МАТЕРИАЛЫ V ЕЖЕГОДНОЙ ВСЕРОССИЙСКОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«ЮСТИНИАНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ» (МДА, 27 НОЯБРЯ 2024 Г.)

МЕЧ И ПОСОХ: ДИСКУССИИ О ХРИСТИАНСКОМ ГОСУДАРСТВЕ В РАННЕМ ЕВРОПЕЙСКОМ МОДЕРНЕ

Протоиерей Александр Задорнов

кандидат богословия, доцент
заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
доцент Сретенской духовной академии
доцент кафедры церковно-практических дисциплин
Общецерковной аспирантуры и докторантуры
им. Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
azadornov@yandex.ru

Для цитирования: *Задорнов А. В., прот.* Меч и посох: дискуссии о христианском государстве в раннем европейском модерне // Праксис. 2025. № 4 (21). С. 53–70. DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.004

Аннотация

УДК 348.02

Статья на основе доклада на V Юстиниановских чтениях, проведённых Московской духовной академией, посвящена переходу от идеи идеального города в европейском проторенессансе к образу государства, претендующего как на гражданскую (меч), так и на духовную (посох) власть. Политическая идея христианского государства является переходной от идеи всемирной монархии под скипетром одного государя в позднем Средневековье к политическим утопиям идеального государства модерна. Передача религиозного посоха в руки, уже держащие меч государственной власти, в перспективе лишала нового

суверена необходимости поддерживать этот посох и позволяла сосредоточиться только на силе меча. Концепт христианского государства, о котором еще могли рефлексировать в раннем модерне, в Новейшее время объявился в Европе псевдоморфозой, формой с подмененным содержанием.

Ключевые слова: философия права, христианское государство, секуляризация, Макиавелли, Гоббс. Локк.

Sword and Staff: Debates on the Christian State in Early European Modernity

Archpriest Alexander Zadornov
PhD in Theology
Head at the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines
at the Moscow Theological Academy
Associate professor of the Sretensky Theological Academy
Assistant Professor of Church and Practical Studies Department
Saints Cyril and Methodius Church-wide Post-graduate and Post-graduate Studies
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
azadornov@yandex.ru

For citation: Zadornov Alexander, archpriest. "Sword and Staff: Debates on the Christian State in Early European Modernity". *Praxis*, № 4 (21), 2025, pp. 53–70 (in Russian). DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.004

Abstract. This article based on a report at the Fifth Justinian Readings at the Moscow Theological Academy and explores the transition from the concept of the «ideal city» in the European Proto-Renaissance to the image of a state claiming both temporal (the sword) and spiritual (the staff) authority. The political idea of the Christian state serves as a bridge between the late medieval concept of a universal monarchy under the scepter of a single ruler and the political utopias of the modern ideal state. Placing the religious staff into hands already wielding the sword of state power eventually obviated the need for the new sovereign to uphold the former, allowing for a singular focus on the power of the sword. While the concept of the Christian state remained a subject of reflection in the Early Modern period, in the modern era it emerged in Europe as a «pseudomorphosis» — a form whose original content has been substituted.

Keywords: philosophy of law, Christian state, secularization, Machiavelli, Hobbes, Locke.

Введение

Проблема соотношения сакрального и политического, Церкви и государства, «посоха» пастыря и «меча» суверена является одной из фундаментальных для европейской цивилизации. В современном мире, согласно «Основам социальной концепции Русской Православной Церкви», государство обычно является светским и не связывает себя религиозными обязательствами. Однако этот статус-кво стал результатом длительного и болезненного интеллектуального процесса, развернувшегося в эпоху раннего Модерна. При этом важно понимать, что необходимость политической организации вытекает не из воли Божией о первозданном Адаме, а из «последствий грехопадения и из согласия действий по ограничению господства греха в мире с Его волей»[1].

Раннее Новое время стало ареной, где эта богословская истина подверглась радикальному переосмыслению в категориях политической эффективности и суверенитета. Переход от средневекового универсализма к национальным государствам требовал новой легитимации власти, в которой религия играла ключевую, но все более инструментальную роль. Проследим этот путь от флорентийских дискуссий о «гражданском христианстве» до английского Левиафана, поглотившего церковную юрисдикцию, чтобы понять, как формировался современный взгляд на (не)возможность христианского государства.

