

Г. В. Бежанидзе, А. О. Титова

Парадигма церковно-государственных отношений у архиепископа Феофана (Прокоповича): от Средневековья к Новому времени

DOI 10.47132/1814-5574_2020_6_25

Аннотация: Архиепископ Феофан (Прокопович) является главным идеологом петровской эпохи и выразителем доктрины синодальной реформы церковного управления. Цель настоящей статьи — выявление места и значения доктрины архиепископа Феофана (Прокоповича) в ряду новременных европейских учений о государстве и Церкви. В первой части статьи авторы формулируют характерные черты средневековой модели церковно-государственных отношений в, так называемых, «императорской» и «папской» версиях. Затем прослеживается история появления различных теорий церковно-государственных отношений, включая «переходные» концепции и выделяются отличительные признаки новременной модели. Во второй части статьи рассматриваются представления архиепископа Феофана (Прокоповича) о природе государственной власти, прежде всего, для выявления его отношения к теории «общественного договора», и экклезиологические взгляды сподвижника императора Петра I. Проведенное исследование позволяет отнести доктрину архиепископа Феофана (Прокоповича) к первой средневековой модели, несмотря на то, что он активно использовал терминологию естественного права.

Ключевые слова: архиеп. Феофан (Прокопович), церковно-государственные отношения, теория общественного договора, Новое время, Средние века, экклезиология, территориализм, коллегиялизм.

Об авторах: **Георгий Вениаминович Бежанидзе**

Кандидат богословия, доцент кафедры доцент кафедры общей и русской церковной истории и канонического права Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета.

E-mail: georgy.bezhanidze@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9628-9528>

Анна Олеговна Титова

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник Научного центра истории богословия и богословского образования Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета.

E-mail: gaudendum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3685-0299>

Ссылка на статью: Бежанидзе Г. В., Титова А. О. Парадигма церковно-государственных отношений у архиепископа Феофана (Прокоповича): от Средневековья к Новому времени // Христианское чтение. 2020. № 6. С. 25–46.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 6

2020

George V. Bezhanidze, Anna O. Titova

**The Paradigm of Church-State Relations in the Works
of Archbishop Feofan Prokopovich:
from the Middle Ages to the Age of Revolution**

DOI 10.47132/1814-5574_2020_6_25

Abstract: Archbishop Feofan Prokopovich is the main ideologue of the Petrine Era and the spokesman for the doctrine of the synodal reform of church government. The purpose of this article is to identify the place and significance of the beliefs of Archbishop Feofan Prokopovich in relation to a number of modern European teachings about the state and the Church. In the first part of the article, the authors formulate the characteristic features of the medieval model of church-state relations in the so-called “imperial” and “papal” versions. Then the history of the emergence of various theories of church-state relations, including “transitional” concepts, is traced and the distinctive features of the modern model are highlighted. The second part of the article examines the views of Archbishop Feofan Prokopovich about the nature of state power, primarily to reveal his relationship to the theory of “social contract” and his ecclesiological views, in which he actively used the terminology of natural law.

Keywords: Archbishop Feofan Prokopovich, church-state relations, theory of social contract, Early Modern Period, Middle Ages, ecclesiology, territorialism, collegialism.

About the authors: **George Veniaminovich Bezhanidze**

Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Orthodox Church History at St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities.

E-mail: georgy.bezhanidze@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9628-9528>

Anna Olegovna Titova

Candidate of Philosophy, Senior Researcher at the Scientific Center for the History of Theology and Theological Education at St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities.

E-mail: gaudendum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3685-0299>

Article link: Bezhanidze G.V., Titova A.O. The Paradigm of Church-State Relations in the Works of Archbishop Feofan Prokopovich: from the Middle Ages to the Age of Revolution. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 6, pp. 25–46.

Переход от Средневековья к Новому времени характеризуется не только кардинальными изменениями в религиозной, социальной, культурной и экономической жизни Европы, но и возникновением национальных государств с принципиально новой идеологией.

Появляется юридическая доктрина государственного суверенитета и концепция общественного договора, отрицающая Божественное происхождение государства и власти. Средневековое понимание церковно-государственного единства уходит в прошлое: Церковь и государство начинают восприниматься как два отдельных института с разными целями.

Московское царство, конечно, не могло быть свободно от европейского влияния, резко усилившегося в петровскую эпоху. Однако в какой степени указанные идеи были восприняты на Руси? Этот вопрос важен не только для понимания изменений, происходивших в России, но и для более полного осмысления процессов, которые определяли переход Европы от Средневековья к Новому времени.

Архиепископ Феофан (Прокопович) по праву считается главным идеологом петровской эпохи и выразителем доктрины синодальной реформы церковного управления. Парадигма церковно-государственных отношений, которую он выстраивает, неоднократно привлекала внимание историков и богословов. Некоторые исследователи фокусировали свое внимание на отдельных заимствованиях архиеп. Феофана у теоретиков естественного права, которые этот сподвижник Петра так или иначе использовал в своей аргументации [Карташев, 1959, 341].

Такой подход, однако, оказался непродуктивным, ибо не удалось доказать, что архиеп. Феофан является последователем теории общественного договора. Уже Георгий Гурвич пришел к однозначному выводу о том, что, «не восприняв у своих западноевропейских образцов теории общественного договора, автор „Правды“ тем самым оставил место в своей доктрине для теократической идеи» [Гурвич, 1915, 76]. Выводы Гурвича о значимости богословской аргументации для архиеп. Феофана (Прокоповича) были подтверждены последующими исследователями¹.

Иной методологический подход был предложен П. В. Верховским. Верховской указывал, что отличие ситуации Нового времени от средневекового миропорядка определялось сразу несколькими факторами, которые в совокупности обусловили переход к иной модели церковно-государственных отношений². Но сам П. В. Верховской, похоже, отказался последовательно следовать намеченной схеме, вследствие чего нередко допускал противоречивые высказывания. Так, например, он утверждал, что «так же, как все его предшественники, и все вообще монархи, Петр считал себя обладающим властью Божьей милостью, а не волею народною», и в то же время «как государь христианский, т. е. европейский, Петр принимал ту же теорию происхождения и сущности своей власти, которая господствовала тогда в Европе, т. е. теорию абсолютной монархии, основанной на договоре» [Верховской, 1916, Т. 1, 87, 184]. Более цельными представляются труды Роберта Штуппериха и Ханса Хертеля,

¹ Критический обзор историографии см.: [Бугров, Киселев, 2016, 78–82].

² «Эпоха возрождения и гуманизм низвели интересы людей с неба на землю, и школа естественного права конструировала верховную власть как чисто земную, имеющую земные цели. <...> XVI и XVII столетия были временем постепенного возвышения и усиления королевской власти и развития новой политической идеологии, в учении некоторых представителей школы естественного права, которые, выдвигая, с одной стороны, теорию общественного договора как источника верховной власти монархов, в то же время вручали им почти неограниченную власть во имя общего блага. В то же самое время в Западной Европе возникла и все более и более упрочивалась мысль, еще чуждая первым реформаторам Лютеру, Меланхтону и др., что Церковь и государство представляют собою не один организм, лишь управляемый двумя властями, духовной и светской, а два различных организма, два различных института, имеющих свою особенную конструкцию, состав, цели и проч. Поэтому и их взаимные отношения из отношений между двумя властями, двумя мечами, стали переходить в отношения Церкви и Государства как таковых, в собственном смысле» [Верховской, 1916, Т. 1, 10, 83–84].

которые, полемизируя с Верховским, пришли к выводу, что взгляды архиеп. Феофана (Прокоповича) о соотношении между государством и Церковью опираются более на византийский, чем на западный пример [Stupperich, 1936, 70–87; Härtel, 1970, 84–95]. К схожему выводу пришла в своей диссертации О. В. Несмиянова. «Светский государь Феофана Прокоповича ближе к традиционному византийскому василевсу (подчеркнем, речь идет только о его отношении к Церкви), чем к абсолютному монарху в теории естественного права», – утверждала петербургская исследовательница [Несмиянова, 1998, 130].

Даже, пожалуй, самый жесткий обличитель архиеп. Феофана (Прокоповича), прот. Г. Флоровский интуитивно нащупал неоднородный характер идеологии петровской эпохи, но по причине недостаточной проработки указанной проблематики и источников не смог сделать обоснованных выводов [Флоровский 84–105]³. Показательно, что прот. Г. Флоровский назвал характер церковно-государственных отношений в эпоху Петра «неким „цезарепапизмом“ в духе Реформации», соединяя, таким образом, средневековую и новременную модели [Флоровский, 2006, 90].

Эту двойственность в полной мере показали в своих работах Б. А. Успенский и В. М. Живов, утверждавшие, что в петровскую эпоху «византизация не только уживается с европеизацией, но в том, что касается сакрализации царской власти, даже усиливается. В развивающемся культе монарха византизация и европеизация переплетаются, образуя единое целое. Это переплетение восходит еще к допетровской эпохе» [Успенский, 1996, 228–229].

Итак, для раскрытия заданной в статье темы необходимо выделить так называемые средневековую и новременную модели церковно-государственных отношений и сформулировать их характерные черты. А затем сопоставить с ними взгляды архиеп. Феофана (Прокоповича).

Средневековая модель, которую можно назвать *regimen christianum*, подразумевает существование единого христианского общества, организованного одновременно политически и церковно, управляемого, таким образом, мирской и духовной властями⁴. Обозначим основные положения этой базовой модели⁵: и духовная и свет-

³ Прот. Г. Флоровский игнорирует екслезисологию архиеп. Феофана (Прокоповича), изложенную в его катехизисах и проповедях, на что указывал уже Х. Хертель [Härtel, 1970, 96].

