

**М. В. Шилкина**

## **Исторические модели взаимоотношений Русской православной церкви и государства и их влияние на современные церковно-государственные отношения**

Статья посвящена анализу моделей церковно-государственных отношений, которые исторически с древности складывались в нашей стране под воздействием изменений в государственной власти и православной церкви в России. Автор отмечает, что тенденции нарастания зависимости церкви от государства всегда сопутствовал опыт стремления к внутренней независимости. Он проходит через всю историю Русской церкви и особенно ясно обозначился в XX веке. Важный вывод статьи — указание на расколотость экклезиологического опыта в XX веке, что привело к формированию противоположных тенденций в жизни современной РПЦ, в свою очередь повлиявшему на внутреннее разделение.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** церковно-государственные отношения, симфония церковной и государственной власти, синодальный период, независимость церкви от государства, период крещения Руси, период Московской Руси.

В литературе многократно высказана мысль, что Русская православная церковь не только на практике всегда была тесно связана с государственной властью, будучи порождена ею в своих канонических поместных формах и границах, но и стремилась укрепить и оправдать эту связь даже в условиях все нарастающей зависимости от государства. Важно провести экклезиологический анализ этих связей, выделить во всем многообразии опыта церковно-государственных отношений их исторические модели и проанализировать возможность их использования в современный период.

Не менее важно при этом показать, что стремление к независимости церкви от государства, прежде всего внутренней, также присутствовало в Русской церкви с самого ее начала на всех исторических этапах. Прецеденты такого опыта часто не были

доминирующей традицией, поддерживаемой официальной церковной структурой; перерывы между ними могли длиться десятилетиями; они возникали без видимой преемственности друг с другом; исполнив свое призвание, прекращали существование. Но вновь и вновь возрождались, делая все более осязаемым в истории церкви неумолимое стремление к подлинной духовной свободе.

Для нашего анализа воспользуемся периодизацией, в соответствии с которой строит свое «Руководство по истории Русской Церкви» А. П. Доброклонский<sup>1</sup>, и продолжим ее до наших дней: домонгольский период (988–1237); период северно-русской митрополии (1237–1588); патриарший период (1589–1700); синодальный период (1700–1917); период гонений на церковь (1917–1988); период зарождения независимости церкви от государства (1988 — н. в.).

О церковном самосознании на Руси в *домонгольский период* (988–1237) мы можем судить по литературе того времени, адресованной князьям и прославляющей их властную защиту христианской церкви. В «Слове о законе и благодати» Киевского митрополита Илариона прославляется равноапостольный князь Владимир, «наш учитель и наставник», через которого «познали Господа и ложь идольскую избыли» и благодаря которому просветилась истинным светом Русская земля. О крещении киевлян говорится: «И не было ни одного, противящегося благочестивому его повелению. Да если кто и не любовью, то из страха (перед) повелевшим крестился — ибо было благоверие его с властью сопряжено»<sup>2</sup>. Это типичное сознание того периода, которое закладывает основания для одобрения церковью действий государственной власти по утверждению веры. Одна из ключевых идей «Слова» — уподобление Владимира и его сына Ярослава Мудрого ветхозаветной паре «Давид — Соломон» и через это утверждение мысли, что род Владимира богоизбран и ему в удел отдана Русская земля. Такая трактовка свидетельствовала о стремлении церкви поддержать князя Владимира и его сыновей в собирании единого Киевского княжества.

В другом произведении — «Память и похвала князю Владимиру» монаха Иакова — проводится мысль о том, что не будь на Руси единодержавия, не было бы и самого христианства: «И Бог по-

1. См.: [Доброклонский].

2. См.: [Слово о законе и благодати].

може ему, и седе в Киеве на месте отца своего Святослава и деда своего Игоря» [Голубинский, 245]. Установление единоличной власти языческого еще князя Владимира после убийства им братьев Ярополка и Олега было, по мнению автора «Похвалы», от Бога и имело провиденциальное предназначение, ибо Иаков называет Владимира «апостолом в князех» [Голубинский, 240]. Как апостолы получили свою власть не от людей, а от Бога, так и власть князя Владимира была от Бога, а не от людей.

Полемические сочинения против латинян (догматические, экклезиологические, литургические), написанные греками, даже будучи по названию не связанными с действием государства, предупреждали князей, от чего им необходимо защищать Русскую землю.

Характер летописей — первой исторической литературы на Руси — изначально являлся церковно-гражданским: история развития славянских племен, зарождения государственности на Руси вплетена в историю крещения Руси и становления православной церкви. Летописи подчеркивают взаимный причинно-следственный характер этих связей.

Зарождающееся законодательство молодого государства и канонические установления церкви складываются в неразрывном единстве церковного и гражданского закона. С греческими митрополитами пришло на Русь византийское законодательство, и светское, и церковное, в первую очередь номоканон патриарха Фотия (IX в.) и номоканон Иоанна Схоластика (VI в.). На их основе русские князья, приняв то, что соответствовало местным условиям, а значит — княжеским интересам, стали принимать свои постановления относительно Русской церкви. Известны Уставы св. Владимира и Ярослава I, уставные грамоты Святослава и Всеволода Новгородских, Ростислава Смоленского. В практику они вошли к концу домонгольского периода.

Храмы строились на пожертвования князей, бояр, духовенства и народа и были одновременно центрами церковной и гражданской жизни. Вокруг приходского храма сосредотачивалась вся жизнь сельской общины, а в городах — всего города и иногда всего удела. Просвещение и благотворительность, сбор податей и странноприимство, церковный и гражданский суд осуществлялись через храмы. В это время появляются молитвы «за князя и за все православие», но князь еще не имеет особого статуса в богослужении: например, правила причащения мирян распространяются и на него.

