



РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130

К ПРОБЛЕМЕ КОНСЕНСУСА ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА: ИСТОРИЧЕСКИЙ И ТЕКСТУАЛЬНО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

А.Г. ТАРАСОВ¹⁾
А.А. ТАРАСОВА²⁾

*¹⁾ Белгородский
государственный
национальный
исследовательский
университет*

e-mail: tarasov@bsu.edu.ru

*²⁾ Курский государственный
университет*

В статье исследуются исторические и текстуальные предпосылки, выступающие основой для формирования новых форм взаимоотношений между христианской Церковью и государством в современном социо-культурном пространстве. Отмечаются сложности на этом пути и возможности их преодоления.

Ключевые слова: Церковь, государство, право, общество, консенсус, реформация, гностицизм, манихейство, закон, институт, норма, религия, христианство, ценности.

В сегодняшней исторической ситуации в нашем обществе набирает силу социально-политический запрос на очередное прояснение содержания права, на предмет правоспособности общественных субъектов. Этот интерес все чаще затрагивает идею божественного оправдания, разработанную в церковно-религиозной картине мира как своеобразной основы и критерия оценки форм человеческого существования. При этом очевидно, что на современном уровне интеграции различных общественных сфер уже недостаточно лишь формально сравнивать и соотносить приоритеты религиозного сознания с нормативно-ценностными установками государства, во-первых, как института обладающего функцией нормотворчества и, во-вторых, как гаранта соблюдения субъектами правовых отношений норм закона, что достигается по средствам различных узаконенных мер, в том числе и превентивных. Теперь встает вопрос о выявлении и прояснении возможного взаимодействия церковно-религиозного и государственного институтов исходя из анализа их сущностных, атрибутивных свойств. То есть в метафизической плоскости. Только после этого можно будет по настоящему говорить об их согласовании, определении в них смежных характеристик могущих быть использованными обществом для своего развития, или, напротив, о невозможности их примирения. Это действительно очень важная и отнюдь не тривиальная задача, поскольку осуществление данной «насушности» во многом является сейчас вопросом сохранения в сознании народа убежденности в легитимности современной государственной власти, учитывая возросший авторитет Церкви и



спад доверия людей к представителям многих управленческих структур¹. Нас в данном случае интересует лишь один из многих аспектов этой проблемы: – исследование исторических предпосылок и «текстуально-вероучительных» максим Священного Писания, выступающих основой для формирования новых форм взаимоотношений между христианской Церковью и государством в современном социо-культурном пространстве.

Эта тема всегда привлекала внимание, но серьезно она стала изучаться лишь в XIX – XX веках. Процесс осмысления соотношения Церкви и государства породил значительную литературу, как на западе, так и у нас в стране². Писали, философы, историки, богословы, праведы, журналисты, политологи, социологи, религиоведы религиозные и политические деятели. Естественно, что каждый из авторов в процессе формирования своих суждений исходил из собственного понимания и пытался раскрыть тот или иной аспект темы, что само по себе с точки зрения научности правильно. Но что же мы имеем в итоге на данный момент? Это наличие множества различных интерпретаций, нередко полностью исключаящих друг друга, что вносит путаницу в понимании. На наш взгляд, эту негативную ситуацию можно преодолеть, если осуществить редукцию к истокам, т.е. исследовать данный вопрос по существу, на историко-текстуальном уровне. Чтобы понять подлинный характер возможной связи или противостояния Церкви и государства недостаточно лишь довольствоваться проделанной работой (культурологов, философов, праведов и т.д), которая безусловно, является впечатляюще масштабной и глубокой. Необходимо исходить из того, что говорят по этому поводу непосредственно тексты Священного Писания. Подобные попытки исследования, как известно, то же имели место в зарубежной библеистике, и этот опыт весьма значителен³, но и его не достаточно, поскольку он, как правило, конфессионализирован. То есть мы, следуя принципу научной корректности и с опорой на беспристрастную экзегезу текстов, попытаемся внести искомую определенность в данный вопрос.

