

ISSN 1561-8323 (Print)
ISSN 2524-2431 (Online)

УДК 141
<https://doi.org/10.29235/1561-8323-2018-62-4-495-503>

Поступило в редакцию 03.05.2018
Received 03.05.2018

Н. С. Щёкин

Институт социологии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Республика Беларусь

ИНСТИТУАЛИЗАЦИЯ МОДЕЛЕЙ ДИАЛОГА ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

(Представлено академиком Е. М. Бабосовым)

Аннотация. Проведена реконструкция теократических моделей диалога церкви и государства. Центральной проблемой сообщения является экспликация возникновения социально-исторической ситуации, в очередной раз потребовавшей по-новому сформулировать традиционную проблему взаимодействия церкви и государства как значимого ресурса в достижении социального консенсуса и успешного развития общества в целом. Обоснована стратегия социодинамики современного общества, в которой постоянное и конструктивное взаимодействие церкви и государства должно рассматриваться как необходимый и уникальный по своим цивилизационным возможностям ресурс успешного разрешения как глобальных, так и регионально-локальных проблем и противоречий современного мира. Анализ истории Европы и последующая секуляризация ее культурного пространства обосновывает тот факт, что именно выработка стратегии взаимодействия церкви и государства привели к тому, что христианские культурные ценности, оставаясь во многом смыслообразующей константой европейской культуры, устраивают свою клерикальную природу и успешно интегрируются в светский культурный ландшафт.

Ключевые слова: диалог церкви и государства, христианизация, институализация, западноевропейская цивилизация, религия, светская и духовная власть, Ренессанс, Новое время

Для цитирования: Щёкин, Н. С. Институализация моделей диалога церкви и государства в западноевропейской философской традиции / Н. С. Щёкин // Докл. Нац. акад. наук Беларуси. – 2018. – Т. 63, № 4. – С. 495–503. <https://doi.org/10.29235/1561-8323-2018-62-4-495-503>

Nikolai S. Shchekin

Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Republic of Belarus

INSTITUTIONALIZATION OF MODELS OF DIALOGUE BETWEEN CHURCH AND STATE IN WESTERN EUROPEAN PHILOSOPHICAL TRADITION

(Communicated by Academician Evgenii M. Babosov)

Abstract. The theocratic models of dialogue between church and state were reconstructed. The central problem of the article is the explication of emergence of the socio-historical situation that once again called for a new formulation of the traditional problem of the church and state interaction as a significant resource for achieving a social consensus and a successful development of society as a whole. The strategy of socio-dynamics of modern society is substantiated, in which the constant and constructive church and state interaction should be considered as a necessary and unique resource for its civilizational capabilities to successfully resolve both global and regional-local problems and contradictions of the modern world. The analysis of the history of Europe and a subsequent secularization of its cultural space justify the fact that just the elaboration of the strategy of the church and state interaction led to the situation that Christian cultural values, remaining in many respects a meaningful constant of the European culture, arrange their clerical nature and successfully integrate into the secular cultural landscape.

Keywords: dialogue of church and state, Christianity, institutionalization, Western European civilization, religion, secular and spiritual power, Renaissance, New time

For citation: Shchekin N. S. Institutionalization of models of dialogue between church and state in Western European philosophical tradition. *Doklady Natsional'noi akademii nauk Belarusi = Doklady of the National Academy of Sciences of Belarus*, 2018, vol. 62, no. 4, pp. 495–503 (in Russian). <https://doi.org/10.29235/1561-8323-2018-62-4-495-503>

Введение. В начале XXI в. мировое сообщество сталкивается с определенным ренессансом религии в социально-гуманитарных исследованиях. Одной из очевидных тенденций современного мирового развития является рост религиозности, который еще называют «реваншем Бога» [1, с. 51].

Становление моделей диалога церкви и государства относится к периоду позднего Ренессанса, когда закладывался фундамент современного общественно-политического сознания и когда начинались процессы секуляризации общественной жизни.

В это же время начинают складываться нормы международного права, призванные регулировать отношения между ними, которые должны носить диалогический характер и в идеале способствовать установлению «вечного мира». Реформация как раз закладывала необходимый религиозно-идеологический фундамент для отстаивания этими государствами своих интересов, консолидации политической власти и выхода из сферы вызывавшего раздражение и противодействие влияния папства.