По сравнению с традиционными восточными уставами меняется на Руси положение монастырей. Они не разрывают связи с миром, напротив, князья часто обращаются к игуменам, прося благословения на какое-либо предприятие; из монастырей выходят миссионеры; учительные монахи просвещают народ, при монастырях собираются большие библиотеки. Если в Византии, по словам прот. Георгия Флоровского, империя и пустыня — это два различных образа жизни христианской церкви [Флоровский. *Империя*, 268], то на Руси они с самого начала не разделены. Епископы и монахи играют большую роль в смягчении нравов не только народа, но нередко и князей.

Выразителями стремления церкви к независимости от княжеской власти в этот период можно назвать основателей общежительного монастырского жития на Руси прпп. Антония и Феодосия Печерских, свт. Леонтия Ростовского, стремившихся просвещать народ силой евангельского слова и видеть церковь равноправным свободным учителем князя и народа.

С XII века известны на Руси православные братства, которые, как неформальные структуры, собирались из наиболее активных прихожан для общения и помощи неимущим. Просуществовали они довольно долго.

В этом же ряду зримых проявлений жизни церкви независимо от государственных установлений можно назвать и первых канонизированных святых Русской церкви князей-страстотерпцев Бориса и Глеба. Примечательно, кто в сознании народа (дикого, промышлявшего во многом разбоем и грабежом) стали первыми святыми, которых он почитает по сей день. Они не совершили никаких воинских подвигов, их мученичество не было связано с гонениями за веру. Но зная, что им грозит смерть от руки брата, преступившего не только Божьи, но и племенные законы передачи власти к старшему в роде, они не пошли на братоубийственную брань, предотвратив возмущение и раскол в народе. Тем самым евангельскую заповедь они поставили выше княжеского престола. Удивительно, что народ не обвинил их в трусости, а назвал святыми, проявив в этом и свой выбор.

Таким образом, *важнейшие особенности взаимоотношений церкви и государства в домонгольский период* определяются в первую очередь тем, что поместная Русская церковь рождается как национальная церковь: в своих исторических границах она создается проповедью епископов и силою княжеской власти, ими поддерживается и укрепляется. Распространение христианства

идет вместе с приведением племен под руку князя Киевского и является одним из критериев лояльности ему. Эта модель будет часто повторяться в последующей истории поместных православных церквей вплоть до наших дней. Обретение независимости и суверенитета различными народами, как правило, будет приводить к тому, что местная государственная власть будет желать иметь «свою» православную церковь, видя в ней одно из проявлений государственного суверенитета.

В силу того, что княжеская власть с самого начала оказалась тесно связана с православной верой, которая, во-первых, была лишь одной из конфессий разделившейся вселенской церкви, во-вторых, была воспринята из Византии, где император играл большую роль в религиозных спорах, государственная власть на Руси восприняла внутренние проблемы церкви и защиту «чистоты веры» как свои важнейшие задачи.

Но в домонгольский период церковная и княжеская власть еще могли сотрудничать на паритетных началах, они были взаимно заинтересованы друг в друге, во-первых, по причине слабости молодого государства, во-вторых, за счет поставления митрополитов греческим патриархом из числа греческих епископов, что, безусловно, придавало им больше независимости.

В этот период Русская церковь осознает себя не столько наследницей византийской традиции, сколько самостоятельной силой, призванной привести ко Христу новые племена и народы, используя для этого и силу просвещения, и силу княжеской власти. Миссионерский императив был наибольшей внутренней силой рождения и становления церкви<sup>3</sup>, но в соединении с крайней непросвещенностью народа, а с другой стороны, с непониманием жизни этого народа греческой иерархией, он привел к недолжному использованию силы княжеской власти, в том числе и в православной миссии. В этот период полностью принять византийскую теорию симфонии было просто невозможно, так как она возникла в условиях сильной государственной власти, крепкой империи и развитой богословской мысли. Ничего из этого не было на Руси. Восприняв каноническую организацию византийской поместной системы, Русская церковь тем не менее не могла просто скопировать ее, так как характер государственной власти был иным и иным было положение епископов в церкви и в народе. Складывающиеся внутрицерковные отношения являют собой

3. См.: [Кочетков. Крещение Руси].

пример поместно-приходской экклезиологии, но в домонгольский период она еще сохраняет в себе потенциальную возможность усиления как общинно-братских начал, так и клерикально-иерархических.

*Период северной русской митрополии (1237–1588)* явился ключевым для формирования русского варианта симфонии властей. Именно на этот период приходится такие определяющие ее события, как, во-первых, образование централизованного Московского государства и принятие царского титула московским князем, обретение независимости (самодержавности) царской власти от Орды и от Византии; во-вторых, поставление русских митрополитов без санкции Константинополя, т. е. фактическое начало автокефалии Русской церкви. Независимость государственная и церковная были взаимно обусловлены и являлись укреплением друг для друга. Именно в этих условиях окончательно складывается богословское, каноническое и политическое обоснование русского варианта симфонии церкви и государства, ярко проявившееся в том числе в идее «Москва — третий Рим».

Если в домонгольском периоде княжеская власть выступает в союзе с церковью как миссионерская сила, а князь, будучи земным человеком, участвует в Божественной власти символически, то теперь царь земной понимается как образ Царя Небесного, которому принадлежит вся власть на земле уже не только символически, но и сакраментально. Нарастает теократическая легитимизация царской власти.

О сакрализации светской власти можно говорить с конца XV в., с появления «Просветителя» Иосифа Волоцкого, одного из самых известных произведений конца XV — начала XVI в., оказавшего серьезное влияние на церковное и политическое сознание Московской Руси, а также посланий прп. Иосифа. В обмен на поддержку великого князя Ивана III в борьбе с еретиками и нестяжателями он поддержал идею о «богочеловеческой» природе власти великого князя Московского как царя. Основная мысль прп. Иосифа заключается в том, что высшая каноническая власть в церкви принадлежит государю, так как ему надлежит «соблюдать стадо Божие». А поскольку природа княжеской власти — это наместничество Самого Бога, чья власть распространяется на весь человеческий род, то здесь появляются основания для притязаний Москвы на роль центра единого Вселенского православного христианского царства как образа Царства Небесного на земле. Впервые эти идеи появляются в «Просветителе» и посланиях прп. Иосифа Волоцкого.