Для начала осуществим краткий экскурс в историю, обозначив основные варианты интерпретации данной темы.

Адольф Гарнак отмечает, что «когда в I столетии и начале II Евангелие распространилось в греко-римском мире, то люди, принимавшие его» понимали учение о «воздержании и воскресении», как указание к отречению «от мира чувственности и греха»⁴. Основанием такого отношения к миру являются слова Иисуса Христа: «Царство Мое не от мира сего» (Ин 18:36); «Отдайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф 22:21)⁵. Эти слова понимались буквально. Усилением в негативном аспекте данного тезиса явилось то, что, во-первых, римская государственная власть в лице Пилата, по требованию священников иудейских распяла Иисуса Христа, а, во-вторых, то, что христианская Церковь на протя-

¹ Речь не идет об обмирщении Церкви, как это было, например, в западном католицизме на рубеже VIII-X веков, когда Церковь напояминала общественный институт, устроенный по государственно-правовому принципу. Этот опыт, как известно, содействовал деградации Церкви, так, что потребовались серьезные внутри церковные преобразования, для возвращения Церкви ее первоначального вида. Имеется в виду клонийская реформа (XI-XII веков). Не эффективным, как показывает история, является так же и папализм (политическое господство Церкви над мирской властью), который, как известно, явился итогом клонийской реформы. И в этом случае имел место регресс и Церкви и государства. Церковь и государство должны сохранить свою автономию. Только тогда они будут иметь возможность, через исполнение своего прямого предназначения, собственных задач, реально уравновешивать друг друга.

² На западе особо заметны заслуги Г. Гегеля и Иоганна Йозефа фон Герреса. Среди отечественных ученых ценными в аналитическом плане представляются работы: И. Шаховского, С.Л. Франка, К.С. Аксакова, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина (Франк С.Л. Религиозные основы общества // Журнал «Путь». Париж, сентябрь №1, 1925. С. 9-30; Бердяев Н.А. Царство Божие и Царство кесаря // Журнал «Путь». Париж, сентябрь №1, 1925. С.31-52; Шаховской И. Свобода от мира // Журнал «Путь». Париж, июль №17, 1929. – С. 25-30; Ильин И.А. Общее учение о праве и государстве // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т.4. М., 1994. – С. 45-149).

³ См.: Theol. Bl. 1937. Nr. 1; Gerhard Kittel. Das Urteil des Neuen Testaments über den Staat // Zeitschr. f. Syst. Theol. 14. Jahrg. 1937, S. 651-680, erschienen in Juni 1938; Karl Barth. Rechtfertigung und Recht // Theologische Studien, 1938. № 1; Karl Barth. Christengemeinde und Bürgergemeinde // Theologische Studien, 1946. № 20; Karl Barth. Evangelium und Gesetz // Theologische Existenz, 1935. № 32 и др.

⁴ Гарнак А. Монашество, его идеалы и его история // Theologia teutonica contemporanea. Германская мысль конца XIX- начала XX в. О религии, искусстве, философии. СПб., 2006. – С. 153.

⁵ Цитаты из Ветхого и Нового Заветов приводятся по синодальному тексту Библии.



жении первых трех веков своего существования была маргинальной и гонимой. В такой ситуации любая светская власть как бы априори оказывалась «зверем из бездны». Негативное отношение к государству проецировалось и на мир в целом. Но с того момента, когда христианская община перестает быть однородной, и постепенно начинает набирать силу процесс формирования догматики, появляются и иные интерпретаций статуса мира инициаторами и выразителями которых зачастую становились образованные члены христианской общины. Одной из новых форм понимания явилось учение гностиков (II в. н.э.) о принципиальном дуализме мира и Бога, природы и духа. Такая же оценка не редко воспроизводилась и в дальнейшем, например у Мани. Последний критиковал тексты Нового Завета, наподобие Маркиона, в тех местах, где они, по его мнению, отходили от истинного христианского учения. Согласно манихейству только дуалистическая картина мира в полной мере соответствует «слову» Иисуса Христа. «Чтобы узаконить положения своего собственного учения, — отмечает Гео Виденгрэн, — манихеи охотно взяли за исходную точку слова апостола Павла о противоположении духа и плоти»⁶.

