора “Повести” о смерти Андрея, — пишет один из самых обстоятельных исследователей его личности, — отождествление княжеской власти Андрея с царской звучит уже не как литературный трафарет, но как сознательно выдвигаемая теория»⁵⁶.

Но это если говорить только о собственно политической стороне дела. Существо же дела жизни и смерти князя Андрея опознается Церковью в его нравственно-религиозном измерении — как мученичество Христа ради. «Яко благоверен и праведен, за любовь Христа Бога от своих смерть приял еси, кровь свою пролив, якоже прежде сродницы твои и страстотерпцы Борис и Глеб, их же кровем совопиеет и твоя кровь, святе, к Богу...» (тропарь св. князю Андрею

⁵⁵ Федотов Г.П. Русская религиозность // Собрание сочинений. М., 2001. Т. 10. С. 104.

⁵⁶ Воронин Н.Н. Андрей Боголюбский. М., 2007. С. 106.

Боголюбскому). Факт насильственной смерти благочестивого князя соотнесен со страстотерпческим подвигом свв. Бориса и Глеба, а в конечном счете — со смертью Христа: «Пришел к своим и свои Его не приняли» (Ин 1:11) — сказано о Спасителе, и «от своих смерть приял еси, кровь свою пролив» — о князе Андрее. «Сей же благоверный князь не за друга, но за самого Творца создавшего всяческая от небытия в бытие, душу свою положи...» — говорится в «Повести» о смерти Андрея Боголюбского⁵⁷.

Надо заметить, что при подробном изложении трагического события его естественно-историческая мотивация все-таки отодвигается в «Повести» на задний план, а в качестве глубинной причины насильственной смерти святого князя выступает сама евангельская правда о невозможности спасения без страданий: «Меня гнали и вас будут гнать», — говорит Христос. «Тем достойна от Бога победный венец приял еси княже Андрее, — пишет и автор “Повести”, — мужеству тезоимените, братама благоумныма святыма страстотерпцема воследовал еси кровью умы вся страдания ти, аще бо не напасть, то не венец, аще ли не мука то ни дарове всякии бо держася добродетели не может бо безо многих враг быти»⁵⁸.

Воспринять эту строгую евангельскую правду — о спасении через страдания, кровь и смерть — можно только «правым» сердцем, навывшим к молитве, покаянию, чаянию небесного Царства. И такую «правость» сердца князь Андрей, несомненно, стяжал. «Правда же истина с Ним ходяста, — свидетельствует Повесть, — иного добродейния много в нем бяше и всяк обычай добронравен имеяшеть, в ночь въходяшеть в церковь и свищи въжигивашеть сам и видя образ Божии на иконах написан взирая яко на самага творца и вси святее написаны на иконахъ, видя смиряя образъ свои скрушеномъ сердцемъ и уздыхание от сердца износя и слезы от очью испущая, покаянье Давидово приимая плачася о грисехъ своихъ възлюбивъ нетленая паче тленьныхъ и небесная паче временныхъ, и царство святыми у вседержателя Бога паче притекущаго сего царства земельного и всею добродетелью бе украшенъ вторыи мудрыи Соломон бяшеть же»⁵⁹.

Далекий от солидарности с житийной темой в ее собственно религиозной сути, но крупный и добросовестный историк Нового времени пишет по этому поводу: «В позднейших княжеских некрологах это “покаяние Давыдово» стало

⁵⁷Повесть о убиении Андрея Боголюбского в кн.: *Кривошеев Ю.В.* Гибель Андрея Боголюбского. СПб., 2003. С. 45.

⁵⁸Там же.

⁵⁹Там же. С. 44.

