

НЕБЕСНОЕ И ЗЕМНОЕ В ВИЗАНТИЙСКОЙ МОДЕЛИ ИМПЕРАТОРСКОЙ ВЛАСТИ

Т.М.Пенская,

Белгородский государственный университет, 308007. г. Белгород, ул. Студенческая, 14,

e-mail: penskoy@bsu.edu.ru

В статье рассматриваются вопросы, связанные с проблемой формирования и развития византийской модели императорской власти и ее особенности. В основу работы было положены результаты исследования соотношения в этой модели двух начал – «небесного» и «земного», которые олицетворяли соответственно римско-эллинистическую и иудео-христианскую концепции верховной власти, каждая из которых своими корнями уходила в далекое прошлое. Отмечено, что попытка византийских мыслителей соединить два этих начала, разных по природе и сложных по своей внутренней структуре, привела к противоречивости самой византийской модели императорской власти. Показано, что сами византийцы, осознавая эту противоречивость, попытались найти выход из этой ситуации, обработав доставшуюся им в наследство римскую политическую модель в христианском духе. При этом они разделили императора как человека, облеченного верховной властью, и Императора, управляющего земным царством подобно тому, как Господь управляет царством небесным.

Ключевые слова: Византия, византийская религиозно политическая мысль, церковь и государство в Византии

*Ей, царю непобедимый,
Око мира, свет вселенский,
Всех владык хвала и слава,
Всех царей краса и диво!*

Фотий. Похвальное слово
христоробивому
владыке Василию [1,40].

Мы не случайно избрали в качестве эпиграфа к этой статье отрывок из панегирика, сочиненного патриархом Фотием в честь императора Василия I Македонянина, основателя Македонской династии. Возникшая на руинах Римской империи империя Византийская ан протяжении большей части Средневековья выступала в качестве живого олицетворения славы и традиций «Ветхого Рима», образцом для подражания и предметом одновременно и почитания, и ненависти со стороны окружавших ее варварских государств. Осознано или нет, но практически все они в своей политике так или иначе стремились подражать империи, воспроизводить в своих условиях ее институты, и в особенности властные структуры. Как отмечала отечественный медиевист З.В. Удальцова, «...вплоть до создания на Западе империи Карла Великого варварские королевства – пусть номинально – признавали верховную власть константинопольского императора; варварские короли почитали за честь получать от него высшие имперские титулы и пышные инсигнии своей власти, при дворах западных правителей чеканили монеты, имитирующие византийские солиды. Долгое время многие правители Юго-Восточной и Западной Европы стремились подражать обычаям и нравам византийского двора, использовать систему

византийского государственного управления и дипломатии в качестве образца при создании административного аппарата в своих странах» [2, 98].

В первую очередь это касается верховной власти, власти монарха, так как христианское учение исходило из того, что монархия является идеальной формой правления, отражением небесного единовластия. И, естественно, что Византия, унаследовавшая частицу того идеального монархического государства, возникшего в результате слияния Римской Империи и христианской Церкви при императоре Константине (который быстро превратился в почти мифическую фигуру, идеального, образцового императора), выступала, как было отмечено выше, в качестве образца. Изучение византийской модели власти монарха представляет поэтому значительный интерес как с точки зрения политологической как образца, на который равнялись варвары, формируя свою систему государственных институтов и свою религиозно-политическую доктрину. Анализ византийской модели императорской власти помогает, т.о., лучше понять особенности складывания средневекового мировоззрения.

Итак, Византия была монархией, и император занимал в политической системе Византийского государства совершенно особое, центральное место – как совершенно справедливо указывал отечественный византинист Г.Г. Литаврин, «...государство в средние века персонифицировалось в личности монарха...» [3, 328], и для византийцев Империя прежде всего представляла в образе константинопольского императора, василевса всех ромеев. По этому поводу русский историк Н.А. Скабаланович совершенно справедливо заметил, что «...основой византийской государственности была идея авторитета, полного подчинения человеческой личности государству, частного общему. Применение этой идеи отразилось в Византии крайностями централизации; интересы государства сузились, из провинций перешли в столицу, из столицы во дворец и здесь воплотились в лице императора...» [4, 257].

Касаясь проблемы предыстории византийской модели верховной власти, можно отметить, что, как и в случае с идеей Империи, в основе византийской концепции верховной власти лежало уходящее корнями в античную эпоху, а, точнее, во времена эллинизма, представление о верховном правителе как о «божественном муже» (θεῖος ἀνὴρ). Здесь необходимо отметить, что представления о верховном правителе как о «божественном муже», сакральном характере его власти было свойственно отнюдь не только одним византийцам. Оно было свойственно практически всем средневековым обществам. Так, характеризуя основные положения концепции королевской власти в средневековой Европе, французский историк М. Блок отмечал, что «...представления о короле, как о священной фигуре, исполненной особых сил, сочетающей в себе как религиозное отношение, так и магически-мистическое, было по сути определением социально-политической роли королей, они были «вождями народа», *thiudans*, пользуясь старинным германским словом» [5, 374].

При этом, как указывал французский лингвист Э. Бенвенист, в индоевропейском мире еще в глубокой древности сложились различные представления о царе и царской власти. На его окраинах, менее всего затронутых процессами переселения народов на рубеже бронзового и железного века, а именно в кельтском, латинском и индоарийском мирах царь, верховный правитель являлся божеством, тогда как у греков и германцев – человек, получивший царскую власть от верховных богов вместе с соответствующими ее атрибутами (хотя следы божественности царя прослеживаются и у греков). К примеру, в древнеиндийских «Законах Ману» говорилось: «Даже если царь – ребенок, он не должен быть презираем думающими, что он только человек, так как он – великое божество с телом человека» [Законы Ману. VII. 8]. Гомеровские же цари вовсе не являлись таковыми – в лучшем случае они были сыновьями богов от земных женщин. Как отмечал французский исследователь, «...более «современное» и более «демократическое» представление о царской власти, которое заявило о себе в греческом и германском обществе, должно было возникнуть там независимо. Оно не

сопровождается общими названиями, в отличие от Индии и Рима, которые чрезвычайно консервативны в этом отношении... Именно там сохраняются наиболее традиционные установления, наиболее архаичные представления, соответствующие религиозной организации, которые поддерживают коллегии жрецов... Напротив, в центре Европы великие переселения народов смели древние структуры... Для индоиранцев царь есть божество,... но гомеровский царь всего лишь человек, который получил царское достоинство от Зевса вместе с подчеркивающими это достоинство атрибутами» [5, 261, 263].