Кафолическая христианская Церковь II –го столетия в высшей степени ригористично выступает за отрицание мира и доводит тем самым этот процесс до предела. Ситуация сложилась сложная и противоречивая. С одной стороны христианский анахорет практикует «отречение от мира»⁷ погрязшего во зле, а с другой стороны христианство базовой особенностью собственного мирозерцания определяет космополитизм предполагающий не только открытость миру, но и его принятие. Последняя черта не позволяет христианскому сознанию замкнуться лишь на себе. Здесь примечательны слова Иисуса Христа говорящего своим ученикам: «итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мк16:15; Мф 28:19). В последствии официальная Церковь все же отказалась от дуалистического понимания мира, поскольку следствием применения оно становилось не только обесценивание материального начала, но и всей физиологической стороны человеческого естества. Коль скоро мир сотворен Богом, то он весь, без исключения какой либо его части имеет непреложное достоинство в Боге, причастен делу божественного промысла. Более того, через воплощение Бога (второй ипостаси Св. Троицы) произошло «выправление» всех свойств человеческой природы. Теперь у христиан преобладает другая формулировка. «Мир принадлежит Богу, и только временно управляют им злые ангелы; мир хорош, но образ мира дурен»⁸. В V в.в. н.э. Бл. Августином утвердилась идея двух градов: Града небесного, Божьего и града земного погрязшего в грехе. Согласно данной концепции царство Бога и мирское царство не могут быть соотнесены друг с другом по существу, но это не значит, что между ними не может быть ни какой связи. Она предполагается в мессианской функции Церкви. По Августину «Церковь должна наполнить человечество силами добра, истинной правды; она, как царство Бога на земле, обратит к себе на службу царства мира и светское государство, будет руководить народами и воспитывать их»⁹. Тем самым задача Церкви сводится к тому, чтобы быть совместно с государством для народа ради его спасения. Так мы видим, что в церковном мирозерцании, на данном историческом этапе (I-V в. н.э.), по вопросу определения значения мира отсутствует однозначное понимание. Надо сказать, что и в последствии и даже сегодня обозначенные позиции в принципе сохраняются¹⁰. В зависимости от тех или

⁶ Виденгрэн Г. Мани и манихейство. СПб., 2001. – С. 183-184.

⁷ Фестгожьер А.Ж. Личная религия греков. СПб., 2000. – С. 106.

⁸ Гарнак А. Указ.соч. – С. 155.

⁹ Theologia teutonica contemporanea. Германская мысль конца XIX- начала XX в. О религии, искусстве, философии. – СПб., 2006. С. 175.

¹⁰ В истории политической теологии, истории права и философии представителей, выступавших за союз Церкви и государства, было достаточно много. Впервые детальное теоретическое оформление данный подход получил в «Сумме богословия» Фома Аквинский, который предложил по сути приемлемую и для Церкви и для государства иерархию видов закона (lex aeterna, lex natura, lex humanis). Ф. Суарес в духе Аквината так же отмечает, что любая человеческая норма должна быть согласованна с божественным, вечным законом (lex aeterna). Для Суареса еще не существует эмансипированного человеческого права, как в прочем в последствии и для многих представителей концепции «естественного права», подразумевающей в содержательном плане совпадение природы и разума. Гуго Гроций в основном своем произведении «О праве войны и мира» пишет, что естественное право есть «голос здравого смысла, в соответствии или в противовес которому неизбежно утверждается или порицается все с точки зре-



иных обстоятельств та или иная точка зрения в определенное время и в определенном месте оказывается более или менее приемлемой. При этом, как правило, значительного перевеса ни одна из них не получает. Прямым следствием описанной ситуации является отсутствие у субъектов Церковного сознания единого взгляда на то, как должна позиционировать себя Церковь в выстраивании отношений с государством.

