

ВИЗАНТИЯ: ПРАВОСЛАВИЕ И ПРАВОСОЗНАНИЕ¹

Идеология Византийской империи, как это принято в исследовательской литературе, покоилась на двух основаниях: во-первых, византийцы считали свое государство римской империей, а себя называли ромеями, вторым основанием было православие. Иногда добавляются антично-эллинистические традиции, доводя число оснований до трех, и такой подход, безусловно, правомерен [17, с. 3; 7, с. 98]. Однако традиции эллинистической мысли существуют в Византии весьма своеобразно, и показать это своеобразие является целью настоящей статьи. Их присутствие очевидно, но трудно поддается выражению – это скорее стиль мышления, нечто ощущаемое, но улавливаемое с трудом. Поэтому, в качестве задачи, обратимся к рассмотрению, как эти особенности преломляются в правовой византийской культуре. В центре эллинистической политической мысли находилось учение о коллективном существовании, как единственном пути становления добродетели и личности. Даже в эпоху эллинизма, когда в политической философии на первый план выходит частный человек, греческая мысль далека от понимания его в индивидуально-правовом контексте, как это было свойственно римскому мировоззрению. Рим, как политическое образование, покоился на индивиде, когда же права римских граждан распространились на всех жителей империи, исключая рабов, защищать Рим оказалось некому, общность из-за размытости и чрезвычайной величины была утрачена. В эллинистической Греции, напротив, коллектив главенствовал над личностью, личные достоинства и добродетели оценивались с точки их пользы для полиса. Позднейшая эллинистическая философия избегала затрагивать политическую проблематику, так как в условиях Римской империи ей приходилось выбирать между идеологией и патриотизмом. Она же стремилась избежать этого выбора, отдавая предпочтение потусторонним мирам.

Именно «в римской политической теории проблема “законности” впервые получает четкую юридическую основу в отличие от традиций и морально-этических категорий эллинистических концепций» [7, с. 101]. Но главное, чем наделил Рим Византию, оказалось ощущение собственного величия, превосходства, незыблемости государственной мощи и силы. Эта модель мировоззрения, когда центр определял абсолютно все, когда периферия рассматривалась как «службы обеспечения» (хлебом, золотом и проч.), когда весь пульс жизни сосредотачивался исключительно в столице – это была не просто идея царствования, а исключительно римская модель мира, которой не знали ни империя Александра, ни государственные модели диадохов – например, Птолема. В дальнейшем утрата этого мировоззрения привела к отпадению жизненно важных для Византийской империи областей. Только в 629 г. Ираклий впервые назвал себя не «императором ромеев», а «басилевсом», и тогда же вытесняется латинский язык греческим из официальных сфер, кроме военной [3, с. 273].

На этом фоне специфично развитие христианской идеологии. С самого начала христианство как идеология покоится на трояком основании: переживании христианства как смыслообразующего начала жизни каждого жителя империи, принципа соборности, как принципа различения подлинного верования от заблуждения и противостояния церковной и государственной властей. Особое место центральной власти, делало власть в провинциях беспомощной перед лицом угрожающей реальности. Наместники оценивались по их личной верности императору и усиление того или иного наместника означало для императора угрозу, искусно раздуваемую в придворных кругах, так что наместник (или талантливый полководец) оказывался перед необходимостью восстания для сохранения жизни и власти. В этом отношении характерна судьба будущих императоров Никифора Фоки и Иоанна Цимисхия (см.: [8, гл. 3, 5]). Поэтому «в эпоху варварских нашествий и “неустройства” в провинциях чрезвычайно возросла власть епископов, являвшихся нередко носителями единственного авторитета в провинции» [10, с. 61]. Наместнику иногда было выгоднее для сохранения благосклонности императо-

ра уступить врагу значительную часть провинции, чем, одержав победу, заслужить авторитет в глазах местного населения. Немногие из императоров, способны были спокойно относиться к чужой популярности и славе.

