

Судьба византійской теократіи

Χριστιανοὶ πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίᾳς, ἀλλ' ὡς πά-
ροικοι. μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται γαί πανθ' ὑπο-
μένουσιν ὡς ξένοι, πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν,
καὶ πᾶσα πατρίς ξένη.

(Epist. ad Diognetum, V, 5.).

1.

Не подлежит сомнѣнію, что центральной проблемой исторіи Ви-
зантійской Церкви, отъ разрѣшенія которой зависитъ правильное пони-
маніе византизма во всѣхъ его проявленіяхъ, является вопросъ о ви-
зантійской системѣ церковно-государственныхъ отношеній. Это же са-
мое, въ сущности, утверждаютъ и не-православные историки Византіи,
толкую о пресловутомъ цезарепапизмѣ. Въ другомъ мѣстѣ (1) мы уже
говорили; что, по нашему мнѣнію, ошибка этихъ историковъ заключает-
ся въ недолжномъ упрощеніи самого вопроса и, прежде всего, въ той не-
правильной исторической перспективѣ, въ которой они вопросъ этотъ
ставятъ. Тамъ мы пытались выяснить основныя черты византійской
«теократіи». Возвращаясь здѣсь къ той же темѣ, мы хотѣли бы указать
на ту, съ нашей точки зрѣнія, рѣшающую роль, которую этотъ теокра-
тический опытъ Византіи сыгралъ въ историческихъ судьбахъ Восточной
Церкви.

Обобщая, византійскую теократію можно опредѣлить, какъ нѣкое
религіозное соотношеніе между единой Церковью и единой христіан-
ской имперіей, между каѳоличностью христіанства и каѳоличностью
Рима. Уже ранніе христіанскіе апологеты указывали на провиденціаль-
ное совпаденіе во времени двухъ рожденій — христіанства и Рим-
ской имперіи. И для христіанской исторіософіи провиденціальнымъ
здѣсь какъ разъ и является встрѣча другъ съ другомъ, соответствіе
другъ другу именно универсализма римской *οἰκουμένη* и универ-
сализма христіанской Благой Вѣсти. Правда, для не-христіанскихъ исто-
риковъ самъ этотъ универсализмъ христіанства есть какъ бы резуль-
татъ или производное универсализма римскаго. Но и въ такомъ случаѣ
(хотя для христіанскаго сознанія несомнѣнна, конечно, изначальная
природная каѳоличность Церкви, даже если исторически «реализовать»
и воплотить себя она и могла въ уже только подготовленномъ къ ней
и объединенномъ греко-римскомъ мірѣ) ясно, что ко времени прекраще-

нія гоненій каѳоличность Церкви была вполне очевиднымъ фактомъ, и этотъ фактъ, вѣдь, по всей вѣроятности, и былъ однимъ изъ главныхъ мотивовъ обращенія Константина и его религіозной политики.

Но если эта какъ бы двойная каѳоличность Церкви и имперіи была исторической базой ихъ сначала примиренія, а затѣмъ союза, то основнымъ содержаніемъ, сутью этого союза стало христіанское вѣроученіе, ортодоксія, отчетливо сформулированная система догматовъ. Этому «догматическому союзу», какъ оригинальной основѣ византійской теократіи, мы и посвятили предшествующую работу. Тамъ мы указывали, что причина такого догматическаго (или идеологическаго) характера союза заложена была въ самой природѣ римской государственности, природѣ, которая и въ языческую эпоху и именно по своимъ религіозно-языческимъ корнямъ была теократической; и потому, поскольку единственно дѣйствительной причиной конфликта между имперіей и христіанствомъ была какъ разъ эта языческая теократія, т. е. освященіе государства и государственности ложной вѣрой (а не этические, социальные или даже философскіе «дефекты» греко-римскаго міра), то и основнымъ признакомъ и содержаніемъ имперіи христіанской стало блюденіе «правой вѣры». И, хотя осознанъ и теоретически сформулированъ этотъ «догматическій союзъ» былъ не сразу, имъ, тѣмъ не менѣе, какъ бы подсознательно опредѣлилась церковная политика имперіи, начиная съ Константина. Можно считать, что ко времени Юстиніана онъ уже существуетъ, не только какъ фактъ, но и какъ теорія, хотя окончательную формулировку его слѣдуетъ искать въ поздней, послѣ-иконоборческой Византіи. Эта догматическая, вѣроохранительная основа и содержаніе византійской теократіи и составляютъ ея оригинальность, въ отличіе отъ теократическаго идеала западнаго Средневѣковья, коренящагося въ христіанской рецепціи римскаго права, т. е. юридическаго по своей природѣ.

Попробуемъ теперь кратко — и не столько исторически, сколько, такъ сказать, «синтетически», прослѣдить діалектику этого теократическаго сознанія, какъ она вытекаетъ изъ этого «догматическаго союза».

Основной здѣсь является мысль объ одинаковомъ непосредственно-религіозномъ, божественномъ происхожденіи и Церкви и Царства. Эта мысль со всей силой высказана уже въ знаменитой шестой новеллѣ Юстиніана (2). «Есть два величайшихъ блага, дары милости Всевышняго людямъ — священство и царство — *sacerdotium et imperium*. Каждое изъ этихъ благъ, дарованныхъ людямъ, установлено Богомъ, имѣетъ свое собственное назначеніе. Но, исходя изъ одного и того же начала, оно и проявляется въ единеніи, въ совмѣстной дѣятельности». Оба эти блага какъ бы дополняютъ другъ друга. Одному «Творецъ міра — по словамъ императора Юанна Цимисхія — ввѣрилъ заботу о душахъ, другому — управленіе плотью; если обѣ эти части не терпятъ ущерба, то и въ мірѣ царитъ благоденствіе» (3). Эта мысль — абсолютная аксіома византійскаго теократическаго сознанія, и подтвердить ее можно было бы безчисленнымъ количествомъ выписокъ изъ византійскихъ памятниковъ, какъ свѣтскихъ, такъ и церковныхъ (4). И, въ силу