⁴ См.: [Kölmel, 1970, 81–105; Dvornik, 815–819; Καρχαίαννόπουλος, 59–63; Дагрон, 355–395]. Эта единая область управления двух властей может называться «*christianitas*», «*populus christianus*», «*respublica christiana*» или «*ecclesia*». Ср.: Синод IX в.: «Тем, Кто один по праву мог стать царем и священником, Церковь устроена так, что управляется священнической и царской властью» (MGH Capit. II n. 227. P. 114), и в конце XII в. Иннокентий III: «Подобно тому как Бог, Творец универсума, установил два больших светила на тверди небесной ... так и на тверди Вселенской Церкви... Он установил два высших достоинства: большее... и меньшее... – это власть понтифика и светская власть» (Sicut Universitatis Conditor [1198-10-30] // Documenta Catholica Omnia. De Ecclesiae Magisterio. Magisterium Paparum. SS Innocentius III). В знаменитой Преамбуле Юстиниана сказано, что священство и царство «происходит от одного начала» и «обустраивает жизнь человеческую» (Церковные новеллы, 2007, 31). Папа Геласий в письме императору Анастасию: «Ибо есть две [власти], о император и август, которыми по праву верховенства управляется этот мир: святой авторитет понтификов (*auctoritas sacra pontificum*) и царская власть (*regalis potestas*)» (Epistola VIII. Ad Anastasium imperatorem. PL 59. Col. 42). Это не отменяло нарастающих усилий по все более точному функциональному разделению обеих властей, особенно провоцируемых стремлением папской власти инструментализировать светскую и исключить ее из сферы сакрального, оставив ей своего рода «делегированную сакральность» [Титова, 2019]. Но – даже при наиболее последовательных попытках разделения властей в томизме – все равно этого не происходит, камнем преткновения оказывается папская власть, недопустимость правления нехристианина над христианами и соподчиненность целей.

⁵ Базовая модель – это определенный взгляд на мир; понятно, что этот взгляд может проявляться по-разному в политической, литургической практике, в полемическом трактате или в богословской сумме, но так или иначе он присутствует везде с разной степенью теоретической рефлексии.

ская власти являются Божественными установлениями; они имеют общую конечную цель — спасение⁶; предполагается религиозное единство христианского мира; действенное участие Бога в истории.

Неизбежное напряжение между двумя властями в рамках этого единства приводит и теоретически, и исторически к двум версиям этой модели, которые можно назвать, ввиду наиболее яркого момента полемики между ними, «папской» и «императорской».

«**Императорская**» версия также имеет множество отличающихся друг от друга авторских теорий и исторических примеров⁷, тем не менее можно выделить ряд общих положений:

1. Верховный светский правитель (король/император) получает свою власть непосредственно от Бога, находится с Ним в особых отношениях, выделяющих его из чисто профанной сферы, ответствен пред Ним за свое правление вверенным народом — что выражается в часто употребительных формулах «викарий Бога/Христа», «образ Бога/Христа», «коронованный Божьей милостью»⁸. При этом воля Бога относительно персоны правителя могла быть явлена как через наследственный принцип, так и через выбор знати.

2. Верховный правитель имеет задачу исправления нравов и воспитания вверенного ему народа, а также защиты и распространения христианской веры. Он таким образом участвует в душепопечении о своем народе⁹. Его власть имеет патерналистский характер¹⁰.

⁶ Представление о том, что земная (светская) власть установлена Богом и имеет значение в деле спасения человека, высказывается еще в патристике II–IV вв., конкретное понимание этого значения оказывается, с одной стороны, предметом богословских дискуссий, а с другой — находит отражение в политической практике и самосознании власти. См., напр.: [Stürner, 1987; Суини, 2006]. Сами задачи королевской власти, как их формулировали королевские зеркала или коронационные чины, были религиозно обусловлены, к ним относились: защита Церкви от врагов внешних (неверных) и внутренних (еретиков), от имущественных притеснений, забота о ее материальном процветании, миссия; установление мира и справедливости, праведный суд; защита вдов и сирот.

⁷ Это видение было характерно для Византии, раннесредневековой Римской империи, оно отстаивалось императорским лагерем в ходе борьбы за инвеституру и позже в многочисленных сочинениях императорских приверженцев и юристов, а в XIV–XV вв. к тем же аргументам возвращались уже королевские юристы Франции и Испании. Для историографии 1950–1980-х гг. было характерно утверждение о десакрализации королевской власти параллельно с возрастанием папской власти после XI в., в последние же десятилетия произошел существенный пересмотр этого взгляда и говорится о процессе исключения короля из клерикализованной Церкви, но не из сферы сакрального. Множество свидетельств позднего Средневековья демонстрируют сохранение представления о сакральности королевской/императорской власти, основанное именно на непосредственности отношений короля и Бога, который является подлинным источником власти первого. См. краткий обзор вопроса в: [Körntgen, 2009].

⁸ Множество примеров собрано у [Kosuch, 2011; Erkens, 2003].

⁹ Ср. в Майнцском чине коронации архиепископ говорит: «Возьми жезл добродетели и справедливости, которым да сможешь утешать благочестивых и устрашать дурных, заблудшим показывать верный путь, падшим протягивать руку, истреблять гордых и поднимать смиренных, и да откроет тебе врата Иисус Христос» (Mainzer Ordo, 1935, 318). Со временем меняется представление о функциях государя и на первый план выходит законодательная, но этот основополагающий характер не меняется, ср.: Johannes Quidort von Paris. Tractatus de regia potestate et papali c. 17: legislator habet curam animarum, medicus corporum.

¹⁰ См. также интересную идею Фуко о существовании двух видов власти: пастырской, направленной на множество, и политической, направленной на территорию. Первая парадигма основывается на том, что «Бог и царь — пастухи людского стада», «царь — это в некотором роде младший пастух, которому Бог доверил стадо людей и который должен на закате каждого дня и на закате своего царствования возвращать Богу порученное ему стадо» [Фуко, 2011, 141]. Именно такой тип власти просвечивает сквозь все источники раннего Средневековья и гармонирует с одновременным пониманием Церкви — собрания народа Божьего, управлять которым поставлены Богом цари и первосвященники. См.: «Королевская служба, в частности,

3. Исходя из первого, верховный светский правитель ответствен за внешнее устройство земной Церкви и имеет в ней определенные полномочия и статус. При этом нельзя говорить о его квазисвященническом статусе, т. к. его власть иной природы и не сакраментальна¹¹. Наличие такого статуса и полномочий в Церкви противоречит ее строгой клерикализации и монархическому восприятию власти первоиерарха (прежде всего речь, конечно, о Католической Церкви и папе), поэтому неслучайно, что в эпоху исторического главенства папы приверженцы императорского лагеря в споре папы и светской власти одновременно были склонны к тем или иным епископальным течениям; а в эпоху исторического господства на Западе императорской версии модели *regimen christianum* превалировала эkkлезиологическая модель Церкви как собрания христиан, а не корпорации клириков.

«Папская» версия свое наиболее полное воплощение получила в Европе конца XI–XV вв., она является более однородной, хотя и в ее рамках есть крайние и более умеренные позиции. Она предполагает:

1. Монархическую власть папы в Церкви и клерикализацию Церкви¹².

Соответственно, *potestas iurisdictionis* в Церкви принадлежит только папе и от него передается епископам, т. е. внешнее устройство земной Церкви принадлежит только духовной власти.

2. Духовная власть не только превосходит светскую по своему совершенству, но папа имеет прямую и/или косвенную политическую власть в мире, вплоть до инструментализации светской власти, которая получает свое высшее оправдание и легитимацию от своего служения Церкви¹³.

состоит в том, чтобы управлять народом Божиим и править со справедливостью и правосудием, и ратовать за мир и согласие. Сам он в первую очередь должен быть защитником церкви и слуг Божьих, вдов, сирот и других бедных, а также прочих нуждающихся» (MGH Capit. II, n. 196. S. 47).

¹¹ И в Византии, и на Западе король/император имел весьма широкие распорядительные полномочия в Церкви: назначал и снимал епископов и даже пап (в случае с императором), основывал монастыри и назначал аббатов, созывал и председательствовал на Соборах, создавал епископства, заботился об образовании и благочестии клириков, защищая Церковь от притеснений феодалов. Эти полномочия и обязанности по отношению к Церкви выражались в схожих употребительных формулах «адвокат Церкви», «епископ внешних дел». Ср. западный коронационный чин, когда при передаче короны королю говорится: «знай, что через нее ты являешься участником нашего служения [т. е. епископского]. <...> Как мы водители и пастыри душ во внутренних [вопросах], так ты во внешних» (Mainzer Ordo, 1935, 319) и 6 новеллу Юстиниана: «мы усерднейшим образом печемся как о догматах Божественной истины, так и о почете иереев» (Церковные новеллы, 2007, 31), или передаваемые Евсевием слова Константина епископам: «только вы — епископы внутренних дел Церкви, а меня можно назвать поставленным от Бога епископом дел внешних» (Евсевий Кесарийский; Памфил. Четыре книги о жизни блаженного василевса Константина. Кн. I. Гл. 24). В католичестве принято было выделять два типа церковной власти: *potestas ordinis* и *potestas iurisdictionis*, в православии — три типа: учительскую, сакраментальную и правительственную. Именно в последней (*potestas iurisdictionis*, или правительственной власти) император/король имел часть. Поэтому положение короля также нередко описывалось как среднее между клириками и мирянами: ср. «*mediator clerici et populus*» Майнцкого чина или «*persona mixta*» придворных юристов французского короля, или образный строй императорской коронации и помазания византийского василевса.

¹² Клерикализация Церкви с середины XI в. становится нарастающим процессом, т. е. вместо понимания Церкви как собрания «народа Божьего» на первый план выходит понимание Церкви как корпорации клириков с папой во главе, для которой *christianitas* является областью управления. Власть папы начинает выстраиваться по монархическому принципу, предполагая его прямую юрисдикцию над всей Церковью и соборами.