Итальянский пролог: от теократии до политического реализма

Италия рубежа XV–XVI веков стала лабораторией политической мысли, когда на руинах средневековых коммун и под тенью папского престола, рождались политические концепции, определившие лицо Модерна. Данте ещё грезил об универсальной монархии, где император и папа ведут человечество к двум разным видам блаженства, но уже следующие поколения мыслителей столкнулись с кризисом этой гармонии. Никколо Макиавелли, «флорентийский секретарь», совершил революционный поворот в осмыслении роли Церкви в государстве. В знаменитой XI главе «Государя» он вводит понятие «церковных государств» (principati ecclesiastici). С присущей ему иронией Макиавелли отмечает:

1 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: https://www.patriarchia.ru/article/105101.

«Связанные с ними трудности относятся лишь к их приобретению, ибо приобретают их с помощью доблести или удачи, а для их удержания не требуются ни та ни другая, ибо они опираются на старинные установления религии столь могучей и влиятельной, что их государи остаются у руля власти, как бы они ни правили и ни поступали»[2]. Однако за этой иронией скрывается глубокий скепсис. Макиавелли констатирует парадокс: в церковных государствах правители имеют власть, но не отстаивают её с оружием в руках; имеют подданных, но не управляют ими. Это единственные государства, которые «пребывают в благополучии и счастье», будучи хранимы Богом. Макиавелли анализирует как папство, используя «посох» духовной власти, сумело аккумулировать власть «меча».

В историческом экскурсе Макиавелли показывает, как до похода французского короля Карла VIII Италия была сбалансирована, а светская власть папы была ничтожна. Но Александр VI (Борджиа) показал, чего может добиться глава Церкви, «действуя деньгами и силой». Юлий II продолжил это дело, приумножив величие Церкви. Для Макиавелли это история политического успеха, основанного на силе, а не на святости. В то же время, в «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия» Макиавелли выступает с жесткой критикой христианства как политического фактора. Сравнивая его с римским язычеством, он находит причину упадка гражданской доблести (*virtù*) в смене религиозной парадигмы. Античная религия, с её кровавыми жертвоприношениями и культом силы, воспитывала жестокость и мужество, христианство же, по мнению Макиавелли, воспитывает пренебрежение светской честью как суетой и тщеславием. Прославляя людей смиренных и созерцательных, оно «обессилило мир и отдало его негодяям на растерзание».

Макиавелли как прагматик признает, что религия необходима для поддержания «добрых порядков», но видит трагедию в том, что Римская церковь дискредитировала себя. «Многие придерживаются мнения, — начинает своё обличение Макиавелли — что своим благоденствием города Италии обязаны Римской церкви, я хочу возразить против этого и, как подобает, приведу два убедительнейших довода, которые, по-моему, невозможно опровергнуть. Первый состоит в том, что дурные примеры курии искоренили в нашей стране всякую набожность и всякое благочестие, что влечёт за собой бесчисленные беды и неустройства; ведь там, где существует религиозное благочестие, можно

2 *Макиавелли Н.* Государь // Государь: Трактаты, проза, письма / Н. Макиавелли. М., 2024. С. 95.

всегда ожидать хорошего, но там, где оно отсутствует, следует ожидать обратного. Первое, за что мы должны благодарить церковь и попов, это за то, что итальянцы потеряли всякое уважение к религии и стали дурными, но они в ответе ещё за нечто большее, в чём вторая причина нашей погибели, — дело в том, что церковь держала и продолжает держать страну разобщённой»[3]. Более того, именно Церковь, держа в одной руке меч, а в другой посох, не была достаточно сильна, чтобы объединить Италию, но была достаточно могущественна, чтобы не позволить это сделать другим.

Младший современник Макиавелли историк Франческо Гвиччардини развивает эту мысль в своих «Заметках о делах политических и гражданских». Будучи папским администратором высокого ранга, он не питал иллюзий относительно своих работодателей: «Нельзя править государствами по совести, ибо, если вдуматься в их происхождение, окажется, что все они порождены насилием, — свободны от насилия только республики, и то в пределах родного города, не дальше. Я не делаю исключения для императора, а еще менее — для духовенства, которое творит двойное насилие, так как для принуждения пользуется и светским, и духовным оружием»[4]. Гвиччардини соглашается с Макиавелли в том, что величие Церкви помешало Италии стать единой монархией. Церковь использовала свой авторитет (*посох*), чтобы натравливать чужеземных государей на тех итальянских правителей, которые становились слишком сильны. Однако Гвиччардини более осторожен в выводах. Он задается вопросом о том, было ли отсутствие единой монархии несчастьем? Ведь именно раздробленность позволила расцвести множеству городов-республик. Тем не менее, он признает, что христианское государство в форме папской теократии оказалось политически несостоятельным и морально разлагающим фактором.