Основная часть. В эпоху позднего Ренессанса возникает новая концептуальная модель взаимоотношений церкви и государства, практическая реализация которой во многом определила генезис и развитие индустриальной цивилизации. В ее основе лежит идея государственного суверенитета, которая исключала паритет светской и духовной власти и получила разработку в творчестве основоположника немецкого протестантизма **Мартина Лютера**. Показательно, что в его многотомном духовном наследии нашли отражение философские проблемы политики и права. Так, испытав сильное влияние учения Августина о двух Градах, он, однако, отказывается от него, поскольку сама идея государственного суверенитета несовместима со смешением светской и духовной властей.

М. Лютер решительно не приемлет претензии католической власти на суверенитет. Его позицию отчетливо характеризует отношение к интерпретации католическими теологами положения Евангелия от Луки: «Они сказали: Господи! вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно» [2, От Луки святое благовествование, 22.38.], которые наделяют папу как духовным, так и мирским мечами, что противоречит Священному писанию. Вводя в курс проблемы герцога Саксонского, которому адресован трактат, Лютер пишет: «Поскольку весь мир зол и среди тысячи едва ли найдешь одного истинного христианина, то люди пожирали бы друг друга, и некому было бы защитить женщин и детей, накормить их и поставить на службу Богу, и мир опустел бы. Вот почему Бог учредил два правления: духовное, которое образуют христиане и благочестивые люди при помощи Святого Духа, во главе с Христом, и светское, сдерживающее нехристиан и злых, заставляющее их, хотя бы против воли, сохранять внешний мир и спокойствие, объясняя необходимость светского меча» [3]. При этом, говоря о нужности светской власти, он подкрепляет свою позицию словами апостола Павла: «Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых» [2, К Римл., 13].

Вместе с этим М. Лютер категорически возражает против сосредоточения светской власти в руках церкви, убедительно аргументируя свою позицию таким образом: «И вот, если бы кто-нибудь захотел править миром по-евангельски, упразднить всякое светское право и светский меч под предлогом, что все не крещеные, все христиане, среди которых Евангелие не предписывает иметь ни права, ни меча, и они вообще не нужны; любезный, угадай, что бы он натворил? Он снял бы путы и цепи с диких, злых зверей, так что они растерзали и перегрызли бы всех, в то же время он уверял бы, будто это – его ручные, безобидные зверюшки; но я почувствовал бы [истину] по ранам своим. Подобно этому стали бы злые под именем христиан пренебрегать евангельской свободой, творить свои бесчинства и утверждать, что они христиане и не подчинены ни мечу, ни закону; ведь уже сейчас некоторые неистовствуют и творят глупости» [3].

Следовательно, разработанная М. Лютером концептуальная модель взаимоотношений двух властей означала радикальное разделение светского и церковного управления, что, по сути, как отмечает К. С. Гаджиев, означало восстановление принципа эрастизма, поскольку светская власть в новых, отличных от средневековой Византии условиях обладала несомненным правом верховенства [4, с. 51]. Это особое положение церкви с необходимостью следовало из идеи суверенитета государства. Очевидно, что ее возникновение стало реакцией на идеал средневековой теократии [4, с. 52].

Но тогда возникает вопрос о статусе церкви в обществе, поскольку она лишалась властных полномочий и влияния на политическую жизнь общества. Ответ в том, что церковная реформа М. Лютера была направлена на превращение «видимой церкви» – церкви как социально-право-

вого института в «невидимую церковь» – церковь как сообщество единоверцев-праведников. В этой церкви лишним становилось духовенство как посредник между Богом и индивидом, лишалась сакрального характера сама церковная традиция.

Дифференциация религии и общества, церкви и государства однако не означает десоциализации верующего человека, скорее наоборот, поскольку жизнь человека в обществе – это прежде всего его деятельность, направленная на искупление первородного греха. Эта деятельность выступает как обязанность отдельного человека, что придает лютеранству рельефно выраженный индивидуалистический характер. Эта *деятельностная* ориентация человека в лютеранстве должна быть официально подкреплена, что находит выражение в его философско-правовой концепции, которая характеризуется следующими положениями: свобода веры по совести – универсальное и равное право всех; правовой защиты заслуживает не только вера, но и ее предпосылки; свобода совести предполагает свободу слова, печати и собраний; право должно реализовываться в неповиновении государственной власти касательно ущемлений свободы совести; правового обеспечения заслуживает лишь духовное, плотское же оставляется на милостивое усмотрение власти [5, с. 102].