этого своего божественнаго происхожденія, Царство — священно. Практически священность Царства выражается въ особомъ религиозномъ почитаніи царскаго сана, выражавшемся въ сложнѣйшемъ ритуалѣ царскаго обихода (5), въ обрядѣ *προσκύψις* въ именованіи царя «святымъ» и «божественнымъ» (6), въ его участіи въ совершеніи богослуженія (7) и, наконецъ, въ специальной религиозной символикѣ «монархическаго искусства», столь блестяще недавно описаннаго проф. А. Грабаремъ (8). Часто и справедливо указывалось на органическую связь этихъ религиозныхъ формъ почитанія императорской власти со всей предшествующей традиціей языческой имперіи и ея обожествленнаго императора (9). Такъ, напримѣръ, обрядъ «поклоненія» *προσκύψις* — этотъ характернѣйшій обрядъ византійскаго придворнаго ритуала — введенъ былъ и узаконенъ Диоклетіаномъ всего лишь за нѣсколько лѣтъ до обращенія Константина (10). Обычно это обожествленіе царской власти въ христіанской Византіи и считается однимъ изъ главныхъ признаковъ византійскаго цезарепапизма. И здѣсь ошибка заключается не въ установленіи этой — несомнѣнной — генетической связи теократіи христіанской съ языческой, а въ непониманіи того содержанія, которое, въ христіанскую эпоху имперіи, вкладывается въ этотъ императорскій культъ. Это лишній разъ подтверждаетъ, что внѣ «догматическаго союза» византійская теократія непонятна. Въдѣ въ томъ-то и все дѣло, что царская власть священна именно въ силу той религиозной функціи, которую она призвана исполнять. Эта функція состоитъ, прежде всего, въ томъ, чтобы «въ цѣлости сохранять чистую вѣру христіанскую и охранять отъ всѣхъ волненій состояніе святой католической и апостольской Церкви» (11). По Епанагогѣ (конецъ IX вѣка), «царь долженъ, во-первыхъ, защищать и подкрѣплять все написанное въ Божественномъ Писаніи, потомъ также всѣ догматы, установленные 7-ью святыми соборами» (12). Онъ долженъ быть «отличнѣйшимъ въ православіи и благочестіи, прославленнымъ въ божественномъ усердіи, свѣдущимъ въ догматахъ о Св. Троицѣ» (13). Въ указанной выше статьѣ мы старались показать, какъ императоръ-еретикъ терялъ свое священное достоинство и, нарушая «догматическій союзъ», лишался своихъ религиозныхъ прерогативъ. «Нарушая законъ (14), императоръ поступаетъ, какъ тиранъ» (15). «Только тѣхъ царей отвергають христіане, — говоритъ патр. Антоній, — которые были еретиками, неистовствовали противъ Церкви и вводили развращенные догматы» (16). Царство освящается своей религиозной, христіанской миссіей, святится своимъ религиознымъ содержаніемъ. А потому, какъ говорить проф. Вернадскій, «императоръ укладывался въ общую религиозную систему Византіи», потому и «императорскій санъ былъ особою формою церковнаго служенія, и всѣ чины императорскаго двора въ Византіи не просто служили, а священнодѣйствовали» (17). По Скабаллановичу, «благочестіе передъ церемоніями обуславливалось тѣмъ, что, по представленію византійцевъ онѣ имѣли священное значеніе: церемонія была своего рода тайнодѣйствіемъ *μυστήριον* по выраженію Пселла, по характеру и содержанію напоминавшимъ церковное чинослѣдованіе» (18). Главной

изъ этихъ церемоній, выражавшихъ религіозный характеръ и назначеніе царской власти, было помазаніе на царство, про которое патр. Паліевскъ говорилъ, что оно смываетъ даже прежде совершенные грѣхи (19).

Мы не будемъ сейчасъ останавливаться на тѣхъ различіяхъ въ пониманіи царской власти и ея отношенія къ священству, которыя встрѣчаются у византійскихъ авторовъ на протяженіи цѣлыхъ десяти вѣковъ. Варіаціи здѣсь, несомнѣнно, были и заходили онѣ иногда довольно далеко (20). Для насъ сейчасъ достаточно столь же несомнѣнное единство и согласіе всей византійской традиціи въ основномъ — т. е. въ утвержденіи религіозной природы и миссіи царства. И это позволяетъ намъ перейти къ чрезвычайно важному выводу, вытекающему изъ этого теократическаго идеала царства, а именно: къ мысли объ **единственности** такого теократическаго царства. Мы уже говорили выше, что однимъ изъ главныхъ факторовъ въ сближеніи христіанства съ греко-римскимъ міромъ, съ имперіей былъ въ одинаковой мѣрѣ (хотя, конечно, и въ разныхъ смыслахъ) присущій имъ обоимъ универсализмъ. Гимнъ Иринея Лионскаго католической Церкви какъ бы соотвѣтствуетъ горделивому отношенію римлянъ къ имперіи — «*immensa Romanae pacis majestas...*». Но теперь этотъ универсализмъ Рима находитъ свое теоретическое христіанское обоснованіе. Единству вѣры, единству Церкви должна соотвѣтствовать единая міровая имперія, единая христіанская *οἰκουμένη*. Какъ Церковь потенциально включаетъ въ себя весь міръ, такъ обнимаетъ собою міръ и православная имперія. «Императоръ въ совѣтѣ Божиємъ предопредѣленъ Богомъ, чтобы управлять міромъ» (21), — во всякомъ случаѣ, міромъ христіанскимъ. Вотъ что пишетъ патр. Антоній вел. князю Московскому Василию Димитріевичу по поводу сомнѣній этого послѣдняго въ необходимости церковнаго поминовенія на Руси не только патріарха, но и василевса: «Святой царь занимаетъ высокое мѣсто въ Церкви, онъ не то, что другіе мѣстные начальники и правители. Цари вначалѣ упорчили и утвердили благочестіе во всей вселенной; цари собирали вселенскіе соборы, они же подтвердили своими законами соблюденіе того, что говорятъ божественные и священныя каноны... И если, по Божію попущенію, язычники окружили владѣнія и земли царя, все же до настоящаго дня царь получаетъ то же самое поставленіе отъ Церкви, по тому же чину и съ тѣми же молитвами помазуется великимъ миромъ и представляется **царемъ и самодержцемъ ромеевъ, т. е. всѣхъ христіанъ**. На всякомъ мѣстѣ, гдѣ только именуется христіане, имя царя поминается всѣми патріархами, митрополитами и епископами, и этого преимущества не имѣетъ никто изъ прочихъ князей или мѣстныхъ властителей... Невозможно христіанамъ имѣть Церковь и не имѣть царя. Ибо царство и Церковь находятся въ тѣсномъ союзѣ и общеніи между собою и невозможно ихъ отдѣлить другъ отъ друга. Тѣхъ только царей отвергаютъ христіане, которые были еретиками, неистовствовали противъ Церкви и вводили развращенныя догматы... Послушай верховнаго апостола Петра, говорящаго въ первомъ соборномъ посланіи: «Бога бойтесь, царя

читите»; не сказалъ «царей», указывая на то, что одинъ только царь во всей вселенной» (22).

Невозможно лучше и полнѣе, чѣмъ это сдѣлано въ этомъ текстѣ, выразить все основное содержаніе, весь пафосъ византійской теократіи и ея «вѣроохранительное» назначеніе и освященіе царя именно этимъ назначеніемъ черезъ «хризму», и отверженіе царя-еретика и, наконецъ, естественно вытекающую изъ всего этого единственность теократическаго христіанскаго царства. Священное «царство ромеевъ (т. е. христіанъ)» есть завершеніе Священной исторіи, и не случайно византійскіе хронисты исходятъ изъ откровеній прор. Даніила о преемственной смѣнѣ четырехъ царствъ. Отсюда это горделивое презрѣніе византійцевъ къ чужой «суверенности», непониманіе ими самого этого принципа. Крестя какой-нибудь народъ, Византія какъ бы автоматически, естественно вводила его и въ составъ имперіи, даже если это вхожденіе и было чистой фикціей, не признавалось самимъ этимъ народомъ. Такъ было и съ болгарами, и съ Русью. Въ окружномъ посланіи 867-го года патріархъ Фотій, говоря о руссахъ (рѣчь идетъ о такъ называемомъ «первомъ крещеніи Руси», послѣ неудачнаго набѣга ея на Константинополь), пишетъ, что они «въ настоящее время промѣняли нечестивое ученіе, которое содержали прежде, на чистую и неподдѣльную вѣру христіанскую, съ любовью поставивъ себя въ чинъ подданныхъ и друзей нашихъ» (23). Принятіе въ Церковь естественно вводитъ и въ Царство, ибо невозможно «имѣть Церковь и не имѣть царства». Царство и Церковь въ особомъ неповторимомъ союзѣ и единствѣ. «*Das war der Glaube der ganzen byzantinischen Weltstand der Gott in einem besonderen Verhaeltniss zum Roemerstaate... Gott bestimmte den Urhaber des Imperium und gab Ihm die Herrschaft*» (24). Такъ «догматическій союзъ» воплощается въ единомъ и единственномъ вселенскомъ царствѣ.