Для Макиавелли, как и для его современников, ключевым политическим понятием становится *virtù* — доблесть, энергия, гражданская добродетель. По мнению кембриджского исследователя Квентина Скиннера, для Макиавелли было принципиально важно, чтобы политическое участие было не просто доступно, но привлекательно для самых талантливых людей. Это залог того, что могущество граждан будет идти на пользу, а не повредит городу и его свободе. Гвиччардини, в свою очередь, хотя и обладал аристократическими наклонностями,

3 *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Книга первая. Глава XII // Государь: Трактаты, проза, письма / Н. Макиавелли. М., 2024. С. 182.

4 *Гвиччардини Ф.* Заметки о делах политических и гражданских. М., 2016. С. 71.

также настаивал на том, что город, ценящий свободу, должен позволять ведущим гражданам «удовлетворять свое честолюбие» в служении обществу. В этой парадигме «отношения между virtù и свободой выглядят тем самым как взаимодополняющие: те возможности, которые даются талантливым людям в условиях свободной конституции, способствуют развитию virtù, а поощряемая таким образом virtù играет ключевую роль в сохранении свободной конституции»[5].

На другом полюсе итальянской мысли находится Джироламо Савонарола, попытавшийся воплотить концепцию христианского государства на практике во Флоренции после изгнания Медичи в 1494 году. В отличие от Макиавелли, видевшего в христианстве причину слабости, Савонарола верил, что именно христианское обновление станет источником политической мощи. Его проект был уникальным синтезом республиканизма и эсхатологии. Савонарола провозгласил Христа «Царём Флоренции», в его политической теологии благодать не отменяла природу, но совершенствовала её. Если флорентийцам по их «второй природе» (традиции) свойственна свобода, то истинная свобода возможна только под властью Христа. Республика, где каждый служит общему благу, становилась земным отражением Царства Божия. Для Савонаролы гражданское участие было формой религиозного служения.

Именно этим исследователь и переводчик произведений Макиавелли Марк Юсим объясняет причины презрения своего героя к Савонароле: «Не сама по себе ложь отталкивает в Савонароле флорентийского политика — если бы он думал, что доминиканец сам верит в свою божественную силу, последний, вероятно, пал бы в глазах Макиавелли гораздо ниже… Макиавелли презирал Савонаролу как монаха, занимающегося политикой, — как двойного обманщика»[6]. Безоружный идеалист, каким предстаёт в оптике Макиавелли доминиканский проповедник, виновен в провале достижения благой для государства цели из-за слабости своих изначальных позиций и непонимания роли фортуны.

Подобно Данте, Савонарола видит города Италии единым организмом, болезнь части которого распространяется на всё тело: «Если грешник скорбит, это происходит из-за греха, ибо такой человек заслуживает наказания скорбью. Итак, о, Италия, о, Рим, о, Флоренция, это твое нечестие, твои прелюбодеяния, твое ростовщичество, твоя жестокость, твои злодеяния навлекают на тебя испытания: вот истинная причина;

5 *Скиннер К.* Истоки современной политической мысли: в 2 т. Т. 1. М., 2018. С. 305.
6 *Юсим М. А.* Макиавелли. Мораль, политика, фортуна. М., 2011. С. 160–161.

а если ты обнаружила причину, ищи и лекарство»[7]. При этом лекарство предлагается не политическое, но сугубо религиозно-нравственное: «Откажись от греха, источника зла, и ты исцелишься, ибо по устранении причины устраняется и следствие?! Удали грехи, и испытания не принесут тебе вреда; а если ты этого не сделаешь, поверь мне, ничто тебе не поможет. Ты заблуждаешься, Италия и Флоренция, не веря тому, что я говорю тебе; тебе поможет только покаяние»[8].

Как отмечает Джон Покок, это был момент апокалиптического искупления, когда Флоренция должна была стать самим градом Божиим[9]. Савонарола пытался соединить меч правосудия с посохом пророка, но его крах подтвердил циничный вывод Макиавелли о том, что «все вооруженные пророки побеждали, а безоружные гибли». Флорентийский эксперимент показал предел возможности прямого перенесения евангельских идеалов в политическую конструкцию без учета жестокой реальности борьбы за власть.