Вторая концептуально проработанная модель взаимоотношений светской и духовной власти принадлежит современнику Мартина Лютера **Никколо Макиавелли**, который так же как и родоначальник немецкого протестантизма говорит о доминанте светской власти и не испытывает иллюзий по поводу религиозно-нравственной подоплеки политики государства. В осмыслении им диалектики государства и церкви проявилась двойственность и противоречивость отношения к религии, что, в свою очередь, отразилось на отношении к его творчеству иерархов католической церкви. Поэтому симптоматичен тот факт, что если первые издания «Государя в 1532 г. печатались с одобрения папы Климента VII, то через двадцать лет папа Павел VI осудил автора, а в 1559 г. его работа была внесена в Индекс запрещенных книг» [6, с. 48].

Правда, надо иметь в виду, что на изменении отношения к работе флорентийца сказалась социально-историческая конъюнктура – период правления папы Павла VI относится уже ко времени начала контрреформации.

Для Н. Макиавелли религия ценна прежде всего тем, что является инструментом государственного управления, использование которого способно обеспечивать стабильность общественного развития. Особая роль в достижении этой цели принадлежит религиозному культу как системе отлаженных и имеющих скрытый сакральный характер действий людей. Именно они, особенно «молитвы и весь прочий ритуал богопочитания», по мысли флорентийского мыслителя, являются опорой общественной нравственности и гарантами устойчивости государственного строя. Об этом говорят следующие слова: «Государя или республики, желающие остаться неразвращенными, должны прежде всего уберечь от порчи обряды своей религии и непрестанно поддерживать к ним благоговение, ибо не может быть более очевидного признака гибели страны, нежели явное пренебрежение божественным культом... Поэтому главам республики или царства надобно сохранять основы поддерживающей их религии. Поступая так, им будет легко сохранить государство свое религиозным, а следовательно, добрым и единым. Им надлежит поощрять и умножать все, что возникает на благо религии, даже если сами они считают явления эти обманом и ложью». Завершающая часть фразы говорит о том, что Н. Макиавелли действительно воспринимает религию не как систему знаний (пусть и изотерических), которые могут претендовать на статус истинности. Он воспринимает ее как систему регулятивных норм, имеющих сугубо служебную, вспомогательную роль в управлении делами государства [7].

Говоря о состоянии современного ему государства и сравнивая его с античным государством и местом в нем языческих религий, он отмечает, что его беды во многом производны от неблагополучия в самой папской церкви. В частности, «если бы князья христианской республики сохраняли религию в соответствии с предписаниями, установленными ее основателем, то христианские государства и республики были бы гораздо целостнее и намного счастливее, чем они оказались в наше время. Невозможно представить большего свидетельства упадка религии, нежели указание на то, что народ, находящийся ближе всех к римской Церкви, являющейся главой нашей религии, наименее религиозен. Тот, кто рассмотрит основы нашей религии и посмотрит,

насколько отличны ее нынешние обычаи от стародавних, первоначальных, придет к выводу, что она, несомненно, близка либо к своей гибели, либо к мучительным испытаниям» [7].

Таким образом, первая причина упадка Италии, связанная с деятельностью католической церкви, согласно мыслителю, это то, что «дурные примеры папской курии лишили нашу страну всякого благочестия и всякой религии» [7]. Но есть и вторая причина, она в том, что церковь «держит страну раздробленной» и как результат этого – слабой, завершает свою мысль автор.

Для изменения ситуации к лучшему Н. Макиавелли настаивает на усилении светской власти в обществе, причем соединение религиозного авторитета с политической властью для него неприемлемо. Важно отметить, что для Н. Макиавелли насилие вообще несовместимо с человечностью, следовательно, аморально. Но это не означает, что он исключает принуждение к повиновению, без которого невозможно осуществлять властные функции. Он более технологичен, и средством воздействия на чувства и умы людей для него как раз является религия. Так, по его словам: «Подобно тому, как соблюдение культа божества является причиной величия государств, точно так же пренебрежение этим культом является причиной их гибели. Ибо там, где отсутствует страх перед Богом, неизбежно случается, что царство либо погибает, либо страх перед государем восполняет в нем недостаток религии» [7]. Если у Н. Макиавелли религия фактически рассматривается как средство для обеспечения управления государством, а нормы нравственности как регулятивы деятельности человека, то какими качествами должен обладать человек, наделенный властью? Согласно флорентийскому мыслителю, в них «замечают те или иные качества, заслуживающие похвалы или порицания. А именно: говорят, что один щедр, другой скуп – если взять тосканское слово, ибо жадный на нашем наречии это еще и тот, кто хочет отнять чужое, а скупым мы называем того, кто слишком держится за свое – один расточителен, другой алчен; один жесток, другой сострадатель; один честен, другой вероломен; один изнежен и малодушен, другой тверд духом и смел; этот снисходителен, тот надменен; этот распутен, тот целомудрен; этот лукав, тот прямодушен; этот упрям, тот покладист; этот легкомыслен, тот степенен; этот набожен, тот нечестив и так далее» [8, с. 46].

