

## Развитие идеи «симфонии властей» в православном богословии и русской религиозно-философской мысли

В. К. БОРЕЦКАЯ

Выработанные в патристическом богословии принципы церковно-государственных отношений были зафиксированы в канонах и государственных законах Византийской империи. Их взаимные отношения выстраивались исходя из принципа симфонии (*συμφωνία*), на основании которого церковь и государство составляли один сложный и нераздельный организм. Хотя данная теория и подразумевала относительную автономию двух властей, на практике она часто приводила к политизации религии, что порождало конфликтные ситуации и приводило к прямому противостоянию церкви и государства. Целью настоящего исследования является анализ и реконструкция основных принципов взаимоотношения церкви и государства в православном богословии и русской религиозно-философской мысли. Актуальность данной проблематики обусловлена необходимостью раскрытия специфики социального богословия, которое оказывало и оказывает влияние на формирование церковно-государственных взаимоотношений, а также его авторитетностью для современного социального учения РПЦ.

Система церковно-государственной «симфонии» основывалась на предисловии к 6-й новелле знаменитого *Corpus juris civilis* императора Юстиниана (527-565), которая гласила: «Величайшие блага, дарованные людям высшею благодатью Божьей, суть священство и царство, из которых первое (священство, церковная власть) заботится о божественных делах, а второе (царство, государственная власть) руководит и заботится о человеческих делах, а оба, исходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни. Поэтому ничто не лежит так на сердце царей, как честь священнослужителей, которые со своей стороны служат им, молясь непрестанно за них Богу. И если священство будет во всем благоустроено и угодно Богу, а государственная власть будет по правде управлять вверенным ей государством, то будет полное согласие между ними во всем, что служит на пользу и благо человеческого рода» [1, с. 43-44]. Согласно данному постановлению, идеальной целью этих двух порядков, как церкви, так и государства, является приближение Царства Божьего. Государство само по себе не имеет сотериологического характера, его значение сводится к выполнению определенной функции в сложном организме «государства-церкви». Идеал симфонии заключался в соподчинении целей государства и церкви, во взаимной поддержке при соблюдении юридической независимости. Государство получало со стороны церкви моральную и духовную поддержку, а церковь заручалась поддержкой государства, которое создавало условия, благоприятные для благовествования и духовно-просветительской деятельности.

Следующим шагом подтверждения системы «симфонии» было утверждение Эпананоги, юридического свода для судей, составленного в конце IX века. В ней, учитывая опыт иконоборческих войн, настаивалось на идеале равноправия двух властей в духе диархии. Государство в Эпананоге представлено наподобие человеческого организма, состоящего из двух частей: души и тела. Для гармоничного обустройства государства необходимо существование двух властей, которые, как душа и тело, должны находиться в согласии. Т. е. достижение благосостояния подданных возможно лишь тогда, когда священство и императорская власть находятся в согласованных отношениях между собой. Следует подчеркнуть, что искомый идеал согласия в Византии достигался путем единения закона и канона, регламентирования внутрицерковных правил государственными конституциями и новеллами, наделением епископов гражданскими обязанностями и правом печалования, а византийских васи-

левсов, именуемых «епископами дел внешних», правом наблюдать за точным исполнением церковных постановлений их подданными: духовенством и мирянами [2, с. 26-44]. Логическим последствием такого слияния стало право императора отменять распоряжения церковной власти, если он находил их несогласными с законами и канонами. Поэтому в Византии идеал симфонии в юридической реализации и политической практике зачастую подвергался деформации вследствие смешения сфер деятельности государства и церкви.