своего рода штампом, который мы встретим в ряде похвал, явно подражающих “Повести”. В «Повести» же об Андрее оно, может быть, является реальной чертой его биографии. Псалмы Давида, по которым гадал дед Андрея Мономах в трудные минуты колебаний, были любимым чтением того времени. Но напрашивается мысль, что Андрею они были особенно близки своим взволнованным драматическим содержанием, которое давало верный отклик на переживания и тревоги последних лет его жизни. Со страниц Псалтыри перед ним вставал облик библейского царя, утверждающего свою власть в жестокой борьбе с крмолой, с мятущимися народами и племенами, с «тайными советами» князей. <...> Невольно кажется, что Андрей мог говорить о себе и своих днях стихами псалмов: “Враги мои говорят обо мне злое: «Когда он умрет и погибнет имя его?»». И если приходит кто видеть меня, говорит ложь; сердце его слагает в себе неправду, и он, вышед вон, толкует. Все ненавидящие меня шепчут между собою против меня, замышляют на меня зло...” (Пс 40) <...> Трагизм одиночества и колебаний, сознание своей правоты и растущих сил сопротивления — все эти переживания, столь понятные в последние годы жизни Андрея, находили свой отклик в псалмах царя Давида»⁶⁰.

Святость, собственно, и есть в первую очередь готовность, а затем, по милости Божией, и способность мыслить и действовать изнутри священной истории, отождествляя себя — в образе духовного устройства и характере поступков — с участниками библейской драмы.

Там же, где мы имеем возможность прикоснуться к нравственно-психологическому и социальному выражению личности святого князя Андрея, нас ожидает нечто противоречивое. Так, Н.Н. Воронин, в созвучии со многими другими исследователями, утверждает: «Несомненно, <...> сам Андрей был крут и самовластен, и его руку народ не раз ощущал»⁶¹. Однако тот же историк обращает внимание на то, что «Даже “узнав о готовящемся заговоре, (князь Андрей) нивчтоже (это) вмени” и не принял никаких мер безопасности. Это стремление избегать острых средств и в особенности смертных приговоров было, видимо проявлением и его характера. <...> В источниках не раз выступает эта особенность морального облика Андрея»⁶². Явивший чудеса храбрости в походах, при жизни отца своего Юрия Долгорукого, св. Андрей, однако, по замечанию летописца, «не величав был на ратный чин, ищуще похвалы от Бога».

⁶⁰ Воронин Н.Н. Андрей Боголюбский... С. 168.

⁶¹ Там же. С. 172.

⁶² Там же. С. 169.

А позднейший историк отмечал: «Он, при всей своей личной беззаветной храбрости, не любит войны, он считает ее лишь неизбежным злом, неизбежным средством восстановить попранные чьи-либо права, но раз он пришел к убеждению, что кровопролитием этой цели достигнуть трудно или невозможно, он спокойно прекращает войну и первый, несмотря ни на что, заключает мир». И «замечательно, — продолжает тот же автор, — что Андрей Боголюбский после этих походов на юге, после этих сражений, веденных по приказанию отца, сделавшись самостоятельным великим князем, впоследствии не принимает лично участия в битвах до конца своей жизни, и мы видим его в походе лишь против камских болгар в 1164 году, война с которыми, как с неверными, считалась делом богоугодным»⁶³.

Это воздержание от «силы» в деятельности великого князя, стоящего у истоков «самодержавия» (!), столь же парадоксально, сколь и существенно, — так что современный исследователь находит возможным утверждать, будто и в числе причин убийства св. Андрея «немаловажную роль играли и такие личностные мотивы, как отход князя от активной общественной деятельности в сферах, где его роль была главенствующей: военное дело, суд, в целом это приводило к нарушению традиционных форм общинных связей»⁶⁴.

Трудно не различить в этом парадоксе власти, ищущей избежать отождествления с «силой», то нравственное колебание, тот «страх Божий», который преобразил некогда сознание и деятельность равноапостольного Владимира и сблизил, соотнес по крайней мере, — полярных в своем до-христианском качестве — властителя и жертву.

Призванные властвовать, предназначенные к господству, благоверные князья христианской Руси, однако — в свете правды Христовой, — особенно остро ощущают и некую двойственность, соблазнительность власти, присущую ей инерцию самоутверждения, а значит, в пределе, — и богоборчества.