¹³ См. *Unam Sanctam*: «Евангелия учат нас о том, что в ее [Церкви] власти находятся два меча — духовный и светский. <...> Следовательно, оба меча во власти Церкви, то есть и духовный меч, и светский меч; последний используется ради Церкви, а первый — самой Церковью; первый — священниками, а последний — князьями и королями, но по указанию и с согласия священников. Один меч обязательно должен быть подчинен другому, светская

В исторической практике обе версии могли сосуществовать в различных соотношениях, как на Западе, так и на Востоке. Неограниченная, абсолютная монархическая власть (ряд исследователей для ее характеристики использует термин «цезарепапизм») могла иметь место в рамках средневековой модели и не является признаком ее замены новременной моделью.

Таким образом, несмотря на различия в понимании существа духовной и светской власти, их полномочий, юрисдикций и соотношения, общим для обеих версий данной модели остается единая область управления — христианский мир (или земная Церковь в широком смысле, совпадающая с *respublica christiana*, *populus christianus*), и единая конечная цель, определяющая в конечном итоге обе власти, которые имеют единый Божественный источник и патерналистский характер, а защита Церкви признается в обеих вариантах важнейшей задачей светской власти.

К разрушению средневековой базовой модели отношений Церкви и государства привело множество сложных культурно-исторических процессов, часть которых объединяется понятием секуляризации, а также дополнительный ей процесс корпоративизации Церкви, начатый еще с григорианской реформы¹⁴, складывание национальных государств, развитие рационализма и права. Реформация, разрушив церковное единство западного христианства, стала катализатором уже существующих процессов и создала новые исторические условия, которые на первое место поставили проблему религиозного мира и религиозной толерантности, что оказало существеннейшее влияние и на отношения властей. Вторым важнейшим в рамках нашей темы фактором влияния стало складывание и быстрое распространение в политической мысли эпохи теории общественного договора. И третьим — развитие связанной, но не совпадающей с ней теории государственного суверенитета.

Разрушение конфессионального единства поставило целый ряд правовых проблем: статус князей-епископов, права светского князя по отношению к новообразовывающейся церковной организации, действенность канонического права, положение конфессий в империи и княжествах, соотношение теологического и политического определения ереси, веротерпимости. Эти проблемы должны были решаться на фоне главной насущной задачи времени — установления религиозного мира. Первые попытки решения данной проблемы оставили теологическое рассмотрение вопросов за скобками и носили скорее юридический характер [Heckel, 1968]¹⁵.

власть — духовной» (Mürbt, 372). Ср.: Фома Аквинский (который создал наиболее обоснованную и взвешенную теорию разделения светской и духовной властей, но тем не менее): «верховный священник, преемник Петра и наместник Христа, Римский понтификс, которому все короли христианских народов должны повиноваться так же, как Самому нашему Господу Иисусу Христу» (О правлении государей, I, 14). Множество аналогий, рисующих превосходство духовной власти — тело и душа, луна и солнце, искусство делать уздечку и искусство верховой езды, — выражают разные смыслы этого превосходства: духовная власть дает смысл светской, находится ближе к Богу, властвует. Беллармин — сторонник косвенной власти папы: «Папа не имеет прямо и непосредственно никакой временной власти, но только духовную; тем не менее, по причине духовного авторитета, он косвенно обладает, по крайней мере, определенной высшей властью в мирских делах» [Tutino, 2010, 40]. Косвенно обладать властью папа может также по разным основаниям: *ratione peccati*; благодаря соподчиненности целей (когда «цель мирской власти некоторым образом зависит от цели духовной власти»); или тому, что главная задача светской власти — способствовать процветанию Церкви; наконец, ввиду положения конечной инстанции в случае династического спора или чрезвычайного положения (см., например, прекрасный образец политико-правовой мысли позднего Средневековья: Франсиско де Витория, 2014, 136–192)).

¹⁴ См. во многом спорную, но заслуживающую внимания статью о процессе корпоративизации Церкви, в которой автор отталкивается от двух типов обществ: сообщества (общезития) и корпорации (*communal and corporate bodies*): [Barshack, 2006].

¹⁵ Хекель показывает, как имперские юристы стараются уйти от теологической оценки ради сохранения мира и целостности империи, прежде всего в вопросах определения ереси,

Самой ранней подобной попыткой можно считать так называемую **епископальную теорию**¹⁶, согласно которой на князя реформированной, вышедшей из-под юрисдикции Католической Церкви территории, как временная (до еще ожидаемого конфессионального воссоединения) мера переносится епископская potestas iurisdictionis. При этом важно, что это происходит в силу светского имперского закона о религиозном мире, но не в силу государственного суверенитета, не как часть государственной власти. Более того, авторы этой теории порой утверждали, что князь в одном лице является одновременно сувереном и епископом, таким образом, его власть в Церкви не проистекает из его полномочий и прав как суверена. Епископство здесь не более чем публично-правовой институт, князь-епископ не обладает духовной властью в Церкви, а имеет в ней власть управления, санкционированную чисто государственно-правовым образом [Heckel, 1987, 728]¹⁷. Возникшая несколько позже **ранне-территориальная теория** отдавала церковную юрисдикцию правителю земли как jus maiestatis (т. е. отталкивалась от понятия суверенитета и суверенных прав светского правителя), но, в отличие от позднего территориализма, она еще не исходила из теории общественного договора и оставалась также в рамках историко-прагматических категорий. Аргументы обеих теорий имели юридический характер и были направлены в основном против папской церковной юрисдикции, в поиске аргументов они активно обращались к ранневизантийскому законодательству, средневековому имперскому праву, к положениям имперской партии времен борьбы за инвеституру, к праву королей Испании и Франции¹⁸. Также характерно для этого периода продолжение использования понятия respublica christiana по отношению не только к империи (теперь не имеющей религиозного единства), но даже к отдельным территориальным княжествам (не имеющим универсальности) [Heckel, 1968, 282]. Т. е. происходит выхолащивание теологического содержания этого понятия (ключевыми пунктами которого как раз и были универсальность и религиозное единство).

Приведенные выше правовые теории встречали у ряда теологов определенную оппозицию. Рассмотрение обозначенных вопросов с точки зрения протестантской экклезиологии¹⁹ стремилось сформулировать границы мирской власти в Церкви исходя из теологических посылок; но также демонстрировало определенную преемственность

правового положения еретиков. Такое самоустранение имперских властей от обсуждения теологических вопросов позволило заключить Аугсбургский мир, избежав открытого разрыва с прежними принципами, но вместо этого разрушение системы началось изнутри. Таким образом, ситуация оказалась парадоксальной: желание сохранить империю (наиболее архаичное государственное образование) привело к возникновению наиболее современного принципа веротерпимости.

¹⁶ Ее главными представителями считаются протестантские юристы братья Иоахим (1544–1623) и Матиас (1576–1646) Стефани.

¹⁷ В целом эта теория являлась вынужденной экстраординарной мерой для правового урегулирования новой ситуации разрушения системы епископского управления.

¹⁸ Прежде всего к Кодексу и Новеллам Юстиниана (праву императора созывать Соборы, председательствовать на них и делать своей подписью их решения публичными законами, праву смещать и назначать епископов, издавать законы о поведении и служении клириков, о еретиках), к непосредственно Божественному происхождению императорской власти, к праву инвеституры, аргументам против папской версии теории translatio imperii, Константинова дара, к положениям Золотой буллы; император предстает как supremus ecclesiae praefectus, pontifex et nutritus, ist der summus universi orbis Christiani magistratus et caput, при этом титул advocatus ecclesiae переносится с императора на любого верховного светского правителя.

¹⁹ Хекель выделяет в отдельную группу сочинения протестантских теологов, исходящих в своих рассуждениях о церковно-политических отношениях из понятия Церкви, а не государства. Их отличают не столько иные убеждения или использование иных категорий, сколько иной подход, позволяющий наполнить уже знакомые правовые категории теологическим смыслом. Ее главными представителями являются лютеранский теолог Иоганн Герхард (1582–1637) и David Pareus (1548–1622). Но те же идеи находятся в сочинениях других юристов XVII в., которые демонстрировали подходы в духе территориализма и епископализма, т. е. речь идет не столько о противоборстве неких групп, сколько о формировании новых концептов.

с византийскими идеями, с их теологической составляющей²⁰. Светскому властителю принадлежит *cura religionis* как божественный долг (а не исходя из интересов государства), это понятие уточняется в понятии *custodia utriusque tabulae* — задаче правителя заботиться о нравственной жизни подданных (первая скрижаль) и чистоте богослужения (вторая скрижаль), здесь князь имеет санкцию вмешательства в церковные дела как богоустановленная светская власть, исходя из заботы о Церкви (упоминаются законы византийских императоров и средневековое *advocatia ecclesiae* императора). Все эти права (призвание клириков, визитация, защита, инспекция) соединяются в концепте *potestas regia circa ecclesiastica*, в отличие от принадлежащей духовным лицам *potestas ecclesiastica interna* (проповедь, таинства). Этот ход рассуждений находился вполне в традиционном русле, собственно же протестантской стала доктрина трех статусов в Церкви (*status politicus, status ecclesiasticus u status oeconomicus*), в соответствии с которой каждый статус имеет свои права и не должен узурпировать права других, церковные вопросы касаются всей Церкви, которая управляется не монархически, а аристократически и коллегиально²¹. Светский князь является *membrum graecium ecclesiae*, которому принадлежат особые права уже лично как члену Церкви, но не в силу богоустановленности его власти.

Одновременное присутствие в правовом поле обоснований светской власти и ее юрисдикции, исходящих из принципиально различающихся посылок: из богоустановленности светской власти и божественного долга, из личной принадлежности Церкви, из неделимости своей верховной власти над территорией; а также попытки удержать старые концепты, лишенные своего прежнего содержания, — свидетельствует о переходном, неустойчивом характере первых протестантских теорий.

Эта неустойчивая система довольно быстро сдалась перед рационалистическими теориями Нового времени. Мощнейшим толчком к развитию **теории территориализма** как политической теории, обосновывающей систему государственной Церкви, стали идеи общественного договора и суверенитета.