Тщательный анализ византийской религиозно-политической теории показывает, что в ней прослеживаются следы обоих языческих подходов к оценке царской власти, но переработанных в духе христианской традиции. Вместе с тем нельзя не отметить то обстоятельство, что попытка совместить несовместимое при присущем византийскому обществу пиетету перед древностью, традицией неизбежно вела к определенной нестыковке, противоречивости византийской модели царской власти.

Для первохристиан император никак не мог быть живым Богом или хотя бы полубогом, поскольку Господь мог быть только один, и царство его было «не от мира сего». Однако с самого начала они рассматривали его как ставленника Господа, исполнителя его предначертаний. Апостол Павел в своем послании к римлянам писал, что «...начальник есть Божий слуга, тебе на добро... Он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое ...» [Рим 13, 4]. Таким образом, даже языческий император для христиан был не просто человеком, но носителем власти, поставленным самим Господом, которому надлежит повиноваться не за страх, а на совесть. Император, как уже говорилось выше, предстает исполнителем Божественной воли, даже если сам он не верит в Него и в его всемогущество. Однако до тех пор, пока император не стал христианином, а Империя – христианским государством, проблема выбора между Богом и императором, между Империей и Церковью, между долгом гражданина и верой оставалась острой, неоднократно приводя к конфликтам между властью и христианами. Разрешить противоречие можно было только одним путем – «спустить» императора с небес на землю, но вместе с тем придать ему особый статус, возвышающий его над любым смертным – статус не только избранника Господа, но и его наместника на земле. Однако разрешить эту проблему оказалось сложнее, чем можно было представить, хотя бы в силу того, что в этом вопросе столкнулись две древние и мощные традиции – античная греко-римская обожествления государя и иудейская, восходящая к ветхозаветным царям, идея верховного правителя как наместника Бога на земле. Кроме того, даже эти традиции были неоднородны по своей сущности, неся внутри себя следы как глубокой древности, так и относительно недавнего прошлого. Например, можно предположить, что греческая традиция восприятия царской власти включала в себя по меньшей мере два компонента – восприятие царской власти как дарованной Зевсом конкретному человеку и в то же время еще более древний контекст божественности как самого царя, так и его властных прерогатив. Не случайно Э. Бенвенист выдвинул тезис о коренном различии смыслов, вкладываемых древними греками в термины βασιλεύς и Βάναξ. Он же указывал и на прослеживающуюся определенную преемственность картины мира эсхатологического иудаизма и через него христианства и иранских представлений о ней [5, 255, 259-260].

Представления относительно особых отношений императора и богов, как было отмечено прежде, были распространены в Римском государстве с самого начала его существования. Еще Гай Юлий Цезарь подчеркивал, что происхождение его рода Юлиев восходит к самим богам, почему «...наш род облечен неприкосновенностью, как цари, которые могуществом превыше всех людей, и благоговением, как боги, которым подвластны и сами цари...» [Sueton. Iul. 6]. И он не только заявлял об этом, но и подтверждал действиями – как отмечал Светоний, помимо почестей, превосходящих

всякие разумные пределы, «он даже допустил в свою честь постановления, **превосходящие человеческий предел**: золотое кресло в сенате и суде, священную колесницу и носилки при цирковых процессиях, храмы, жертвенники, изваяния рядом с богами, место за угощением для богов (выделено нами – П.Т.)...» [Sueton. Iul. 76]. Однако примечательно, что эти сверхчеловеческие почести не вызвали у римлян противодействия, более того, как подчеркнул римский писатель, после смерти Цезарь «...был сопричтен к богам, не только словами указов, но и **убеждением толпы** (выделено нами – П.Т.)...» [Sueton. Iul. 88]. Убит же Цезарь был вовсе не за желание уподобиться богам, а по подозрению в стремлении присвоить себе царскую власть.

Преемники Цезаря последовали его примеру. Так, обожествлению были подвергнуты Октавиан Август, Клавдий, Веспасиан и Тит, Гальба возводил свой род по отцу к самому Юпитеру, а по матери – к супруге критского царя Миноса Пасифае. Все это не вызывало никакого сопротивления и неприятия среди римлян. Более того, они сами нередко выступали инициаторами причисления императоров к богам. Так, по сообщению Флавия Вописка, автора жизнеописания императора Аврелиана, войско, узнав о смерти Аврелиана, направило сенату письмо, в котором потребовали от сената причислить покойного к богам, что и было сделано сенатом [SHA. Aurel. XLI. 2, 13]. Таким образом, обожествление императоров в Риме стало скорее обычаем, традицией, нежели редким исключением, событием, из ряда вон выходящим. И такое отношение к возведению казалось, смертного человека в ранг божеств вовсе не было привилегией исключительно грубого и необразованного плебса. Античные интеллектуалы подвели под обожествление смертных своего рода разумное, рациональное объяснение. Как говорил лакедемонянин Тиндар, ссылаясь на Платона, «безначальный и вечный бог» является «отцом и создателем мира и всего прочего имеющего рождение» от присущего этому богу «рождающего начала». Следовательно, «...нет ничего странного, если бог, сближаясь не так, как человек, а какими-то другими обьятиями и прикосновениями, преобразует смертное тело и оставляет в нем божественный зародыш...» [Plut. Mor. VIII. I. 3].

Итак, культ императора как бога или, по меньшей мере, полубога, достаточно твердо устоялся в римской политической традиции и не вызывал антипатии, отторжения в обществе. Очевидно, что в этом сыграли свою роль как приверженность римского общества традициям, его консервативность. Однако нельзя и исключать и влияние более поздних интеллектуальных изысканий античных мыслителей. Конечно, как было уже отмечено выше, первохристиане не могли воспринимать императора как Бога и поклоняться ему или его гению. В принципе, будучи вполне лояльными гражданами Империи, они молчаливо соглашались с существованием императорского культа, но лишь до тех пор, пока перед ними не вставал выбор – или вера, или исполнение гражданского долга, который, в частности, заключался в поклонении императору. Как правило, их выбор был однозначным – вера стояла на первом месте. Именно отказ от поклонения императору был одной из причин, почему христиане, в отличие от других восточных сект, подвергались гонениям. Как отмечал А. Шмеман, римская религия «...представляла собой до мелочей разработанный ритуал жертвоприношений и молитв, культ, имевший прежде всего государственно-политическое значение. От соблюдения его зависело благосостояние Империи, «благорастворение воздухов», победа над врагами. Пускай это был всего лишь символ, в который почти никто не верил в эту смутную эпоху. Другого символа для выражения и сохранения единства, для воплощения своей веры в самого себя Рим не имел... И от всех своих подданных Рим требовал только одного: внешнего участия в этом государственном культе как выражения лояльности, как подчинения себя римским ценностям и включения в римскую традицию...» [6, 50]. Естественно, что отказ исполнять требования властей, пусть даже и в религиозной сфере, означал мятеж, бунт, что неизбежно вело к соответствующим санкциям со стороны государства.