Христианство существовало в Византии в уникальных условиях. Сказать, что население империи было верующим, будет не точным. Народные массы «не переставали чрезвычайно живо интересоваться догматикой... вкладывая в эти формулировки какие-то собственные ассоциации (логику которых подчас трудно реконструировать). С точки зрения элиты, интерес христианских масс к теоретико-богословским вопросам был даже чересчур велик, опасно велик, и ему неплохо было бы поставить пределы. Воззрения элиты выражены в известной жалобе Григория Нисского на то, что невозможно стало купить хлеба или искупаться в банях, не услышав от булочника или банщика рацеи о соотношении ипостасей Отца и Сына. (*Gregor. Nyss. PG, t. 45, col. 558.*)» [1, с. 66]. При этом надо учитывать настрой населения Византийской империи по отношению к слову. Слово оказывалось иницилирующим началом деятельности и воспринималось как сакральное – отсюда такое количество раторов и уважение, которым были окружены лучшие из них. Показательны слова византийского историка Феофилакта Симокатты из VI книги его «Истории»: «Сила слова умеет и над природой властвовать, по необходимости устанавливать законы, душевные движения направлять в желанную сторону, менять ход событий, давать всему новый вид, творить и создавать повиновение» [15, с. 170].

Другой характерной чертой политической жизни Византии было противоборство церковной и государственной власти. Раннее христианство существовало как религия исключительно внегосударственная. В уклонении христиан от государственной службы Ф. И. Успенский видел вероятную причину страстной нелюбви к христианам Диоклетиана [14, с. 59]. Он же видит вину Константина и слабость Церкви в том, что в борьбе с арианством, Церковь поддалась соблазну воспользоваться силой государства для решения своих проблем, оказавшись в зависимости на долгие века своего существования. «Нет никакого сомнения, что этим был нарушен принцип независимости Церкви, которая пожертвовала своим нравственным достоинством из угождения перед светской властью. В свою очередь, и эта последняя, вступив в тесное общение с Церковью, предоставила ей значительную долю в гражданском управлении, лишив Церковь принадлежащего ей характера» [14, с. 70]. Исторически сложилось так, что на Востоке не было единого центра, каковым на Западе оказывался Римский епископ, впоследствии – папа Римский. Четыре патриарха – Константинопольский (до 381 г. – епископ), Александрийский, Иерусалимский и Антиохийский обладали равными правами и авторитетом, что с одной стороны усиливало принцип соборности в Церкви, но с другой не давало Церкви возможности выступать в противостоянии императорской власти единым фронтом. Хотя Константинопольская кафедра была самой молодой, тем не менее центристремительная тенденция Византийского государства наделяла ее особой ролью и функциями, что в конечном итоге выразилось в ее притязаниях на особое место. «Вопрос был о праве чести константинопольского патриарха в отношении римского папы, т. е. вопрос, решенный уже третьим каноном второго Вселенского собора. Следуя решению последнего собора, 28-й канон Халкидонского собора предоставил “равные преимущества святейшему престолу нового Рима, справедливо рассудив, чтобы город, почтенный царским правительством и синклитом и имеющий равные преимущества с древним царственным Римом, был возвеличен, подобно ему, и в церковных делах, будучи вторым по нем” (J. D. Mansi. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Firenze; Venezia, 1762, t. VII, p. 445.*)» [3, с. 164–165]. Папство не признало 28-го канона Халкидонского собора, где говорилось «о праве чести» константинопольского патриарха. Заметим, что Халкидонский собор 451 г. сыграл трагическую роль в истории Византийской империи. Он был направлен против монофизитства, центром которого были Сирия и Египет. Местное население отказалось признавать решение о еретическом характере их верований, сохранило верность своим епископам и патриархам и в конечном счете отказалось признавать власть Константинополя; разрыв дошел до того, что в Египте отказались от службы на греческом языке, заменив его египетским (коптским). Произошло все это не сразу, что указывает на неугасание с течением времени конфликта. Впоследствии императоры Зенон и Анастасий пытались достигнуть примирения, но единственным способом его достижения оказывалось безусловное принятие монофизитства, а это вы-