В учениях Жана Бодена и Гуго Гроция происходит формирование понятия суверенитета, основанного на идее неделимости верховной власти, когда вся принудительная власть должна находиться в одних руках. Сама по себе идея государственного суверенитета не обязательно предполагала отказ от Божественного происхождения государства и власти²², затрагивая лишь вопрос о положении верховной власти по отношению к остальным властным агентам в государстве, что исторически было связано с ликвидацией отношений вассалитета, проблемой соотношений прав императора и королей/князей, а также власти папы в мирских делах. Вывод о том, что верховный правитель имеет церковные права именно как часть своего суверенитета, делает территориализм, выводя власть государя по отношению к Церкви не из теологически обоснованных задач, а из его государственного суверенитета. Государство становится абсолютным сувереном и проникает во все сферы человеческой жизни, в том числе религиозную, так что не может быть признано существование независимого правового поля Церкви. И в отличие от первой базовой модели вмешательство светской власти происходит не в силу Божественной санкции (происхождения), сакрального характера, ответственности и общих целей, а в силу идеи государственного суверенитета, согласно которой в государстве должен быть один суверен, обладающий полнотой неделимой власти.

²⁰ См. примеры в [Heckel, 1968, 235–238]: Пареус (1548–1622) цитирует 6-ю новеллу Юстиниана и Евсевия о «внешнем епископе».

²¹ Были выделены четыре области церковных функций: 1. Принадлежащая только духовенству — проповедь, таинства, власть ключей, проверка нового претендента и его рукоположение; 2. Принадлежит светской власти — созыв Соборов и поддержание церковного порядка; 3. Всем трем — избрание и призвание духовенства; 4. Консисториям, состоящим из светских и духовных лиц, — решение церковных споров.

²² См., напр., политическую мысль Боссюэ и Людовика XIV: [Лысяков, 2004; Dunning, 1905, 325–331].

Принципиально же новой легитимацией и обоснованием государства и государственной власти в целом является теория общественного договора. Согласно ей, источником легитимации становится не природа, традиция или Божественное установление, а свободная воля индивидов. Государство возникает в результате общественного договора, при котором народ передает суверену все свои права. Конкретные мотивы и цели создания государства, также как и описание «естественного» состояния, различаются у представителей этой концепции, но общим является определение конечной цели государства как «общего блага», это собственная цель государства, в достижении которой оно не направляется религией и церковью²³. Варианты теории общественного договора также расходятся в вопросе полноты и обратимости передачи прав индивидов к суверену, но идея неизменна: государство возникает в результате общественного договора, при котором народ передает суверену все свои права, в том числе религиозные.

Здесь важно отметить влияние протестантской почвы, на которой возникает эта теория. Кроме очевидного изменения понимания государства (а вернее, появления собственно современного его понятия) свой вклад в изменение отношений церковной и государственной власти внесла и соответствующая экклезиология: разделение на видимую и невидимую Церковь, понимание духовной власти как исключительно непринудительной, включающей в себя только проповедь и преподавание таинств, всеобщее священство и отсутствие сакраментального барьера между клириками и мирянами, отсутствие апостольского преемства и включения в некую единую структуру иного по отношению к государству порядка. Так, Гроций, создатель одной из первых теорий договорного происхождения государства, полагает, что при негласном или гласном договоре с отказом прав, в том числе религиозных, в пользу правителя, последний приобретает *ius circa sacra*, которое до того принадлежало отцам семейств²⁴, при этом власть священника — исключительно учительская и совещательная. Наиболее выпукло связь между практически неограниченной властью суверена в церковных делах и отрицанием какой-либо необходимой социальной организации как неотъемлемого и характерного свойства истинной Церкви предстает в сочинениях Гоббса (1588–1679)²⁵ и Томазия²⁶. Спиритуализация «истинной Церкви» оборачивается секуляризацией «видимой» Церкви, рассмотрением ее как религиозного сообщества (легитимного собрания) и передачей всей ее социальной организации в руки суверена. Исключительно индивидуалистической связи Бога и человека соответствует

²³ Ср. средневековые попытки разграничить сферы государства и Церкви в сочинениях Данте или Фомы, в которых при всей строгости мысли происходит смешение именно на уровне осмысления цели государства — естественного установления для лучшего достижения цели человеческой жизни: т. к. таковой оказывается сверхъестественная цель (вечное блаженство), конечная цель государства также теологически определена.

²⁴ В учении Гроция заметно переплетение новых и традиционных взглядов на государство: так, он к целям последнего относит не просто покой и мир на земле, но и вечное блаженство граждан; верховная власть не только распорядительница человеческого закона, но и «хранительница Божественного закона» (Гроций заимствовал это выражение в *Corpus iuris civilis*, новелла 137, т. 3); называет правителя наместником Бога во внешних делах; говоря о правах суверена в Церкви, он проводит аналогию между строительством семьи, союза семей и государства: отец — глава семьи, распределяет обязанности, в том числе должность священника, при союзе семей отцы выбирают священника, а при образовании государства это право переходит суверену. См.: [Lehmann, 2013, 36–41].

²⁵ См.: (Гоббс. Левиафан, гл. XLII, XXXIX).

²⁶ Считается главным представителем позднего (рационального) территориализма. Он отказывает Церкви в собственном независимом от государственного церковном праве и собственном церковном управлении. По мнению Томазия, «Бог ничего не определил для богослужения; князь может упразднить проповедь; экскоммуникация так же мало обоснована Писанием как и воскресные и праздничные дни. <...> Даже Причастие Христос установил не как свойство *verae ecclesiae*, оно скорее является только выводом из других принципов, прежде всего любви», а «христианская свобода не связана с Церковью и ее публичными собраниями» [Schlaich, 1997, 239–256].

понимание всей социальной структуры Церкви как «адиафоры»²⁷, по выражению Томазия (см. его сочинение «De jure principis circa adiaphora», 1695).

Таким образом, в теории территориализма обосновывается право суверена смещать и поставлять епископов, проводить литургические реформы, контролировать церковную дисциплину и экскоммуникацию, управлять церковным имуществом, созывать синоды [Neckel, 1968, 213; 1987, 3603].

Определение Церкви как коллегии характерно и для **теории коллегиализма**, возникновение которой связано с именем Пуфендорфа²⁸, а окончательное формирование произошло в середине XVIII в.²⁹. Права Церкви в государстве и их отношение к правам суверена относительно нее определяются ее положением как сообщества и проистекают из понимания прав в государстве любого сообщества. Отталкиваясь от того же «коллегиального/общественного» определения Церкви, что и территориализм, коллегиализм делает иные выводы. Созданное на основе общественного договора и передачи гражданами своих прав суверену государству тем не менее оставляет им часть прав (право собственности и свободу вероисповедания) и определенное пространство для общественных институтов, одним из которых и является Церковь. Церковь как «свободное общество тех, кто собирается для общественного богослужения согласно предписаниям Христа»³⁰, находится под высшей властью суверена, которому принадлежит внешний государственный надзор, но помимо этого существуют еще равные общественно-коллегиальные права всех членов Церкви: принятия церковных уставов, касающихся богослужения, исполнения церковной дисциплины и отлучения от Церкви, назначения проповедников и имущества церковной собственности. Они переданы ради целей этого общества в доверительное управление суверену как члену общества-Церкви, т. о., их он осуществляет не силой своего суверенитета, уважая устав и действуя ради блага Церкви [Jeand'Heur, 1991, 448–449; Schlaich, 1997, 196–200]. Разделение, которое делает коллегиализм между этими двумя видами власти и правами суверена относительно Церкви, стало шагом на пути к автономии Церкви и современному церковно-государственному праву. Также именно в рамках коллегиализма развивалась идея религиозной толерантности, в то время как территориализм, руководствуясь принципом «чья власть, того и вера», тяготел к моноконфессиональности, видя именно в ней залог религиозного мира.

Т. о., Реформация ставит новые вызовы, создает ситуацию, когда император не может восприниматься дальше как защитник истинной веры и Церкви (т. к. нет церковного и религиозного единства империи), когда светский правитель и подданные могут даже принадлежать к разным конфессиям³¹, встает вопрос о иной легитимации государства, о его происхождении. Теории суверенитета и общественного договора — ответ со стороны рационального, секулярного мышления. Вопрос,

²⁷ Т. е. безразличной вещью, не относящийся к спасению и истинности Церкви. В православии и католицизме же такая концепция невозможна, т. к. сама внешняя структура, апостольская преемственность и каноническое право — элементы, обеспечивающие истинность Церкви, и одновременно ее признаки.

²⁸ Прежде всего с его произведением «De habitu religionis christianae». Он оценивается как «основатель нового евангелического церковного права» [Schlaich, 1969, 52].

²⁹ Самый значительный представитель — Christoph Matthäus Pfaff.

³⁰ Определение К. Пфаффа см. в: [Schlaich, 1997, 181].

³¹ См. Примеры в: [Neckel, 1968, 286–287]. Защита Церкви и истинной веры — существеннейший атрибут и задача верховной светской власти, вытекающая из самой сути модели *regimen christianum*. Она конкретизировалась в том числе в таких важных вопросах, как миссия и отношение к внутренним еретикам. Понятно, что после Реформации вопрос толерантности вышел на первый план. Территориализм с принципом «кого царство, того вера» ближе к старому пониманию, но, во-первых, в отличие от него, он слишком локаличен, а во-вторых, обосновывает этот принцип не теологически, а прагматически. Коллегиализм же и развитие идей веротерпимости окончательно устраняют этот смысл, когда признается различие между ересью и нарушением социального мира, при этом первая не обязательно влечет последнее, а потому вполне допустима в государстве.

насколько они отвечали взглядам самого Лютера и протестантской ортодоксии, является дискуссионным³², но для нас важнее отметить, что отсутствие всеобъемлющей организационной структуры новых церквей, спиритуализация собственно церковной власти из опасения создания «нового клира» (а присвоение мирской власти — одно из важных обвинений папы), в целом протестантская эkkлезиология³³ способствовала созданию системы государственной Церкви, в которой видели как раз не смешение, а разделение властей. Эта система только внешне может быть похожа на «имперскую» версию средневековой модели. Т.к. суть отношений Церкви и государства не исчерпывается вопросом степени подчинения одного другому, важнее то, чем это вмешательство и подчинение мотивировано. Гораздо большее значение имеют вопросы источника власти и ее цели, а также само понимание Церкви, значение ее «видимой», социальной организации, признания у нее своей собственной правовой организации и «правительственной власти».