По существу вопрос сводится к следующему: есть ли связь между той действительностью, которая находит свое осуществление в жизни по божественному закону, в Иисусе Христе и той, которая определяется естественным чувством права и здравым смыслом. Если есть, то право человеческое получает божественную легитимность, то есть является истинной, хотя и специфичной формой выражения божественного замысла и промысла о нас. Следствием данного сращения и даже отождествления становится изменение отношения христианина к светской форме жизни, которая теперь становится в определенном смысле оправданной. Исполнение норм естественного и позитивного права означает претворение в жизнь божественного порядка, исповедание христианской веры, осуществление божественной свободы, рождение нового человека как сына Божия, освящение Духом святым (Иак 1:27), или как сейчас модно говорить, политическое богослужение. При таком раскладе человеческое право утверждается не вопреки оправданию Бога, но благодаря ему.

Примечателен здесь опыт представителей Реформации. Их намерение сводилось к тому, что бы показать, что божественное и человеческое существуют параллельно друг другу¹¹. Однако, амбиция не подкреплена существенными результатами. Ни Мартин Лютер (в трактате 1523 г. «О светской власти»), ни Жан Кальвин (в последней главе «Наставления в христианской вере», которая называется «О политическом управлении» (*De politico, administratione*)) не дают однозначного решения проблемы. Они по существу лишь намекают на необходимость связи Церкви и государства, что делали и до них, но никак не утверждают исчерпывающим образом ее характер. Подобное можно сказать и о соответствующих изложениях Цвингли и о других многочисленных лютеранских и реформаторских вероисповедальных книгах, в которых, так или иначе, поднималась эта тема. Признание того, что закон и власть должны покоиться на божественном порядке (*ordinatio*), в силу того, что еще не преодолена греховность человеческого рода (это одна из библейских максим) вовсе не достаточно для удовлетворения претензии на определение связей существующих между вещами мира и Богом. При этом смущают различия, существующие в высказываниях богословов. Например, Кальвин с одной стороны говорит: «предмет духовного царства Христа и гражданского порядка большей частью различен» (*spirituale Christi regnum et civilem ordinationem res esse plurimum sepositas*)¹², а с другой стороны, комментируя Пс 2:10-11 («Итак, вразумитесь, цари; научитесь, судьи земли! Служите Господу со страхом и радуйтесь с трепетом.») настаивает на подчинении земных правителей Богу¹³. На лицо отсутствие согласованности приведенных высказываний. Но это не мешает Кальвину, в конечном счете, утверждать божественный порядок как «хри-

ния морали и, как следствие, устанавливается или запрещается Богом, Творцом природы». Так понятие естественное право выражает разумную природу Бога. При этом Бог, будучи Творцом мира, сообщает этому закону свойство неизменности. Г.Ф. Гегель в учении о Боге как духе определяет последней стадией его выражения (объективация духа) появление государства с присущей ему конкретной правовой формой. Что касается современных социальных концепций Римо-католической Церкви и Русской Православной Церкви, то и в них провозглашается необходимость развития синергических отношений между Церковью и государством. Но с другой стороны у очень многих представителей различных христианских Церквей присутствует негативная оценка мира, который часто именуется адом. Соответственно не то, что не необходимо жить в таком мире, но даже целесообразно избегать его. Это одна из распространенных и определяющих мотиваций в существовании членов христианской общины. Так, Жак Маритен, один из ведущих представителей неотомизма (христианской философии, которая сейчас является официальной доктриной Римо-католической Церкви), пишет: «этот развращенный человек, который не может обладать ценностью для неба и которого вера прикрывает именем Христа, подобно покрывалу, хочет быть ценным для земли в том самом своем виде, в каком он существует, в самой развращенности его природы. Этому очерченному существу место именно здесь, ибо необходимо, чтобы оно жило в аду, каким является мир». (Маритен Ж. Философ в мире. – М., 1993. – С. 63.)