звало бури негодования уже в самом Константинополе. Именно церковный раскол привел к потере этих провинций. Тот же Халкидонский собор «выработал религиозную формулу, совершенно отвергавшую монофизитство и вполне согласную с воззрениями римского папы. Собор признал “Христа, Сына Господа едиnorodного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого”. Определение веры Халкидонского собора, торжественно подтвердившее определения первых двух Вселенских соборов, сделалось одним из главнейших устоев вероучения православной церкви» [3, с. 164] и остается таковым до сих пор – православные авторы, когда речь заходит о христологии, упоминают решения Халкидонского собора. Хотя я не знаком с работами коптских православных авторов и затрудняюсь сказать, как решается эта проблема в православной церкви современного Египта.

Кроме чисто религиозных вопросов (кстати, созыв Халкидонского собора был инициирован августой Пульхерией) борьба за власть между Церковью и государством разворачивалась практически во всех сферах: управления провинциями, обеспечения их обороны от внешних врагов, экономической, социальной и т. д. Но Церковь в этой борьбе оказывалась чаще всего слабой стороной, так как, во-первых, Церковь сама была лишена единства, что побуждало ее обращаться к государственным органам за поддержкой в борьбе с инакомыслящими, во-вторых, константинопольский патриархат оказывался слишком близко расположен к центральной власти, что делало патриарха заложником воли императора и дворцовой гвардии. Кроме того, сыграла определенную роль и историческая традиция, согласно которой патриархи назначались императором, и хотя назначение это было пожизненным, но император мог, обвинив патриарха в преступном намерении, лишиться сана, отправить в ссылку или найти иные способы ограничения его власти и влияния. «Избрание патриарха в Византии осуществлялось синодом под председательством императора (василевса): члены синода выбирали трех кандидатов в патриархи, после чего император избирал одного из них». [13, с. 55]. (См. также о роли императора при смещении патриарха: [16, с. 492].)

Правовое решение этого противостояния оказывалось невыгодным ни одной из сторон: так как и Церковь и император претендовали на всю полноту власти, и правовое разделение полномочий представлялось каждой стороне ущемлением ее прав. Кроме того, сильные патриархи, имеющие значительное влияние на императора, не заинтересованы были в изменении сложившегося положения дел и не пытались закрепить свою власть законодательно; естественно, что слабые патриархи этого сделать были просто не в состоянии. Образцом власти патриарха были полномочия, которыми наделил александрийского митрополита Никейский собор. «Подразумеваемая власть, к которой стремились епископы наиболее важных городов, кратко говоря, заключалась: 1) в праве созывать провинциальных епископов на собор и председательствовать на соборе; 2) в праве посвящать и рукополагать епископов и отрешать их от должности и, наконец, 3) в праве высшего надзора и суда над епископами всей провинции. Вот те права, которые утверждены за александрийским епископом 6-м правилом Никейского собора. Епископ, имеющий подобные права по отношению к соседним епископским кафедрам, получает отличительное наименование митрополита» [14, с. 197]. Первоначально правами митрополитов пользовались многие епископы, в результате чего между ними происходила отчаянная борьба за власть и влияние. Четыре патриархата, о которых было упомянуто выше, оформились только к концу VII века, и между ними шло соперничество. Поэтому константинопольский патриарх никак не мог не привлекать на свою сторону государственную власть, ведь он был к тому же назначен на это место самим императором.