Припомним уже отмеченную ранее соотнесенность в церковном сознании императора Константина с апостолом Павлом («Яко же Павел звание не от человек приим...»), подспудно отсылающую и к христорчеству Савла, — во всяком случае, к памяти о возможности такого христорчества. С апостолом Павлом соотнесен и князь Владимир («Подобствовав великому апостолу Павлу...»), как и Савл, пораженный слепотою и избранный Христом, «яко второй Павел». Соотнесен он также и с Константином в «Похвале» митрополита

⁶³ *Георгиевский В.* Св. благоверный великий князь Андрей Боголюбский. М., 1999. С. 28.

⁶⁴ *Кривошеев Ю.В.* Гибель Андрея Боголюбского... С. 66.

Илариона: «О подобный великому Константину, — читаем мы здесь, — равный (ему) умом, равный любовью ко Христу, равный почитательностью к служителям Его! <...> Тот покори́л Богу царство в эллинской и римской земле, ты же — на Руси: ибо Христос уже как у них, так и у нас зовется Царем»⁶⁵.

Задание, — не юридически, не даже морально, но — эсхатологически ориентированное задание для власти здесь, у митрополита Илариона — покорить свое царство Богу, уступить место Христу, исповедуя Его Одного истинным Царем. Русская духовность в истоках своих овевана чаянием близости Царства Христова, истово взыскует его, переживает его эсхатологическую возможность почти как историческую необходимость, именно поэтому и указанная двойственность, «оборотничество» власти, ее богоборческий посыл также устойчиво предносится русскому религиозному сознанию, смущает и настораживает его. Еще раз отметим, что обостряет эту опасную двунаправленность власти, ее обратимость, то, что в русской политической культуре существенно ослаблен юридический элемент, почти не существует «механизмов» и «процедур» преобразования слепой «силы» в полезную «энергию». Русь не знает доверия к институтам; ей как будто достаточно, как некоего эсхатологического минимума, — уверенности в том, что предохранить власть от ее всегда возможного духовного перерождения может только одно — готовность от власти отказаться, — готовность, по существу равнозначно подтверждаемая и монашеским постригом (как едва ли не обыкновением княжеского благочестия), и насильственной смертью (как едва ли не обыкновением русской истории).

То, что в истории пришло одно на смену другому — монашество на смену мученичеству, — в аскетике сосуществует. Сосуществует и в эсхатологии, к исторической актуализации которой так склонна русская религиозность. Глубоко отзывалось в русской душе то, дошедшее на Русь уже в начале XII века через Откровение Мефодия Патарского и Житие Андрея Юродивого, сокровенное предание, где о последних временах говорилось: «Егда явится сын пагубный, взыдет царь Греческий на Голгофу идеже водружено бе древо креста и на том месте идеже пригвожден бе Господь Бог наш прие смерть волную за нас, снимет венец свой с главы своя, возложит на крест и воздвигнет руце свои на небо и предаст царство христианско Богу и Отцу, и взыде крест с венцем на небо. Тому бо есть кресту явити пред ним в пришествие его на обличение неверным на нем же повешен был Господь Бог наш за общее всех спасение»⁶⁶.

⁶⁵Златоструй... С. 119.

⁶⁶Истрин В. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. М., 1897. С. 99.

Энергия отказа в самоопределении властителя (та же, что и энергия монашеского самоограничения) руководима предвосхищением (а в опыте веры уже и предощущением) эсхатологического Царства, — того Царства, в котором «сила» и «правда» уже не противостоят друг другу.

Напряженное чаяние и, как мы отметили, в глубине духовного опыта уже и предчувствие этого Царства вряд ли могло удержаться от соскальзывания к более или менее определенным формам его конкретизации (а иногда и материализации) в русском религиозном сознании.