¹¹ См.: Obendiek H. Die Obrigkeit nach dem Bekenntnis der reformierten Kirche. München, 1936.

¹² Jean Calvin. Institutes of the Christian Religion. IV 20,1./http://jeancalvin.ru/institution/

¹³ Там же 20, 5 и 29.



стианское государственное устройство» (*politia Christiana*)¹⁴. Цвингли, комментируя Мф 17:24-25; 22:19-21, где говорится о необходимости отдавать «кесарю кесарю, а Божие Богу», осуществляет это так, что через его интерпретацию, по сути, однозначный смысл евангельского текста становится искаженным, бессвязным и юридическим. Более того, в 17 главе Евангелия от Матфея, на которую он тоже ссылается, речь идет не о соотношении Церкви и государства, а о храмовой подати.

Можно сказать, что по большому счету представителями реформации уже в современном значении определяется формат взаимоотношения Церкви и государства, поскольку в это время (XVI в.) Церковь, в сравнении с первыми веками существования христианства, уже практическим образом свидетельствует о своей принципиальной открытости внешнему миру, готовности с ним предметно сотрудничать. Более того, Церковь уже не просто декларирует приоритеты своего отношения к миру в целом, но утверждает в сфере социальной политики стратегию собственной миссии. Реформаторы в целом добросовестно выделяют библейские тексты, за исключением некоторых мест, говорящие о понимании соотношения государства в лице правящего класса и Церкви. Но из их комментариев неясны их настоящие цели. Или они обосновывают право и политическую власть через оправдание и власть Христа, и тогда человеческое право может быть представлено как акт божественной справедливости в действительном существовании. Или же показывают, что Церковь как спиритуалистический организм призвана проповедовать лишь царство Божье через проповедь покаяния и просвещение, и при этом не заниматься поиском подходов для приспособления ко всему мирскому. Соответственно с данной точки зрения Церковь должна ограничить и свое участие в рассмотрении вопросов о праве, справедливости с точки зрения естества человека.

Оба эти подхода в различных формах и сущностных комбинациях получили в дальнейшем свое развитие. Так, например, К.Л. Шмидт (Schmidt) в работе «Противопоставление Церкви и государства в новозаветной общине»¹⁵ по сути, выражая мнение большей части богословской науки, на вопрос: «что есть государство?», отвечает, что оно является ангельской силой (*ἐξουσία*)¹⁶, которая постоянно испытывает соблазн демонизации, или самоабсолютизации. На вопрос, «чем является Церковь в сравнении с ним?», ученый дает такой ответ: Она есть подлинное государство (*πολιτεία*), о котором говорится в Евангелии как о новом небе и новой земле. В современных условиях Церковь по отношению к государству представляет общину чужаков (*παροικία*), ограниченную определенными государством рамками. Церковь и государство пересекаются лишь тогда, когда возникает у власти потребность консолидировать общество, например, во время войны, острой нужды народа, или при осознании необходимости коррекции нравственного облика граждан в соответствии с унифицированным общественным целеполаганием. Тогда Церкви позволено обращаться с «жизнеутверждающей» проповедью. Церковь в этом взаимодействии, испытывая ответственность за народ, не только поддерживает благие начинания власти, но и, надеясь «обожествить кесаря», при различных обстоятельствах молится за «слуг народа» (1Тим 2:1-2). Так Шмидт в своем исследовании представляет Церковь и государство как «противоположные» по своей природе и стремлениям. Но как мы видим даже при таком ракурсе освещения проблемы все же очевиден огромный позитивный результат для общества от союза Церкви и государства.