Следуя принципу акривии (*ἀκρίβεια τῶν δογμάτων καὶ κανόνων*), т. е. точного соблюдения православных догматов и канонов, византийские богословы не стремились к конкретизации сфер полномочия духовной и государственной властей, а также к определению принципов их взаимосотрудничества. Богословская мысль была глубоко консервативна, поэтому даже в трудах знаменитых византийских богословов, таких как Иоанн Дамаскин, Михаил Пселл, отсутствовала разработанная система социального богословия. Выдающийся представитель русского дореволюционного византиноведения А. П. Лебедев, характеризуя византийское богословие, отмечал, что «мысль идет по однажды принятому пути без всяких позывов к чему-нибудь новому, к усиленному труду и серьезному углублению» [3, с. 176]. Причину такой инертности в какой-то степени можно объяснить двойственностью основных парадигмальных установок византийского богословского дискурса. Первая из них, представленная православной аскетикой – парадигма обожения. Являясь доминирующей, она содержит в себе сущностный элемент православной духовности. Вторая парадигма освящения (сакрализации), в значительной мере унаследована от языческой религиозности и традиционно преобладает в отношении к светской власти и государству.

Заимствуя идеологию двуединства, вместе с элементами государственной церковности и патерналистским архетипом монархии, русские религиозные мыслители пытались дать новое обоснование идеи симфонии, опираясь на традиции, заложенные еще в эпоху патристики. Одна из них, опираясь на взгляды Евсевия Кесарийского, на традицию теонимичности, признает первенство государственной власти, исходя из формулы: «Один Бог – один Царь». Вторая, ссылаясь на позицию Иоанна Златоуста, подчеркивает независимость церкви и необходимость социального служения. Следует отметить, что русская религиозная мысль, вбирая в себя противоречивость культурно-исторического развития России и сложные формы взаимодействия с западной богословской и социально-философской мыслью, постоянно существовала в ситуации «раскола» между западной формой социального служения церкви миру и византийской системой церковно-государственных отношений. Особенностью русского православного богословия является отсутствие четко выработанной схоластической доктрины для христианского социального служения, которая совмещала бы в себе мистическую созерцательность и благочестие с практической активностью. Отсюда присутствие антиномии в русском богословии относительно концепции взаимоотношений церкви и государства. Достаточно ярко прослеживается она в знаменитом споре XVI в. иосифлян и «заволжцев». Иосифляне, являясь сторонниками Иосифа Волоцкого (Санина), отстаивали самостоятельность и независимость церкви и монастырей как средоточия духовной жизни. Это были попытки восстановить утраченную уже в Византии «симфонию» церкви и государства и утвердить примат духовной власти в религиозно-нравственном аспекте над волюнтаризмом царской власти, в условиях усиливающегося влияния государства на внутрицерковную жизнь. Воплощение в жизнь данной идеи требовало решения ряда политических, экономических и богословских вопросов, что нашло отражение в дискуссии 1505 года по частному вопросу о церковном имуществе. Оппоненты иосифлян, последователи исихаста и книжника Нила Сорского, отстаивали позицию созерцательности, отказа от активной религиозно-социальной деятельности и абсолютного нестяжания в вопросах церковного имущества. Защищая чистоту православия и нравственные ценности христианства, приводя разумные доказательства, каждая из сторон затрагивала один и тот же вопрос о служении обществу и государству, но основываясь на своем опыте. Разногласие возникали, по мнению выдающегося русского богослова XX века Г. Флоровского, относительно способа «завоевания мира»: путем активного социального служения или через преображение и воспитание нового человека, через становление новой личности [4, с. 25]. Следует отметить, что активная деятель-

ность Волоцкого инициировала новое церковное мировоззрение в русском православии, несколько отличающееся от унаследованного из византийского богословия.