Это сознание, как и в древнем хилиазме, весьма неоднородно и не однородно: «царство», ему предносимое, являет себя, если иметь в виду крайности, то в образах чувственного рая, исполненного сказочным изобилием и безмятежностью, то в трогательной и драматичной, коренящейся в библейской теме «святого остатка», легенде о сокровенном для мира уделе праведников. Так, уже в XIII веке известно и популярно на Руси «Сказание о индийском царстве» — славянская версия Послания царя-священника Иоанна византийскому императору Мануилу Комнину. Художественно, религиозно и историософски тонко и органично развернутую экспликацию этой темы — православного царства — мы находим у Вячеслава Иванова в его «Повести о Святомире царевиче». В основе царства — чистая, исконная, целокупная (кафолическая) вера, автором «Повести», надо заметить, мыслимая как нечто более универсальное, чем историческое православие: «Яко мы от правого исповедания единые святые, соборные и апостольские Церкви и от предания святоотеческого, аще и многими ереси прельщаемы, николиже есмы ни в мале не отступили. <...> Отсельницы есмы новыя Трои, еже Византии имя тайное есть по сказанию древлему. Отрасль хвалимся быти царственного Константина града, далече процветшая прежде распри с Римом первым, о ней же изволися нам ничесоже ведети, Господа благодаряще, яко хитона Спасителява, не швена, свыше исткана цела, не предерохом ниже разделихом»⁶⁷.

Иванов здесь богословски и поэтически оформляет изначальную наиболее устойчивую в русской духовной аксиологии интуицию — «православности» царства. «У нас Белый царь — над царями царь, — говорится в Голубиной книге. — Почему ж Белый царь над царями царь? И он держит веру крещеную, Веру крещеную, богомольную, Стоит за веру христианскую, За дом Пречистыя Богородицы, Потому Белый царь над царями царь»⁶⁸.

⁶⁷ Иванов Вяч. И. Повесть о Светомире Царевиче. Лик и личины России. М., 1995. С. 570.

⁶⁸ Белый царь: метафизика власти в русской мысли. М., 2001. С. 11.

Жизненный строй царства Иоаннова управляем сочетанием свободы и порядка, ибо «свободу не умалити поставлен есмь, но урядити, — пишет пресвитер Иоанн. — И разное управляются области царства, по своему князю нраву и обычаю; но аще и образом жития разнствуют, в единении соборнем и строе согласием волею пребывают»⁶⁹.

Но глубинное, мистически первичное основание царства, как пишет пресвитер Иоанн, — открылось ему «по долгом искусе молчания» как «великая земли наша тайна», ибо «царство Иоанново есть, и держит ю не правитель видимый, но с нами зде пребывай апостол Христов Иоанн»⁷⁰.

Со ссылкой на загадочные слова Христа: «Аще хочю да тот пребывает, дондеже преиду» (Ин 21:22), в адрес апостола, — старец-наставник в «Повести» Иванова утверждает: «И суть посреде нас иже и осязати его и видети сподобишася, и сии рекутся Запечатлении; печать бо Духа Свята рука Иоаннова на них наложи; от них же и аз есмь, слуга Гоподень»⁷¹.

Здесь заветная тема русской духовности о «касании мирам иным» (Достоевский), о «земном (хотя и труднодоступном) рае», — как видим, — вписана в парадигму царства и решена как сопряжение «силы» и «правды», как своего рода — пусть в заповедном, потаенном локусе исторического пространства, — осуществление «царственного священства» (1 Петр 2:9).

Однако другая версия или, по крайней мере, другая интонация в той же теме, вероятно, более созвучная трагическому характеру русской истории, — исходит из опыта неисцелимого разлада между «силой» и «правдой», между реальностью общественного устройства (в том числе и исторической церкви) и святости взыскующим сердцем христианина-праведника. В этом случае обостренно-апокалиптическое восприятие «мирового зла» существенно приглушает тему «царства», смещает смысловой акцент в область нравственно-аскетического противостояния миру, побуждает к бегству из него. Так, Китежский летописец соотносит судьбу и значение «святого града» (как аналога «православного царства») с сокровенными монашескими обителями, с гонимыми миром мучениками и пророками — со «святым остатком» «растленного житием» народа: «И не видим будет больший китеж даже и до пришествия Христова, — читаем мы здесь, — яко же и в прежняя времена бысть сия, яко же свидетельствуют жития святых отец, патерик монасийский, и патерик скитский и патерик

⁶⁹ *Иванов Вяч. И.* Повесть о Светомире Царевиче... С. 574, 575.