Теперь попытаемся понять, обращаясь непосредственно к анализу текстов Св. Писания, почему у верующих христиан отношение к светской власти в целом остается осторожным, несмотря на периодически осуществляемые попытки смягчить эту ситуацию. Оно заданно словами Христа: «Царство Мое не от мира сего» и историей жертвенного страдания Иисуса, в котором власть повинна, несмотря на то, что Пилат и «умыл» руки, признав Спасителя невинным праведником (Ин 18:38; Мк 15:14; Мф 27:19,24; Лк 22, 23:14-15). Ведь он предал Его на распятие. На вопрос, почему архонты (начальствующие государственные чиновники Рима 13:3) позволили распять Иисуса, христиане отвечают:

¹⁴ Jean Calvin. Institutes of the Christian Religion. IV 20,14./http://jean-calvin.ru/institution/

¹⁵ Theol. Bl. 1937. Nr. 1

¹⁶ Текстов Св. Писания, позволяющих так понимать политическую власть достаточно много (Тит 3:1; 1 Кор 15:24; Еф 1:21, 3:10, 6:12; Кол 1:16, 2:10; 1 Петр 3:22; 2 Кор 2:8)



потому, что они не были причастны Божественной премудрости. По словам Ап. Павла в противном же случае «не распяли бы Господа славы» (1Кор 2:6-7). Но это не единственные смыслы, которые можно извлечь из сцены общения Иисуса Христа с Пилатом. Остановимся на этом подробнее, поскольку именно этот сюжет священной истории, в большей степени определяет эмоциональную сторону восприятия христианами роли и значения государственной власти.

Иисус Христос дает понять Пилату, что Он имеет власть над Ним (ἐξουσία) лишь потому, что он получил ее «свыше» (Ин 19:11). Это конечно не значит, как считал Х. Шлир (H. Schlier), что государство не вправе иметь и выносить суждения о небесном царстве¹⁷. Это значит лишь то, что власть Пилата не является им случайно или незаконно присвоенной, но напротив она исходит от Бога и поэтому по своей природе не является противной Ему. Вина Пилата не в том, что он носитель власти, но в том, что он использовал ее во зло. Пилат мог отпустить Иисуса, но этого не сделал. «Я имею власть отпустить Тебя, и власть имею распять Тебя» (Ин 19:10). Если бы Пилат оправдал Иисуса, то это бы не означало признание за Ним права на земную власть, поскольку Христос является царем в другом значении. Он есть абсолютная истина, которая явилась в мире, чтобы люди, живущие на земле, получили возможность духовного спасения через приобщение жизни духовно-значительной и нравственно-совершенной. Именно это имеет в виду Иисус Христос, когда говорит: «Я есть путь, истина и жизнь». Государственная же власть не знает такой истины и не заботится о ее поиске, потому что к ней нейтральна. Пилат спрашивает: «Что есть истина?» (Ин 18:38). «Властвуя на основании полномочий, – отмечает И.А. Ильин, – («по праву»), осуществляя свою власть посредством правовых велений и правомерной деятельности своих органов («через право»), государство имеет своей первой задачей водворение на земле (как в своих пределах, так и в международных отношениях) правового порядка («ради права»), т.е. борьбу с произволом и грубой силой»¹⁸. Встает вопрос: можно ли рассматривать действия Пилата как противные Церкви? Учитывая значение необходимой для человечества жертвы Иисуса Христа, скорее следует полагать, что государственная власть, прикрывшись правом власти данной ей Богом, в лице Пилата, позволившего осуществиться явной несправедливости, поступила в согласии с волей Бога Отца. Пилат оказался лишь инструментом в деле божественного спасения рода человеческого. В противном случае, где была бы христианская Церковь, если бы в данном случае государство не поступило демоническим образом. Получается, что государство не может не совершить того зла, которое должно совершить по необходимости, как имеющая власть от Бога (Лк 13). Когда оно желает зла и творит его оно все же, в конечном счете, делает добро. Именно в силу этого государству, при различных обстоятельствах должны оказываться почести (Рим 13:8; 1Петр 2:17).