В XVII веке вновь возникает вопрос относительно церковно-государственных отношений, но уже на фоне церковного реформирования. Инициатива реформирования исходила от царя Алексея Михайловича и, помимо исправления и приведения в соответствие церковно-богослужебных книг, затрагивала также вопросы церковно-монастырского землевладения и вотчинных прав духовенства. В 1562 году к уже начатой при патриархе Иосифе реформе был привлечен патриарх Никон, который со свойственным ему рвением и влечением к греческому православию продолжил начатые преобразования. Пытаясь отстоять права церкви, он не признал Соборного уложения 1649 года об ограничении церковно-монастырского землевладения и открыто выступил против правительственных мероприятий. В своей защитной речи «Разорение» на Соборе в ноябре 1666 года он обвинил царя и его правительство в посягательстве на свободу церкви. По мнению Г. Флоровского, Никон в своей речи пытался отстоять идею духовного первенства священства, опираясь на воззрения Иоанна Златоуста [4, с. 69]. К сожалению, прибегая к обвинению государственной власти, Никон не попытался определить области служения государственной и церковной власти, а также принципы их взаимного ограничения. В результате собор восточных и русских иерархов, опираясь на опыт византийского православия, признал действия Никона по отношению к царю не соответствующими православным канонам и лишил его сана.

Церковные преобразования Петра I лишили церковь свободы самоуправления, сделав ее государственной структурой. Ликвидация патриаршества и введение должности обер-прокурора и коллегиального церковного управления – Священного Синода значительно ограничило свободу РПЦ, а также автономию приходов и монастырей. Новая система церковно-государственных отношений выстраивалась в соответствии с «Духовным регламентом», составителями которого были Петр и епископ Феофан Прокопович. В регламенте, помимо обоснования необходимости введения коллегиального начала в церковном управлении, присутствовала идея абсолютной государственной власти, исходя из известного постулата западной реформации: *cujus regio, ejus religio*. По мнению Г. Флоровского, это была попытка «Русской Реформации» путем внешней реформы церкви, путем отождествления государственной и церковной властей, что привело к бюрократизации внутрицерковной жизни, к снижению внутреннего духовного потенциала церкви и упадку миссионерской деятельности [4, с. 86]. В результате русское православное богословие, опираясь на базисные парадигмы восточно-христианской традиции аскетизма и сакрализации светской власти, заимствуя также концептуальный аппарат из западной интеллектуальной традиции, приобретает компилятивный характер, с присущим ему оправданием сосуществования функций христианского императора и главы христианской церкви в лице светского представителя власти.

В конце XIX – начале XX века положение православной церкви в России определялось в основном законодательными актами, принятыми еще при Петре I. Православная церковь, являясь фактически частью государственной монархической структуры, наделялась особыми привилегиями перед другими исповеданиями. Данные привилегии создавали в России положение религиозного предопределения, что предрасполагало к социальному бездействию церкви и усугубляло конфликт между церковной иерархией и мирянами. Все это указывало на необходимость внутреннего преобразования церковного строя и кардинального преобразования системы церковно-государственных отношений, в частности, восстановление соборного строя церкви и учреждение патриаршества.

В Европе с середины XIX века появляются различные формы христианского социального движения. Активный рост данного движения был спровоцирован социальным упадком, а также остро вставшей проблемой свободы совести и вероисповедания в секуляризированном государстве. В русском православии таких полномасштабных организаций и движений социального христианства не было, но вопрос социального христианства становится одним из основных для русской религиозно-философской мысли [5, с. 19]. Духовное возрождение в кругах русской интеллигенции приводит к глубоким нравственным исканиям и как следствие – к философскому обоснованию идеи социального христианства или христианского

социализма. В сущности, это была христиански осмысленная социальная этика, которая рассматривала религию как фактор побуждения человека не только к личному благочестию и благотворительности, но и к честной и плодотворной работе на благо общества, к улучшению политической и экономической систем, к доброжелательному диалогу со всеми людьми доброй воли. Возникновение ее, по мнению философского журнала «Логос» Ф. Степуна, было закономерным для русского философского мышления, потому что «для русского человека вообще, философствовать всегда значило по правде и справедливости устроить жизнь, нудиться Царством Небесным, что и придавало всем философским прениям тот серьезный, существенный и духовно-напряженный характер» [6, с. 90].