В современной модели происходит отрицание Божественного происхождения государства и светской власти; отсутствие у нее религиозно мотивированных целей и теологического обоснования (см. теорию общественного договора и веротерпимости); отсутствие теологического требования конфессионального единства христианского мира, отношение светской власти к Церкви с точки зрения государственной пользы. Таким образом, происходит разрушение прежнего единства «Божьего установления, включающего в себя светскую и духовную жизнь человечества»³⁴. Светский правитель вмешивается в церковные вопросы не в силу богоустановленности его власти и религиозной задачи, а в силу государственных интересов и суверенитета (а в коллегиализме еще и на основании принципа всеобщего священства, но опять-таки его положение первенствующего члена Церкви основывается не на его особой миссии и отношениях с Богом, а на его светском положении в обществе).

Переходя к основной части статьи, следует отметить, что труды идеологов теории позднего территориализма Томаса Гоббса и Томазия, по всей видимости, не привлекали архиеп. Феофана (Прокоповича)³⁵. Не интересовал Гоббс и императора. Как справедливо пишет Киселев, «к настоящему времени отсутствуют свидетельства, которые бы позволили утверждать, что Петр хоть что-нибудь слышал о Т. Гоббсе, не говоря уже о том, что он знал его концепцию» [Бургов, 2016, 103].

В отличие от Гоббса, основоположник теории коллегиализма Самюэль Пуфендорф был хорошо известен в петровскую эпоху. Сочинение Пуфендорфа «О должностях

³² См. краткое изложение проблемы отношения Лютера к светской власти и исследовательских позиций в [Spitz, 1953] и [Thompson, 1969]. Суть вопроса сводится к тому, как понимать лютеровские «два царства», можно ли их отождествлять с государством и Церковью соответственно и делать из этого вывод о категорическом противоречии складывающейся на протестантских землях системы государственной Церкви идеям Лютера.

³³ И формат, и цели настоящей статьи вынуждают в данном случае ограничиться рассмотрением доктрин, возникших на протестантской почве, оставляя за скобками абсолютизм Франции и Испании. Заметим лишь, что в католических странах (при всем усилении зависимости Церкви от государства) Церковь ввиду иной эkkлезиологической модели сохранила больше независимости, несмотря на воздействие на отношение Церкви и государства остальных факторов — прежде всего идей государственного суверенитета и (позже) общественного договора. См. Декларацию Генеральной ассамблеи французского духовенства 1682 г. с требованием обязательного одобрения французской Церковью папских постановлений с характерной мотивировкой недопущения «иностранный вмешательства». Тем не менее в целом, как представляется, теоретическая концепция французского абсолютизма Людовика XIV (1638–1715) по обоснованию и целям светской власти гораздо ближе первой модели. См.: [Лысяков, 2004].

³⁴ Так выдающийся немецкий юрист и историк старой школы Рудольф Зом определяет «Christenheit» [Kirchenrecht, die Geschichtlichen Grundlagen. S. 673].

³⁵ «Был ли в действительности знаком Феофан с произведениями Гоббса, или нет, конечно, решить трудно, — писал Гурвич, — во всяком случае, анализ содержащейся в „Правде“ доктрины не дает достаточных оснований для такого заключения» [Гурвич, 1915, 110].

человека и гражданина» было рекомендовано Духовным Регламентом в качестве учебного пособия для духовных училищ, а затем переведено на русский язык по указанию императора Петра. Названное сочинение является сокращенным вариантом масштабного труда «О законах естества и народов», знакомство с которым архиеп. Феофана также не вызывает сомнений [Бугров, 2016, 103–104]. Однако интерес к трудам Пуфендорфа не стоит переоценивать. Пуфендорф был известен императору прежде всего как историк и юрист. Богословские сочинения Пуфендорфа вовсе не интересовали царя — в указе Святейшему Синоду о переводе вышеупомянутого трактата он писал: «Посылаю при сем книгу Пуфендорфа, в которой два трактата, первой о должности человека и гражданина, другой о вере христианской. Но требую, чтобы первый токмо переведен был, понеже в другом не чаю к ползе нужде быть» (Воскресенский, 1945, 148).

Не вызывает сомнения и знакомство архиеп. Феофана с трудами Гуго Гроция. В трактате «Правда воли монаршей» присутствует несколько ссылок на одного из основоположников теории естественного права, но большинство из них содержательного значения не имеет. Собственно, единственной значимой цитатой в достаточно обширном труде является определение, которое голландский юрист дает верховной власти³⁶. Однако архиеп. Феофану (Прокоповичу), в отличие от Гроция, совершенно чуждо понятие о государстве как союзе свободных людей — первоначальном и общем носителе верховной власти³⁷. Соответственно, и правитель у архиеп. Феофана — не орган государства, а собственник власти.

Однако основным камнем преткновения для исследователей является упоминание о договоре между народом и правителем, который архиеп. Феофан кладет в основу разных форм государственного устройства, в том числе наследственной монархии: «была к первому Монарху воля народная, аще не словом, но делом изъявленная. Согласно вси хошем, да ты к общей нашей пользе, владеши над нами вечно... мы же единожды воли нашей совлекшеся, никогда же оной вперед, ниже по смерти твоей употреблять не будем, но как тебе, так и наследником твоим по тебе повиноватися клятвенным обещанием одолаемся, и наших по нас наследников тымжде долженством обяжем» (Феофан Прокопович, 1722а, 30).

Но договор архиеп. Феофана — это отнюдь не общественный договор (*tractum conjunctionis*), а договор подчинения или господства (*tractum subjectionis*)³⁸. Согласно концепции подобного договора между народом и правителем, договорное обоснование получало не государство и не власть вообще, но ее носители, той или иной формы государственного устройства.

Идея договора подчинения появилась в эпоху папы Григория VII и впоследствии получила свое развитие в трудах различных средневековых богословов и юристов,

³⁶ «Верховной же властью называется такая власть, действия которой не подчинены иной власти и не могут быть отменены чужой властью по ее усмотрению. Говоря „чужая“ власть, я исключаю того, кому принадлежит верховная власть и кому предоставлено изменять свою волю». Затем архиеп. Феофан (Прокопович) предлагает толкование дефиниции Гроция: «Разумети же подобает, что когда глаголют законоучители, что власть высочайшая, величеством нарицаемая, не поддежит ни коей другой власти, слово есть только о власти человеческой: Божией бо власти подлежит и законам от Бога, яко на сердцах человеческих написанным, тако и в десятиловии преданным повиноватися долженствует» (Феофан Прокопович, 1722а, 21–22).

³⁷ «Государство же есть совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы. <...> Общим носителем верховной власти является государство, названное выше „совершенным союзом“». (Гроций Г. О праве войны и мира. Гл. I. XIV. 1; Гл. II. VII. 1).

³⁸ «Основная идея договорной теории школы естественного права, ее отличительная особенность, отграничивающая ее от соответствующих учений Средневековья — признание суверенного индивида первоисточником всякой власти, — осталась совершенно чуждой Прокоповичу. Он воспринял у представителей школы естественного права только учение о договоре подчинения, не о *tractum conjunctionis*. <...> Договор Феофана есть исключительно и только договор подчинения: индивидуализм школы естественного права остался ему совершенно чужд» [Гурвич, 1915, 68, 76].

которые активно использовали для аргументации своих построений библейские тексты (избрание царем Саула, союз Давида с израильскими племенами в Геброне и т. п.) и римское право [Эллинек, 2004, 109–110].

Учение о договоре подчинения вполне совместимо с традиционно-аристотелевским пониманием политики и представлениями о Божественном происхождении власти: народ, уже организованный в общество естественным образом и обладающий суверенитетом, посредством договора устанавливает своего правителя и договаривается в нем о правах и границах господства, а также о послушании и защите подчиненных. Эта структура во многом соответствовала преданности господина и вассала и априори подразумевала волю Создателя. Решающим источником легитимации, следовательно, был не свободный, равный и разумный индивид, а Божественная воля и традиция. Напротив, учение об общественном договоре развилось в резкой оппозиции к политическому аристотелизму и христианскому учению о происхождении власти. Согласно идее общественного договора сувереном является не народ в целом, а каждый индивидуум в отдельности, отчуждающий свои природные права в пользу общественного союза. Следовательно, такой союз есть только человеческое учреждение, а потому государство и власть как таковая уже не происходят от Бога [Schölderle, 2011].

Таким образом, библейское учение о происхождении власти и доктрину общественного договора невозможно совместить, что совершенно естественно отразилось в трудах ее основоположников: Гуго Гроция, Томаса Гоббса и Самуэля Пффендорфа, которые полностью отвергли теократические основания власти. В свою очередь, архиеп. Феофан, «не восприняв у своих западноевропейских образцов теории общественного договора, тем самым оставил место в своей доктрине для теократической идеи» [Гурвич, 1915, 76].

Архиеп. Феофан отнюдь не задавался проблемой соединения идеи общественного договора с библейским учением, как пытались убедить своих читателей некоторые исследователи [Карташев, 1959, 341–342]. Его последующие рассуждения («ведати же подобает, что народная воля, как в избирательной, так и в наследной Монархии и в протчих правительствах образах, бывает не без собственного смотрения Божия... но Божиим мановением движима действует, понеже ясно учит Священное Писание... что несть власть аще не от Бога») посвящены иной цели: изложить механизм появления тех или иных правителей государства вполне в духе средневековых концепций.