Таким образом, перед нами открывается картина борьбы, в которой, проиграли обе стороны. Престол римского епископа (папы Римского) находился в совершенно иных условиях. Во-первых, он обладал безусловным первенством в том смысле, что первым епископом Рима считался апостол Петр (только некоторое время Александрийский патриархат за счет своей славы и влияния, а также мощной местной богословской школы, противостоял влиянию римского епископа), во-вторых, он был удален от императора, а порою вообще выпадал из сферы его влияния, оказываясь на единственным и независимым правителем Рима и прилегающих областей. Периодически папа Римский также попадал в зависимость от светской власти (кото-

рая в то время еще не рассматривалась как исключительно светская, а носила на себе явный сакральный отпечаток), например, при Карле Великом, рассматривавшего себя как главу церкви [16, с. 190–201]. Но поскольку Италия оказалась зоной противостояния нескольких мощных государственных образований, таких как Франкское королевство, Королевство лангобардов, Священная империя германской нации, Византийская империя, позднее – Королевство обеих Сицилий и союз независимых итальянских городов, то папа Римский сохранял возможность лавировать между разными силами, так как ни одна из них была не в состоянии ни упразднить его власть, ни укрепиться в Италии на достаточно долгий срок. Меньше всего папы хотели бы иметь рядом с собою одного могущественного императора или короля. Опыт папы Вигилия, назначенного Велизарием взамен отосланного по обвинению в измене папы Сильверия, а затем вызванного Юстинианом в Константинополь и не вернувшегося оттуда, претерпевшего массу унижений и издевательств, побывавшего в ссылке и т. д., еще не стерся из памяти римского клира. (Наиболее подробное изложение этого можно найти в [6, с. 201–212].) Не случайно впоследствии папа Григорий VII, один из самых рьяных сторонников независимости папской власти, отвергал саму идею возрождения Римской империи (как Священной Римской империи германской нации), настаивая на сохранении национальных королевств [5, с. 92–93]. Безусловно, и папство претендовало на верховную власть во всех христианских странах (теократию), но реально такая цель ставилась лишь как теоретическая – папа никогда не был в состоянии реально определять политику во всех странах Западной Европы – от Англии до Германии, в то время как на Востоке христианство (православие) и императорская власть географически в целом совпадали (конечно, христиане были и среди арабских племен, и среди персов, но все же они не составляли там большинства).

Ситуация на Западе и на Востоке обуславливала принципиально различное отношение к праву: если на Западе право рассматривалось Римской курией как утверждение власти Церкви и в силу этого кюрическая реформа показала практические пути для такого преобразования властных структур, то на Востоке, право выступало орудием исключительно в руках имперской власти, в Церкви же право использовалось только для разделения сфер влияния и полномочий между должностными лицами. Поэтому даже такое грандиозное событие как составление в VI веке Кодекса Юстиниана, не оказало на развитие правосознания Восточной империи особого влияния. Оно понималось как желание Юстиниана представить себя в качестве «полноценного», «подлинного» римского императора. Поскольку Юстиниану при его амбициях все время не хватало денег, и он куда больше был нацелен на дальние земли, а затем уж на руководство Церковью, то Кодекс Юстиниана мало что изменил в характере деятельности государственных структур, не способствовал борьбе с коррупцией, а скорее даже ухудшил и без того безотрадную картину в области социальной (или экономической) жизни. В Византии, где количество письменных законодательных актов было куда большим, чем в каком-либо ином средневековом государстве, правосознание оказывалось на чрезвычайно низком уровне. («Среди исторических цивилизаций прошлого, пожалуй, не было такой, которая бы оставила после себя больше писанных законов, чем Византия» [11, с. 5].) Хотя, возможно, что парадокса здесь нет. Достаточно вспомнить слова Лао-цзы, что чем больше будут издавать законов и распоряжений, тем больше будет в стране воров и разбойников [4, с. 132].

Расхождение между сводом (сводами) позитивного права и правосознанием оказывается в значительной степени результатом того, что кодификация права не создавала позитивное право из права обычного, из реально существующих норм, а стремилась создать некое мону-ментальное полотно – право идеальное. Хотя в качестве материала для составления систематических сборников использовались работы римских юристов, византийское законодательство имело иной характер, что неоднократно отмечалось исследователями. Даже «вопросы классического права, которые представлялись спорными, были разрешены отнюдь не в классическом, а в постклассическом духе, то есть в соответствии с новыми понятиями и нормами ранневизантийского “вульгаризированного” права. Даже в тех случаях, когда законодатель принимает точку зрения классических юристов, он ссылается на постклассические (систематизированные и идеализированные. – С. III.) соображения» [9,

с. 83]. Уместно вспомнить слова исследователя, что «при изучении византийского государственного строя необходимо отличать теорию от практики» [2, с. 55].