Однако положение постепенно меняется к концу III в. н.э. по мере распространения христианства в Империи и роста числа христиан, среди которых становится все больше не только плебеев, но и людей из высших слоев общества. Стоит согласиться с мнением А.Д. Рудокваса, указывавшего, что среди этой массы новообращенных было весьма немало людей «с весьма неустойчивым мировоззрением и смутным понятием о доктрине христианства». Это обстоятельство вкупе с тем, что наиболее стойкие приверженцы «чистого» христианства понесли наибольшие потери в годы гонений, обусловили возможность «даже тех компромиссов, которые были бы немыслимы для христиан в более ранний период». Естественно, что изменяется и отношение христианской интеллектуальной элиты к императорскому культу – «...она переходит от равнодушно-индифферентного отношения к императорскому культу к его восприятию и приспособлению к реалиям "христианской империи", заимствуя терминологию и часть доктрины этого культа, но корректируя ее для приспособления к общей системе христианской теологии. Это было тем легче, что стройной догматики как цельной системы императорский культ не имел» [7].

Превращение христианства при Константине Великом сперва в одну из разрешенных наряду с другими культами, а затем, уже при Феодосии Великом – в господствующую и единственную религию Империи вовсе не означало, что прежнее языческое отношение к императору как к Богу немедленно отмерло и ушло в прошлое. Исследовавший эту проблему по отношению к поздней Римской империи А.Д. Рудоквас отмечал, что переход от язычества к христианству в поздней Римской империи осуществлялся не революционным, а эволюционным путем, и это, в свою очередь, обусловило «...выживание в течение достаточно долгого времени многих культурных феноменов, немыслимых в последующую эпоху безраздельного господства церкви и церковного мировоззрения» [8]. В полной мере это коснулось отношения к императору и императорскому культу как одного из неотъемлемых атрибутов его как политического и религиозного института поздней Римской и ранней Византийской империи.

В новых условиях, несмотря на то, что христианство стало господствующей религией, тем не менее, языческие тенденции в императорском культе не только не умерли, но и продолжили свое существование. На первых порах они носили ярко выраженный характер – так, по сообщению римского историка Секста Аврелия Виктора тот же Константин учредил культ рода Флавиев в Африке [Aur. Vict. De Caes. XL. 28]. Примечательно, что если Виктор писал о Константине как об императоре, которому, если бы не отдельные черты его характера, «...было недалеко до бога» [Vict. De Caes. XL. 15], то Евтропий прямо писал, что равноапостольный император, приготовивший себе гробницу посередине 12 гробниц-кенотафов апостолов [См.: Euseb. Vita Const. IV. 60], был причислен к богам [Eutr. X. 8.2]. Иовиан, согласно сообщению того же Евтропия, «по благоволению императоров, которые ему наследовали (а ими были арианин Валент и кафолик Феодосий Великий, нанесший последний удар по язычеству как официальному культу – П.Т.), был причислен... к Богам...» [Eutr. X. 18.2]. Смешение языческой традиции и христианских новшеств наглядно демонстрируют и данные нумизматики. – так, на монете императора Анастасия (491-518 гг.) изображена богиня Виктория Августа с крестом в руке! [14]

Следы языческого по своей сути императорского культа отчетливо прослеживаются в известном труде жившего на рубеже IV/V вв. писателя Флавия Вегетия Рената «Краткое изложение военного дела». Так, например, описывая обряд военной присяги, которую давали зачисленные в легионы новобранцы, Вегетий писал: «Они клянутся именем Бога, Христа и Св. духа, величеством императора, которого человеческий род после Бога должен особенно почитать и уважать...». В этом нет ничего необычного – все поставлено в очередности строго в соответствии с христианским вероучением, и император стоит после Бога и его ипостасей. Однако

следующая фраза полностью выпадает из этого ряда: «Как только император принял имя Августа, ему, **как истинному и воплощенному Богу** (выделено нами – П.Т.), должно оказывать верность и поклонение...». И хотя далее снова следует пассаж, выдержанный в христианском духе: «И частный человек и воин служит Богу, когда он верно чтит того, кто правит с божьего соизволения» [Veget. II. 5], однако императорские *imago*, под которыми легионеры идут в бой, именуются Вегецием «божественными и подлинными знаменами» [Veget. II. 6].

Но если от этих писателей мирян требовать строжайшего следования христианским канонам было достаточно сложно, то как быть тогда со свидетельствами, казалось бы, таких заинтересованных в придании соответствующего «правильного» облика императорам христианской Римской империи людей, как церковные историки. Они также показывают на страницах своих трудов смешение языческой и христианской традиций. Так, арианский историк Филосторгий указывал, что христиане, жители Константинополя, «...образ Константина, стоявший на порфирином столпе,... чествовали жертвами, возжением свечей и курением, молились перед ним, как пред Богом, воссылая к нему умиловительные прошения о предотвращении бедствий...» [9. II. 17]. Но даже если предположить, что Филосторгий преднамеренно искажил факты, будучи приверженцем еретического вероучения, то что тогда говорить о Евсевии Кесарийском. Этот апологет Константина, родоначальник жанра церковной истории, сообщал, что приглашенный ко двору Константина «...один из служителей Божьих осмелился лично назвать его **блаженным** и говорил, что он и в настоящей жизни удостоился автократического над всеми владычества, и в **будущей станет царствовать вместе с Сыном Божьим** (выделено нами – П.Т.)...» [Euseb. Vita Const. IV. 48].

Евсевий попытался примирить языческую традицию обожествления императора и христианское вероучение. И снова, как и в случае с концепцией взаимоотношений Империи и Церкви, он стал основоположником нового прочтения учения об императоре как главе христианского государства. Основы новой концепции он изложил в двух своих сочинениях – биографии Константина и панегирике в честь тридцатилетия правления императора. Главная идея, которую с присущим ему красноречием отстаивал Евсевий – император, конечно, не Бог, но он и не простой человек. Он – земное подобие Бога, своего рода Луна, отражающая лучи, истекающие от дневного светила: «... он отпечатлен по первоначальной идее великого Царя, и в своем уме, как в зеркале, отражает истекающие из нее лучи добродетелей» [Euseb. De laudibus Const. 5]. Управляя своей державой император, о чем уже говорилось выше, берет за образец самого Господа и его порядок управления всем сущим.