Подобных концепций было несколько. Акты введения во власть (наследование, выборы, утверждение, коронация) осуществлялись непосредственно Богом либо через народ, князей или папу. Например, у легистов и канонистов в ходу была формула «империя (власть) установлена Богом, а император — народом» («*Omnis potestas a Deo per populum*»). То есть народ определяет персону, а саму власть эта избранная персона получает непосредственно от Бога (как и папа) [Kosuch, 2011, 292–298].

Архиеп. Феофан (Прокопович) выбрал наиболее отвечающую своей основной цели модель народного избрания правителя, когда воля народа, по сути, заменяется Божественной волей. Подобным образом описывается избрание Михаила Романова в Уложенной грамоте собора 1613 г.: после победы ополчения бояре и воеводы собрали собор представителей всех городов, чтобы «с их земского совету избрати... государя царя и великого князя всея Руси, кого Господь Бог даст из Московских из русских родов. <...> И всецдрый в Троице славимый Бог наш... послал Свой Святой Дух в сердца всех православных христиан всего великого Российского Царствия... единомышленный невозвратный совет» (Утвержденная грамота, 1904, 13)³⁹. Принцип «*vox populi est vox Dei*», используемый архиеп. Феофаном, также встречается в указанной грамоте: «последуем убо христианских царей древних преданиям, яко искони мнози

³⁹ Так же оценивает избрание царя Михаила и архиеп. Феофан: «Но возврати паки милость свою Господь, воскреси умершее блаженство наше, воздвигну и вознесе на всероссийский престол благороднейшее колено Романовых, и дарова ему наследуемый скипетр, и скипетром наследия благослови» (Феофан Прокопович, 1961, 43).

христианстии цари, неведовыми судьбами Божиими и не хотяше скипетроцарствия предержати, царствовашу, на се наставляюще народ единогласие имети, о нем же Бог во ум положити им изволи, якоже пишет глас Божии глас народа», — увещали посланцы собора Михаила Феодоровича (Утвержденная грамота, 1904, 16).

Однако при общем сходстве пафос архиеп. Феофана (Прокоповича) и логика Уложенной грамоты все же отличаются. На соборе 1613 г. не столько выбирали правителя, сколько выявляли Божию волю о нем через молитву и родственные связи избранника с предыдущей династией [Иоанн Максимович, 1936, 45–46]. По мысли архиеп. Феофана, Бог действует при избрании народом того или иного правителя в любой форме государственного устройства: монархии, аристократии или демократии. Таким образом, задача народа — избрать «добротого мужа», а не взыскать Божественной воли. В худшем случае голоса избирателей могут даже покушаться недобросовестными искателями власти (Феофан Прокопович, 1722а, 43).

Рассуждая об обязанности правителя, автор «Правды воли монаршей» упоминает о том, что всякая власть должна иметь попечение об «общей пользе». Это соответствует общим тенденциям Нового времени, которые предполагают обязанность монарха перед государством и «связанность правителя законом» [Stupperich, 1936, 26–27].

Более того, исследователи уже давно заметили, что все три «долженства» монарха — о правосудии, защите от внешней агрессии и о надзирании за искусными духовными и гражданскими учителями — взяты архиеп. Феофаном из вышеупомянутого труда Пуфендорфа [Гурвич, 1915, 84].

Однако если первые две обязанности почти дословно совпадают, в изложении третьей имеется весьма существенное отличие. Пуфендорф постулирует необходимость следить за чистой христианского вероучения только в целях обеспечения внутреннего мира, дабы подданные сознательно соблюдали государственные законы (Пуфендорф, 2011, 182). Архиеп. Феофан (Прокопович) же пишет, что главная обязанность царя — заботиться о благочестии народа; при этом он отсылает читателя к своей книге «Первое учение отроком», где благочестие определяется как пребывание в истинной вере и любви ко Христу (Феофан Прокопович, 1722а, 26–27, 36–37)⁴⁰. Цель такой заботы — способствовать спасению души подвластных: «Всяк монарх христианский носит в себе апостольское долженство, но не всяк оное исполняет, а исполняющий то государь, то есть не токмо о временном народа своего благополучии, но и о вечном спасении радящий и пекущийся» (Феофан Прокопович, 1761, 256)⁴¹. Таким образом, попечение монархов об «общей пользе» не ограничивается заботой о внешнем и внутреннем мире в государстве и народном благополучии⁴².

⁴⁰ «...о самом основательном благочестии, еже есть веровати во Спасителя Бога, и со страхом и любовию закон Его хранити» (Феофан Прокопович, 1753. Предисловие).

⁴¹ Ср. также: «Посмотрим на двойственную должность и дело, первое, яко просто царя, второе, яко царя христианского, и каков и колик во обоих сих Петр показался... Чин же и порядок слова примем от премудрого Иисуса Сирахова, который, похваляя Давида царя, первое воспоминает труды его человеческие, отечество пользовавшие, потом же дела богословская, благоверию и Церкви пособившая. <...> Когда речь есть о государе христианском, невозможно не вопросити: каков он был в делах к другому оному вечному и бесконечному житию надлежащих» (Феофан Прокопович, 1961, 130–131, 138).

⁴² Естественное право Нового времени не придумало понятие общего блага. Скорее, как справедливо указывает Киселев, «оно переистолковало его нормативный источник: место Божественной доброты, обращенной к человеку, постепенно занимал договор об объединении между людьми во имя собственного земного благополучия». В тех или иных выражениях понятие «общее благо» встречается в византийских, западноевропейских и русских средневековых источниках. См.: [Бугров, 2016, 113–116]. Можно сказать, что античное понятие «общего блага» было переосмыслено в христианской среде и продолжало существовать параллельно с его секулярным истолкованием. Так, например, свт. Тихон Задонский писал, что «обеих властей, гражданской и духовной цель должна быть не иной, как благое состояние подвластных и слава имени Божия» (Тихон Задонский, свт. Об истинном христианстве. Глава: О власти христианской вообще и подвластных).

Концепция архиеп. Феофана предполагает, что воля правителя в рамках наследственной монархии отождествляется с Божественной волей⁴³. Определение преемства власти не принадлежит народу и не совершается через наследственные родственные связи, но всецело отдается на усмотрение самого правителя, который может объявить своим наследником любого человека и таким образом явить волю Божию. Только при невозможности для народа узнать или даже угадать последнюю волю самодержца вступает в силу «естественный закон» (Феофан Прокопович, 1753, 532–536). Государь должен соблюдать заповеди Божии, но за свои грехи отвечает только перед Богом: «власть царская весьма в повелениях и деяниях своих свободна есть и ничьему истязанию о делах своих не подлежит» (Феофан Прокопович, 1722а, 22). В своем пафосе архиеп. Феофан заходит настолько далеко, что слова Священного Писания о Боге Вседержителе прямо относит к царю [Хондзинский, 2010, 39–40].

Последнее связано, как кажется, не только с приказным характером «Правды воли монаршей», но и с особенностями богословского учения архиеп. Феофана о государстве, с которым он связывает действие Бога в Священной истории⁴⁴.

По мысли архиеп. Феофана (Прокоповича), Бог устроил государство, распределив в нем чины, для того чтобы человек мог делом исполнить вторую часть главной заповеди о любви к Богу и ближнему. Таким образом, каждому христианину поручается от Бога исполнять дело своего звания и в нем пребывать. Служения эти определяются Богом, а не правителем государства. Не понимать, какой у каждого чин и должность, есть крайнее невежество, а пренебрегать своими обязанностями ради церковной молитвы — ханжество: «Судия, например, когда суда его ждут обидимые, он в Церкви на пении. Да, доброе дело. Но аще само собою и доброе, обаче понеже не во время и с презрением воли Божия, како богоугодное быти может» (Феофан Прокопович, 1961, 97).

Таким чинном является и апостольское служение, а затем и деятельность их преемников — священнослужителей. Однако архиеп. Феофан (Прокопович) нигде не пишет, что священники исполняют *государственное служение*. Архиеп. Феофан определяет «чин апостольский» и «священническое звание» как «служителей Божиих и строителей Его таин», задача которых — пасти словесное стадо: «пастырь ли духовный еси, смотри чесого требует от тебе пастыреначальник Христос: испражняй суеврие, отметаи бабья басни, корми Словом Божиим овцы врученные и оберегай от волков, кожами овчими одянных» (Феофан Прокопович, 1961, 97–98). Главное «непосредственное» призвание пастырей — спасение душ своих пасомых (Феофан Прокопович, 1961, 138).

Итак, по логике архиеп. Феофана, священнослужители не являются государственными чиновниками: они принадлежат к духовному чину в государстве и исполняют порученное им Богом служение. Для него важно только то, что контролировать, как исполняет каждый, в том числе и священник, свой чин *в государстве*, должен Богом поставленный царь. Если и можно говорить о том, что священники исполняют *государственное служение*, то только в том смысле, что их деятельность служит к достижению Небесного Царства для подданных монарха.

Государству придается особое значение также в связи с десакрализацией быта и легализацией мирских удовольствий. Архиеп. Феофан (Прокопович) последовательно доказывает равнозначность мирской и монашеской жизни для спасения.

⁴³ Архиеп. Феофан прямо не пишет, как поступать христианину, если правитель государства повелевает ему нечто противное заповедям Божиим. Тем не менее он допускает, что православным людям может потребоваться исполнять правду Божию перед лицом страданий и смерти: «страдание есть великое свидетельство любви к Богу, како бо той не любит Бога, который за правду Его и злострадати готов есть» (Феофан Прокопович, 1753, 55).

⁴⁴ «Феофан необходимость служения государству обосновывает в категориях богословствования, для него — при всей модернизованности его сознания — ценно лишь то, что осенено Святым Духом. Но вот с тем, что государство в его рассуждениях занимает центральное место, что именно с ним, а не с социальной жизнью Церкви связывает он Божественное присутствие в мире истории, не согласиться нельзя» [Бухаркин, 2009, 118].

Тем не менее, спасение совершается не в государстве, а в Церкви. Чтобы подчеркнуть это, архиепископ использует образы — Ноев ковчег и дом Раав-блудницы. В русле сложившийся эзегетической традиции архиеп. Феофан истолковывает их как прообраз Новозаветной Церкви, которая, очистившись от языческой скверны Кровию Сына Божия, является единственным спасительным пристанищем для грешников⁴⁵.