2.

Таковъ, въ общихъ чертахъ, идеаль византійской теократіи. И именно какъ идеалу, какъ замыслу, ему нельзя отказать въ величіи и красотѣ. Это — восточная «*Civitas Dei*», въ которой Церковь есть какъ бы сердце и увѣнчаніе христіанскаго міра, воплощаемого въ царствѣ. Царство есть нѣкое священное вмѣстилище Церкви, ея такъ сказать, мірская проекція. И потому между ними, въ сущности, нѣтъ абсолютной грани: все, что касается царства, касается Церкви, и, наоборотъ, ибо, какъ источникъ, такъ и конечныя цѣли, у обоихъ общіе. Императору принадлежитъ право созыва вселенскаго собора (25), государственные законы санкціонируются Церковью, а церковные каноны входятъ въ составъ государственнаго законодательства (26), въ патріаршемъ синодѣ засѣдаютъ царскіе сановники (27)... Словомъ, не существуетъ никакого точнаго разграниченія административныхъ сферъ. Церковь и Царство составляютъ единую священную діархію, «человѣческое общество охватывается одною церковно-государственною орга-

низациєю» (28). Сакраментальная сила Церкви — источник освящения мира, а организационно Церковь воплоти съ миромъ слита, составляетъ съ нимъ единую теократію.

Но врядь-ли нужно доказывать, что замысль этотъ не удался, теорія не воплотилась въ жизнь. И вотъ, эта неудача и есть центральная драма византизма, можетъ быть, и всей исторіи Православной Церкви. Дѣло тутъ совсѣмъ не въ однихъ сознательныхъ нарушеніяхъ теоріи, не въ грѣхахъ людей, которыми полна византийская исторія, какъ и всякая земная исторія. Слишкомъ часто только эти грѣхи видятъ въ Византіи и изъ нихъ выводятъ, по нимъ судятъ и самое теорію. На дѣлѣ же трагедія и неудача византийской теократіи происходятъ не отъ ея дефектовъ, а отъ ея качествъ, не отъ минимализма, а отъ максимализма византийской психологіи. Доведенная до своего логическаго завершенія, теорія эта упирается въ эсхатологію, въ упраздненіе исторіи. Царство и Церковь мыслятся здѣсь въ ихъ абсолютномъ аспектѣ, въ совершенномъ состояніи, а не въ ихъ земной реальности, и гармонія между ними есть гармонія двухъ завершенныхъ, абсолютныхъ величинъ, двухъ статическихъ идей... Теорія здѣсь есть именно *theoria* — это не столько принципъ для жизни и развитія, сколько созерцаніе уже законченной гармоніи. Византийская теократія не цѣль, а данность, а потому исторія, въ сущности, не нужна и непонятна. Для Византіи характерно постоянное желаніе закрѣпить и вѣру и жизнь въ окончательныхъ формахъ, все свести къ неизмѣняемому, вѣчному идеалу. Можно сказать, что именно въ Византіи, въ византийскую эпоху, церковная жизнь Востока отливается въ ту форму, которая и донынѣ остается неизмѣнной. Та, въ цѣлости сохраненная древняя традиція, которую по праву гордится Православіе, и которую такъ цѣнятъ христіанскій Западъ, съ удивленіемъ и благоговѣніемъ открывающей ее въ наши дни, есть, въ сущности, именно византийская традиція, хотя, конечно, органически и связанная съ раннимъ христіанствомъ, но завершенная только въ имперскую эпоху. Какую бы сторону церковной жизни мы ни взяли, мы почти всегда должны будемъ признать, что свой «канонъ», свою окончательную форму она обрѣтаетъ въ Византіи, а съ той поры уже и сохраняется безъ сколько-нибудь значительныхъ измѣненій. Такъ, напримѣръ, развитіе православнаго богослуженія, пережившаго очень сложную эволюцію, нужно считать законченнымъ — въ основномъ, конечно, — къ X-му вѣку, и въ литургической наукѣ православный обрядъ технически опредѣляется, какъ именно «византийскій». Византийскими канонистами опредѣлены составъ и объемъ восточно-каноническаго преданія. Православная икона пишется по византийскому образцу, и, наконецъ, именно въ Византіи окончательно сложился тотъ «*corpus*» патристическаго богословія, который навсегда остается фундаментомъ и критеріемъ всякаго богословствованія. Словомъ, Византіей произведена какъ бы «унификація» восточнаго христіанства, сведеніе его къ одному опредѣленному историческому типу, который и до настоящаго дня остался нетронутымъ. И вотъ можно было бы подробнымъ анализомъ каждаго изъ этихъ процессовъ показать органическую связь между ними и

указаннымъ только что теократическимъ сознаниемъ (29). Византійская теократія и, въ особенности, основа ея — «догматическій союзъ» постулируютъ полную завершенность, законченность Православія. Какъ характерны эти вѣчные запреты составлять новыя вѣроученія, повторяющіеся на каждомъ новомъ вселенскомъ соборѣ, это желаніе все свести къ уже рѣшенному и формулированному ранѣе. Конечно, эта унификация Византіей восточнаго христіанства, сведеніе его къ одному историческому типу были сложнымъ и длительнымъ процессомъ и произошли далеко не сразу. Важно только подчеркнуть, что эта потребность «завершенности» связана именно съ теократическимъ сознаниемъ, и въ такомъ смыслѣ «Торжество православія» 842-го года есть нѣкая несомнѣнная психологическая грань, далеко превосходящая свое непосредственное значеніе, какъ торжества надъ иконоборчествомъ. Иконоборчество и было послѣднимъ острымъ кризисомъ «догматическаго союза», послѣднимъ толчкомъ, приведшимъ уже къ окончательному его опредѣленію. Оно дано въ знаменитой Епанагогѣ, о которой мы говорили выше, которая, какъ и номоканонъ XV титуловъ, относится именно ко второй половинѣ IX-го вѣка; въ дальнѣйшемъ ученіе Епанагоги будетъ только повторяться, уже не мѣняясь, во всѣхъ памятникахъ византійскаго права (30). И потому именно въ послѣ-иконоборческую эпоху такъ силенъ «охранительный» моментъ въ византійской церковности, такъ опредѣленно чувствуется это желаніе и потребность все въ Церкви мѣрить по прошлому, по вѣчному, такая боязнь всякой новизны... Для «охраненія» имперіей православія необходимо, чтобы это православіе было съ точностью опредѣлено, иначе, всегда есть опасность вернуться къ печальнымъ религіознымъ бурямъ прошлаго, нарушить основной принципъ гармоніи. И Вл. Соловьевъ, не понимавшій византизма, все же правильно замѣтилъ, что «византизмъ стремился свести религію къ совершившемуся факту, къ догматической формулѣ и литургическому ритуалу» (31)... Конечно, жизнь Церкви не измѣрима однѣми историческими мѣрками: она всегда неизмѣримо глубже, таинственнѣе и «ирраціональнѣе» своего даннаго историческаго «оформленія». Историческіе факторы никогда до конца не опредѣляютъ ее. Но они все же играютъ въ ней огромную роль, ибо именно во взаимодействіи или борьбѣ этихъ факторовъ съ благодатными силами и заключается **исторія** Церкви, трудный путь ея возрастанія и исполненія въ мірѣ... И въ Византіи нельзя все сводить къ давленію изучаемаго нами теократическаго идеала: можно было бы много говорить и о варіаціяхъ его въ византійскомъ сознаниі, и о прямой борьбѣ съ нимъ. Наряду съ «Панопліей» Зигавина, Византія дала и св. Симеона Новаго Богослова, и св. Григорія Паламу... И не все въ самомъ этомъ идеалѣ было плохо. Въ указанной нашей работѣ мы старались, напротивъ, выявить его положительное историческое значеніе. Но сейчасъ насъ интересуетъ именно исторія его неудачъ и соблазновъ. И здѣсь нельзя не признать, что основнымъ такимъ соблазномъ былъ этотъ анти-историзмъ, нечувствіе Византіей христіанства, какъ пути и исторіи.