Более того, Евсевий, пытаясь совместить языческий императорский культ и христианскую доктрину, едва ли не делает из Св. Троицы квартет, практически ставя на одну доску Господа и императора. Подчеркивая сверхчеловеческое естество императора, его непосредственную связь с Богом и его уподобленность Господу, он писал: «Единородное Слово Бога непрерывно соцарствует своему Отцу от безначальных веков в неисчислимые и бесконечные века, а друг Его, получивший свыше мудрость царствования и укрепляемый названием, одноименным Богу, владычествует через долгие периоды годов. Спаситель всех готовится своему Отцу благоприятными все небо, мир и вышнее царство, а друг Его приводит к единородному и спасительному слову подвластных себе жителей земли, и через то делает их готовыми для того же самого царства» [Euseb. De laudibus Constantini. 2].

Правда, осознав опасность дальнейшего следования по данному пути, он не стал доводить идею до логического завершения, оставив ее незавершенной. Евсевий остановился на развилке, не решаясь сделать окончательный выбор. Однако впоследствии византийская мысль доработала представления Евсевия, придав им более приличествующий христианской доктрине вид. Из скрытых в концепции Евсевия

потенций византийские книжники выбрали то, что больше соответствовало именно древнегреческой идее царя как человека, наделенного от Бога властью и соответствующими ее атрибутами. Отсюда естественным образом вытекала идея, ставшая одной из основополагающих в византийском мировоззрении и миропонимании. С. Рансимен описывал ее сущность следующим образом: «Царь – не Бог среди людей, но наместник Бога. Он не является воплотившимся логосом, но он стоит в особых отношениях с логосом. Его особенно избрал Бог, он вдохновляется Богом, он друг Божий, он толкователь Слова Божия» [10, 153]. Следовательно, можно предположить, что греческие мыслители поздней античности и раннего средневековья попытались примирить противоречащие друг другу конструкции царской власти, содержащиеся как в иудео-христианской, так и греко-римской (точнее, римско-эллинистической) традициях.

В истинно православном, христианском государстве, каким мыслила себя Византийская империя, император никак не мог быть обожествлен, ибо на земле и на небе не могло быть одновременно два Бога. Господь был один, и император теперь выступал не как живой бог, а как «избранник Господа». Как писал Евсевий, «...**слугу своего единый и единственный Бог взял одного** и облек его в божественное всеоружие против многих (выделено нами – П.Т.)...» [Euseb. Vita Const. I. 5]. Император выступал теперь как посланник Господа, его заместитель (ὄπαρχος), исполнитель божественных предначертаний. «Бог – Пантократор («Вседержитель») – глава и небесного и земного порядка, император – космократор – властитель в земных делах...» – так характеризовал Г.Л. Курбатов главную идею византийской политической доктрины [11, 44]. Представления об особых отношениях между Господом и его избранником не только сохранились, но и получили дальнейшее развитие. Подчеркивая особый характер взаимоотношений императора и Господа, император Константин VII в наставлении своему сыну писал: «...Вседержитель укроет тебя своим щитом, и вразумит тебя твой создатель. Он направит стопы твои и утвердит тебя на пьедестале неколебимом. Престол твой, как солнце, – пред ним, и очи его будут взирать на тебя, ни одна из тягот не коснется тебя, поскольку он избрал тебя, и исторг из утробы матери, и даровал тебе царствие свое как лучшему из всех, и поставил тебя, словно убежище на горе, чтобы несли тебе дань иноплеменники и поклонялись тебе населяющие землю...» [12, 35].

Но и это еще не все. Из учения Евсевия Кесарийского следовало, что особа императора как Божьего избранника является священной, а его власть – своего рода священнодействием, так как, отмечал С. Рансимен, «...его (императора – П.Т.) глаза возведены горе, поскольку он ждет указания Божьего. Следовательно, его надо окружать таким почетом и славой, какие подобает земному подобию Божью» [10, 153]. Подобно Богу, император возвышался над всеми рядовыми смертными, и пышный придворный церемониал еще более подчеркивал его недоступность и удаленность от мирской суеты. Все, что было связано с императором – его дворец, придворный совет, казна, опочивальня, одеяния – все было священным, и всякое покушение на что-либо из принадлежащего императору было не просто воровством или изменой, а святотатством. Не случайно одним из символов мятежа было переобувание претендента на престол из обычной в красную обувь, которую мог носить только император. [13, VII. 1]. Император Константин Багрянородный в своих поучениях сыну подробно изложил византийскую концепцию сакральности императорских одеяний и регалий. Он писал, что «...эти мантии и венцы... изготовлены не людьми, не человеческим искусством измышлены и сработаны, но, как мы находим запечатленными словами заповедными в древней истории, когда Бог сделал василевсом Константина Великого, первого царствующего христианина, он послал ему через ангела эти мантии и венцы..., и повелел ему положить их в великой божьей святой церкви, которая именем самой истинной мудрости божьей святою Софией нарекается... Мало того, есть и заклятие

святого и великого василевса Константина, начертанное на святом престоле божьей церкви, как повелел ему Бог через ангела, что если захочет василевс ради какой-либо нужды или обстоятельства, либо нелепой прихоти забрать что-либо из них, чтобы употребить самому или подарить другим, то будет он предан анафеме и отлучен от церкви как противник и враг божьих повелений...» [12, 55, 57]. И снова мы здесь встречаемся с древним наследием. Как Бог, Царь не нуждается в особой атрибутике для подчеркивания своего сакрального статуса и особенного, божественного характера своей власти. Однако для царя как избранника Божия, человека, которому Господь вручил властные полномочия, таковые атрибуты просто необходимы для того, чтобы подчеркнуть его отличия от простых смертных, обделенных вниманием Господа.

Но иначе быть не могло, ведь при Юстиниане оформляется не только идея симфонии, но и другая, ставящая императора на порядок выше любого простого смертного. Вскоре после вступления на престол Юстиниана диакон храма св. Софии Агапит преподнес новому владыке Империи, **«божественнейшему и благочестивейшему царю нашему Юстиниану (выделено нами – П.Т.)»** свое сочинение о власти императора и его обязанностях. В этом свитке, включавшем в себя 72 параграфа, содержалась весьма примечательная мысль, уходившая своими корнями в языческое прошлое Рима (и даже еще глубже, во времена, когда еще существовала единая индоевропейская языковая общность) – **«существом тела царь равен всем людям, а властью своего сана подобен владыке всего, Богу. На земле он не имеет высшего над собою (выделено нами – П.Т.)...»** [14, 39]. И не случайно, что при Юстиниане, преисполненного сознанием величия императорской власти и сана, византийский придворный церемониал, установившийся в общих чертах во времена Диоклетиана, был усовершенствован и еще более усложнен. «Жизнь двора замкнулась при Юстиниане в сложный этикет, в котором многое прибавилось к старому наследию в соответствии с личными свойствами императора и императрицы. Один образованный и ученый современник, магистр двора Петр, составил целый трактат о придворных обычаях, в котором давал точное описание отдельных церемоний для руководства преемникам по должности...» – писал русский византист Ю.А. Кулаковский [14, 41]. В дальнейшем придворный церемониал продолжал развиваться и совершенствоваться в сторону еще большей пышности и величия как способа подчеркнуть величие и могущество императора. Описание пышных приемов, которые устраивали императоры, неоднократно встречаются на страницах византийских хроник [15, III].