Эти идеи заложили основания для оправдания опричнины Ивана Грозного, раскола и необъяснимо жестокой расправы со старообрядцами в XVII веке, будущей церковной реформы Петра I. Но объяснения этому нужно искать не во властолюбии и тем более не в угодничестве перед царем, а в твердой вере прп. Иосифа в сакральный характер царской власти. Истоки этой веры — в Ветхом завете, примерах непримиримой брани царей народа израильского с язычниками. Все аргументы против еретиков в «Просветителе» носят ветхозаветный характер. Естественно, что церковь в этой системе понимается тоже по-ветхозаветному — как общество, в котором царь выступает как сакральный и политический глава народа Божьего. Мы видим у Иосифа Волоцкого попытку возродить еkkлезиологию, которая восходит к иудеохристианству ап. Иакова, который в миссионерских целях пытался соединить в Иерусалиме традиции Храма с жизнью по вере в Иисуса Христа. В новозаветный период истории такие попытки приводят к тому, что церковь начинает приобретать национально-государственные характеристики, а государство сакрализуется.

Не случайно одним из центральных событий этого периода стал спор нестяжателей и иосифлян и Стоглавый собор 1551 года. В центре спора — отношение церкви к монастырским землевладениям «ради социальных обязательств перед народом» и к власти «православного царя», «помазанника Божьего», чье главенствующее положение над собой церковь должна признать, а в обмен на это благословить его господство и даже смертную казнь для выявленных ею еретиков. Расхождения между иосифлянами и нестяжателями были не уставно-канонического, а еkkлезиологического характера<sup>4</sup>. Исследователь творчества прп. Нила Сорского Г.М. Прохоров в своих комментариях назвал движение заволжских старцев «движением сопротивления» [Прохоров, 6] — сопротивления упадку Руси-государства, втягивающему в этот упадок церковь.

Период северной русской митрополии был неоднороден. Митрополит Макарий, А.В. Карташев, А.П. Доброклонский подчеркивают, что с XIII до середины XV в. в политическом смысле Русская церковь представляла собой силу, превосходящую значение великокняжеской власти, собирая в единую митрополию народ, находившийся под властью московского князя, а фактически — Золотой Орды, польского короля и литовского князя. После разгрома

4. См.: [Кочетков. Святой Нил].

государственной, культурной и духовной жизни Древней Руси в XIII в. — первом веке монгольского завоевания — возрождение начинается не с укрепления союза церкви и государства, а с освобождения от него. И уже не государство, как в домонгольский период, а церковь находит в себе силы для собирания и вдохновения народа в иноческом (по существу, а не только по обряду) общежительном житии, в благословении небывалого подъема творчества иконописцев, храмовых зодчих и переписчиков книг, в первом полном переводе Библии (архиепископ Новгородский Геннадий), в развитии внешней миссии (прп. Стефан Пермский).

Один из сложных моментов в историографии этого периода касается роли свт. Алексия Московского и прп. Сергия Радонежского. Ряд авторитетных историков, в том числе В. О. Ключевский, А. Е. Пресняков, М. Н. Тихомиров, Л. В. Черепнин, считают, что правителем государства при князе Дмитрие был митр. Алексей. Л. Н. Гумилев приходит к выводу, что митр. Алексей при помощи игумена Сергия воздвиг на Руси здание православной теократии [Гумилев, 573]. Высказывались даже мысли, «не был ли Сергей Радонежский тем политическим деятелем, который с благословения митрополита Алексея должен был повести Русскую церковь к победе над светской властью, к установлению на Руси теократизма?» [Хорошев, 113, 116, 120–121].

На наш взгляд, этот вывод является историческим мифом, что и показал Р. Г. Скрынников [Скрынников, 41]. Прп. Сергей действительно сделал, по словам Г. П. Федотова, шаг от мистики до политики, отдавая свои духовные силы для собирания Русской земли [Федотов, 151], брал на себя выполнение политических поручений. Но обратим внимание, что жития прп. Сергия, как Епифаниево, так и Пахомиево, не упоминают о его политических миссиях.

XIV–XV столетия, сердцевина периода северно-русской митрополии, стали временем возрождения церкви и пика ее развития, который больше уже не будет достигнут никогда. Однако этот этап был очень коротким. Влияние исихазма, мистических практик Афона, духовного просвещения сохранялось на Руси в деятельности прп. Сергия Радонежского, прп. Нила Сорского, прп. Максима Грека, но по мере того как набирало силу и обретало независимость Московское царство, внутри церкви крепились тенденции опоры на государственную власть.

Происходившее определило весь дальнейший ход истории Русской церкви. Традиция союза церкви с государством, очень



быстро переросшая в зависимость церкви от государства, побеждала и набирала силу<sup>5</sup>. Она была поддержана не только определенными кругами внутри самой Русской церкви. На рубеже XV–XVI вв. мировоззренчески было обосновано притязание Москвы на роль центра единого Вселенского православного христианского царства как образа Царствия Небесного на земле. В 1561 году патриарх Константинопольский Иоасаф II прислал «соборную грамоту», подтвердившую право Ивана IV «быти и зватися царем законно и благочестиво», и объявлял московского государя «царем и государем православных христиан всей вселенной от Востока до Запада и до океана» [*Карташев. Очерки, 440–441*]. Завершился длительный процесс борьбы московских князей за переход царства от павшей Византийской империи в Москву. Важными этапами этой борьбы были широкое внедрение в общественное сознание идеи «Москва — третий Рим» и провал попытки заключения союза между Римом и Константинополем, который «расчистил путь к постепенному превращению молодого Московского государства в новую православную “сверхдержаву”» [*Красиков, 50*].