Наконец, Иисус не был осужден как государственный преступник. Хотя в принципе к тому были юридические основания. Иисус Христос, как известно, называл себя «царем иудейским» (Мф 27:11; Мк 15:2), в чем, если понимать эти слова буквально, имеется претензия на светскую власть. В этом смысле Иисус может быть понят как политический бунтарь. На этом настаивали иудейские первосвященники, что в дальнейшем послужило основанием утверждать, что Иисус был осужден по политическому обвинению¹⁹. Но это не так. Для Пилата было очевидно, что обвинение в политическом преступлении Иисуса было не обоснованным и поэтому «Пилат искал отпустить Его» (Ин 19:12). Но он, будучи римским проконсулом, не имел права действовать вне рамок своих должностных полномочий. В силу этого был развернут «судебный процесс» над Иисусом. Пилат в своем «оправдательном приговоре» хотел показать справедливое лицо римской юстиции, но этого не произошло по слабости Пилата. Он разрешает распять Иисуса («Возьмите Его вы и распните Его!» Ин 19:6) решив «быть по прошению их» (Лк 23:24). Это личное решение Пилата не обоснованно государственным правом и правосудием. На это обстоятельство указывают и иудейские первосвященники приведшие Иисуса на суд: «Мы имеем закон и по закону нашему Он должен умереть»; «кровь Его на нас и на детях наших» (Ин 19:7).

¹⁷ Schlier H. Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament Z. D. Z. 1932 S. 312

¹⁸ Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т.4. – М., 1994. – С. 131.

¹⁹ Dehn G. Engel und Obrigkeit. Theol. Aufsätze, 1936. S. 91.



Поэтому в Новом завете говорится: «Вы, иудеи, убили Иисуса!» (1 Фес 2:15; Деян 2:23; 3:15; 7:52). Иисус был распят не по закону государства, но вопреки ему. Апостол Павел отмечает, что власти земные имеют в Боге своего главу. «Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, – все Им и для Него создано» (Кол 1:16). «И вы имеете полноту в Нем, Который есть глава всякого начальства и власти» (Кол 2:10). Речь идет о том, что в Иисусе Христе все силы обретают изначальный порядок. Любой мятеж против божественного порядка в конечном итоге оказывается недобровольным исполнением его. Христос во втором своем пришествии окончательно упразднит демонические проявления в мире и в том числе в сфере власти (1Кор 15:24).

Вывод такой. С точки зрения Св. Писания «Демонизированная государственная власть» – это не паразитическое, вредное образование на «теле» народа, с которым якобы необходимо бороться, но такая власть, которая в решающие моменты предаст сама себя и извратившись, становится противником святых, «зверем из бездны» (Откр 13), бесовской силой²⁰. Если бы Пилат-государственник следовал до конца своему долгу, то он распорядился бы своей властью иначе. Приняв другое решение, он бы показал, что настоящее государственное правосудие выступает за оправдание свободной, жизнеутверждающей и сознательной деятельности любого субъекта общественных отношений. Но в Пилате восторжествовал «Пилат-человек» со свойственными каждому человеку слабостями. Он лишь формально не вступает в противоречие со своими должностными обязанностями, и действует под прикрытием права, а на самом деле преступает их. Однако то беззаконие, которое проявилось над Иисусом, не препятствует государственной власти как таковой, называться властью данной от Бога. Когда в текстах Нового Завета мы встречаем призывы к борьбе против темных властей века сего, то речь идет о необходимости сохранять духовную бдительность в духовной брани, и не поддаваться соблазнам злых духов, надменному голосу плотского ума (Кол 2:18). «Потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (Еф 6:12). Очевидно, что государство и принадлежащая ему власть изначально, как таковое, принадлежит Богу и используется Им в деле спасения рода человеческого от греха. При этом государство, как любой отдельный человек, может быть демонизировано и в этом состоянии оно, не теряя своего значения, теряет свою легитимность, достоинство, искажает функции и целевые установки. И тогда появляется культ государства и прочие негативные следствия. Государственную власть, описанную в 13-й главе книги Откровения, следует рассматривать как экстремальный ее вариант, который вовсе не всегда реализуется²¹. Более того, государство способно создавать благоприятные условия для того, чтобы «проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте» (1Тим 2:2). В таком случае христианин обязан подчиняться властям, поскольку начальники предстают как слуги Бога (Рим 13).