⁷⁰ Там же. С. 582.

⁷¹ Там же. С. 582.

азбучный, и патерик иеросалимский, и патерик святых горы, яко сия святые книги согласны в них писаны жития святых отец, и сокровенныя обители не едина, но много монастырей, и в тех монастырях много множество бысть святых отец яко звезд небесных просияв житием своим, яко песка морского невозможно исчезти, тако и сих невозможно писанию предати и вся списати. <...> О сих провидя духом святым, блаженный апостол Павел в послании книги своея глаголет, провидя сие слово к нам глаголет. проидохом во овчинах и козях кожах лишени скорбящей озлоблени, им же не бе достоин мир (срв. Евр 11)»⁷².

Заслуживает внимания то, что Китежский летописец, усваивая основание Китежа св. князю Георгию Всеволодовичу Владимирскому (+1238), вписывает судьбу этого князя-мученика в магистральную парадигму русской духовности, в соответствии с которой подражание Христу в страдании и для властителя (для князя-воина) остается высшим подвигом. Так, по тексту Летописца, благоверный князь Михаил Черниговский, к которому Георгий Всеволодович обращается за советом и благословением, напоминает ему историю страстотерпцев: «Святополк иже восхоте владети и уби братьей своих благоверных и великих князей, Бориса повеле копием пробости, Глеба же ножем заклати, в лета княжения их оболести бо их лестию и советом сатаниным <...> они же яко незлобивые агнцы, уподобишася благому пастырю своему Христу, не сопротив сташа врагу своему брату»⁷³.

Пренебрегая хронологией⁷⁴, автор Летописца включает — лаконично, как бы маркируя ведущую тему страстотерпчества — и св. князя Андрея Боголюбского в историю Георгия Всеволодовича. Последний, будучи на самом деле племянником Андрея Боголюбского (1174 г.), «повелевает (ему) ехати во град Муром (который, кстати, был в свое время уделом князя-страстотерпца Глеба. — А.М.), и строити во граде Муроме церковь во имя Успения Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии»⁷⁵.

Кончина самого Георгия Всеволодовича агиографически (см. Повесть о страдании) осмыслена прежде всего как жертва за грехи княжеского власто-

⁷² *Комарович В.Л.* Китежская легенда. М.-Л., 1936. С. 165, 166.

⁷³ Там же. С. 160.

⁷⁴ Н.В. Поньрко в комментарии к изданию текста Легенды о граде Китеже пишет: «Георгию Всеволодовичу придана вымышленная родословная: он ведет свой род от св. Князя Владимира и приходится сыном св. Всеволоду Мстиславичу Новгородскому. Это придуманная генеалогия, не соответствующая действительной родословной князя Георгия, усиливает мотив святости — ведущий мотив легенды» (Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 5. С. 481).

⁷⁵ *Комарович В.Л.* Китежская легенда... С. 161.

любия: «Егда же не исправихомся и непотребни быхом, зависти же и гордости и неправды не лишихомся, и державни наши, аще и благочестиви бяху, но обаче друг пред другом честь и начальство получитьи желающе, и един единого от отеческаго достояния изгнаше и кождо самочинне тщащесе самодержство восхитити и сам старейшинствовати хотяше Русским царствие, и брат ни брата иноплемнныя языки поганых варвар наводяше; понеже самоволне не могахом отвратитися от злб сих, и того ради усугубляше Бог праведный гнев свой и попусти на ны тяжчайшая напасти»⁷⁶.

Сам князь Георгий, пережив, подобно Иову, гибель почти всего своего семейства во Владимире от «кровоядного царя Батыя», приемлет насильственную смерть на реке Сити. «Богу же попустившу, побеждени быша рустии князи и бояре и все воинство от поганых татар, идеже великий князь Георгий венчася кровию, ею же възде ко Христу, от него же и мученический венец прият, его же желаше»⁷⁷.