Для К. Скиннера и его последователей теория «свободных государств» становится актуальной в связи с поиском источников суверенитета. Джон Покок в своей работе «Момент Макиавелли» рассматривает рождение англосаксонской республиканской традиции как синтез макиавеллиевской апологии военной экспансии и венецианской идеи внутриполитической стабильности. Однако Покок приходит к неутешительному выводу, что коммерческий этап развития общества ведет к торжеству коррупции, где республиканские формы правления становятся лишь прикрытием. Для Покока и его круга этот вывод свидетельство «неисчерпанности республиканизма и недостаточной его изученности».

Северный гуманизм и разрушение сакрального права

Пока Италия искала баланс между республикой и папством, Северная Европа начала атаку на юридические основания церковной власти. Ключевую роль здесь сыграло развитие историко-филологического метода. Лоренцо Валла, применив критический анализ текста, доказал подложность «Константинова дара». Валла не просто разоблачил

7 *Савонарола Дж.* Проповеди на книгу пророка Аггея / изд. подгот. А. В. Топорова. М., 2014. (Литературные памятники). С. 11.

8 Там же.

9 *Покок Дж. Г. А.* Момент Макиавелли. М., 2020. С. 170

фальшивку; он разрушил саму логику смешения «меча» и «посоха». Его аргументы были и филологическими (анахронизмы в тексте), и историческими (отсутствие нумизматических подтверждений), но главный удар был нанесен по правосознанию. Кодекс Юстиниана перестал восприниматься как священное *ratio scripta* (писаный разум), превратившись в исторический памятник ушедшей эпохи. Это открытие имело колоссальные политические последствия. Если папа не получил власть от императора, то его претензии на светское господство является всего лишь узурпацией. Гуманисты Северной Европы, вооружившись методами Валлы, начали рассматривать римское и каноническое право не как божественное откровение, а как объект критики.

Параллельно шла теологическая деконструкция папской власти, начатая еще Уильямом Оккамом и Марсилием Падуанским. Оккам настаивал, что власть папы не абсолютна (*plenitudo potestatis*), а является «властью служения» (*ministrialis*). Христос, вручая Петру ключи, запретил ему господствовать над царями. Оккам проводил четкую демаркацию: папа не имеет права вмешиваться в мирские дела, иначе он «заносит серп на чужую жатву». Эта линия мысли привела к Лютеру, который окончательно развел два царства, лишив Церковь юридического меча и оставив ей только служение Слова и Таинств. Однако образовавшийся вакуум власти неизбежно должен был заполниться, что и сделал суверен национального государства.

Английская традиция: Левиафан и Бог

Наиболее радикальное и последовательное решение проблемы христианского государства было предложено в Англии XVII века, прошедшей через горнило религиозных войн и революций. У истоков английского модерна стоит Фрэнсис Бэкон. В своей утопии «Новая Атлантида» он рисует общество, где наука и религия находятся в полной гармонии, но гармония эта специфична. Научное познание законов природы приравнивается к познанию воли Творца, в молитве главы «Дома Соломона» звучит программный тезис: «Законы природы есть Твои законы». Бэкон, не отрицая Откровения, фактически переносит акцент на естественную теологию. Чудо становится не нарушением порядка, а его высшим проявлением, познаваемым через науку. Это подготавливает почву для того, чтобы государство взяло на себя функции управления не только телами, но и умами подданных, опираясь на рациональное знание, а не на мистический авторитет клира. Программа

Бэкона — это равенство Божественных и природных законов, где человек через познание тайн природы исполняет Божественный замысел. Это стало фундаментом для английского эмпиризма, который позже радикально изменит политическую философию.

Младший современник Бэкона Томас Гоббс застал не только падение английской монархии при наследнике Якова I, казнённом по указу парламента Карле I, но и эпоху реставрации Стюартов при его сыне Карле II, прозванном благодаря царившим при дворе нравам «весёлым монархом». *Законная* казнь короля, гражданская война между роялистами и сторонниками парламента во главе с Кромвелем, войны в Ирландии, истощение страны и возвращение королевской власти в ещё большем блеске — все эти события, произошедшие в годы жизни Гоббса, не могли не повлиять на осмысление им природы политической жизни. При этом не только события английской жизни, но и опыт их сравнения с континентальной истории во время двадцатилетних поездок по Франции, итальянским и немецким княжествам, изучение древностей в Оксфорде, личное общение с Галилеем и Декартом — всё это помогло Гоббсу составить свой компаративистский анализ происходящего с Европой на заре Модерна.