Эти перемены способствовали закреплению национальной имперско-монархической экклезиологии, которая превращала автокефальность в своего рода церковный национальный суверенитет и привела в теории и на практике к нарастанию цезарепапизма, т. е. пленения церкви государственной властью [*Кочетков. Таинство, 38*]. Важнейшей внутренней причиной того, что в церкви нашлись влиятельные силы, готовые оказать поддержку государству и опираться на него в решении церковных проблем, явилось отсутствие в ней просвещения (как оглашения и как ученой книжности). Внешней причиной явилась византийская наследственность. Русская церковь возникает тогда, когда православие уже сложилось как имперская система: в Византии видели наследницу римской государственной мощи, что подчеркивало связь Константинополя с первым Римом, в котором исходной фигурой выступал не Константин, а Август-цесарь. Соответственно и окрепшее Московское царство, выступая на первый план, могло не освящаться религией, а само освящать религию.

5. Характерно, что особый статус Ивана Грозного как царя был закреплён не в светском кодексе, а в церковном памятнике «Стоглаве»: «...державный самодержец, прекроткий царь Иван, многим разумом и мудростью венчаный... осиаваем благодатию божественного Духа». Цит. по: [*Емченко, 241*].

*Патриарший период (1589–1700)* в истории Русской церкви начинается с поставления первого патриарха Московского и всея Руси Иова. Эти события нашли отражение во множестве официальных и неофициальных источников, как русских, так и «греческих». Митр. Макарий отмечает, что патриаршество не возвысило и не увеличило реальной власти московского первосвященника: патриарх располагал такой же властью в церкви, как и прежний митрополит. Русская православная церковь и после учреждения патриаршества не заняла ожидавшегося достойного места во Вселенской православной церкви, оно определялось дарами московского государя восточным патриархам. В первый момент временно выиграл Борис Годунов, использовавший патриарха для своего возведения на трон и для этих целей организовавший весь многолетний процесс установления патриаршества на Руси. Сама идея патриаршества не имела глубоких корней в русской мысли и возникла у Годунова как верный ход обретения в лице патриарха церковной и политической опоры в высшем эшелоне власти.

На государственном уровне при патр. Иоакиме и царе Федоре Алексеевиче принимается формула новой великой державы, в которой православие было нераздельно слито с самодержавием. Источником реальной власти патриарха все более явно становился государь.

Важными письменными источниками периода являются материалы соборов, причем истинным собором считался тот, на котором присутствовал царь. Соборное решение, состоявшееся в присутствии царя, считалось окончательным и неизменным, не допускающим апелляции и пересмотра. Соборные постановления, одобренные царем, проводились в жизнь посредством царских указов; иногда царь вычеркивал из соборных деяний целые соборные заседания<sup>6</sup>. При царе Алексее Михайловиче закрепились практика царского согласия в делах подбора и поставления на все церковные иерархические и приходские места.

Патриарх Никон предпринял первую и единственную в истории России попытку поставить власть священства выше власти царства, но не был поддержан никем: ни архиереями, ни народом, ни восточными патриархами, ибо в основе этой попытки лежала борьба за власть. Не церковь возвышалась над государ-

6. Например, были вычеркнуты соборные прения о власти царской и патриаршей Собора 1667 г. См. : [Андреева, 190].

ством своим благочестием, чистотой жизни, пророческим даром, милосердием и печалованием о народе, а патриарх устанавливал режим послушания себе как помазаннику Божьему — и для архиереев, и для бояр, и для самого царя. Этот же мотив был основным и в деле книжной sprawy, которую начал Никон. Как результат — тяжелейший в истории церкви раскол, который разделил не только церковь, но и весь русский народ. В этом расколе «одна партия “стяжателей” победила другую партию “стяжателей”. Патриарх Никон и протопоп Аввакум были главами этих партий. <...> ...И та, и другая партии несли в себе и с собою один и тот же дух — дух агрессии... инерции, который мог мстить, унижаться и унижать в так называемом “христианском” государстве» [Кочетков. Святой Нил, 62].

Вновь, как в свое время прп. Иосиф Волоцкий, патриарх Никон пытался возродить экклезиологическую модель церкви-общества. Но если Иосиф настаивал на решении церковных проблем управления и чистоты веры силой государственной власти, то патриарх Никон, наоборот, отдавал государственные дела решению церкви. Логика «симфонии», понимаемой как органичное единство церковной и государственной властей, была неумолима, и в обоих случаях она привела к похожему результату. В 1649 г., подтверждая принятую на себя государством функцию блюстителя чистоты веры (которую на Западе выполняла церковная инквизиция), царь подписал Соборное уложение, разрешавшее карать инакомыслие («богохульство») смертной казнью через сожжение. Правительственные войска стали жестоко расправляться со старообрядцами.

Важнейшей проблемой, которую в этот период церковь пыталась решить руками государства, стали отношения с инославными. На Запад шли войска с приказами уничтожать «богомерзкие» храмы католиков и протестантов. Согласно «Сборнику Гермогена» христиан иных конфессий, в особенности католиков, следовало заново крестить, поскольку их «обливательное» крещение истинным таинством не считалось. Во всей последующей истории мы видим, что отношения с инославными служили критерием степени внутренней свободы церкви. Они обострялись, когда усиливалось государственное давление и нарастали тенденции внутрицерковного фундаментализма.

Таким образом, период, когда Русская православная церковь обрела наибольший внешний блеск, богатство и значимое место во вселенском православии, на самом деле окончательно под-

готовил ее полное пленение государством. Петр I лишь завершил те процессы, которые глубоко укоренились до него. Немалую роль сыграли в них Антиохийский, Александрийский, Константинопольский и Иерусалимский патриархи. Введение патриаршества на Руси укрепило самодержавное Московское царство, способствовало его централизации. В церкви же оно привело к усилению клерикально-иерархической экклезиологии, которая способна собирать церковь только во внешних институциональных юрисдикционных границах.