Это нечувствие и непонимание истории есть результат основного грѣха византийской теократіи: смѣшенія абсолютнаго съ относительнымъ, божественнаго съ человѣческимъ. Вл. Соловьевъ говорилъ о «политическомъ арианствѣ» (32), вѣрнѣе было бы сказать — психологическое монофизитство, только, конечно, не въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорилъ Гарнакъ. Смѣшеніе это состояло въ томъ, что предикаты Церкви — вѣчность, святость, единственность — отнесены были въ Византіи и къ царству; произошло недолжное сліяніе Церкви съ Царствомъ, такъ что между ними исчезла всякая грань. Сильнѣе всего это выражено все въ той же Епанагогѣ: «Государство (sic!) составляется изъ частей и членовъ, подобно отдѣльному человѣку. Величайшія и необходимѣйшія части — царь и патріархъ. Поэтому единомысліе во всемъ царства и священства (составляетъ) «душевный миръ и благоденствіе подданныхъ» (33). Въ этомъ текстѣ поражаетъ полное нечувствіе иноприродности Церкви государству, ихъ не только практическая, жизненная, но и теоретическая слитость и нераздѣльность. Имперія получаетъ своего рода догматическую необходимость своего существованія, изъ продукта историческихъ, т. е. относительныхъ и временныхъ условий, превращается въ какую-то необходимую и вѣчную категорію христіанской исторіи.

Но само собой понятно, что какъ бы далеко ни заходилъ этотъ теократическій паѳосъ Византіи, онъ не способенъ былъ остановить или измѣнить живую исторію. «Политическія судьбы переменчивы, и эти перемены тихой сапой подрывали стройность теоріи» (34). Вся исторія имперіи была, въ сущности, печальнымъ опроверженіемъ ея. Отъ Византіи одна за другой отпадали старыя римскія провинціи, и все тѣснѣе и тѣснѣе, вплоть до роковаго финала 1453-го года, сжималось вокругъ нея желѣзное кольцо вражескихъ государствъ. Внѣшняя исторія Византіи была трагическимъ чередованіемъ войнъ, нашествій, кризисовъ. И вотъ тутъ-то больше всего и сказался этотъ характерный для византийской теократической идеологіи разрывъ между теоріей и жизнью. Зачарованные своей теоріей, византийцы просто не чувствовали трагической реальности, страшнаго корректива, который вносили событія въ ихъ видѣнія. Если жизнь не отвѣчаетъ теоріи, тѣмъ хуже для жизни. Факты отражались только на периферіи сознанія, но не затрагивали его святая святыхъ, лучезарнаго видѣнія единаго, всемірнаго христіанскаго царства. Развѣ вѣчная идея можетъ зависѣть отъ конкретныхъ, единичныхъ и преходящихъ фактовъ. По уже приводившимся нами словамъ патр. Антонія, если «язычники окружили владѣнія и земли царя», то это — «попущеніе Божіе», оно можетъ быть наказаніемъ за грѣхи, испытаніемъ вѣрности, искушеніемъ, но оно не можетъ измѣнить существа Царства, его вѣчнаго и непреходящаго значенія. Не случайно вѣдь христіанская имперія родилась съ побѣды подъ знакомъ Креста — «симъ побѣдиши» Константина, и въ теократической символикѣ имперскаго искусства Крестъ замѣнилъ собою старый языческій «*vexillum*» — символъ побѣды императора надъ его врагами (35). Каждое избавленіе

отъ опасности, всякій благополучный исходъ войны прославлялся Церковью, какъ сохраненіе Богомъ «Его жительства» (*politikos*) (36). Потому и всякая война имѣла священный характеръ, она была защитой «христіанскаго жительства», а воинство потому и было «христіолюбивымъ». «По византійской идеологіи, — говоритъ Дворникъ, — сражались только за святое дѣло» (37). Неудачи же Византіи были временными затмѣніями, послѣ которыхъ, рано или поздно, должна была быть восстановлена теократія во всемъ ея вселенскомъ объемѣ.

Но если, такимъ образомъ, внѣшняя исторія не способна была измѣнить существа теократической теоріи, она, тѣмъ не менѣе, привнесла въ нее одинъ чрезвычайно важный моментъ, имѣвшій, по нашему убѣжденію, огромное значеніе для всей исторіи православной Церкви.

Теперь всѣ согласны съ тѣмъ, что Византійская имперія была не просто продолженіемъ (или, по Гиббону, даже «падениемъ») Римской, а своеобразнымъ по своей государственности и культурѣ міромъ, такъ сказать, особой главой міровой исторіи. И вотъ, въ генезисѣ византизма, въ перерожденіи имперіи нужно особенно отмѣтить то, что можно было бы назвать «вторичной эллинизацией» ея. Подлинная Византія начинается съ отпаденія отъ нея всѣхъ не-греческихъ или, во всякомъ случаѣ, недостаточно эллинизированныхъ частей старой Римской имперіи. Хронологически первымъ былъ разрывъ съ Западомъ въ эпоху варварскихъ нашествій. Этимъ самымъ Византія оказалась отброшенной на Востокъ и болѣе открытой къ восточнымъ, чѣмъ къ западнымъ влияніямъ (38). Для Восточной же Церкви это означало почти полную утерю западной традиціи, прекращеніе и безъ того слабого общенія съ латинскимъ Западомъ. Восточная Церковь постепенно привыкла мыслить свою традицію, свое преданіе единственнымъ, и, конечно, это отсутствіе западнаго «корректива» только помогло ея полному слянію съ имперіей.