Благодаря популяризации данной идеи, среди религиозных мыслителей и прогрессивного духовенства происходит трансформация богословских воззрений не только относительно социальной активности церкви как общественного института, но и трансформация принципов церковно-государственных отношений. В настоящем исследовании мы обозначим позиции тех мыслителей, которые пытались обосновать принципы церковно-государственных отношений, исходя из идеи социального христианства. Следует также отметить, что по отношению к форме государственного обустройства данные авторы занимали противоположные позиции от апологии монархии до антимонархизма, но всех их объединяет идея активного, свободного от внешнего вмешательства христианского творчества, благодаря которому возможно гармоничное обустройство социума.

На социальное значение христианства указывает в своих «Философических письмах» А. Чаадаев (1792-1856), подчеркивая его влияние на развитие культуры и общества. Но первая попытка богословского обоснования данной идеи принадлежит идеологу славянофильства А. С. Хомякову (1804-1860). В его концепции «соборности» церковь предстает не как авторитет или учреждение, а как «свободная соборность в любви во имя Христа» [7, с. 41]. Он призывает христиан к соборному действию, к реальному осуществлению христианского учения в жизни. Соборность церкви – это образ совершенства, к которому должна стремиться вся общественная жизнь [7, с. 65, 177]. Пытаясь защитить православную церковь от нападок западных богословов, доказывая независимость церкви от императорской власти, Хомяков не представляет какого-то определенного способа организации церковно-государственных отношений, что объяснимо отсутствием четко разработанной метафизической системы. Основным принцип сводится не к повиновению государственной власти, а к воплощению соборности и просветлению религиозным духом общественной жизни.

Дальнейшее развитие идеи «соборности» находим в проекте «свободной теократии» Вл. Соловьева (1853-1900), религиозно-философские воззрения которого можно охарактеризовать как попытку соединения двух форм общественного и духовного служения церкви обществу. «Всеединое богочеловеческое общество» должно являть собой гармоничное сочетание трех сфер общественной жизни: церкви (духовного союза), государства (политического союза) и земства (экономической области отношений). Констатируя «реально-нравственный характер государства», философ обосновывает его необходимость для создания условий в целях реализации свободной теократии [8, с. 509, 1106-1107]. «Христианская миссия» государства заключается в содействии человеку при реализации его божественного предназначения, т. е. «применения христианской морали ко всем вопросам общественного и политического характера» [8, с. 218]. Основными функциями государства, с точки зрения мыслителя, являются правоохранительная и социальная. С одной стороны, государство должно способствовать установлению и поддержанию справедливого порядка, без которого социум не может гармонично существовать. С другой – создавать необходимые условия для достойного существования личности. Стать проводником не формальной, правовой, но подлинной справедливости государство может, согласно мысли философа, через признание фундаментом всех прав единственного подлинного закона жизни на земле, который является основой христианской нравственности. Государство представляет собой одну из форм человеческой солидарности, поэтому всегда в той или иной мере способствует реализации религиозно-нравственных принципов, деятельно исповедуемых обществом в конкретную историческую эпоху. Соответственно, оно может быть христианским в той степени, в какой христианским является само общество, придержи-

ваясь позиции «христианской политики». Под этим определением, которое являлось антитезой политике национальных интересов, философ понимал, прежде всего, необходимость воплощения христианских принципов не только в личностном, но, прежде всего в социальном аспекте [9, т. 1, с. 66]. Существенная роль здесь отводится социальному служению церкви, т. е. на сколько она будет являться духовным авторитетом для сограждан.

Обосновывая необходимость союза государства и церкви, Вл. Соловьев предполагает их взаимную зависимость и свободное равенство, что является необходимым условием для осуществления христианского идеала на земле. «Истинное отношение церкви и государства, без сомнения, есть обоюдная свобода, но не отрицательная свобода равнодушия, а положительная свобода согласного взаимодействия в сослужении одной общей цели – устройению истинной общественности на земле» [9, т. 1, с. 56]. Взаимоотношения церкви и государства должны предполагать относительную автономию и тесное сотрудничество, что подразумевает духовное воздействие церкви на внутренний мир человека и создание государством условий для достойного существования и духовного совершенствования людей. Следует отметить, что соловьевское понимание идеала церковно-государственных отношений оказало влияние на многих русских религиозных мыслителей и церковных иерархов, став предпосылкой будущих внутрицерковных преобразований РПЦ.