Тем не менее в предании Русской церкви этого периода сохранился опыт православных братств на Западной Украине и в Западной Белоруссии, противостоявших унии. «Их авторитет был настолько высок, что никто не осмеливался оспаривать их права, которые они постоянно подтверждали своей деятельностью. ...Уникальный исторический опыт мы имеем, когда братство выходит за уровень прихода и становится церковно-значимым элементом» [*Копировский*, 5–6]. Такие братства, как Львовское, Виленское, показали, что судьба церкви может во многом определяться ее верными чадами не только без участия, но иногда и вопреки государственным и церковным структурам.

*Синодальный период (1700–1917)* наиболее полно описан в литературе как крайняя форма институциализации и социализации церкви. Со времени Петра I православная церковь стала атрибутом русской великодержавной государственности, ведомством среди других ведомств. Духовная жизнь все больше становилась личным делом каждого человека.

Главный смысл реформ Петра I — в возникновении элементов секулярной системы легитимизации власти. Введение Петром I в русскую политическую мысль понятия государства как силы, стоящей над монархом и не требующей сакрализации, ибо оно само мыслилось, в определенном смысле, источником сакрализации, явилось началом крушения восточно-православной модели наместнической власти. Прот. Георгий Флоровский так оценил суть перемен: «Государство утверждает себя самое как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всех полномочий и всякого законотворчества, и всякой деятельности или творчества. <...> ...Государство чувствует и считает себя абсолютным» [*Флоровский. Пути*, 83–85, 89]. Возникшее полицейское государство он назвал не только политическим строем и политической теорией, но и религиозной установкой.

С петровской эпохи в России начался и стал необратимым процесс десакрализации царской власти. Любимец Петра I Феофан Прокопович, Псковский архиепископ, поставленный во главе Синода, пытался обосновать новую триаду: Бог — государство — самодержец; для церкви в ней места нет. Меняет он и обоснование цели государственной власти: вместо достижения Царства Небесного и спасения «всякая власть верховная едину своего установления вину конечную имеет — всенародную пользу». Духовенство обращается в своеобразный служилый класс. Реформы Петра I привели к тому, что в официальной идеологии прежние ценности теократии сменили гуманизм и просвещение, стремление к общему благу и теория естественного права.

Споры о каноничности церковной реформы Петра I присутствовали в исторической науке всегда. А. В. Карташев подчеркивает, что переживание русскими иерархами и церковно-сознательными мирянами канонической реформы Петра I как реформы «нечестивой» наиболее ярко запечатлелось в пяти томах отзывов епархиальных архиереев, написанных ими в ответ на запрос К. П. Победоносцева в 1905 году [Карташев. Очерки, 315]. О неканоничности и даже еретичности Священного Синода много говорилось и на Поместном соборе 1917–1918 гг.

Один из распространяемых сегодня мифов сводится к тому, что созданный Петром I Синод если и мог считаться неканоничным, то по причине своей коллегиальности, а не потому, что был административным органом правительства. При таком подходе нарушаются сразу два важнейших вероучительных положения о церкви: во-первых, исповедание ее соборного характера, требующего соборного принятия решений и в этом смысле как раз оправдывающего коллегиальное управление; во-вторых, вера в богочеловеческую природу церкви и, на этом основании, понимание церковного управления не функционально, а духовно — как служения благодатными дарами. Неканоничность синодального устройства заключается в другом. Святейший Синод, действующий как одна из коллегий правительства, назначаемый императором, управляемый светским чиновником, был основан на протестантской экклезиологии, отвергающей таинство церкви и редуцирующей догмат о церкви до простого человеческого устройства. В результате петровской реформы в Русской церкви было не только упразднено патриаршество, но и обезглавлено церковное управление, так как в структуре Синода не был предусмотрен

председатель, а только первенствующий член, вызов которого на сессию целиком зависел от обер-прокурора<sup>7</sup>.

Но и в этот период лучшие иерархи и пастыри церкви не боялись говорить о независимости церкви от государства. В этой связи нельзя не вспомнить свт. Филарета Московского: он всегда защищал абсолютную власть монарха (устроенную, по его убеждению, по образу небесного единоначалия), но об отношении алтаря и престола мы читаем у него такие нетипичные для того времени строки:

Есть в том польза, когда алтарь и престол союзны; но не взаимная польза есть первое основание союза их, а самостоятельная истина, поддерживающая тот и другой. Благо и благословение царю, покровителю алтаря; но не боится алтарь падения и без сего покровительства [*Сочинения Филарета, 203*].

Анализируя высказывания митр. Филарета, патриарх Московский и всея Руси Алексий I (Симанский) дает им такую оценку:

...Бросается в глаза резкость, с какою подчеркивается самостоятельность алтаря и полная независимость его от престола. <...> На союз, а не на подчинение указывает святитель. И союз этот основан не на пользе взаимной, а на истине. <...> Он благословлял этот союз, плодотворный не столько для Церкви, сколько для царства; но это не значило, что он ставил Церковь в зависимость от государственной власти [*Святейший патриарх, 60–62*].

Подводя итоги синодального периода, можно сделать следующие выводы.

К началу XX в. церковь подошла, находясь в глубоком кризисе, имевшем в своей основе тесную зависимость от государственной власти, вследствие чего православие понималось многими даже не как институционально оформленная религия, а как опора самодержавной власти.

Окончательно была подорвана соборность (кафоличность) церкви по причине отсутствия соборов, ликвидации патриаршества и устроения Синода без постоянного председателя. Указан-

7. Справка архиеп. Ермогена (Голубева) и подборка писем, направленная на имя Предсоборного Совещания в период 1970–1971 годов / Публ. С. С. Бычкова. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=2297> (дата обращения: 10.05.2012).