Позднѣе, въ VII-омъ вѣкѣ, отъ имперіи отпали восточныя провинціи — Сирія, Палестина, Египетъ. И это тоже имѣло не послѣднее значеніе для византійской религіозной исторіи. Существенно важно отмѣтить, что арабскому завоеванію предшествовало такъ сказать религіозное отпаденіе всѣхъ этихъ провинцій отъ имперіи. Вѣдь несомнѣнно, что глубочайшій религіозный кризисъ, который пережилъ Востокъ въ связи съ христіологической проблемой въ V — VI вв., почти съ самаго же начала осложненъ былъ политическими и этническими факторами. И не случайно линія разрыва прошла по восточнымъ провинціямъ, т. е. тамъ, гдѣ, несмотря на вѣка эллинизации, основная масса населенія сохраняла свое до-эллинское этническое лицо — коптское и сирійское. Монофизитство для сирійцевъ и коптовъ стало знаменемъ національной борьбы съ имперіей (39). И для нашей темы чрезвычайно интересно, что борьба эта впервые вспыхнула именно на религіозной почвѣ. Очень важно понять, что, помимо чисто-богословскихъ или, во всякомъ случаѣ, церковныхъ причинъ (40), сопротивление Востока Халкидонскому православію питалось тѣмъ, что Халкидонъ съ самаго начала оказался вѣрой именно Константинополя, т. е. имперіи. Здѣсь слѣдуетъ напомнить, что

Халкидонскій соборъ не только утвердилъ православіе, но своимъ знаменитымъ 28-ымъ правиломъ санкціонировалъ главенство Константинопольскаго епископа. А это главенство, какъ и все молніеносное возвышеніе константинопольской кафедрѣ, объясняется исключительно имперскимъ факторомъ и было первымъ шагомъ къ той діархіи, которая, какъ мы видѣли, позднѣе оформила собой византійскую теократію. Въ этомъ смыслѣ, религиозная смута VI-го вѣка была первымъ кризисомъ «догматическаго союза», первой расплатой за врученіе Церковью «охраненія» православія — имперіи. Универсализмъ имперіи, непремѣнное условіе такого «догматическаго союза», въ Египтѣ и Сиріи переживался больше какъ гнетъ эллинизма (каковымъ онъ очень часто и былъ), и отсюда трагизмъ этой борьбы, въ которой халкидонскій оросъ, чудо и вершина богословскаго творчества, фанатической массой отвергался и проклинался, какъ вѣра ненавистныхъ мелкитовъ (41).

Во всякомъ случаѣ, важно подчеркнуть, что, какъ раньше Византійей потерянь былъ римскій Западъ, такъ теперь отпалъ отъ нея и Востокъ. Византійское христіанство становилось все больше и больше христіанствомъ специфически **греческимъ**. И вотъ тотъ универсализмъ, который съ самаго начала сблизилъ Церковь съ имперіей и послужилъ основой христіанской теократіи, сталъ постепенно, почти безсознательно, окрашиваться въ греческіе тона, парадоксальнымъ образомъ превратился въ греческій религиозный націонализмъ. Универсальная имперія сузилась до небольшого греческаго царства, универсальная Церковь стала Церковью греческаго или хотя бы однородно эллинизированнаго народа. Национализмъ рождается всегда изъ столкновенія съ врагами, изъ противопоставленія себя и своего чужому и враждебному. Все это въ изобиліи давала вся дальнѣйшая судьба имперіи. Постоянная борьба съ латинскимъ Западомъ въ эпоху крестовыхъ походовъ, непрекращающійся натискъ Ислама, усиливая византійскую ксенофобію, привели къ рожденію уже специфически византійскаго націонализма, бывшаго чуждымъ старому Риму. Но благодаря той теократической идеологіи, о которой мы все время говоримъ, націонализмъ этотъ естественно приобрѣталъ религиозную окраску, смѣшивался съ самой теократической идеологіей, неизбѣжно искажая ее изнутри. «Какъ владычество Израиля длилось до Христа, говоритъ патр. Фотій, — такъ и **отъ насъ, грековъ**, — мы вѣруемъ — не отнимется царство до втораго пришествія Господа нашего Іисуса Христа» (42). Искаженіе заключалось въ томъ, что, по своему первоначальному замыслу или, вѣрнѣе, интуиціи, теократическое царство не имѣетъ расоваго, этническаго признака, — какъ и Церковь. Оно — универсально, какъ универсально христіанство. Но теперь въ него вносится новый мотивъ: вселенское царство оказывается царствомъ эллинскимъ. Безсознательно или подсознательно идея царства постепенно замѣняется идеей религиознаго избранничества греческаго народа или, лучше сказать, эллинизма. Лучше всего этотъ религиозный націонализмъ Византіи можно прослѣдить въ исторіи ея отношеній къ славянству и къ славянскому христіанству. Размѣры статьи не позволяютъ намъ привести всего огромнаго, относящагося сюда матеріала. Къ этой

темъ мы надѣемся вернуться въ спеціальной работѣ. Сейчасъ скажемъ только, что лейтмотивомъ всей этой длинной и въ достаточной мѣрѣ печальной исторіи является острая вражда византійцевъ ко всякой не-эллинской «формѣ» христіанства, въ первую очередь, къ славянскому богослуженію. Даже знаменитое и святое дѣло византійскихъ братьевъ Кирилла и Меѳодія, эта какъ будто немеркнущая заслуга Византіи передъ славянами, если его разсматривать въ историческомъ контекстѣ IX-го вѣка, оказывается нѣкимъ чудеснымъ исключеніемъ изъ общаго правила, однимъ изъ «отступленій» или «уступокъ» византійской политикѣ, больше, чѣмъ безкорыстной «миссіей» (43). «Славянской переводъ богослужебныхъ книгъ былъ сдѣланъ по исключительнымъ обстоятельствамъ, — говоритъ Голубинскій, — въ дѣйствительности же греки смотрѣли на него почти тѣми же самыми глазами, какъ и латиняне» (44). Въ апологій славянскаго языка, дошедшей до насъ въ извѣстномъ произведеніи Черноризца Храбра, можно почувствовать, какое сопротивление со стороны византійцевъ приходилось встрѣчать молодому славянскому христіанству (45). Объ этомъ свидѣтельствуетъ и вся ранняя исторія славянскихъ Церквей. Между тѣмъ, такого греческаго церковнаго націонализма не знала византійская теократія въ «золотые вѣка» своего развитія и цвѣтенія. Достаточно указать на разрѣшеніе, данное Византіей героямъ Армянской Церкви, Сахану и Мееробу, перевести Библію на армянскій языкъ, еще раньше — на дѣло Ульфила и его просвѣщеніе Готовъ, на ранніе побѣги сирской и коптской письменности. Около 523-го года еп. Арранскій, Кардустъ, при поддержкѣ императора, предпринимаетъ переводъ писанія на языкъ Гунновъ (46). Все это только подтверждаетъ сказанное выше о постепенномъ суженіи до предѣловъ греческаго религіознаго націонализма теократическаго идеала, не смогшаго выдержать давленія отрицаемой имъ исторіи.