Пышность и величие официальных приемов были призваны продемонстрировать гостям могущество и несокрушимость избранной Богом Империи. Сохранились свидетельства, отражающие психологический эффект, который оказывал величественный византийский церемониал на неискушенных в таких вопросах варваров. Так, готский историк Иордан, описывая визит готского короля Атанариха в Константинополь по приглашению Феодосия Великого, сообщал о реакции простодушного германца: «...Бросая взоры туда и сюда, он глядел и дивился то местоположению города, то вереницам кораблей, то знаменитым стенам. Когда же он увидел толпы разных народов, подобные пробивающимся со всех сторон волнам, объединенным в общий поток, или выстроившиеся ряды воинов, то он произнес: «Император – это, несомненно, земной Бог, и всякий, кто поднимет на него руку, будет сам виноват в пролитии своей же крови»...» [Iord. Get. 143-144].

Сами императоры прекрасно понимали весь эффект от пышных церемоний и приемов и активно использовали его в отношениях с варварскими посольствами и правителями. И снова сошлемся на источники. Хрестоматийным стал эпизод с посещением послов киевского князя Владимира Святославича Константинополя и их отчетом перед князем об увиденном в имперской столице: «И приходом же въ Греки, и ведоша ны, идеже служить Богу своему, и не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли: несть бо на земли такого вида ли красоты такая, и не доумеемъ бо сказати; токмо то

вемы, яко онъде Богъ с человеки пребываетъ, и есть служба их паче всех стран. Мы убо не можемъ забыти красоты тоя, всякъ бо человек, аще вкусить сладка, последи горести не приимаетъ, тако и мы не имамъ сде быти...» [16, 49]. Несмотря на полуполюгендарный характер рассказа, тем не менее, не подлежит сомнению сильнейший моральный эффект, производимый византийским церемониалом, призванным подчеркнуть мощь и величие Империи и ее главы, императора, на варваров. Потому то даже на закате Империи императоры все равно стремились следовать традиции, стремясь ослепить блеском придворного церемониала как потенциальных союзников, так и врагов. Достаточно указать на описание приема, устроенного в честь сельджукского султана Кылыч-Арслана II императором Мануилом Комнином [17, 5. 3].

Очевидно, что и византийское простонародье также преисполнялось, с одной стороны, чувством собственной ничтожности перед лицом наместника Бога, окруженного великолепной свитой (достаточно привести такой пример – императрица Феодора, отправляясь на лечение на воды, взяла с собой свиту, насчитывавшую не много ни мало 4 тыс. чел. [18, 144], а с другой стороны – гордостью за свою державу, во главе которой стоит избранник Божий. Все подданные императора, от самого знатного и влиятельного сановника, даже если он и был реальным обладателем власти при марионетке-императоре, до последнего пастуха или крестьянина, были обязаны воздавать властителю земного Царства «богоравные» почести [См., например: Просор. Hist. Arc. XV. 15-16]. Пышный церемониал сопровождал императора повсюду, и не только во дворце, но и за его пределами. Выход императора из дворца превращался в чрезвычайно пышную и величественную процессию, сопровождаемую славословиями и громадным скоплением народа [См., например: 19. IX-X]. Придворные церемонии также были обставлены не менее торжественно и во многом были сходны с порядком богослужения [4, 269-270, 272-273], и нарушение этого порядка фактически приравнивалось к святотатству и подлежало серьезному наказанию. 84-е правило св. апостол гласило: «Аще кто досадит царю, или князю, не по правде: да понесет наказание. И аще таковъ будет из клира, да будет извержен от священного чина: аще же мирянин, да будет отлучен от общения церковного» [20, 30]. Это правило было подтверждено и позднее, в «Синтагме» Матфея Властаря [21].

Величественный и блистательный придворный церемониал настолько вошел в плоть и кровь византийцев, что они не могли и помыслить существование императора без них, и мятежники, претендовавшие на императорскую диадему, в знак подтверждения своих претензий, также следовали традиции, окружая себя многочисленной свитой и церемониалом. Именно так поступил, к примеру, поднявший мятеж против императора Михаила VI Исаак Комнин. Направленный к нему в качестве императорского посла Михаил Пселл оставил прекрасное описание приема, который устроил Исаак императорским посланцам [22. XXIII-XXIV]. Неумелое же подражание придворному церемониалу только вызывало насмешку и подтверждало незаконность претензий мятежника на трон. Рассказывая о попытке Феодора Комнина стать императором в Фессалониках, византийский историк Георгий Акрополит отмечал, что «...провозглашенный императором, Феодор повел дела по-царски, назначил деспотов, великих севастократоров, протовестиариев – словом, весь царский штат. Но плохо знакомый с внутренним строем царского двора, он ввел у себя порядки болгарские или, лучше, варварские. Тут не было ни чина, ни благолепия, ни древних обычаев, соблюдаемых при дворах» [23, 21].

Казалось бы, все предпринятые выше меры, призванные подчеркнуть особый статус императора, его приближенность к Богу, его отличие от рядовых смертных должны были гарантировать ему долгое и безмятежное царствование. Однако при всем при том священность императорского сана, сакральность его власти ни в коей мере не обеспечивала императору спокойной жизни. Ни один император не мог чувствовать себя вполне уверенно на троне – длинная череда византийских монархов, отошедших в

мир иной вследствие дворцового переворота, свидетельствует в пользу этого. И причин тому было несколько, и заключались они прежде всего в той самой противоречивости конструкции императорской власти, о которой мы говорили ранее. С одной стороны, в Византии так и не сложилась традиция наследственной передачи верховной власти. Конечно, брат, сын или племянник императора, особенно если они еще при жизни государя были официально объявлены соправителями, имели больше шансов, чем другие претенденты, занять трон. Однако даже «порфирородность» отнюдь не гарантировала безболезненность процесса передачи власти, и вот почему.