Как следует из высказывания, набор качеств достаточно широк и размыт, поэтому Н. Макиавелли как прагматик принимает оптимальное решение – «благоразумному государю следует избегать тех пороков, которые могут лишить его государства, от остальных же – воздерживаться по мере сил, но не более» [8, с. 46].

Окончание фразы показательно, так как для Н. Макиавелли не личные качества определяют социальный статус и политический имидж правителя, а его успешные дела на благо государства, а также на сохранение собственного благополучия и безопасности, поскольку от них во многом зависит состояние общества.

Третьей, ставшей знаковой для наступающей новой эпохи – эпохи Нового времени, когда закладываются основания грядущего индустриального общества, стала модель взаимосвязи государства и церкви **Томаса Гоббса**. Английский мыслитель подобно М. Лютеру осознавал неприемлемость для папизма иных, не соответствующих католицизму, религиозных взглядов и их возможную оценку как еретических, но относился к этому с позиций свойственного его философской позиции рационализма.

В частности, он обращает внимание на суть главы «О еретиках», содержащейся в постановлении собора, заседавшего при папе Иннокентии III, когда, как отмечает Т. Гоббс, папская власть достигла своего апогея. Комментарий философа заключается в следующем: «Если какой-нибудь король после предупреждения папы не очистит своего королевства от ересей и, будучи отлучен за это от церкви, не даст удовлетворения в течение года, то его подданные освобождаются от обязанности повиноваться ему, где под ересью подразумеваются все те мнения, которые римская Церковь запретила поддерживать» [9, с. 584–585]. Иными словами, квалификация папством религиозных учений как еретических, с точки зрения английского философа, носит субъективный характер и продиктована социальными интересами.

Т. Гоббс в создании собственного варианта договорной теории происхождения государства активно использует библейские сюжеты, в частности повествование о существовании Царства Божьего, которое было создано Богом по соглашению с народом Израиля, но затем нарушено за

его грехи. После искупительной жертвы Иисуса Христа возникает необходимость в восстановлении условий договора Бога с людьми, результатом которого становится Царство Божье. Важна артикуляция философом мысли, что Царство Божье «является реальным царством, а не метафорическим, и так оно понимается не только в Ветхом Завете, но и в Новом Завете. Когда мы говорим «ибо тебе принадлежит царство, могущество и слава», то следует подразумевать царство бога в силу нашего завета, а не по праву могущества бога, ибо такого рода царство бог всегда имеет, так что было бы излишне говорить в нашей молитве «да придет царство твое», если мы не подразумеваем под этим восстановления Христом того Царства Божьего, которое было прервано бунтом израильтян при избрании ими Саула» [9, с. 415]. Из данного высказывания следует договорной (не только между Богом и людьми, но прежде всего между людьми) характер организации общественных отношений в христианском обществе, конкретно-исторический характер договора (ветхозаветный и новозаветный его этапы), а также социально-политический смысл общественного договора, результатом которого стало учреждение государства.

Следовательно, наряду с религиозно-духовной властью, локализованной в институте церкви, возникает светская власть, основным субъектом которой выступает государство. Рассмотрение их взаимосвязи и становится темой анализа мыслителя. Из специфики толкования договорной концепции вытекает, что коль Христос, подобно Богу-Отцу, не участвует в заключении договора, а восстанавливает его, то Гоббс приходит к выводу, что Христос является только представителем Бога на земле, а его царство не означает Царство Божье. Об этой позиции недвусмысленно говорят следующие слова: «...наш спаситель... представляет (подобно Моисею) личность бога. И лишь начиная с того времени, но не раньше бог называется отцом, и, оставаясь одной и той же субстанцией, он является одним лицом, поскольку он представлен Моисеем, и другим лицом, поскольку он представлен своим сыном Христом. Ибо понятие лицо соотносительно понятию представитель, и, следовательно, при наличии многих представителей имеется много лиц, хотя одной и той же субстанции» [9, с. 481].

Эта трактовка одного из догматов христианской религии – догмата святой троицы, близкая к антитринитаризму, не случайна, поскольку соответствует обоснованию философом приоритета светской власти в общественной жизни и дискредитации претензий церкви. В этом обосновании он использует несколько аргументов. Во-первых, Т. Гоббс обращается к истории, говоря, что у древних греков слово «церковь» по смыслу совпадает со словом «экклезия», понимаемом как собрание граждан, созданное в келью выслушать должностное лицо.