Но самый разительный примѣръ этого перерожденія теократіи даетъ намъ исторія греческой Церкви подъ турецкимъ игомъ. Катастрофа 1453-го года наносила теократической мечтѣ послѣдній ударъ. Вселенское и вѣчное царство пало. Въ поединкѣ теоріи и исторіи побѣдила исторія. Казалось бы, что для византійскаго церковнаго сознанія, вѣками жившаго этимъ теократическимъ утвержденіемъ, историческій крахъ его долженъ былъ неизбежно привести къ его коренной переоцѣнкѣ и пересмотру. Но тутъ-то со всей силой и выявилась уже происшедшая подмѣна теократическаго идеала эллиническимъ религіознымъ национализмомъ. Если пало царство, остается эллинизмъ. Царство продолжается въ Церкви. И вселенскій патріархъ становится наслѣдникомъ и носителемъ не умирающей теократической мечты. *Οἱ ἀρχιερεῖς ἐπροσκύνησαν αὐτὸν ὡς αὐθέντι αὐτῶν καὶ βασιλεῖα, καὶ πατριάρχην.* «Архіереи поклонились ему (патріарху), какъ своему властелину и своему царю — и какъ патріарху» (47)... Это сказано средневѣковымъ греческимъ историкомъ по поводу выбора одного изъ безчисленныхъ патріарховъ XVI-го вѣка. Но это относится и къ каждому изъ нихъ. «Патріархъ Новаго Рима, — говоритъ проф. Лебедевъ, — есть какъ бы томящійся въ невольѣ византійскій императоръ, лишенный свободы, но не власти... Его глава украшена митрой въ видѣ короны съ изображеніемъ византійскаго

двуглаваго орла, но въ рукахъ его не все носимый патріаршій жезлъ» (48). Какъ это ни звучитъ парадоксально, но именно сама теократическая идеологія позволила грекамъ пережить крушеніе теократіи психологически безболѣзненно, сохранить основное ядро ея почти нетронутымъ. Та органическая связь или, лучше сказать, слитость Церкви съ Царствомъ, на которую мы указывали выше, какъ на основную черту византійской теократіи, дала возможность въ сохраненіи Церкви увидѣть какъ бы не прерванную, а только сократившуюся исторію и Царства. Только содержаніемъ, паѳосомъ этого Царства стало уже не вселенское господство, а сохраненіе эллинизма, какъ залогъ его конечнаго торжества. «Если греческая нація сохранила самостоятельность своей жизни и соединила членовъ ея тѣснѣе, чѣмъ какъ это было во времена византійскихъ императоровъ, то этимъ она обязана, главнымъ образомъ, Церкви, которая спасла для грековъ національное будущее» (49). Можно сказать, что, несмотря на часто невыносимо тяжелыя условія существованія христіанской греческой «райи», Вселенскій Патріархъ подъ турецкимъ игомъ добился того, чего не могла добиться ослабѣвшая Византійская имперія, и съ чѣмъ поневолѣ мирилась въ послѣдніе вѣка своего существованія. Пользуясь своимъ вліяніемъ при Портѣ, и скажемъ прямо, всякими правдами и часто, увы, неправдами, Вселенская Патріархія добилась уничтоженія всѣхъ славянскихъ автокефалій — остатковъ бывшихъ независимыхъ славянскихъ государствъ (50). — «Претензіи Константинополя на духовное верховенство среди восточной Церкви теперь, наконецъ, сдѣлались неоспоримы» (51). Больше того, даже Восточные Патріархаты, въ силу ихъ давнишняго отпаденія отъ имперіи какъ бы выпавшіе изъ византійской теократической діархії, теперь, съ включеніемъ ихъ въ Оттоманскую имперію, должны были въ какомъ-то смыслѣ войти въ орбиту Фанара (52). Если, конечно, невозможно было уничтожить патріархаты, освященные древностью, то, съ одной стороны, Константинопольскіе патріархи старались имѣть въ восточныхъ собратяхъ своихъ послушныхъ ставленниковъ, а, съ другой — на всемъ Востокѣ началась длинная и мучительная борьба между греческими и арабскими элементами, вдохновлявшаяся все тѣмъ же «фил-эллинизмомъ» и не окончившаяся и въ наши дни. Та же борьба за часто насильственную эллинизацию характеризуетъ и отношеніе Константинополя къ славянскимъ церквамъ, ему подчиненнымъ. Въ Болгаріи, напримѣръ, это привело къ тому, что, по словамъ Голубинскаго, къ двадцатымъ годамъ прошлаго столѣтія «на всемъ протяженіи Балканскаго полуострова не оставалось буквально ни одного болгарина, который бы хотѣлъ сознавать и признавать себя за болгарина, а не за эллина, и который хотѣлъ бы говорить и молиться своимъ роднымъ языкомъ, а не греческимъ» (53). И еще вѣдь совѣмъ недавно вспыхнули эти страсти въ такъ называемой «Болгарской схизмѣ»...

4.

На этомъ мы могли бы прервать этотъ краткій очеркъ сложной эволюціи византійскаго теократическаго идеала. Но, по нашему глубоко-

кому убѣжденію, значеніе его далеко превосходитъ область, такъ сказать, чистой византологіи, и этотъ византійскій опытъ глубоко связанъ съ самыми жгучими вопросами современной церковной жизни. На эту связь намъ и хочется, въ заключеніе, указать.

Выше мы уже говорили о томъ, что исторически почти всѣ формы современной церковной жизни созданы Византіей, что Православіе и донинѣ живетъ по нѣкому византійскому канону. Но это касается не однѣхъ внѣшнихъ формъ, а и гораздо болѣе глубокихъ пластовъ нашего церковнаго сознанія. Въ частности, намъ кажется, что именно теократическая идеологія Византіи сыграла въ исторіи не только одной греческой, но и славянскихъ церквей огромную роль. вмѣстѣ съ христіанствомъ славяне получили отъ Византіи и эту теократическую идеологию, вѣрнѣе, христіанство пришло къ нимъ въ его византійскомъ теократическомъ оформленіи. И вотъ, наряду съ «жемчужиной вѣрой», вскормившей и вспоившей — изъ византійскаго источника — славянскую христіанскую стихію, — великую своей святостью, исповѣдничествомъ, достойную наслѣдницу своей великой христіанской учительницы, — славяне восприняли и эту теократическую мечту земнаго христіанскаго Царства. Объ этой преемственности ея на русской почвѣ писалъ А. В. Карташевъ въ своей статьѣ «О судьбахъ Святой Руси». Это «воспитаніе Руси въ идеалахъ вселенскаго православнаго царства со стороны и греческой іерархіи и вообще всей церковной письменности составляетъ фактъ общеизвѣстный и прекрасно уясненный въ наукѣ». Но то же можно было бы сказать и о Болгаріи и о Сербіи. Здѣсь мы хотимъ только отмѣтить, что этотъ теократическій идеалъ, въ силу своего перехода изъ Византіи въ новыя государственныя образованія, попалъ къ намъ не въ его основной вселенской формѣ, а въ формѣ именно націоналистической. Приходя изъ Византіи, онъ почти автоматически становился главнымъ орудіемъ борьбы съ византійскимъ теократическимъ же империализмомъ, основой новаго національнаго самосознанія. Молодые и варварскіе славянскіе народы, принимавшіе христіанство въ итогъ длительной борьбы съ Византіей, воинственно-независимые по своему духу, цѣликомъ пропитанные еще своей языческой героикой, принимали христіанство и теократію, но старались отвергнуть имперію. Единственнымъ путемъ къ независимости — согласно той же теократической теоріи — было сдѣлать изъ самихъ себя такое теократическое царство, замѣнить собою имперію. И вотъ славянскія «имперіи» обязательно заводили своихъ патріарховъ и короновали своихъ царей василевсами «Ромеевъ». Такъ было и въ Симеоновской Болгаріи, и во второмъ Болгарскомъ царствѣ, и въ Душановской Сербіи, и, наконецъ, въ Москвѣ. И если южно-славянскія имперіи оказались эфемерными, то на Руси византійскій теократическій идеалъ привился прочно и привелъ къ созданію цѣлаго исторіософскаго оправданія себя. «Глубоко принялись и освоились эти идеалы на русской почвѣ подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ объективно сложившихся условий и крупныхъ волнующихъ историческихъ событій: объединеніе Руси подъ московскимъ единодержавіемъ, сверженіе татарской неволи, Флорентійской уніи и паденія Константи-

нополя» (54). На Епанагогу и послание патр. Антонія съ такимъ же максимализмомъ отвѣтилъ Филовей въ своей теоріи о Третьемъ Римѣ. «Единъ есть православный великій русский царь во всей поднебесной, якоже Ной въ ковчезѣ... правя и ѹкормляя Христову Церковь и утверждая православную вѣру» (55). Византійская теократія не смогла удержаться на высотѣ своего сверхрасоваго, сверхэтническаго универсализма и превратилась въ эллинскій мессіанизмъ. Русская теократія уже по самому своему возникновенію должна была привести къ русскому мессіанизму. Именно русский народъ избранъ Богомъ какъ послѣдній оплотъ Православія «посемъ чаемъ царства, ему же нѣсть конца»...