Являясь сторонником монархического принципа власти, видный русский идеолог монархизма и религиозный мыслитель Л. А. Тихомиров (1852-1923) также подчеркивает необходимость социальной активности церкви в государстве, при условии восстановления «истинного строя церкви – то есть Церкви самостоятельной, соборной, независимой от мирской власти и связанной с вселенским православием» [10, с. 364]. Деятельность церкви в социальном пространстве предстает как проявление духа соборности и «совершается в теснейшей совместности всех членов» [10, с. 350]. Поэтому, учитывая обременительную зависимость церкви от российского государства, которая имела статус государственного учреждения, Тихомиров отстаивает ее право на самоуправление и возрождение патриаршества. Благодаря чему возможно восстановление приходской жизни и социальной деятельности церкви без угрозы клерикализма и иерократии. Государство нуждается в церкви «самостоятельной, неподчиненной никому, кроме своего Владыки – Христа», как в независимом источнике нравственности и морали, дабы избежать абсолютизма и деспотизма [10, с. 351]. Обосновывая необходимость союза государства и церкви, Лев Александрович предполагает духовное первенство последней, в значении нравственной и религиозной основы монархии. Их гармоничный союз является основой для активного церковно-государственного сотрудничества в процессе улучшения социальных условий.

Первой попыткой подготовить церковную реформу стали синодальные собрания 1905-1907 гг., которые были инициированы прогрессивным духовенством и религиозно ориентированной интеллигенцией. Всем епархиальным архиереям был разослан запрос, какие реформы в области церковного управления представляются желанными, с целью определения предмета обсуждения на Соборе. Собранные 4 тома документов как нельзя лучше свидетельствовали о необходимости внутрицерковных преобразований и нового определения церковно-государственных отношений, на фоне изданного 17 апреля 1905 года указа о веротерпимости. К сожалению, это не повлекло за собой кардинального изменения позиции со стороны церковных иерархов и богословов.

Оживление церковной жизни, вследствие отречения Николая II от престола, активизировало реализацию идеи о созыве Собора РПЦ. Основным заданием собора было восстановление патриаршества и структуры церковного самоуправления, а также определение новых отношений с государством, т. е. обособление от государственных институтов и установление границ церковной самостоятельности. Основные принципы построения системы церковно-государственных взаимоотношений были изложены в декларации составленной известным русским общественным деятелем и богословом С. Булгаковым «Об отношении Церкви к государству».

Продолжая идею Вл. Соловьева о «свободной теократии», известный русский общественный деятель и богослов С. Булгаков (1871-1944) в своих выступлениях на Поместном