Во-вторых, следуя такому пониманию церкви, он апеллирует к многообразию национальных церквей как контраргументу всевластия папства. Суть его в следующем: «Отсюда нет на земле такой универсальной церкви, которой все христиане были бы обязаны повиноваться, так как нет такой власти на земле, по отношению к которой все другие государства были бы подданными» [9, с. 461].

В-третьих, английский философ крайне негативно относится к идее разделения властей, осознавая ее связь с учением о божественной троице и считая ее несовместимой с суверенитетом государственной власти, поскольку она может провоцировать возврат к ситуации «войны всех против всех». По этому поводу он пишет: «Имеется шестое учение, ясно и прямо направленное против сущности государства. Оно гласит: верховная власть неделима. Ибо делить власть государства – значит разрушать ее, так как разделенные власти взаимно уничтожают друг друга» [9, с. 339].

Что же касается приоритета общественного управления, то в этом вопросе Т. Гоббс выступает как противник дуализма светской и духовной властей, предостерегая от негативных последствий их конкуренции. Ход его размышлений следующий: «А если имеется лишь одно царство, тогда или *гражданская власть*, которая есть власть государства, должна быть подчинена *духовной*, и тогда имеется лишь *духовный* суверенитет, или же *духовная власть* должна быть подчинена *светской власти*, и тогда имеется лишь *светское верховенство*. Поэтому, когда эти две власти противостоят друг другу, государство подвергается большой опасности гражданской войны и распада...» [9, с. 341].

Таким образом, Томас Гоббс – яркий представитель новоевропейского *этатизма* – настаивает на жизненной необходимости единства государства, в обеспечении которого ведущую роль

играют мораль и право, практически совпадающие, но их статус в государстве, тем не менее, не одинаков. Об этом можно судить по его словам: «...ясно, что мериллом добра и зла является гражданский закон, а судьей – законодатель, который всегда представляет государство» [9, с. 336]. Отмеченное различие статусов права и морали в том, что мораль неинституциональна, а под правом философ понимает не тесно связанное с моралью естественное право, а позитивное право, имеющее формально-рациональный характер, а потому представленное в форме юридического акта, закона, исполнение которого опирается на силу государства. Поэтому есть резон в том, что Гоббса считают правозвестником современного правового позитивизма [5, с. 79]. Следует отметить еще одну особенность взглядов Т. Гоббса, которая свидетельствует о его близости к античному этицизму. Так, считая, что члены общества, обязавшись по общественному договору повиноваться монарху, не могут без его разрешения изменять форму правления, даже осуждать его действия, тем не менее Т. Гоббс говорил о приоритете в его правлении не интересов государя, а интересов народа. Интересно сопоставить его позицию с позицией современника Т. Гоббса Г. Гроция, одного из основоположников правоведения Нового времени. У Г. Гроция иная позиция [10], вызвавшая критику Ж. Ж. Руссо. В частности, французский философ-просветитель отмечает, что Г. Гроций «отрицает, что у людей всякая власть устанавливается для пользы управляемых... Этот философ утверждал, что положение о решающей роли интересов подданных при установлении власти не является всеобщей истиной, поскольку некоторые правительства сами по себе существуют ради правителя, как, например, правление хозяина, при котором польза раба чужда и случайна для хозяйства» [11].

Следовательно, если Г. Гроций, как и многие его современники, например Н. Макиавелли, следовал духу своего прагматичного времени и, используя выражение М. Вебера, воспринимал общество в «расколдованном виде», то Т. Гоббс в этом вопросе наследовал убеждения Аристотеля о государстве как выразителе общественных интересов. Эти взгляды английского философа объяснимы в контексте концепции общественного договора, поскольку гражданский мир (а это одно из основных условий его соблюдения) может сохраняться только в случае удовлетворения интересов народа.

Четвертая модель взаимоотношений светской и духовной власти государства и церкви была предложена видным представителем философии французского просвещения **Жаном Жаком Руссо**, разработавшим подобно Т. Гоббсу оригинальный вариант концепции общественного договора. Общими у Ж. Ж. Руссо и Т. Гоббса были, по крайней мере, две методологические установки. Во-первых, признание важной (хотя и неоднозначной) роли религии в возникновении и становлении государства. Об этом у Ж. Ж. Руссо сказано недвусмысленно: «Ни одно государство не было основано без того, чтобы религия не послужила для него основанием» [11].