Остановимся здѣсь и сдѣлаемъ нѣкоторые выводы. Нашей задачей было показать, какъ византійскій теократическій идеаль, родившійся изъ встрѣчи и союза Вселенской Церкви съ универсализмомъ Римской имперіи, переродился постепенно въ то, что слѣдуетъ опредѣлить, какъ его антиподъ — въ религіозный націонализмъ.

Скажемъ еще разъ, что мы далеки отъ огульнаго осужденія византизма; больше того: въ перерывѣ настоящей византійской традиціи усматриваемъ корень многихъ и многихъ перебоевъ современнаго церковнаго сознанія. И всякое отреченіе отъ этой традиціи, всякое «преложеніе» православія на «современный ладъ» приведетъ всего лишь къ нездоровому и вредному «модернизму»... Но именно потому-то и надо намъ учиться различать вѣчную правду византизма отъ историческихъ его соблазновъ. Не только долгъ исторической правды, но и долгъ правды христіанской требуетъ, чтобы мы поняли, наконецъ, что основной ядъ и соблазнъ, родившійся изъ неудачи византійскаго теократическаго опыта, есть именно этотъ религіозный націонализмъ, въ конечномъ итогѣ упирающійся въ поклоненіе плоти и крови и въ поработеніе стихіямъ міра сего. Пусть не думаютъ, что мы призываемъ къ отреченію отъ всей религіозной исторіи, религіознаго пафоса русской культуры или отъ вѣчной благодарности великому христіанскому эллинизму. Какъ разъ напротивъ. Но не пора-ли христіанамъ, которымъ дано «знать времена и сроки», учиться понимать и уроки исторіи, которыми учить и смиряетъ насъ Богъ? Пала великая Византія. Обезлюдѣлъ и опустошенъ церковный удѣлъ Веселенскаго патріарха, замѣнившаго ее въ турецкой неволѣ. Теократическое Московское царство уступило мѣсто блестящей, но уже наполовину секуляризованной имперіи, а затѣмъ — открыто антихристіанскому государству. Сама Православная Церковь раздроблена и ослаблена, и въ ней почти угасло сознаніе своей вселенскости, уступившей мѣсто соперничеству и враждѣ безчисленныхъ автокефалій... Государство давно уже потеряло свою религіозную природу, нѣкогда оправдывавшую свое освященіе Церковью. Но вотъ у православныхъ не только не ослабѣлъ, но усиливается этотъ религіозный націонализмъ, подмѣнившій вѣру въ Церковь и ея самодовлѣмость языческимъ поклоненіемъ плоти и крови и неправедной вѣрой въ ихъ абсолютную цѣн-

ность. Вотъ эта националистическая гордыня, это похваленіе плотью и кровью, свободу отъ которой принесъ намъ Христосъ, — это и есть та болѣзнь церковнаго сознанія, преодолѣть которую нужно черезъ трезвое и внимательное углубленіе въ трагическій урокъ византійской теократіи. «Если не покаетесь, то всѣ такъ же погибнете», — говоритъ Христосъ. И не пора-ли христіанамъ, передъ лицомъ языческаго націонализма, заливающего міръ кровью, вспомнить свѣтлѣніе намъ изъ далекой юности Церкви слова безымяннаго автора: «Христіане родъ третій... всякая чужбина имъ отечество и всякое отечество чужбина» (Послание къ Діогнету, V, § 5). Быть можетъ тогда, когда больше будемъ жить нашимъ единымъ настоящимъ Отечествомъ — небеснымъ, — откроется намъ снова и истинная — ибо христіанская — цѣнность нашихъ земныхъ отечествъ.

Свящ. Александръ Шмеманъ.

13 декабря-30 ноября 1946 года.
Св. Апостола Андрея Первозваннаго.

П Р И М ъ Ч А Н І Я :

(1) Настоящая работа является продолженіемъ и развитіемъ нашей статьи «Догматическій союзъ» (къ вопросу объ отношеніи Церкви и государства въ Византіи), написанной для англійскаго сборника Богословскаго Института, который, по независящимъ отъ Института причинамъ, до сихъ поръ еще не удалось издать.

(2) *Corpus juris civilis*, т. III. *Novellae*, ed K. Schoell et G. Kroll, Berlin, 1895. — Ср. В. В. Бологовъ. *Лекціи по исторіи древн. Церкви*, т. III. СПб. 1913, стр. 87.

(3) Leo Diaconi, ed Bonn, p. 101 sq.

(4) См. Г.Острогорскій «Отношеніе Церкви Гос.въ Византіи» *Semin. Kond.* IV, 1931. 122-134. — Am. Casquet. «De l'autorité impériale en matière religieuse», Paris 1879. О теократическомъ сознаніи представителей Церкви, см. у Гидулянова. *Восточные патриархи*. Ярославль 1908, 433. — Mansi, III, Bury. «The constitution of the later Roman Empire», Cambridge, 1910, p. 32.

(5) См. Constant. Porphyrog. «De ceremoniise», ed. A. Vogt, Paris, 1935, A. Alföldi. «Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe», in *Mitteil. d. Deutsch. Archacol. Inst. Roem. Abt.* 49, 1934, 1-2.

(6) См. хотя бы Psellos, ed. Sathas, V, 372: *ἀγίου ἡμῶν βασιλείης*; V, 433: *Θεῶν ἀποκράτορι* Ioanni Euchait., ed. Lagarde, 68 — *δέσποτά μου ἤμιε*. *Cod. Theod.* VI, 24, 3-4 — «*sacram purpuram adoravit*». См. еще: *Cod. Just.* XII, 29, 2, 2.

(7) См., напр., «De ceremoniis»; Бѣляевъ. *Bysantina* II. Зап. Р. И. Арх. Общ. Нов. сер. VI, СПб. 1892-93. — *Ῥίλη καὶ Πόσις. Σύνταγμα τῶν Θεῶν κανόνων*. *Αθήναι* 1852-1859. V, 429.

(8) A. Grabar. «L'Empereur dans l'art bysantin». Paris, 1936.

(9) См. L. Brehier et P. Batiffol. «Les survivances du culte impérial romain». Paris, 1920. E. Beurlier. «Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'a Justinien», Paris, 1891. Alföldi, op. cit.