Можно сказать, что «сила», не уврачеванная «правдой» Христовой, не соотнесенная с Его жертвой, в русском религиозном сознании (покуда и поскольку оно таково) перестает быть протагонистом истории, решающие свершения которой коренятся не в плоскости наличных фактов, а в глубине человеческого сердца. Быть причастным этим эсхатологически ориентированным свершениям истории, и в них — грядущему Царству, — можно, лишь следуя Христу, во-первых, в подвиге страстотерпчества и, во-вторых, — в сообразном первому подвиге покаяния. В этом смысле Китежский летописец неслучайно сопрягает в едином тексте, как два измерения цельной реальности, мотив страдальческой кончины князей и тему покаянной аскезы как условия восхождения в невидимый Китеж. «Аще ли же который человек обещается истинно итти в него, а не ложно, и от усердия своего постытися начнет, и многи слезы пролиет, и пойдет в него, и обещается тако аще и гладом умрети, а из него не изыти, аще ины многи скорби претерпети, еще и смертию умрети, веждь яко спасет Бог такового, яко стопы его вся изочтены и записаны будут ангелом, яко, на путь спасения поиде <...> яко же святыи Иоанн Богослов во откровении книги своея написа о последнем времени глаголет, яко жена седя на звери седмглавном нага и безстудна. В руках же своих держит чашу полную всякия скверны, и смрада исполнена, и подает в мире сущим любящим сея. первые патриархом царем и князем и воеводам,

⁷⁶ «Повесть о страдании св. благоверного князя Георгия Всеволодовича Владимирского» в кн.: Путь к граду Китежу: Князь Георгий Всеволодович Владимирский в истории, житиях, легендах. СПб., 2003. С. 109.

⁷⁷ Там же. С. 113, 114.

и всяким властем богатым, и всяким людем в мире сем суетнем любящим власти сея. А иже хотящаго и желающаго спастися подобает бежати мира и сласти его»⁷⁸.

Русская духовность не озаботилась различением между идеей власти и ее прагматикой, не предложила для власти какого-либо промежуточного положения между волюнтаризмом и аскезой и оставила непроясненной границу между нравственностью и правом. Это в значительной мере было связано с обостренным эсхатологизмом русского религиозного сознания, склонного воспринимать историю в категориях «священного», в свете целевой причины грядущего Царства, как бы минуя промежуточные причинно-следственные отношения вещей и событий, пренебрегая всегда сложно определяемой «серединой» происходящего. Так, между призванием к святости и риском сакрализовать непретерпленную действительность совершаются судьбы власти в русской истории. «Божье и Антихристово, — в этом случае, как замечает С.С. Аверинцев, — подходят друг к другу вплотную, без всякой буферной территории между ними; все, что кажется землей и земным, — на самом деле или Рай, или Ад; и носитель власти стоит точно на границе обоих царств. То есть это не просто значит, что он несет перед Богом особую ответственность, — такая тривиальная истина известна всем. Нет, сама по себе власть, по крайней мере власть самодержавная, — это нечто находящееся либо выше человеческого мира, либо ниже его, но во всяком случае в него как бы и не входящее. Благословение здесь очень трудно отделить от проклятия»⁷⁹.

Но, вместе с тем, в самой этой трудности, — связанной с ориентацией на исключительно полярные характеристики реальности, — содержится и возможность, и энергия ее (этой трудности) разрешения — тот глубокий нравственно-религиозный критерий, в согласии с которым «сила», не преображенная «правдой», если и должна быть претерпеваема, то не может быть благословлена.

⁷⁸ *Комарович В.Л.* Китежская легенда... С. 167, 168. Замечательным аналогом Китежа в уже упомянутой нами «Повести о Светомире Царевиче» Вяч. Иванова является «срединная земля» — отображение и осуществление сокровенного рая земного, — образ «неистленной твари» в русской религиозно-художественной интуиции. См. *Иванов Вяч.* Лик и личины России. М., 1995. С. 575, 576, 583 и др.

⁷⁹ *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // *Новый мир.* 1988. №8. С. 235.