Архиеп. Феофан (Прокопович) постулирует невозможность спасения вне Православной Церкви для иноверцев, под которыми сподвижник Петра понимает не только язычников и мусульман, но и католиков и протестантов. Все они «неизследимым судом Божиим от благодати Его отвержены суть»⁴⁶. Также от Церкви могут быть отлучены действием церковной власти нераскаявшиеся грешники: «анафемой бо отсекается человек от мысленного тела Христова, то есть от Церкви, к тому христианин пребывает, отчужден всех благ смертию Спасительной нам приобретенных» (Духовный Регламент. П. 17). Жесткая позиция архиепископа в отношении церковного учения сочетается с его широкой веротерпимостью в государственном отношении. Этот факт еще раз доказывает, что архиеп. Феофан разделял внутрицерковные и церковно-политические вопросы.

И в систематических богословских трудах, и в проповедях архиеп. Феофан подчеркивает необходимость приобщения к искупительным Страстям Христовым через таинства⁴⁷, особо выделяя Таинство Евхаристии, которое «едино есть нам жизни вечная виновное» (Феофан Прокопович, 1961, 139).

Земная, воинствующая Церковь является только преддверием Торжествующей Небесной Церкви, истинного отечества христиан: «не отвержет кротких Бог, но сподобит наследить Христовы отечество, то есть причтенными быть святей и истинней Церкви, зде на земли верою радущейся, потом же на небеси самым делом царствовать имущей» (Феофан Прокопович, 1722б, 23). Воинствующая Церковь пребывает в молитвенном единстве с Торжествующей⁴⁸, подкрепляется благодатью Божией и «в самых

⁴⁵ «Раав прообразовала Церковь, некогда оскверненную демонским блудодеянием, а ныне принявшую соглядатаев Христа — апостолов, посланных не Иисусом Навином, но Иисусом — истинным Спасителем» (Иоанн Златоуст: *Беседы о покаянии*); «знак красной веревки, который дали в Иерихон блуднице Раав посланные Иисусом Навином соглядатаи, приказавши ей привязать веревку к окну, чрез которое она спустила их, чтобы скрыть от врагов, — также представлял символ крови Христа, посредством которой у всех народов бывшие прежде блудницами и беззаконниками получают спасение, принявши оставление грехов и уже не согрешая более» (*Иустин Философ*. Разговор с Трифоном иудеем. Гл. 111).

⁴⁶ «Многие восточные и западные народы неизследимым судом Божиим от благодати Его отвержены суть, и тии жидовством, тии язычеством, тии ересью погибают... о всех твердое отеческое разумение, что аще кто от них при животе во храмину Православной Церкви не убежит, спастися не может». Далее архиеп. Феофан приводит известную цитату из свт. Киприана Карфагенского: «Кому Церковь не мать, тому Бог не отец» (Феофан Прокопович, 1761, 315–316).

⁴⁷ Учение о таинствах в трудах архиеп. Феофана (Прокоповича) плохо разработано, прежде всего — относительно разграничения Нового и Ветхого Заветов (см.: [Хондзинский, 2010, 32–36]). Однако архиеп. Феофан достаточно традиционно определяет существенное значение семи таинств для оправдания и освящения человека. В таинстве Крещения совершается прощение грехов и духовное рождение; в таинстве Миропомазания крещенный приемлет Духа Святого, в Таинстве Евхаристии под видом хлеба и вина причастник вкушает «самого истинного Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа»; в таинстве Покаяния после исповедания грехов «пресвитер, по данною себе от Христа властью разрешает кающегося; рукоположение «есть поставление правильное священника возложением руки епископа»; таинство Брака — союз мужа и жены во образ «сочетания Христа и Церкви»; таинство Елеосвящения — помазание больного елеем с молитвой священников «об исцелении и оставлении грехов его» (Феофан Прокопович, 1796, 71 об.–80); Церковь «есть та нива, в которой закопано драгоценнейшее сокровище, то есть благодать Божия в тайнах святых сокровенная» (Феофан Прокопович, 1761, 309).

⁴⁸ «Святы угодницы Божии... яко единого и тогожде с нами тела Христова уди, желают воистину, да не отторгнемся от них, да вечно с ними совокупимся, да достигнем тамо, аможе они достигоша, идеже предтеча наш възде Христос» (Феофан Прокопович, 1961, 95).

злейших гонениях не только непобедима пребывает, но и, побеждая, торжествует» (Феофан Прокопович, 1774, 29).

Важнейший признак истинной Церкви — ее апостоличность, выражаемая в сохранении апостольской веры и апостольского преемства рукоположения [Несмиянова, 1998, 80–81]. Священнослужители, преемники апостолов, образуют «видимое правительство» Церкви, имея власть разрешать грехи и совершать таинства от Господа Иисуса Христа, управляющего Церковью «верховным невидимым правлением» (Феофан Прокопович, 1796, 81)⁴⁹. Правители государства (архиеп. Феофан особенно подчеркивает это), несмотря на сакральный статус, священнической властью не обладают. Таким образом, кроме священников, никто власти в Церкви не имеет.

Священническая власть епископов и пресвитеров, по мнению архиеп. Феофана, в древней Церкви существенно не отличалась, только впоследствии исторически сложились три степени священства. Епископ для архиеп. Феофана (Прокоповича) — в первую очередь блюститель, надзиратель над пресвитерами. Митрополиты и архиепископы надзирают за епископами, а патриархи, в свою очередь, «и самих архиепископов надсматривают и судят» (Феофан Прокопович, 1796, 85).

Наблюдение высшего духовенства над низшим, по всей видимости, архиеп. Феофан относит к внутренним церковным делам, которые являются прерогативой только архиерейской власти: «Внутренняя же епископов дела нарекл Константин дела собственная звания епископскаго, именно посещения церквей, наставления и наказания меньших пастырей, и в соборе разсуждения, объяснения догматов» (Феофан Прокопович, 2013, 343).

Однако члены Церкви, по мысли архиеп. Феофана, одновременно являются подданными Богом поставленного правителя государства. В православных странах, подобных Киевской Руси, русская Церковь, будучи частью Вселенской Церкви, практически отождествляется с государством⁵⁰. Внешнее надзирание над Церковью в государстве принадлежит царской власти: «Константин внешняя епископства своего дела, не гражданское управление но церковное нарекл. Внешняя же нарекл дела, превосходное свое над духовными делами надсмотрение, уставы, повеления, соборов созывания, суды, и наказания на противляющихся истинному богочестию, как мирских так и духовных, и самих епископов» (Феофан Прокопович, 2013, 343). Обоснования для внешнего епископства правителей государства архиеп. Феофан (Прокопович) видит прежде всего в Божественном происхождении власти. Кроме того, он ссылается на византийскую традицию, согласно которой сакральная власть языческого императора была принята Церковью, исключая его Божественное и священническое достоинство. Приняв христианство, императоры, по мнению архиеп. Феофана, совершенно естественно стали заботиться о благочестии своих подданных, из числа которых не исключался и епископат.

Тем не менее, архиеп. Феофан допускал обличение царей со стороны святых мужей и ревностных архипастырей. Так, он хвалит дерзновение свт. Григория Богослова и Амвросия Медиоланского, обличавших византийских императоров (Феофан Прокопович, 2013, 336). Допускал подобные действия уважаемых им архиереев, например свт. Митрофана Воронежского, и сам император⁵¹. Решение подчиниться таким обличением, впрочем, остается за монархом. Архиеп. Феофан полностью ис-

⁴⁹ Ср.: «Церковь же быти исповедаю сословие православных христиан, догматы и учения содержащих, которые апостолы предали нам, и соборы правильны изъяснили. Исповедую же быти в Церкви святей духовное правительство, пастырский сан в епископах и пресвитерах приемлющих власть и должность вязати и решити грехи именем Господним и тайнодействия совершати и люди учити пути спасения» (Феофан Прокопович, 1753, 54 об.-55).

⁵⁰ «Православнороссийская Церковь, обретающееся в соборной и по всему миру рассеянной Церкви, аки драгоценный бисер в перстне, Сион в Сионе, Иерусалим в Иерусалиме именоваться может» (Феофан Прокопович, 1761, 335–336).

⁵¹ Известно, что царь внял обличению свт. Митрофана Воронежского и повелел, в отличие от императора Николая I, убрать языческие статуи из своей Воронежской резиденции.

ключает возможность суда над царем со стороны народа или иерархии, ссылаясь на толкование Феодора Вальсамона: «царь ниже канонам, ниже законам подвержен есть» (Феофан Прокопович, 1722а, 25).

Более того, никакой социально-политической значимости в государстве у иерархии нет и быть не может. Епископат, включая патриарха, в аспекте внутривластных отношений — только подданные императора [Бухаркин, 2009, 119]. Всякое проявление активной позиции со стороны архиереев, будь то ходатайство за осужденных стрельцов или просьба о помиловании царевича Алексея, воспринималось императором и его ближайшим сотрудником как посягательство на прерогативы правителя государства [Живов, 2004, 130].

Это унижение церковной иерархии, находящее свое отражение даже в увеселениях петровской эпохи, стало, пожалуй, основным поводом для причисления ближайшего сотрудника царя к последователям автора «Левиафана». Однако сходство только внешнее. Абсолютизм Томаса Гоббса органически связан с идеями светского государства, которое совершенно чуждо архиеп. Феофану (Прокоповичу).

Конечно, новременные идеи так или иначе проникали на Русь, и сам архиеп. Феофан был, без сомнения, человек своего времени. Абсолютизм императорской власти, который он отстаивал, действительно был подкреплен теорией государственного суверенитета. Однако, как справедливо указывают Штупперих и Хертель, архиеп. Феофан (Прокопович) пытался синтезировать традиционное богословское учение о власти с идеями Нового времени, выстроить на основании естественного права христианскую надстройку с элементами византийской и древнерусской традиций, а его обращения к терминологии и новременным идеям остались лишь внешним способом выражения и украшением его мысли [Härtel, 1970, 70; Stupperich, 1936, 70].