- (10) Cod. Theod. ed. Mommsen, VI, 9 (8). Ср. O. Seeck. Realencyclor, 1, 1894. 499-401.
- (11) M. P. Gr. t. 86, 946-947.
- (12) 'Επιαναγωγή του νόμου... edit. Zachariae v. Lingenthal, «Collectio librorum graeco-rom. inedit». Leipzig, 1852, 11, 4.
- (13) ibidem, 11, 5.
- (14) А ясно изъ приведенныхъ цитатъ, что законъ есть, прежде всего, христианская вѣра — и характерно, что кодексъ Юстиніана начинается съ нч-кейскаго символа.
- (15) M. Psellos, ed. Sathas, IV, 126.
- (16) См. infra, стр. 133.
- (17) Г. В. Вернадскій. «Византійское ученіе о власти царя и патриарха», In «Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov», Prague, 1926, p. 146.
- (18) Н. Скабаллановичъ. Византійское государство и Церковь въ XI в. СПб. 1884, стр. 143-144.
- (19) M. P. Gr. t. 137, 1156-1157. О помазаніи на царство см. Sickel. «Das byzantinische Kronungsrecht.», in «Byzant Zeitschr.», VII, 1889, 511-558. J. Ebersolt. «Melanges d'hist. arch. bysant.», Paris 1917.
- (20) Объ этихъ варіаціяхъ см. указанныя работъ Вернадскаго и Острогорскаго.
- (21) Леонтій Византійскій. M. P. Gr. t. 86, 1178, 1183.
- (22) См. у Митр. Макарія. Исторія Русской Церкви. СПб. 1868, V, 469, Приложение XI.
- (23) Migne, P. Gr. 102, col. 736-737.
- (24) W. Sickel., op. cit., in «Byzant. Zeitschr.», VII, 1898, 511.
- (25) См. Н. Н. Афанасьевъ «Провинціальныя собранія Римской Имперіи и вселенскіе соборы» въ Зап. Рус. Научн. Инстит. въ Бѣлградѣ, вып. 5, 1931, стр. 25 и слл.
- (26) См., напр., Cod. Just. tit. III, 44, Nov. 131, Basil. V, tit. 111.
- (27) Напр., Miklosich et Muller. «Acta Patr. Const.» 1, 344-346. — ср. Барсовъ. К-льскій п-хъ и его власть надъ Рус. Церковью, СПб. 1878.
- (28) Вернадскій, цит. соч., стр. 152.
- (29) Мы надѣемся подробно раскрыть и обосновать весь этотъ рядъ мыслей въ подготовляемой нами большой работѣ о Флорентійскомъ соборѣ, вся первая часть которой посвящена какъ разъ роли государства въ исторіи Византійской Церкви.
- (30) Напр., въ «Synopsis basilicorum», конецъ X в., in Zachar. v. Lingenthal. «Jus. Gr. Rom.», V, и въ Syntagma, Матѣея Властаря (сер. XIV в. Ράλλη καὶ Πότλη VI, 123, 428-429). — См. Вернадскій, цит. соч. 154 и Collinet. «The byzantine legislation» in «Camb. Mediev. Hist.», IV, 706-725.
- (31) V. Soloviev. «La Russie et l'Eglise Universelle», édit. Stock. Paris, 1922, p. L.
- (32) V. Soloviev, op. cit. p. XI, VII.
- (33) Еранаг., III, 8: т. о., «человѣческое общество есть какъ бы одно тѣло съ двумя головами: царемъ и патриархомъ» (Вернадскій, op. cit., p. 152).
- (34) А. В. Карташевъ. «Судьбы святой Руси», въ сборникѣ Бог. Инст. «Православная мысль», I, 1925, стр. 145.
- (35) A. Grabar, op. cit., p. 155 sq. «le schema général du type iconographique et même la légende Victoria Augusti, et par consequence le sens symbolique de la composition restent intactes: il n'y a de nouveau que l'attribution de la victoire au «trôphée».
- (36) Ср. тропарь Кресту «Спаси, Господи, люди Твоя». Это же можно было бы иллюстрировать цѣлымъ цикломъ «имперскихъ» праздниковъ — напр. Покровъ, Похвала Богородицы; см. еще молитвы на литургіи Вас. Великаго.
- (37) F. Dvornik. «Les Slaves, Byzance et Rome au IX s.», P., 1926, p. 64 cf: примѣчаніе 4-ое той же страницы.
- (38) См. Ch. Diehl. «Le monde oriental de 395 a 1081», in «Histoire gé-

nérale Glotz. Moyen Age, III. 2 edit. Paris, 1944, p. 39-42 и его же «Manuel d'Art Byzantin», 2 edit. Paris, 1925, 1, 1.152.

(39) См. В. В. Болотовъ. Лекции по ист. древней Церкви, IV, 243-44, 312-314. Ch. Diehl., op. cit., p. 22 sq.

(40) Обь этихъ причинахъ см. Болотовъ, *ibidem* и 111, 223-225.

(41) Показательно, что въ VII в. монофизиты изъ ненависти къ империи радостно встрѣчали мусульманъ - арабовъ, какъ избавителей отъ ромейскаго ига. Смотр., наприм., «Gergii Barhebraei, «Chronicon ecclesiasticum», edit. J. Abelos et Th. Lamy, t. I, Louvain, 1872, p. 274. То же и у копта Иоанна Никиу — см. H. Zoetenberg. «Notces et extraits des manuscrits», t. 24, I (1883), pp. 125-605, 562, 562-594 (см. переводъ R. Charles, London, 1916). Можно вспомнить также одновременное покровительство Персидской Империей несторичанамъ и гонение православныхъ. J. Labourt. «Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide», Paris, 1904. Все это подтверждаетъ несомнѣнную связь Церкви съ Империей на основѣ именно «догматическаго союза».

(42) Цит. у А. В. Карташева, цит. соч., стр. 145.

(43) См. обь этомъ Dvornik, op. cit., pp. 147-174 и его же «Légendes de Cyrille et Méthode, vues de Byzance». Prague, 1935.

(44) Голубинский. Краткій очеркъ истории православныхъ церквей Болг., Серб. и Рум. — Москва 1871, стр. 33.

(45) См. Jagic. «Codex slavicus rerum grammaticarum». СПб. 1896, p. 9; А. Mason. «Сборникъ въ честь на Васил Н. Златарски». Софія, 1925, 119-122. Голубинский, цит. соч. 33.

(46) Обь этихъ примѣрахъ см. Dvornik, op. cit., p. 69-70, а также его интересную работу «National church and the church universal», оттискъ изъ «East Church Quart». July — Decemb. 1943. — См. еще Ch. Diehl. «L'Eglise grecque et l'Hellenisme». Conférences, s. d., p. 48-49.

(47) «Historia Patriarchica in Turco-Graeciae... a Martino Crusie, ed. Basiliae, 1584 — p. 168.

(48) А. П. Лебедевъ. История Греко-Восточной Церкви подь властію турокъ. I, Серг. Пос. 1896, стр. 23.

(49) Hertzbaerg, цит. у Лебедева, стр. 117.

(50) См. Голубинский, ук. соч. и у Лебедева 117 и сл.

(51) Hertzbaerg, там же, стр. 119.

(52) См. I. Faivre, «Alexandrie» in Dict. Hist. Geogr. Eccl. II, pp. 289-369, Арх. Порфирий. «Правосл. Востокъ Ал. П-тъ», т. I. СПб. 1899. O. Schneider. «Beiträge z. Kenntnis der griech.—Orthod. Kirche Aegyptens» Dresden, 1874. — С. Karalevsky, «Antioche» in Dict. Hist. Geogr. Eccles. III, pp. 563-703.

(53) Голубинский, цит. соч., стр. 177-178.

(54) Картишевъ, цит. соч. 138.

(55) Тамъ же, стр. 154.