Во-вторых, общим было признание жизненной необходимости для общества социально-политического союза этих видов власти. Ж. Ж. Руссо эту установку излагает взвешенно и объективно: «Из всех христианских авторов философ Т. Гоббс – единственный, кто хорошо видел и зло, и средство его устранения, кто осмелился предложить соединить обе главы орла и привести все к политическому единству, без которого ни Государство, ни Правление никогда не будут иметь хорошего устройства. Но он должен был видеть, что властолюбивый дух христианства несовместим с его системой и что интересы священника будут всегда сильнее, чем интересы Государства. Не столько то, что есть ужасного и ложного в политических воззрениях Т. Гоббса, как то, что в них есть справедливого и истинного, и сделало их ненавистными» [11]. Проблема, которую вслед за Т. Гоббсом хорошо осознает Ж. Ж. Руссо, но с этицистским решением которой он не согласен, становится для него актуальной. Для более глубокого ее рассмотрения он обращается к истории религии, в частности к периоду религии древнегреческого полиса, когда, по его мнению, такое единство существовало. Но что касается истории христианских государств, то здесь философ приходит к неутешительному выводу: возвращение к античному идеалу такого единства не представляется возможным. Основная причина этого – в стремлении к узурпации власти духовенством, превратившимся в социальную корпорацию, настаивающую на собственном суверенитете: «Дух христианства заполнил все. Религия так и осталась или вновь сделалась независимой от суверена и утратила необходимую связь с организмом Государства» [11].

Существующие религии Ж. Ж. Руссо разделяет на два основных вида – религию человека и религию гражданина. Первая – «религия без храмов», ограниченная внутреннею верою во всевышнего Бога и вечными обязанностями морали. Такова, по его мнению, «чистая и простая религия Евангелия, истинный теизм». Вторая религия – религия, которая введена только в одной стране, в которой культивируются свои боги и почитаются свои покровители, а ее догматы и культ опираются на предписанные законы. Таковы были все религии первых народов. Правда, отмечает философ, есть еще третий род религии – «религия, давая людям два законодательства, двух правителей, два отечества, налагает на них взаимоисключающие обязанности и мешает им быть одновременно набожными и гражданами». Таково римское христианство, которое он называет «религией священнической» [11].

По оценке Ж. Ж. Руссо, с политической точки зрения все эти религии имеют недостатки, особенно это относится к третьей религии, поскольку она способствует нарушению единства общества и ведет к противоречию человека с самим собой. Здесь Ж. Ж. Руссо имеет в виду «раздвоенность индивида», обусловленную его приверженностью как ценностям «религии человека», так и ценностям «религии гражданина», что в конечном счете ведет к его отчуждению от тех и других. Вообще мыслитель, отмечая некоторые достоинства политической религии, считает, что ее не надо возрождать, поскольку она основана на обмане. При этом он имеет в виду католическое христианство, но это касается и евангелического христианства, правда, по другой причине – не имея отношения к «политическому организму», эта религия «не только не привязывает души граждан к Государству, она отрывает их от него, как и от всего земного» [11]. Следовательно, протестантизм, а конкретно кальвинизм, не способствует социализации человека.

Ставя перед собой задачу выработки системы идей, которые должны способствовать укреплению государства, причем которые воспринимались бы подданными на веру и не требовали обоснования рациональными средствами, Ж. Ж. Руссо разрабатывает «гражданскую религию». Ориентируясь на «чувства общественности», он стремится синтезировать компоненты «религии человека» и «религии гражданина», а основой для этого синтеза у него выступают положения, возведенные в ранг догм гражданской религии. При этом, по убеждению французского мыслителя, «догматы гражданской религии должны быть просты, немногочисленны, выражены точно, без разъяснений и комментариев. Существование Божества могущественного, разумного, благодетельного, предусмотрительного и заботливого; загробная жизнь, счастье праведных, наказание злых, святость Общественного договора и законов – вот догматы положительные. Что касается отрицательных догматов, то я ограничусь одним-единственным: это нетерпимость» [11].

Обращает на себя внимание последний, «отрицательный догмат», имеющий императивный характер и свидетельствующий о некоторых особенностях «гражданской религии». Во-первых, о том, что она не претендует на признание себя единственно правильной, коль допускает существование других религий. Во-вторых, что она не претендует на статус обладания истиной, ибо тогда она предполагала бы рациональное отношение к явлениям действительности, а на самом деле она обращена к «чувству общественности». В-третьих, что она имеет сугубо функциональное назначение, заключающееся в политическом воспитании человека, особенно важного в процессе генезиса нации: «при рождении нации религия служит орудием политики» [11]. Иными словами, согласно Ж. Ж. Руссо, ценность религии для государства должна состоять в эффективности культивирования и поддержания в обществе гражданских добродетелей в интересах представителей всех сословий. Взгляды мыслителя характеризуют как проявления новоевропейского эгалитаризма, а его философию рассматривают как один из теоретических источников социал-демократического движения.