Основываясь на предпринятом анализе ключевых текстов Священного Писания, нельзя утверждать, что жизнь в Боге спасающихся членов христианской Церкви не имеет ничего общего с государственным порядком. Это важно учитывать при обсуждении возможностей и форм церковно-государственной корреляции, поскольку в таком случае снимается известная случайность в отношении христиан к установлениям и функциям государства.

Список литературы

1. Франк С.Л. Религиозные основы общества // Журнал «Путь». Париж, сентябрь №1, 1925. С. 9-30.
2. Бердяев Н.А. Царство Божие и Царство кесаря // Журнал «Путь». Париж, сентябрь №1, 1925. С. 31-52.
3. Шаховской И. Свобода от мира // Журнал «Путь». Париж, июль №17, 1929. С. 25-30.
4. Ильин И.А. Общее учение о праве и государстве // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т.4. – М., 1994. С. 45-149.

²⁰ Об этом подробнее: Schlier H. Vom Antichrist, Theol. Aufs. 1936, S. 110-111.

²¹ Schlier H. Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament Z. D. Z. 1932, S. 329.



5. Theol. Bl. 1937. Nr. 1.
6. Gerhard Kittel. Das Urteil des Neuen Testamentes über den Staat // Zeitschr. f. Syst. Theol. 14. Jahrg. 1937, S. 651-680, erschienen in Juni 1938.
7. Karl Barth. Rechtfertigung und Recht // Theologische Studien, 1938. № 1.
8. Karl Barth. Christengemeinde und Bürgergemeinde // Theologische Studien, 1946. № 20.
9. Karl Barth. Evangelium und Gesetz // Theologische Existenz, 1935. №32.
10. Гарнак А. Монашество, его идеалы и его история // Theologia teutonica contemporanea. Германская мысль конца XIX- начала XX в. О религии, искусстве, философии. – СПб., 2006.
11. Виденгрэн Г. Мани и манихейство. – СПб., 2001.
12. Фестюжьер А.Ж. Личная религия греков. – СПб., 2000.
13. Theologia teutonica contemporanea. Германская мысль конца XIX- начала XX в. О религии, искусстве, философии. – СПб., 2006.
14. Маритен Ж. Философ в мире. – М., 1993.
15. Obendiek H. Die Obrigkeit nach dem Bekenntnis der reformierten Kirche. München, 1936.
16. Jean Calvin. Institutes of the Chrestian Religion. IV 20,1./http://jeancalvin.ru/institution/
17. Schlier H. Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament Z. D. Z. 1932 .
18. Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т.4. – М., 1994.
19. Dehn G. Engel und Obrigkeit. Theol. Aufsätze, 1936.
20. Schlier H. Vom Antichrist, Theol. Aufs. 1936.

THE PROBLEM OF CONSENSUS BETWEEN CHURCH AND STATE: HISTORICAL AND TEXTUAL-HERMENEUTICAL ASPECTS

A.G.TARASOV¹⁾

A.A. TARASOVA²⁾

*¹⁾ Belgorod State National
Research University*

e-mail: tarasov@bsu.edu.ru

*²⁾ Kursk State University,
Department of Philosophy*

This article explores the historical and textual background for the new forms of relations between the Christian Church and the State in the contemporary socio-cultural space. There have been difficulties along the way and the ability to overcome them in the process which is stressed in the paper.

Keywords: church, state, law, society, consensus, Reformation, Gnosticism, Manichaeism, law, institutions, norms, religion, Christianity, values.