ные факторы послужили разрушению церковного управления и замене его административным руководством государственных чиновников.

Внутри церкви назревал еще один раскол, ибо император, как глава церкви, ориентировался то на протестантский, то на католический опыт; аристократия шла за ним, а народ оставался хотя и непросвещенным, но православным. Взаимное непонимание углублялось, накапливался потенциал революции<sup>8</sup>.

Все это привело к тому, что церковь лишилась самостоятельного голоса в обществе, потеряла авторитет. В результате с конца XIX в. в российском обществе, прежде всего в среде интеллигенции, наступило заметное охлаждение к ценностям православной веры и к значимости церковной организации среди других общественных институтов. Антиклерикальные настроения стали проникать и в широкие народные массы.

Но, как это ни странно для внешнего взгляда, окончательное слияние официальных церковных структур с государством не помешало возрождению в церкви традиции стремления к независимости. К ней можно отнести родоначальника оптинского старчества прп. Паисия Величковского, возродившего на Руси интерес к византийскому исихазму; свт. Тихона Задонского; прп. Серафима Саровского и благословленное им духовное движение «беседников», дожившее до наших дней. Именно в их трудах начинает вызревать в русском православии общинно-братская экклезиология, особенно с появлением идеи «монастыря в миру». Эти мысли были подхвачены славянофилами и ценителями церковной, особенно местной, соборности, такими как А. С. Хомяков, а позднее Ф. М. Достоевский. В XX веке они переросли в практику возрождения общинной и братской жизни<sup>9</sup>.

К концу синодального периода, казалось бы в полном противоречии с ним, начинается русское религиозно-философское возрождение и возникает движение по подготовке церковной реформы, включавшее в себя движение за проведение поместного собора православной церкви. Существенным моментом всех проектов было требование полного отделения церкви от государства. Плодом предреволюционных десятилетий стало взаимное влияние друг на друга духовных движений снизу, из самой глубины церкви, и вдохновенных богословских открытий. Нужно было

8. Подробно см.: [Боровой].

9. См.: [Кочетков. Сретенско-Преображенское братство, 43].

дойти до крайней степени падения, чтобы церковные пастыри и богословы, интеллигенция, все думающие и чувствующие люди начали искать дорогу друг к другу. Здесь зарождается то лучшее в богословской и философской мысли Русской православной церкви, что найдет свое развитие в последующую эпоху гонений и расколов.

XX век стал наиболее сложным и многообразным в церковной истории. В период государственных гонений на церковь (1917–1988), когда до конца проявились все потенциально возможные схемы взаимоотношений с государством, было явлено истинное лицо и государства, и каждого христианина, и церковной иерархии. На переломе церковных эпох стоит Великий Московский собор — Поместный собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.<sup>10</sup>. Несмотря на половинчатость некоторых решений, на то, что, по мнению прот. Георгия Флоровского, Собор так и не смог разрешить духовный кризис, который переживало тогда общество, в центре его стоит новое понимание соборности, когда «все члены участвуют в труде остальных, и никто не может действовать в одиночку» [*Дестивель*, 23]. Впервые в истории Русской церкви в каноническом акте Собора было сказано о независимости церкви от государства:

Православная церковь в России в учении веры и нравственности, богослужении, внутренней церковной дисциплине и сношениях с другими автокефальными церквями независима от государственной власти и, руководствуясь своими догматическо-каноническими началами, пользуется в делах церковного законодательства, управления и суда правами самоопределения [*Собрание, Выпуск II. Определение II. Статья 2*].

Проблема церковно-государственных отношений была главной двигательной силой предсоборного процесса. Но, по мнению прот. Иоанна Мейендорфа, большинству членов Собора не хватило четкого учения об отношениях между церковью и новым российским государством, хотя стремление к церковной независимости отчетливо наблюдалось в церковных кругах [*Дестивель*, 271]. Русская церковь, желая независимости, совсем не намеревалась отказываться от своего привилегированного положения в государстве и отделяться от него — и в этом было главное

10. Подробно об отношениях церкви и государства в России в начале XX века см.: [*Карташев. Революция*], [*Рожков*], [*Фирсов*].



противоречие Собора. В соборном определении от 2 (15) декабря 1917 г. «О правовом положении Православной Российской Церкви» говорилось:

Православная Российская Церковь, составляя часть единой вселенской Христовой Церкви, занимает в Российском Государстве первенствующее среди других исповеданий публично-правовое положение, подобающее ей как величайшей святыне огромного большинства населения и как великой исторической силе, создавшей Российское Государство [*Собрание, Выпуск II. Определение II, статья 1*].

В этой одной фразе мы видим и богословские обоснования первенства (часть вселенской церкви), и социальные (вера большинства), и исторические (создало российскую государственность). Это принципиально важно, так как именно эти три аргумента повторяются в Основах социальной концепции РПЦ в 2000 году.

Важнейшим деянием Собора стало восстановление патриаршества, которое понималось как освобождение церкви от прямой опеки государства и одновременно как обретение печальника и ходатая земли Русской. В эпоху уже начавшихся гонений на церковь такое стремление к централизации управления не представлялось делегатам Собора единственным выходом, ему предшествовали горячие споры. Представители одного течения выступали за восстановление патриаршества, другого — за преобразование Св. Синода, чтобы его председатель — митрополит — был бы и Первосвятителем Русской православной церкви. Однако избрание патриарха было горячо поддержано народом.

Хотя позиция патр. Тихона по отношению к государственной власти до сих пор является предметом неоднозначных оценок (от идеализации до обвинений в малодушии), невозможно умалить значение его посланий 1918 года, одно из которых (от 22 января 1918 г.) было принято как соборный документ. Собор от имени всей Русской церкви дал самую резкую из всех возможных для церкви оценок тем православным христианам, которые участвовали в осуществлении политики большевистского режима. Вместе с тем, начиная с 1923 г. официальные заявления патриарха выражали вынужденную позицию церковно-политических компромиссов и заложили фундамент будущей Декларации митр. Сергия (Страгородского) 1927 г. и всей построенной на ней политики компромиссов с советским государством.