Соборе 1917-1918 гг. подчеркивает необходимость независимости церкви и отказа от мер государственного принуждения в вопросах религиозного самоопределения личности [11, с. 13, 15]. Аннуляция внешнего союза с государством освобождает церковь от соблазна клерикализма и, что не мало важно, создает условия для плодотворной миссионерской деятельности в политико-социальной сфере. Разделение сфер служения церкви и государства не означает их отчуждения. Последовательно придерживаясь в своих воззрениях позиции отрицания специфически христианской или клерикальной формы государства, С. Булгаков предстает как противник крайнего эсхатологизма и полного отделения церкви от государства [11, с. 14-15; 12, с. 341]. Интерпретация проблемы в контексте абсолютного монархизма или либерализма неприемлема, прежде всего, с точки зрения христианской догматики и сотериологии. С одной стороны, церковь догматически не связана ни с одним из политических режимов. Взаимоотношения церкви и государства исходят из принципа долженствования, «по которому всякая власть должна быть христианским служением» [11, с. 15]. С другой, – реализуя потенциал всеобщего преображения заложенного в догмате о Боговоплощении, церковь не может отказаться от христианизации социума. «Церковь, – как отмечает С. Булгаков, в своем докладе «О правовом отношении Церкви в государстве», – не может отказаться быть светом миру, не изменив вере. И задача ее определяется не бойкотом неудобной власти, а великой ответственностью перед Богом и народом» [11, с. 12]. В своей деятельности церковь должна стремиться к христианизации государства через активную общественную позицию самих христиан, которые являются подданными государства. Осознавая себя частью государства, христианин должен выполнять свой гражданский долг, исходя из принципов христианской морали, способствуя тем самым «христианскому преображению государственности» [11, с. 12]. В результате государство, пользуясь собственными средствами в политической практике, будет руководствоваться критериями христианской морали. Новый проект церковно-государственных взаимоотношений в условиях секуляризованного государства, декларируемый с. Н. Булгаковым на Поместном Соборе, можно охарактеризовать как попытку богословско-социологической интерпретации византийской симфонии властей в духе социального христианства.

На основании доклада С. Булгакова членами собора были определены и приняты основные принципы церковно-государственных отношений – это признание независимости церкви, а также ее культурного и исторического значения для российской государственности. Соборными декларациями не отрицалась и сама возможность союза с государством, при условии сохранения внутрицерковной свободы. Следует подчеркнуть, что на Поместном соборе 1917-1918 гг. обозначился явный отказ РПЦ от позиции монархического патернализма в церковно-государственных отношениях, хотя многие верующие еще долго не могли избавиться от стереотипа православного коллаборационизма, заимствованного еще со времен Византии. Впоследствии это привело к расколу РПЦ за границей и образованию в 30-е гг.: карловицкой церкви (объединяющей сторонников монархизма), патриархальной церкви (поддерживающей позицию московского патриархата в условиях советской реальности) и евлогианской церкви (ратующей за церковную автономию и социальную активность церкви).

Развивая идею социального христианства, русский богослов и историк профессор А. Карташев (1875-1960), позитивно оценивал ситуацию церковно-государственных отношений сложившуюся в секуляризованных демократических государствах, где формально уравнивали все религии и культы, определив феномен религии в область частного права. Новейшее правовое положение церкви он определял как наиболее оптимальное в современных условиях «для развертывания работы церкви, имеющей окончательной целью христианизировать по возможности все разветвления общественной и национальной жизни» [13, с. 158]. Церковь посредством активной социальной деятельности христианизует не только «интенсивно», преображая отдельную личность, но и «экстенсивно», совершая «обожение» (theosis) общественного обустройства и самого государства. Воздействуя внутренне, «молекулярным путем, клеточка за клеточкой, шаг за шагом», церковь, даже будучи в меньшинстве, сможет оказывать влияние на культурную и политическую жизнь, преображать в духе Евангелия, творить «великое историческое дело теократии-христократии в новых формах жизни» [13, с. 180].

Придерживаясь положительного мнения о византийской системе церковно-государственной диархии, Карташев не являлся сторонником православного коллаборационизма, провозглашающего обязательным союз церкви с государством, независимо от политики последнего. Отношения церкви к государству, согласно суждениям богослова, должны зависеть от политики самого государства [13, с. 184-185]. Это обозначает, что церковь не может соглашаться с безнравственными повелениями власти, равно как и занимать позицию реакционного отрицания или революционного, силового изменения структуры и политики государства. Таким образом, в условиях секуляризации вероисповедная политика отделения церкви от правового государства не является трагедией, а в духе «христократии» должна восприниматься как раскрытие новых перспектив для христианства.