Во-первых, еще раз подчеркнем, что в византийской религиозно-политической доктрине четко различались Император и император. Между ними существовала примерно такая же взаимосвязь, как между иконой и портретом. Поднимая на пьедестал Императора, византийцы вместе с тем отделяли символ, форму от их реального наполнения. «Божественным» и полновластным являлся не каждый данный император, – писал по этому поводу А.П. Каждан, – но василевс «вообще» как воплощение самого принципа императорской власти» [24, 119]. По существу, в византийском общественном сознании на пьедестал возносился Император как своего рода символ Империи, земного Царства как подобия Царства Небесного, но не конкретный грешный человек, который по воле Господа стал Императором. И любой грек, где бы он ни находился, всегда помнил об этом. Примечателен пример, который приводит византийский писатель V века Приск Панийский. Встреченный им в лагере Атиллы грек в беседе с Приском произнес весьма характерные слова: **«Законы хороши, и римское общество прекрасно устроено, но правители портят и расстраивают его»** (выделено нами – П.Т.), не поступая так, как поступают древние» [25, 491-492]. Критика поступков конкретного императора или его свержение вовсе не означали, что византийцы против самой идеи Императора. Без него Царство земное не мыслилось вовсе точно также, как Царство небесное без Господа. «В теории империя представлялась сообществом свободных граждан, а император – главой и служителем этого сообщества. **Идея долга императора действовать на благо всех подданных делала возможной критику его поступков** (выделено нами – П.Т.)...» – писал по этому Г.Г. Литаврин [26, 24].

Во-вторых, если император – избранник Божий, если он правит по воле Бога, то в воле Бога его и сменить. Господь сам выбирает того, кто достоин занять престол, и сын императора или любой другой его родственник вовсе не обязательно будет преемником отца на константинопольском троне. «Теоретически это оправдывалось следующим образом: император правил, – отмечал А.П. Каждан, – опираясь на божественную помощь; коль скоро Бог перестал его поддерживать и нашел другого избранника, права прежнего императора теряли всякое значение; наоборот, удачливый узурпатор – это слуга Божий, выразитель божественной воли, достойный почестей и славословия» [24, 118].

Одним словом, «мятеж не может кончиться удачей – в противном случае его зовут иначе», и мятежник, получается, далеко не всегда виноват в том, что он выступил против законной, на первый взгляд, власти. Все в руке Божьей, писал Иоанн Киннам, «...что однажды определено Промыслом, того никак нельзя расстроить и разрушить человеческими соображениями...» [17, 2.2], и с ним согласен Михаил Палеолог, будущий император, а пока великий хартулларий, заподозренный императором Феодором II Ласкарем в стремлении к узурпации короны: **«Кому Бог дает царствовать, тот не виноват, если позовут его на царство»** (выделено нами – П.Т.) [27, 1.9].

Более того, как отмечал Н.А. Скабаланович, честолюбивый, решительный и смелый человек был просто обязан обратить свое внимание на престол, поскольку его качества волей-неволей возбуждали подозрение у царствующего императора. Избавиться от угрозы опалы и преследования можно было только одним способом –

занять трон [4, 258-259]. И что с того, что мятежник на время мятежа становился вне закона и подлежал смертной казни и отлучению от Церкви – в случае успеха и возведения на трон это не имело никакого значения. помазание на царство очищало узурпатора, снимало с него все грехи. Как отмечал Б.А. Успенский, смысл помазания, вероятно, заключался в том, что этот обряд воспринимался «... как частичное обновление крещения..., на престол всходил как бы новый, т.е. обновленный человек...» [28, 12].

И снова необходимо подчеркнуть, что узурпатор выступал вовсе не против Императора, а против конкретного человека, занимавшего трон и от которого Бог отвернулся, лишил его своего покровительства. Тем самым мятеж (в случае успеха) утрачивал характер апостасии, святотатства, а, напротив, становился зримым свидетельством благоволения Господа к тому, кто решился исполнить его волю. И если на Западе король или император всегда оставался фигурой сакральной и в известной степени неприкосновенной, даже если утрачивал трон и власть, то в Византии все обстояло совсем иначе. Свергнутый Император переставал быть таковым, а превращался даже не в человека, а в отверженного, от которого отвернулся сам Бог и с которым победитель может то, что считает нужным. Печальная судьба свергнутого Андроника I Комнина тому яркий пример. Византийский историк оставил яркое описание жестокой казни, которой константинопольская чернь подвергла свергнутого императора [29, 2. 12]. По этому поводу С.С. Аверинцев писал, что жестокое, порой публичное умерщвление экс-императоров вовсе не означало, «...что для византийца не было ничего святого; самым святым на земле для него являлась сама империя... Империя очень свята и свят императорский сан; но саном этим должен быть облечен самый способный и самый удачливый, а если это узурпатор, пожалуй, тем очевиднее его способности и его удачливость... Византиец считал, что в политике Бог – за победителя. Своей державе византиец верен во веки веков, но своему государю – лишь до тех пор, пока уверен, что особа этого государя прагматически соответствует величю державы...» [30, 336-337].

До этого мы говорили преимущественно о связанных с Богом, «небесных» деталях византийской модели императорской власти. Но в силу отмеченной выше противоречивости этой модели в ней присутствовала и достаточно мощная «земная» составляющая. Для того, чтобы укрепиться на троне, легитимизировать свою власть, византийский император должен был заручиться еще и поддержкой трех столпов Империи – народа, синклита и армии [См., например: 31. I]. Эта традиция вела свой отсчет еще со времен Римской империи, когда новый император принимал бразды правления, получив поддержку сената, преторианцев и римского плебса. В принципе можно согласиться с мнением Г.Л. Курбатова, отмечавшего, что отсутствие традиции наследственности императорской власти и в Риме, и в Византии как наследнице Рима может быть объяснена, исходя из прежней римской республиканской традиции. «Римское право видело в императорах **магистратов-исполнителей imperiuma** – права распоряжаться и заставлять подчиняться, делегированного народом», – писал историк [11, 35. См. также: Dig. I. IV]. Правда, в византийской традиции выбор сената, армии и народа был дополнен еще и явными признаками благоволения Господа к кандидату. Однако так или иначе, вне всякого сомнения, корнями своими эта «выборность» императора уходила в гомеровскую эпоху, в те времена, когда царь был всего лишь человеком, получившим от богов свою власть, но от этого вовсе не ставший божеством, когда власть гомеровских басилеев оправдывалась не столько их происхождением, сколько их заслугами перед народом. Недаром в «Илиаде» Гомер вложил в уста ликийского царя Сарпедона знаменательные слова:

Сын Гипполохов! За что перед всеми нами нас отличают
Местом почетным, и брашном, и полной на пиршествах чашей
В царстве Ликийском и смотрят на нас, как на жителей неба?

И за что мы владеем при Ксанфе уделом великим,
Лучшей землей, виноград и пшеницу обильно плодящей?