Важнейшими событиями в контексте церковно-государственных отношений явились второе восстановление патриаршества 1943 г., хрущевские гонения и деятельность митр. Никодима (Ротова). Сосредоточив свое внимание на экуменической деятельности церкви, выступая за свободные партнерские отношения с другими христианскими конфессиями, митр. Никодим оказался первым деятелем, который многое сделал для обретения церковью самостоятельного голоса. Именно он дал основание тому устремлению церкви быть сильным и независимым (в его время только внутренне, а сегодня и внешне) партнером государства, которое отразилось в Основах социальной концепции и современной политике РПЦ.

В истории XX в. наиболее ярко проявились обе главные традиции церковно-государственных отношений: политика союза с государством (как вольного, так и невольного) и стремление к независимости от всякой государственной опеки. Экклесиологически они были непримиримы, но исторически действовали в одной и той же церкви, разделяя и ослабляя ее своим противоборством.

*К традиции союза церкви с государством можно отнести следующее.*

Во-первых, организованный ГПУ в 1922 г. обновленческий раскол, который хотя и был изжит как организованное движение, но оставил в церкви свой ядовитый дух добровольного сращивания с государством, готовности решать внутрицерковные дела руками и силой светской власти. Об одиозности обновленчества и глубоком отличии его от движения за обновление церкви говорил еще проф.-протопр. Виталий Боровой на конференции 15 мая 1987 г., посвященной 1000-летию Крещения Руси [Боровой].

Во-вторых, раскол 1921 г., вызванный решениями архиерейского собора в г. Сремски Карловцы (Югославия), приведший к образованию Русской православной церкви за границей. Восстановление евхаристического общения между двумя частями расколотои церкви 17 мая 2007 г. не означало изживания самой причины раскола — политизации внутренней и внешней жизни церкви, стремления церковной иерархии занять достойное место в политической системе и тем самым внесения в церковь идеологических противоречий и споров.

В-третьих, знаковое событие для церковной истории XX века — второе восстановление патриаршества в 1943 г. Тем самым Сталиным был провозглашен «новый курс» в государственно-

церковных отношениях. Но мы знаем, что он был свернут Н. С. Хрущевым, и новые гонения 1958–1964 гг. подтвердили неизменность враждебного отношения советского государства к церкви. В самой же церкви в сер. 1940-х гг. родилась иллюзия, которая оказалась для нее опаснее концлагерей, — иллюзия того, что после прежних жесточайших гонений возможно единение между палачами и жертвами, интеграция церковных институтов в тоталитарную систему [Аверинцев, 333].

В-четвертых, серьезный разрыв между церковью и художественной и научной интеллигенцией, неготовность противостоять давлению государственной власти, провоцировавшей раскол между церковью и светской культурой.

*К опыту стремления к независимости от государственной опеки этого периода мы относим следующее.*

Во-первых, подвиг новомучеников и исповедников российских.

Во-вторых, церковное подполье, нелегальную церковную жизнь в СССР, неподконтрольную государству (см. первое в отечественной историографии исследование нелегальной (т. е. запрещенной советским законодательством) церковной жизни советского периода в монографии [Беглов]).

В-третьих, образование Западноевропейского экзархата (во главе с митр. Евлогием (Георгиевским)), движение РСХД и братство Святой Софии (прот. Сергей Булгаков и др.), создание Суражской епархии во главе с митр. Антонием (Блумом), их жизнь и служение в соответствии с решениями Поместного собора РПЦ 1917–1918 гг.

В-четвертых, преобразование Американской митрополии (крупнейшего церковного объединения русских эмигрантов) и создание на ее основе автокефальной Православной церкви в Америке. Ее вдохновителем и автором нового Устава и принципов деятельности стал протопр. Александр Шмеман. Впервые в истории по его замыслу смогла образоваться полностью духовно и политически свободная поместная православная церковь.

И наконец, в-пятых, взлет русской богословской и религиозно-философской мысли, сосредоточенной прежде всего в Свято-Сергиевском институте в Париже и Владимирской семинарии в Нью-Йорке.

Итоги этого периода церковь подвела в наше время, когда получила возможность свободного выбора парадигмы своих отношений с государством. Расколотость XX века привела и к двойственности выводов. История Русской церкви в XX в. складывается

из двух частей: опыта противостояния злу и сохранения веры в условиях тотального гонения на христиан в России и организации церковной жизни в изгнании в условиях внешней свободы, устройства новых форм православной жизни вне контроля государства. Эти самостоятельные традиции (как и их творческое богословское осмысление) так и не смогли в полноте встретиться, чтобы оба потока живого церковного предания объединились, взаимно обогащая друг друга. Поэтому в текущий период церковно-государственных отношений продолжают действовать обе тенденции.

Как итоговый приговор звучат слова Н.А. Бердяева: «Теократия была одним из соблазнов, через которые проходило христианское человечество. ... [Христианские государства] всегда бывали христианскими лишь символически, а не реально, и компрометировали христианство. Глубина проблемы в том, что дух не может зависеть от природы и общества и определяться ими» [Бердяев, 311].