В русле идеи социального христианства развивает свое учение о государственном правосознании профессор философии права И. А. Ильин (1882-1954). Государство, по мнению философа, следует воспринимать «как живую систему братства, прямо соответствующую духу евангельского учения» [14, с. 245]. Интерес государства и интерес отдельной личности тождественны. С одной стороны, сознательным гражданином можно назвать личность, которая способна интерес своего государства принимать как свой собственный, что не означает отказа от личных интересов и посвящение исключительно государственным делам. С другой стороны, государство, создавая национальную культуру, используя потенциал всех сограждан, обеспечивает систему социальной защиты, при которой отдельный гражданин воспринимается как свободная, творческая личность. Сочетать в равновесии личный и государственный интерес, «возводить каждый духовно-верный и справедливый интерес отдельного гражданина в интерес всего народа и всего государства» можно, по мнению И. А. Ильина, благодаря воспитанию сограждан в духе «христианской солидарности» [14, с. 245]. Основой государственного правосознания, согласно убеждениям данного мыслителя, является духовная солидарность граждан и признание участия всех сограждан в общественной жизни.

Идея социального христианства в русской религиозно-философской мысли раскрывается в духе этического универсализма, для которого характерно наличие попытки совмещения христианской и социальной парадигмы в их иерархическом соподчинении при отсутствии жесткого разделения религиозного и светского. Характерным для данной идеи является признание необходимости отделения церкви от государства, что гарантирует православию освобождение от социальной пассивности. В концепции христианского социализма и гуманизма государство воспринимается в качестве исторической силы, необходимой для поступательного движения всеобщей истории, богочеловеческого процесса. Следует подчеркнуть, что, возникнув на рубеже XIX — XX вв., данная идея не связана с революционными настроениями данной эпохи, поскольку не предполагает кардинального изменения социального порядка. Для нее характерна позиция признания принципов христианской любви и свободы, которых достаточно, чтобы реализовать *his et nunc* идеал гармоничных человеческих отношений. К сожалению, она не была принята и поддержана широкими кругами русских православных верующих, что может быть объяснено особенностями русской религиозности, для которой характерным является восприятие духовности как монашеского посвящения и отшельничества, спиритуалистическая отрешенность, морализм и фатализм, соединенные с официальным казенным клерикализмом. Сложность состояла не столько в трудности религиозного осмысления безличных социально-политических структур, отхода от идеи патерналистской монархии, сколько в религиозном осмыслении социально правовых структур, соответствующих общественно-правовому режиму и секуляризованному государству. Хотя следует отметить, что в эмиграции, в условиях религиозного меньшинства и отсутствии поддержки со стороны государства православными верующими были предприняты попытки по сращиванию практического христианства с социальной эволюцией, которые носили характер соловьевского идеала «христианской политики».

Наиболее ярким примером является деятельность матери Марии Скобцовой (1892-1945), которая практически единоличным усилием организовала проект помощи нуждающимся русским эмигрантам «Православное дело» [15, с. 493-495]. Благодаря деятельности данного проекта был открыт странноприимный дом для нищих эмигрантов и несколько об-

щежитий с дешевыми квартирами для нуждающейся интеллигенции. Одновременно мать Мария активно печаталась в журналах, освящая в своих публицистических статьях прагматические аспекты христианства, затрагивая проблемы живой, духовной и практической помощи ближнему, а также наиболее обострившийся в эмиграции вопрос о церковно-государственных отношениях. Являясь сторонницей церковной автономии, она оценивала сложившуюся ситуацию РПЦ за границей как свободу «от гонений и от государственных подачек» [16, т. 2, с. 242]. Свобода от вмешательства со стороны государства обозначает для церкви ответственность за свои неудачи, за свою миссионерскую пассивность, за образ церковности и социальное церковное творчество. Находясь в состоянии «свободы», церковь не может обвинять власть в чрезмерном внимании или гонениях, вся ответственность за религиозную активность или ее отсутствие ложиться на саму церковь.