Проблема изучения правосознания населения Византийской империи лежит в другой области, нежели историко-юридическое изучение правовых актов и сборников Византии. Возможно, со временем возникнет методология, позволяющая по характеру позитивного права определять восприятие права (своих прав и юридических норм) населением, но сегодня такой методологии нет. Конечно, повторяющиеся из века в век одни и те же статьи про ужесточение наказаний за их нарушения позволяют, казалось бы, сделать вывод о их бесполезности и слабости, но такой вывод едва ли можно считать обоснованным. Кодекс Феодосия (438 г.), огромный свод Юстиниана – Институции, Дигесты, Кодекс и Новеллы (VI в.), краткий свод – Эклога (726 г.), Прохирон (872 г.), Эпанагога (884 или 886), многотомный «Василики» (конец IX в.), а также множество отдельных императорских новелл (указов), законов и всяческих компиляций и справочников не смогут представить нам внятную картину состояния правосознания или права в Византийской империи того или иного периода. Почти все эти документы устаревали еще до своего появления, что свидетельствует в пользу того, что между позитивным правом и реальными правовыми отношениями в империи существовала пропасть. Правовые нормы, как правило, инициировались императором, а его правосознание весьма отличалось от правосознания большинства населения. В таких условиях привести в соответствие позитивное право и обычную юридическую деятельность граждан (подданных) оказывалось невозможным – ведь по прихоти императора в области внешней и внутренней политической деятельности постоянно менялись приоритеты, а порой эти изменения имели характер кардинального отказа от всей предыдущей деятельности. При этом подобное положение дел многими воспринималось как совершенно естественное и положительное. Михаил Пселл в «Хронографии» пишет о Василии II, представленным идеальным правителем, что он «управлял не по писаным законам, а по неписанным установлениям своей необыкновенно одаренной от природы души» [12, с. 14].

Проведенное исследование позволяет **сделать следующие выводы**. Причины формирования правосознания лежат не только в истории сосуществования и противостояния социальных форм Церкви и государства. Не в меньшей степени они таются в таинственной области, которую можно было бы назвать национальным мышлением, области напрямую нам недоступной, но о которой можем судить по идеям, которые рождались на свет и получали оформление в рамках восточного христианского учения о мире и человеке.

1. Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли // Культура Византии IV – первой половины VII в. – М., 1984.
2. Безобразов П. В. Очерки византийской культуры. – Пг., 1919.
3. Васильев А. А. История Византийской империи (время до Крестовых походов). – СПб., 1998.
4. Древнекитайская философия. – Т. 1. – М., 1972.
5. Колесницкий Н. Ф. «Священная Римская империя»: притязания и действительность. – М., 1977.
6. Кулаковский Ю. А. История Византии. В 3-х тт. – Т. 2. – СПб., 1996.
7. Курбатов Г. Л. Политическая теория в ранней Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция // Культура Византии IV – первая половина VII в. – М., 1984.
8. Лев Диакон. История. – М., 1988.
9. Липшиц Е. Э. Право и суд в Византии в IV – VIII вв. – Л., 1976.
10. Литаврин Г. Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. // Культура Византии. Вторая половина VII – XII в. – М., 1989.
11. Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи. – СПб., 2001.
12. Михаил Пселл. Хронография. – М., 1978.
13. Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). – М., 1998.
14. Успенский Ф. И. История Византийской империи VI – IX вв. – М., 1999.
15. Феофилакт Симокатта. История. – М., 1996.
16. Dawson C. The Making of Europe: An Introduction to European Unity. – New York and Cleveland, 1956.
17. Runciman S. The Byzantine Theocracy. – Cambridge, 1977.