[Ш. XII. 310-314]

Об этом же, кстати говоря, указывал Агамемнону Ахилл, обвиняя его в том, что микенский царь желает похитить его награду, «подвигов тягостных мзду, драгоценнейший дар мне ахеян...» [Ш. I. 162].

В известной степени можно говорить о том, что византийская политическая модель повторяла гомеровский идеал общественно-политического устройства, который, говоря словами отечественного эллиниста Ю.А. Андреева, может быть выражен как некий «общественный договор», основой которого является «...гармония взаимоуравновешивающихся интересов народа и «вождей». «Вожди» защищают народ и поддерживают среди него добрые обычаи и справедливость. Народ платит им за это дарами, почестями и повиновением...» [32, 176].

Этот «общественный договор» (на эту же особенность византийского мировоззрения, имевшей своей предшественницей античную идею города-государства, в котором власть зиждилась на согласии всех граждан полиса, указывает и К.В. Хвостова [33, 125]), в котором власть императора зиждилась на Божественном промысле, волеизъявлении армии, народа и его лучшей части – синклита, после завершения процесса христианизации Империи был дополнен еще и мнением клира во главе с патриархом. Его голос в случае возникновения проблем с престолонаследием был достаточно весом и не мог не учитываться императором. В конечном итоге «...византийские императоры... заботились о том, чтобы вступление их на престол было признано не только предшественником-императором, – отмечал эту особенность византийской политической системы Н.А. Скабаланович, – но и подданными. Степень заботливости обуславливалась весомостью одного из реагентов: если император, по воле которого преемник занимал престол, пользовался значительным авторитетом, то и восполнять его волю согласием подданных не было особенной надобности...; наоборот, если авторитет предшественника был незначителен, а тем более если преемник вступал на престол помимо воли предшественника, то согласие подданных оказывалось необходимым и притом в больших или меньших размерах...» [4, 262].

Пренебрежение интересами какой-либо из этих групп могло дорого стоить императору. Так, Михаил Пселл указывал, что главной ошибкой Михаила VI, которая привела его в конечном итоге в монастырь, стало пренебрежение интересами армии, тогда как синклит ни в чем не знал от него отказа [31. I]. В особенности важной была поддержка армии, голос которой оказывался в конечном итоге решающим при выборе императора. Как писал французский византист Ш. Диль, анализируя дворцовые перевороты как одну из характернейших черт византийской политической жизни, отмечал, что «...главную роль в них играет армия. Это большая сила; в тяжелых обстоятельствах Византии именно от нее ждет опасения. Именно армия посредством своего рода *pronunciamentos* возвела на трон некоторых из наиболее выдающихся императоров Византии, как, например, Ираклия, освободившего империю от тирании Фоки, Льва Исавра, положившего конец жестокой анархии начала VIII в., Никифора Фоку, прославившего империю в X в., Алексея Комнина, спасшего ее от кризиса конца XI в.» [34, 63-64]. Характерно, что перед своей кончиной Иоанн Комнин назначил преемником своего младшего сына Мануила, несколько не опасаясь того, что старший сын Исаак, известный своим вздорным характером, находился в столице. Для умирающего императора значительно более важным представлялось заручиться поддержкой войска, нежели столичной черни и синклита [31. I – II].

Таким образом, можно заключить, что, несмотря на то, что воспринятая византийской политической мыслью из позднеримской и раннехристианской идеологии идея императора как избранника Божия и исключала всякий определенный раз и навсегда порядок престолонаследия, тем не менее, светская традиция

наследования власти через назначение соправителя и наследника, полученная в наследство от Рима (и в какой-то степени от древней Греции) предполагала учет мнения армии, синклита, народа и клира. Прот. Иоанн Мейендорф метко заметил, что отсутствие определенной процедуры передачи власти от императора к императору было не случайным – «...было ощущение, что и строгий легитимизм, и демократические выборы ограничи бы Бога в свободе избрания его помазанника» [35, 305].

Еще раз подчеркнем, что все это вместе взятое делало византийскую модель императорской власти сложной, неоднозначной и противоречивой. Попытка совместить несовместимое, найти некий компромисс между привычными, вошедшими в плоть и кровь традициями «Ветхого Рима» и нововведениями, присущими «Риму Новому» не прошли даром. «С одной стороны, – писал А.П. Каждан, – византийское право представляло императора как наместника Бога, как обладателя всей полноты власти в стране, как полновластного господина своих рабов-подданных. С другой стороны, оно ограничивало его отсутствием наследственности престола, подчиняло его законам и строгой традиции церемониала...» [24, 119]. Император одновременно был и господином, *dominus*'ом, и рабом, причем рабом не только Господа, как и самый последний из его подданных, но и рабом Традиции, преступить которую он был не вправе, если он хотел соответствовать идеальному образу Императора.

Очевидно, что внутренне сами византийские книжники осознавали эту противоречивость и, естественно, попытались найти выход из этого неестественного положения. Этот выход они увидели в следующем. Для византийцев Божественным и полновластным являлся не конкретный василевс как человек, а сам Император как символ, как воплощение верховной власти. Указывая на тот факт, что средневековое общество являлось обществом, для которого мир был исполнен символизма, Ю.М. Лотман отмечал, что оно «...было обществом высокой знаковости – отделение реальной сущности явлений от их знаковой сущности лежало в основе его миросозерцания...» [36, 158, 159-160]. Божественность и всевластие императора определялось тем, что он выступал как персонификация всей колоссальной государственной машины Империи, представлявшей собой чрезвычайно формализованную, безжизненную, неодоухотворенную машину, настоящего Левиафана, в котором не было место конкретному человеку, личности. Ценность представляла не человек сам по себе, а та социальная роль, тот символ, который он олицетворял. «Главной в знаке считалась функция замещения. Это сразу же выделяло его двуединую природу: замещаемое воспринималось как содержание, – писал далее Ю.М. Лотман, – а замещающее – как выражение. Потому замещающее не могло обладать самостоятельной ценностью: оно получало ценность в зависимости от иерархического места своего содержания в общей модели мира...» [36, 160].

Следовательно, император как человек сам по себе не представлял какой-либо личной ценности и не обладал личными правами, но, поскольку для общества Средневековья «...часть гомеоморфна целому: она представляет собой не дробь целого, а его символ...», то и император выступал в качестве символа всего этого целого – Империи, которая в сознании многих, если не большинства, ромеев по традиции времен античности выступала как высшая ценность [36, 160. См. также: 6, 178-182]. В религиозно-политической доктрине империи император выступал не как конкретный человек, а как символ высшей власти, «Император», наместник Бога на земле. И если императорская власть была краеугольным камнем всего Византийского государства, то каждый отдельный император выступал фактически лишь как безличное орудие Божественного провидения, индивидуальность которого фактически не имела значения. Есть Император и есть император, верховный властитель как символ Империи и его человеческое воплощение. И то, что было доступно Императору, не всегда было доступно императору. Такова в общих чертах византийская модель

императорской власти, сочетавшая в себе две древних традиции – римско-эллинистическую и иудео-христианскую, светскую и церковную, «земную» и «небесную».