Идеал «симфонии властей» в православном богословии основывается, с одной стороны, на признании относительной автономии церкви и государства, с другой – на их соподчинении и взаимной поддержке. Вследствие инертности развития богословской мысли относительно социального служения церкви в обществе концепция диархии церкви и государства получает свое развитие и социально-философское обоснование в контексте идеи социального христианства в русской религиозной философии. К сожалению, данная идея не привела к возникновению полномасштабного проекта в русском православии, из-за преобладания философских и умозрительных моментов, но стала предпосылкой для формирования и определения основных постулатов современного социального учения РПЦ.

**Резюме.** Идея диархии подразумевала относительную автономию государственной и духовной властей, но на практике она часто нарушалась в пользу императорской власти, что порождало конфликтные ситуации и приводило к прямому противостоянию церкви и государства. Заимствуя византийскую модель церковно-государственных отношений, русская философско-религиозная мысль обладая самобытностью, ориентированная в большей степени не на познание абстрактных истин, а на искание правды и смысла жизни, дала ей новое обоснование в русле идеи социального христианства.

**Abstract.** The idea of a diarchy means a relative autonomy of the state and spiritual authorities, but in practice it is often broken in favour of the imperial power, which arises conflicts and leads to church and state direct opposition. Borrowing Byzantine church-state relation model, Russian philosophical-religious thought possessing the originality, focused in a greater degree not on knowledge of abstract trues, but on truth and life essence search, has given it a new explanation in the tideway of social Christianity idea.

### Литература

- 1 РПЦ и право: комментарии / отв. ред. М. В. Ильичев. – Москва: Изд. БЕК, 1999. – 464с.
- 2 Соколов, И. И. О Византизме в церковно-историческом отношении; Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843-1453); Вселенские судьи в Византии / И. И. Соколов. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003. – 272с.
- 3 Лебедев, А. П. Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви / А. П. Лебедев. – 2-е изд., исправ. и доп. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003. – 336с.
- 4 Флоровский, Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – Минск: Изд. Бел. Экзархата, 2006 – 608с.
- 5 Borecka, W. Idea społecznego chrześcijaństwa w rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej końca XIX – początku XX wieku // Osiągnięcia naukowe młodzieży akademickiej w XXI wieku / nauk. red. A. Bobryk. – Siedlce, 2007. – 19-25s.
- 6 Степун, Ф. Россия накануне 1914 года // Вопросы философии № 9, 1992. – с. 85-120.
- 7 Хомяков, А. С. Сочинения богословские / А. Хомяков. – Санкт-Петербург: Наука, 1995 – 478с.
- 8 Соловьев, Вл. Россия и Вселенская Церковь / Вл. Соловьев. – Минск: Харвест, 1999. – 1600с.
- 9 Соловьев, Вл. Сочинения в 2 т. / Вл. Соловьев. – Москва: Правда, 1989 – т. 1: Философская публицистика. – 688с.



- 10 Тихомиров, Л. А. Монархическая государственность / Л. А. Тихомиров. – Москва: Библиотека Сербского Креста, 2004. – 512с.
- 11 Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг.: в 9 т. / Москва, 1996 – т. 4. Деяния ХLI –LI. – 184с.
- 12 Булгаков, С. Православие. Очерки учения о православной церкви / С. Булгаков. – Париж: ИМКА-ПРЕСС, 1985 – с. 406.
- 13 Православие в жизни: сб. статей / Христианская жизнь: Клин, 2001 – 446с.
- 14 Ильин, И. А. Собрание сочинений. В 10 т. / И. А. Ильин. – Москва: Русская книга, 1996. – т. 1 – 406с.
- 15 Митрополит Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни: Воспоминания / Митрополит Евлогий. – Москва: Моск. Рабочий; ВПМД, 1994. – 621с.
- 16 Мать Мария (Скобцова). Воспоминания. Статьи. Очерки / Мать Мария. – Париж: ИМКА-ПРЕСС, 1992 – т. 2 – 284с.

Гомельский государственный  
университет им. Ф. Скорины

Поступило 26.01.09

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