Пятая концептуально проработанная модель взаимоотношений светской и духовной власти, государства и церкви представлена в творчестве **Джона Локка**, которого по праву считают родоначальником классического либерализма. Для английского философа, как это представлено в его версии теории общественного договора, интересы общества приоритетны по сравнению с интересами государства, и именно правительство является обязательным участником договора, принимая на себя ответственность за осуществляемую политику. Если же эта политика будет несостоятельной, то общество вправе свергнуть его и заключить договор с новым правительством.

Дж. Локк отдает себе отчет в той важной роли, которую играет в обществе духовная власть церкви, но в определении ее компетенции он категоричен. По его словам, «здесь не место вы-

яснять происхождение духовной власти или авторитета; но я все же хочу сказать следующее: каково бы ни было происхождение этой власти, поскольку она церковная, она и должна быть ограничена пределами церкви и никоим образом не может распространяться на дела гражданские, поскольку сама церковь полностью и совершенно отделена от государства и гражданских дел. Пределы и для той, и для другого твердо установлены и нерушимы. Смешивать два этих совершенно различных по своему происхождению, цели и предмету сообщества – все равно что смешивать столь несовместимейшие вещи, как небо и земля» [12, с. 103].

Из сказанного следует вывод, что Дж. Локк является непримиримым противником вмешательства церкви в дела гражданского общества и государства. Но и государство не должно вмешиваться в дела церкви, и тем более в процедуры церковного исповедания. Он обращает внимание на прерогативы государства в обществе. В частности, по его мнению, государство – это общество людей, созданное с единственной, но стратегической целью – «сохранения и приумножения гражданских благ», в числе которых он называет «жизнь, свободу, телесное здоровье и отсутствие физических страданий, владение внешними вещами, такими, как земли, деньги, утварь и т. д.» [12, с. 103].

Дж. Локк подчеркивает, что юрисдикция правителя распространяется исключительно на эти блага и никак не может касаться «заботы о спасении души».

Для английского мыслителя разделение сфер влияния светской и духовной власти оказывается настолько принципиальным, что он выдвигает и подробно останавливается на трех основных аргументах, которые достаточно убедительны в ограничении претензий гражданского правителя на его вмешательство в сферу религиозной жизни. В итоге рассуждений Дж. Локк делает вывод: «Прежде всего я считаю необходимым различать вопросы государственные и религиозные и должным образом определить границы между церковью и государством... Но одно дело – убеждать, другое – приказывать, первое требует аргументов, второе – повелений. Из них второе – дело гражданской власти, первое же – человеческого доброжелательства» [12, с. 103].

Поскольку церковь оказывается отделенной от государства, то она становится важным структурным элементом гражданского общества и, следовательно, должна руководствоваться характерными для него нормативными принципами. Таким принципом, который Дж. Локк определяет как основной критерий истинной церкви, для него является принцип взаимной веротерпимости христиан. При этом у Дж. Локка речь идет об «истинной» религии, которая, как можно сделать вывод, отлична от католицизма с характерной для него богатой атрибутикой и культом. По словам философа, «истинную религию, рожденную не для внешнего великолепия, не ради господства церкви, не для насилия, наконец, но для правого и благочестивого устройства жизни, отличает совсем иное. Тот, кто хотел бы сражаться в рядах церкви Христовой, должен прежде всего объявить войну своим порокам, собственному высокомерию и страстям; в противном случае если лишен он святости жизни, чистоты нравов, доброты и мягкости душевной, то не заслуживает имени христианина» [12, с. 103].

Не сила, а доброта, вера, любовь, подводит итог Дж. Локк, являются тем, что позволяет евангелической церкви укреплять единство общества, формируя в нем демократические порядки и способствуя взаимопониманию как людей, принадлежащих к разным вероисповеданиям, так и церкви и государства. Для Дж. Локка, как и для философии либерализма в целом, ограничение влияния государства и церкви на человека является условием понимания им ценности себя как индивидуума и осознания ответственности за собственные действия.

Заключение. Таким образом, для обоснования современной модели диалога церкви и государства в контексте глобализационных процессов представляется значимым и важным тот социальный опыт их взаимодействия, который накоплен на протяжении столетий в цивилизационной динамике христианства.