Список литературы

1. Памятники византийской литературы IX – XIV вв. – М.: Наука, 1969. – 463 с.
2. История Европы. – Т. 2. – М.: Наука, 1992. – 808 с.
3. Литаврин Г.Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). – СПб.: Алетейя, 2000. – 398 с.
4. Скабаланович Н.А. Византийское государство и церковь в XI веке. – Кн. 1. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. 448 с.
5. Бенвенист. Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1995. – 456 с.
6. Шмеман А. прот. Исторический путь православия. – М.: Православный паломник, 2003. – 368 с.
7. Рудоквас А.И. Христианская интеллектуальная элита и культ императора // Интеллектуальная элита античного мира. Тезисы докладов научной конференции 8 – 9 ноября 1995 г. // Режим доступа: <http://www.centant.pu.ru/centrum/publik/confcent/1995-11/rudokvas.htm>
8. Рудоквас А.И. Очерки религиозной политики Римской империи времени императора Константина Великого. 3. Судьба императорского культа при христианских императорах // Режим доступа: <http://www.centant.pu.ru/aristeas/monogr/rudokvas/rud012.htm>
9. Филосторгий. Церковная история // Георгий Пахимер. История о Михаиле и Андронике Палеологах. Патриарх Фотий. Сокращение церковной истории Филосторгия. – Рязань: Александрия, 2004. – 568 с.
10. Рансимен С. Византийская теократия // Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 239 с.
11. Курбатов Г.Л. Ранневизантийские портреты. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. – 272 с.
12. Константин Багрянородный. Об управлении империей. – М.: Наука, 1991. – 496 с.
13. Лев Диакон. История. – М.: Наука, 1988. – 240 с.
14. Кулаковский Ю.А. История Византии. – Т. 2. 518-602 годы. – СПб.: Алетейя, 2003. – 400 с.
15. Михаил Пселл. Хронография. Зоя и Феодора. Константин IX // Михаил Пселл. Хронография. Краткая история. – СПб.: Алетейя. 2003. – 397 с.
16. Повесть Временных лет. – СПб.: Наука, 1999. – 668 с.
17. Киннам Иоанн. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов // Киннам Иоанн. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов. Акрополит Георгий. Летопись великого логофета Георгия Логофета. – Рязань: Александрия, 2003. – 472 с.
18. Феофан. Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. – М., 1884. – 370 с.
19. Лиутпранд Кремонский. Посольство в Константинополь к императору Никифору Фоке // Режим доступа: http://vostlit.narjd.ru/Texts/rus/Liut_Kr.htm
20. Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. – М.: Русский Хронограф, 2004. – 448 с.
21. Матфей Властарь. Алфавитная синтагма. Начало буквы В. Глава 7 // Режим доступа: <http://www.pagez.ru/lsn/0360.php>
22. Михаил Пселл. Краткая история. Михаил VI. Исаак I Комнин // Михаил Пселл. Хронография. Краткая история. – СПб.: Алетейя. 2003. – 397 с.

23. Акрополит Георгий. Летопись великого логофета Георгия Логофета // Киннам Иоанн. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов. Акрополит Георгий. Летопись великого логофета Георгия Логофета. – Рязань: Александрия, 2003. – 472 с.
24. Каждан А.П., Литаврин Г.Г. Очерки истории Византии и южных славян. – СПб.: Алетейя, 1998. – 336 с.
25. Приск Панийский. Сказания Приска Панийского // Феофан Византиец. Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. Приск Панийский. Сказания Приска Панийского. – Рязань: Александрия, 2005. – 608 с.
26. Литаврин Г.Г. Восточноримская империя в V – VI вв. // Раннефеодальные государства на Балканах. VI – XII вв. – М., 1985. – 368 с.
27. Георгий Пахимер. История о Михаиле и Андронике Палеологах // Георгий Пахимер. История о Михаиле и Андронике Палеологах. Патриарх Фотий. Сокращение церковной истории Филосторгия. – Рязань: Александрия, 2004. – 568 с.
28. Успенский Б.А. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 144 с.
29. Никита Хониат. История. Т. 1. – Рязань: Александрия, 2003. – 440 с.
30. Аверинцев С.С. Другой Рим. – СПб.: Амфора, 2005. – 366 с.
31. Михаил Пселл. Хронография. Михаил VI. Исаак I Комнин // Михаил Пселл. Хронография. Краткая история. – СПб.: Алетейя, 2003. – 397 с.
32. Андреев Ю.В. Раннегреческий полис (гомеровский период). – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2003. – 448 с.
33. Хвостова К.В. Особенности византийской цивилизации. – М.: Наука, 2005. – 197 с.
34. Диль Ш. Основные проблемы византийской истории. – М.: Государственное издательство иностранной литературы, 1947. – 180 с.
35. Иоанн Мейендорф (прот.) Византийское богословие. – Минск.: «Лучи Софии», 2001. – 336 с.
36. Лотман Ю.М. Проблема знака и знаковой системы и типология русской культуры XI – XIX веков // Лотман Ю.М. Статьи по семиотике искусства. – СПб.: Гуманитарное агентство «Академпроект», 2002. – 544 с.

"HEAVENLY" AND "TERRESTRIAL" IN THE BYZANTIAN MODEL OF IMPERIAL AUTHORITY

Т.М.Penskaya,

Belgorod State University, Studencheskaya St., 78, Belgorod, 308007, Russia,
e-mail: penskoy@bsu.edu.ru

This article considers the questions connected with a problem of formation and development of the Byzantine model of imperial authority and its feature. In a basis of this work there were results of research of a parity in this model of two beginnings – "heavenly" and "terrestrial" which personified accordingly Roman-Hellenic and Judean-Christian concepts of the Supreme authority, each of which roots are left in the remote past. It is noted, that attempt of the Byzantine thinkers and writers connect two these beginnings, different by the nature and complex on the internal structure, has led to discrepancy of the Byzantine model of imperial authority. It is shown, that Byzantines, realizing this discrepancy, have tried to find a way out of this situation, having processed got it in the inheritance the Roman political model in Christian spirit. Thus they have divided emperor as the person invested by the supreme authority, and the Emperor operating a terrestrial empire just as the Lord operates a Kingdom of heaven.

Keywords: Byzantium, Byzantine it is religious a political idea, church and the state in Byzantium