Источники и литература

1. Деяния Вселенских соборов. Казань, 1910. Т. 1.
2. *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир, 1988. №7, 8.
3. *Антоний, митрополит Сурожский.* Труды. М., 2002. Т. 1.
4. *Св. Афанасий Великий.* Творения. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1903. Ч. 3.
5. *Асмус В., прот.* Происхождение царской власти // Regnum Aeternum, М., 1996. Вып. 1.
6. *Безансон А.* Запретный образ. М., 1999.
7. Белый царь: метафизика власти в русской мысли. М., 2001.
8. Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 5.
9. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 3.
10. *Буасье Г.* Собрание сочинени Т. 5. СПб., 1998.
11. *Вейль С.* «Илиада», или Поэма о Силе // Новый мир. 1990. №6.
12. *Воронин Н.Н.* Андрей Боголюбский. М., 2007.
13. *Георгиевский В.* Св. благоверный великий князь Андрей Боголюбский. М., 1999. С. 28.
14. *Георгий Пахимер,* История. СПб., 1862. Т. 1.
15. *Доброхотов А.Л.* Белый царь: метафизика власти в русской мысли М., 2001. С. 526, комм.
16. *Евсевий Памфил.* Сочинения. СПб., 1849-1858.
17. Житие свв. равноапостольных царей Константина и Елены, 21 мая.
18. *Преп. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры М.–Ростов-на-Дону, 1992.
19. *Иванов Вяч. И.* Повесть о Светомире Царевиче // Лик и личины России. М., 1995.
20. *Иларион, митрополит Киевский.* Слово о законе и благодати // Злато-струй. Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990.
21. *Истрин В.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. М., 1897.

22. *Карамзин Н.М.* История государства Российского. М., 1989. Т. 1.
23. *Ключевский В.О.* Русская история. М., 1993. Кн. 1.
24. *Козловски П.* Общество и государство: неизбежный дуализм. М., 1998.
25. *Комарович В.Л.* Китежская легенда. М.–Л., 1936.
26. *Кривошеев Ю.В.* Гибель Андрея Боголюбского. СПб., 2003.
27. *Лебедев А.П.* Очерки внутренней истории Византийско-восточной Церкви. СПб., 1998.
28. *Лев Диакон.* История. М., 1988.
29. *Лосский В.Н.* Господство и Царство // Богословские труды. 1972. №8.
30. *Мальшевский Ив.* Евреи в южной Руси и Киеве в X–XII вв. Киев, 1878.
31. *Мусин А.Е.* Церковь. Общество. Власть. Взаимоотношения Церкви, общества и государства по учению ранних отцов Церкви и церковных писателей I–III вв. Петрозаводск, 1997.
32. *Мюллер Л.* Понять Россию: историко-культурные исследования. М., 2000.
33. *Никита Хониат,* История. СПб., 1862. Т. 2.
34. *Дионисий Ареопагит.* Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб., 2013.
35. *Послания старца Артемия* // Русская историческая библиотека. 1878. Т. 4. Стб. 1203.
36. *Путь к граду Китежу: Князь Георгий Всеволодович Владимирский в истории, житиях, легендах.* СПб., 2003.
37. *Сергеевич В.И.* Лекции и исследования по древней истории русского права. СПб., 1910.
38. *Сидоров А.И.* Священное Писание в египетском монашестве IV века // Традиции и наследие христианского Востока. М., 1996.
39. *Сказание о Борисе и Глебе* // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997.
40. *Спасский А.* Обращение императора Константина Великого в христианство. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1904.
41. *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс* Апологетик. К Скапуле. СПб., 2005.

42. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1.
43. *Федотов Г.П.* Русская религиозность // Собрание сочинений. М., 2001. Т. 10.
44. *Флори Жан.* Идеология меча. СПб., 1999.
45. Художественная проза Киевской Руси XI–XIII вв. М., 1957.
46. Чиста молитва твоя. Поучение и послания древнерусским князьям киевского митрополита Никифора. М., 2005.
47. *Шмеман А. протопресв.* Церковь. Мир. Миссия. Мысли о Православии на Западе. М., 1996.
48. *Щанов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978.