### Литература

1. *Аверинцев* = Аверинцев С. С. Мы и наши иерархи — вчера и сегодня // Он же. София — Логос. Словарь. Киев : Дух и Литера, 2000. С. 324–339.
2. *Андреева* = Андреева Л. А. «Местник Божий» на царском троне : Христианская цивилизационная модель сакрализации власти в Российской истории. М. : Ин-т Африки РАН, 2002. 226 с.
3. *Беглов* = Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб» : Церковное подполье в СССР. М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви; Арефа, 2008. 352 с.
4. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М. : Республика, 1995. 383 с.
5. *Боровой* = Боровой Виталий, протопр. Социальная проблематика в русском православии : Доклад проф.-протопр. Виталия Борового на 2-й международной научной церковной конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси : «Богословие и духовность Русской Православной Церкви» : 15 мая 1987 года. Ркп.
6. *Голубинский* = Голубинский Е. Е. История Русской Церкви : В 2 т. (4 томах). Т. 1. [Кн.] 1. М. : Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 1997. С. 238–247.
7. *Гумилев* = Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М. : Мысль, 1989. 527 с.

8. *Дестивель* = Дестивель Иакинф, свящ. Поместный собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности. М. : Издательство Крутицкого подворья; Общество любителей церковной истории, 2008. 307 с. (Материалы по истории церкви; кн. 41).
9. *Доброклонский* = Доброклонский А. П. Руководство по истории Русской Церкви. М. : Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 1999. 935 с.
10. *Емченко* = Емченко Е. Б. Стоглав : Исследование и текст. М. : Индрик, 2000. 495 с.
11. *Карташев. Очерки* = Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви : В 2 т. Т. 2. Минск : Белорусский экзархат, 2007. 592 с.
12. *Карташев. Революция* = Карташев А. В. Революция и Собор 1917–1918 гг. // Богословская мысль. 1942. Вып. 4. С. 75–101.
13. *Копировский* = Копировский А. М. Братства на Руси известны еще с домонгольского времени... // Приход, община, братство, Церковь : Сборник материалов ежегодной встречи Преображенского братства, 17–19 августа 1991 г. 2-е изд., испр. М. : [МВПХШ]; [Братство «Сретение»], 1994. 84 с.
14. *Кочетков. Крещение Руси* = А. (Ленинград) [Кочетков Георгий]. Крещение Руси и развитие русской миссии // Вестник РХД. 1989. № 156. С. 5–42.
15. *Кочетков. Святой Нил* = Кочетков Георгий, свящ. Святой Нил Сорский как выразитель церковной традиции // Православная община. 1995. № 26. С. 60–65.
16. *Кочетков. Сретенско-Преображенское братство* = Кочетков Георгий, свящ. Сретенско-Преображенское братство как один из современных примеров воплощения православной общинно-братской экклезиологии // Духовные движения в Народе Божьем : История и современность : Материалы Международной научно-богословской конференции, Москва, 2–4 октября 2002 г. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003. 374 с.
17. *Кочетков. Таинство* = Кочетков Георгий, свящ. Таинство веры в Церковь // Вестник РХД. 2012. № 200. С. 45–65; 2013. № 201. С. 59–78.
18. *Красиков* = Красиков А. А. Религиозный фактор в европейской и российской политике : Исторический аспект. М. : Издательский дом «XXI век — Согласие», 2000. 134 с.
19. *Прохоров* = Прохоров Г. М. Преподобный Нил Сорский и его место в истории русской духовности // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Сост. Г. М. Прохоров. СПб. : Издательство Олега Абышко, 2005. 424 с.

20. *Рожков* = Рожков Владимир, прот. Церковные вопросы в Государственной Думе. М. : Издательство Крутицкого подворья; Общество любителей церковной истории. 2004, 560 с.
21. *Святейший патриарх* = Святейший патриарх Московский и всея Руси Алексей (Симанский). Митрополит Филарет о господствующих в современном нравственно-правовом сознании понятиях. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. 120 с.
22. *Скрынников* = Скрынников Р.Г. Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. : Подвижники русской церкви. Новосибирск : Наука. Сибирское отделение. 397 с.
23. *Сочинения Филарета* = Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского : Слова и речи. Т. III. 1826–1836. М. : б. и., 1877. 486 с.
24. *Слово о законе и благодати* = Слово о законе и благодати митрополита Илариона — о Законе, через Моисея данном, и о Благодати и Истине через Христа явленной, и как Закон отошел, (а) Благодать и Истина всю землю наполнили, и вера на все народы распространилась, и до нашего народа русского (дошла). И похвала князю нашему Владимиру, которым мы крещены были. И молитва к Богу от всей земли нашей. URL: <http://www.vehi.net/oldrussian/slovo.html> (дата обращения: 8.05.2012).
25. *Собрание* = Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Вып. 1–4. Репр. воспроизведение изд. 1918 г. М. : Издание Новоспасского монастыря, 1994.
26. *Федотов* = Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М. : Московский рабочий. 1991. 124 с.
27. *Фирсов* = Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890–1918 гг.). М. : Культурный центр «Духовная библиотека». 2002. 639 с.
28. *Флоровский. Империя* = Флоровский Георгий, прот. Империя и пустыня : Антиномии христианской истории // Флоровский Георгий, прот. Догмат и история. М. : Издательство Свято-Владимирского Братства. 1998. С. 256–291.
29. *Флоровский. Пути* = Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия / Предисл. прот. И. Мейендорфа. 3-е изд. Париж : YMKA–PRESS, 1983. 600 с.
30. *Хорошев* = Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М. : Изд-во МГУ, 1986. 211 с.

**M. V. Shilkina**

## Historic Models of the Russian Orthodox Church-State Relations and Their Influence on Today's Church-State Relations

The article analyses models of church-state relations in our country that have been formed depending on changes of the state power and the Russian Orthodox Church historically from the ancient times. The author emphasizes the fact that the tendencies of rising dependence of the church from the state has been always accompanied by the experience of inner independence. It passes through all the Russian history and becomes clearly manifested in the XX century. An important conclusion of the article is an indication of the split of ecclesiologic experience of the XX century which led to formation of opposite tendencies in the life of the modern Russian Orthodox Church, which in its turn influences the interior schism.

KEYWORDS: church-state relations, symphonia of state and church power, synod period, church independence from the state, period of the Christianization of Rus', Moscow Rus' period.