Список использованных источников

1. Никонов, В. А. Код цивилизации. Что ждет Россию в мире будущего? / В. А. Никонов. – М.: Издательство «Э», 2015. – 672 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. – Минск: Белорусский Экзархат Московского Патриархата, 2015. – 1520 с.

3. Лютер, М. О светской власти [Электронный ресурс] / М. Лютер // Mreadz.com. – Режим доступа: <http://mreadz.com/read-122317>. – Дата доступа: 03.05.2018.
4. Гаджиев, К. С. Политическая философия / К. С. Гаджиев. – М.: Экономика, 1999. – 605 с.
5. Философия права / О. Г. Данильян [и др.]. – М.: Эксмо, 2005. – 416 с.
6. Юсим, М. А. Этика Макиавелли / М. А. Юсим; отв. ред. В. И. Рутенбург. – М.: Наука, 1990. – 155 с.
7. Макиавелли, Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия [Электронный ресурс] / Н. Макиавелли. – Режим доступа: <http://lib.ru/POLITOLOG/MAKIAWELLI/livij.txt>. – Дата доступа: 03.05.2018.
8. Макиавелли, Н. Государь / Н. Макиавелли. – М.: Планета, 1990. – 80 с.
9. Гоббс, Т. Избранные произведения: в 2 т. / Т. Гоббс. – М.: Мысль, 1964. – Т. 2. – 748 с.
10. Гроций, Г. О праве войны и мира: Три книги, в которых объясняются естеств. право и право народов, а также принципы публичного права / Г. Гроций; пер. с латин. А. Л. Саккетти. – М.: Госюриздат, 1956. – 868 с.
11. Руссо, Ж. Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического Права. Комментарии [Электронный ресурс] / Ж. Ж. Руссо. – Режим доступа: <http://e-libra.ru/read/125691-ob-obshhestvennom-dogovore-ili-principy-politicheskogo-prava.html>. – Дата доступа: 03.05.2018.
12. Локк, Дж. Сочинения: в 3 т. / ред. И. С. Нарский, А. Л. Субботин. – М.: Мысль, 1986–1988. – Т. 3. – 668 с.

References

1. Nikonov V. A. *Code of Civilization. What awaits Russia in world of future?* Moscow, Publisher «Е», 2015. 672 p. (in Russian).
2. *Bible. Scriptures of the Old and New Testaments*. Minsk, Belarusian Exarchate of the Moscow Patriarchate, 2015. 1520 p. (in Russian).
3. Luther M. *On secular power*. Available at: <http://mreadz.com/read-122317> (accessed 3 May 2018) (in Russian).
4. Gadzhiev K. S. *Political Philosophy*. Moscow, Ekonomika Publ., 1999. 605 p. (in Russian).
5. Danil'yan O. G., Bairachnaya L. D., Maksimov S. I. (et al.) *Philosophy of law*. Moscow, Eksmo Publ., 2005. 416 p. (in Russian).
6. Yusim M. A., Rutenburg V. I., ed. *Ethics of Machiavelli*. Moscow, Nauka Publ., 1990. 155 p. (in Russian).
7. Machiavelli N. *Discourses on First Ten Books of Titus Livy*. Available at: <http://lib.ru/POLITOLOG/MAKIAWELLI/livij.txt> (accessed 3 May 2018) (in Russian).
8. Machiavelli N. *Prince*. Moscow, Planeta, 1990. 80 p. (in Russian).
9. Hobbes T. *Selected works. Vol. 2*. Moscow, Mysl' Publ., 1964. 748 p. (in Russian).
10. Grotius G. *On Right of War and Peace*. Moscow, Gosyurizdat Publ., 1956. 868 p. (in Russian).
11. Rousseau J.-J. *Social Contract, or Principles of Political Right. Comments*. Available at: <http://e-libra.ru/read/125691-ob-obshhestvennom-dogovore-ili-principy-politicheskogo-prava.html> (accessed 3 May 2018) (in Russian).
12. Lock J. *Works. Vol. 3*. Moscow, Mysl' Publ., 1988. 668 p. (in Russian).

Информация об авторе

Щёкин Николай Сергеевич – канд. филос. наук, доцент, руководитель центра. Институт социологии НАН Беларуси (ул. Сурганова, 1/2, 220072, Минск, Республика Беларусь).

Information about the author

Shchyokin Nikolai Sergeevich – Ph. D. (Philosophy), Associate Professor, Head of the Center. Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Belarus (1/2, Sursanov Str., 220072, Minsk, Republic of Belarus).