Архиеп. Феофан не выводит права суверена относительно Церкви из суверенитета власти, как это делает территориализм и, оставаясь в рамках православной догматики, не дает императору прав в Церкви на основании идеи всеобщего священства, как это делает коллегиализм. Следовательно, император не получил тех прерогатив преемников апостолов, которые позволяют именовать их главами местных Церквей. Православная догматика, в рамках которой развивалось богословие архиеп. Феофана (Прокоповича), не разделяет видимую и невидимую Церковь и не позволяет отнести управление и социальное устройство Церкви к «адиафоре», оставляя «правительственную власть» иерархии.

Постулируя Божественное происхождение светской власти, наличие у нее религиозно мотивированных целей (активно реализуемых, например, в развитии православной миссии в петровскую эпоху) и теологического обоснования (даже когда он писал об устройстве чинов в государстве), архиеп. Феофан (Прокопович) мыслит в рамках первой (средневековой) модели. А стремление полностью исключить влияние иерархии в церковно-политических вопросах позволяет отнести концепцию архиеп. Феофана к императорской версии.

Источники и литература

Источники

1. Воскресенский (1945) — *Воскресенский Н. А.* Законодательные акты Петра I. Редакции и проекты законов, заметки, доклады, доношения, челобитья и иностранные источники. Т. I: Акты о высших государственных Установлениях. М.; Л., 1945.

2. Пуфендорф (2011) — *Пуфендорф С.* О должности человека и гражданина по закону естественному: Русский перевод 1726 г. / Лингвистическое издание, словоуказатель, комментарии подг. В. М. Круглов. СПб., 2011.

3. Утвержденная грамота (1904) — Утвержденная грамота об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова / С предисл. С. А. Белокурова. М., 1904.
4. Феофан Прокопович (2013) — *Феофан Прокопович*. Розыск исторический коих ради вин и в яковом разуме были и нарицалися императоры римские, как и языческие, так и христианстии, понтифексами... // Хондзинский П., прот. «Ныне мы все болееем теологией...»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013. С. 326–352
5. Феофан Прокопович (1722а) — *Феофан Прокопович, архиеп.* Правда воли монаршей. М., 1722.
6. Феофан Прокопович (1722б) — *Феофан Прокопович*. Христовы о блаженствах пропове-ди толкование. СПб., 1722
7. Феофан Прокопович (1753) — *Феофан Прокопович*. Первое учение отроком. Киев, 1753.
8. Феофан Прокопович (1761) — *Феофана Прокоповича...* слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные: в 3 ч. СПб., 1761.
9. Феофан Прокопович (1774) — *Феофан Прокопович*. Рассуждение о книзе Соломоновой, нарицаемой Песнь Песней. М., 1774.
10. Феофан Прокопович (1796) — *Феофан Прокопович*. Диалогизм, сиесть Беседа о догма-тех Православных Церкви. М. 1796.
11. Феофан Прокопович (1961) — *Феофан Прокопович*. Сочинения. М., 1961.
12. Франсиско де Витория (2014) — *Франсиско де Витория*. Первая лекция о церковной власти / Пер. Марей А. В. // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 3.
13. Церковные новеллы (2007) — Церковные новеллы св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) в современном русском переводе: Из опыта работы над проектом // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 17.
14. Mainzer Ordo (1935) — *Mainzer Ordo // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Kanonistische Abteilung)*. 1935. Bd. 24.
15. Mirbt (1934) — *Mirbt C. Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*. Tübingen, 1934.

Литература

16. Бугров (2016) — *Бугров К. Д., Киселев М. А.* Естественное право и добродетель: Интеграция европейского влияния в российскую политическую культуру XVIII века. Екатеринбург, 2016.
17. Бухаркин (2009) — *Бухаркин П. Е.* Феофан Прокопович и духовно-интеллектуальные движения петровской эпохи // Христианское чтение. 2009. № 9–10.
18. Верховской (1916) — *Верховской П. В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношениях Церкви и государства в России: в 2 т. Ростов-на-Дону, 1916.
19. Гурвич (1915) — *Гурвич Г.* «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. Юрьев, 1915.
20. Живов (2004) — *Живов В. М.* Из церковной истории времен Петра Великого. М., 2004.
21. Карташев (1959) — *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Париж, 1959. Т. 2.
22. Лотман (1982) — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра I // Художественный язык Средневековья. М., 1982.
23. Лысяков (2004) — *Лысяков В. Б.* Людовик XIV и церковь // Французский ежегодник, 2004.
24. Иоанн Максимович (1936) — *Иоанн (Максимович), свт.* Происхождение закона о престолонаследии. Шанхай, 1936.
25. Несмиянова (1998) — *Несмиянова О. В.* Учение о церкви Феофана Прокоповича: Историо-религиоведческая реконструкция: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1998.
26. Суини (2006) — *Суини М.* Лекции по средневековой философии. Вып. 2.: Средневековая политическая философия Запада. М., 2006.

27. Титова (2019) — *Титова А. О.* Сакральность королевской власти и ее отношение к экклезиологии в оттоновско-салиевское время // *Монарх и монархия. К 150-летию со дня рождения императора Николая II и 100-летию убийства царской семьи М.*, 2019. С. 59–74.
28. Успенский (1996) — *Успенский Б. А.* Избранные труды. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1996.
29. Флоровский (2006) — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Минск, 2006.
30. Фуко (2011) — *Фуко М.* Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. СПб., 2011.
31. Хондзинский (2010) — *Хондзинский П. свящ.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2010.
32. Хондзинский (2013) — *Хондзинский П., прот.* «Ныне мы все болееем теологией...»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013.
33. Эллинек (2004) — *Эллинек Г.* Общее учение о государстве. М., 2004.
34. Barshack (2006) — *Barshack L.* The communal body, the corporate body, and the clerical body: an anthropological reading of the Gregorian reform // *Sacred and Secular in Medieval and Early Modern Cultures.* New York, 2006. P. 101–121.
35. Congar (1971) — *Congar Y.* Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum Abenländischen Schisma. Handbuch der Dogmengeschichte. Bd III/c. Herder, 1971.
36. Dagron (1996) — *Dagron G.* Empereur et prêtre. Étude sur le “césaropapisme” byzantine. Paris, 1996.
37. Dunning (1905) — *Dunning W. A.* A History of Political Theories from Luther to Montesquieu. London, 1905.
38. Dvornik (1966) — *Dvornik F.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background. Vol. II. Washington, 1966.
39. Erkens (2003) — *Erkens F.* Vicarius Christi — sacratissimus legislator — sacra majestas // *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung.* 2003. Bd. 89 (1). S. 1–55.
40. Heckel (1968) — *Heckel M.* Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Munich, 1968.
41. Heckel (1987) — *Heckel M.* Episkopalsystem u. Territorialsystem // *Herzog / Kunst / Schlaich / Schneemelcher (Hg.) Evangelisches Staatslexikon*, 3 Aufl. Stuttgart, 1987.
42. Härtel (1970) — *Härtel, H.-J.* Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovic. Würzburg, 1970.
43. Jeand'Heur (1991) — *Jeand'Heur B.* Der Begriff der „Staatskirche“ in seiner historischen Entwicklung // *Der Staat.* 1991. Vol. 30. No. 3. S. 442–467.
44. Jellinek (1900) — *Jellinek G.* Allgemeine Staatslehre. Berlin, 1900.
45. Kölmel (1970) — *Kölmel W.* Regimen Christianum. Wege u. Ergebnisse des Gewaltenverhaeltnisses u. des Gewaltenverstaendnisses (8 bis 14 Jah). Berlin, 1970.
46. Körntgen (2009) — *Körntgen L.* Sakrales Königtum und Entsakralisierung in der Polemik um Heinrich IV // *Heinrich IV (Vorträge und Forschungen 69).* Ostfildern, 2009. S. 127–160.
47. Kosuch (2011) — *Kosuch, A.* Abbild und Stellvertreter Gottes. Der König in herrschaftstheoretischen Schriften des späten Mittelalters. Böhlau, 2011.
48. Lehmann (2013) — *Lehmann R. M.* Die Transformation des Kirchenbegriffs in der Frühaufklärung. Tübingen, 2013.
49. Schlaich (1997) — *Schlaich K.* Gesammelte Aufsätze. Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz. Tübingen, 1997.
50. Schlaich (1969) — *Schlaich K.* Kollegialtheorie: Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung. München, 1969.
51. Schölderle (2011) — *Schölderle T.* Fehlperzeptionen der staatsphilosophischen Vertragstheorie // *Zeitschrift für Politik. Neue Folge.* Vol. 58. № 1 (März 2011). S. 51–72.
52. Spitz (1953) — *Spitz L. W.* Luther's Ecclesiology and His Concept of the Prince as Notbischof // *Church History.* 1953. Vol. 22. № 2 (Jun.). P. 113–141.
53. Stupperich (1936) — *Stupperich R.* Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Grossen. Berlin, 1936.

54. Stürner (1987) – *Stürner W.* Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken. (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, Bd. 11). Sigmaringen, 1987.
55. Sweeney (2000) – *Sweeney M.* Medieval Political Philosophy. Xavier University, 2000.
56. Tellenbach (1936) – *Tellenbach G.* Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites. Leipzig, 1936.
57. Thompson (1969) – *Thompson W.D. J. Cargill.* The ‘two kingdoms’ and the ‘two regiments’: some problems of luther’s “zweireichelehre” // *The Journal of Theological Studies. New Series*, 1969. Vol. 20. № 1 (April). P. 164–185.
58. Tutino (2010) – *Tutino S.* Empire of Souls. Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth. New York, 2010.
59. Καραγιαννόπουλος (1992) – *Καραγιαννόπουλος Ι. Ε.* Η πολιτική θεωρία των βυζαντινών. Θεσσαλονίκη, 1992.