Этот опыт изложен им в трилогии «*О гражданине*», «*О теле*», «*О человеке*» (1642–1658). В названии частей этой работы видны принципы осмысления Гоббсом социальной и антропологической реальности. Выпущенные одновременно с важнейшими текстами Декарта и, несмотря на ожесточенную полемику с последним, эти сочинения несут ту же идею дуализма человеческой природы, разные части которой принадлежит в неравной мере собственной природе и внешнему социуму. Найти равновесие между гражданскими и собственно человеческими обязанностями — вот задача политической философии Гоббса. Только в рамках этой общей задачи и решаются им все прочие — метафизические, гносеологические, этические — вопросы философии. Гоббс распространил применение этих принципов не только на природный человеческий, но и на социальный организм — государство. В своём сочинении «*Учение о человеке*» (1658) Гоббс пишет, что поступки человека причинно обусловлены, его воля не свободна, мы чувствуем себя свободными лишь в области воспоминаний и фантазий.

В гораздо более известном труде «*Левиафан*» (1651) вернувшийся в кромвелевскую Англию из эмиграции философ утверждает, что человечество создает государство для самосохранения, следовательно, это — сознательное ограничение. Власть принадлежит только закону (здесь

звучит проповедь о безличном государстве). Глава государства должен обладать неограниченной властью, чтобы следить за выполнением законов, но при этом правитель — лишь исполнитель закона. Одно государство решает, что зло, а что добро, однако при этом это этическое, а не религиозное суждение, ведь государство должно быть светским («Царство Бога не от мира сего») и самостоятельным.

Возможно ли при этом христианское государство? То государство, которое вопреки евангельской вести, необходимо должно применять насилие, казнить осужденных, вести войны и т. д.? Ответу на этот вопрос посвящена третья часть «*Левиафана*». Заявив о том, что «Слово Божие, донесенное пророками, является главным принципом христианской политики», Гоббс вместе с тем не устаёт подчёркивать, что война есть не только сражение или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается *воля к борьбе* путем сражения (именно такой воли не хватает сегодня европейскому человечеству, не готовому сегодня к войне за идеалы). Гоббс предупреждает, что при разговоре на подобные темы мы, тем не менее, не должны отрекаться от наших чувств, опыта и естественного разума, которые даны Богом в пользование человеком до скончания мира и потому «не должны быть завернуты в салфетку слепой веры. А должны быть употреблены для приобретения справедливости, мира и истинной религии»[10]. Ибо несмотря на наличие *сверхразумного* в Слове Божьем, в нем нет ничего, что *противоречило* бы разуму.

Единственным признаком истинного откровения Гоббс признает чудотворение и пророческий дар; поскольку, по его мнению, то и другое ныне прекратилось, следует доверять лишь авторитету Библии, исследованию которой посвящена большая часть «Левиафана». Характерны темы, обозначенные в заглавиях этой части книги: «О числе, древности, цели, авторитете, и толкователях книг Священного Писания», «О значении слов *дух*, *ангел* и *вдохновение* в книгах Священного Писания», «О том, что означают в Писании слова *Царство Божье*, *святой*, *посвященный* и *таинство*», «О слове Божье и о пророках».

В главе «О том, что понимается в Писании под словом *Церковь*» Гоббс переходит от экзегетики к своеобразной философской экклезиологии: «Я определяю церковь как общество людей, исповедующих христианскую религию и объединенных в лице одного суверена, по приказанию которого они обязаны собираться и без разрешения которого

10 *Гоббс Т.* Левиафан // Сочинения: в 2 т. Т. 2 / Т. Гоббс. М., 1991. С. 379.

они собираться не должны. И так как во всех государствах всякое собрание, не имеющее разрешения гражданского суверена, является незаконным, то точно так же и церковь, собравшаяся в каком-либо государстве, запретившем ее собрание, является незаконным собранием. Отсюда следует, что 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»[11].

На волне антикатолической кромвелевской реакции Гоббс заявляет, что Церковь, которая способна приказывать, судить, оправдывать и осуждать или совершать какой-нибудь другой акт, есть то же самое, что гражданское государство, состоящее из людей, исповедующих христианство, а такое государство называется гражданским государством (Civil state) в силу того, что его подданные — люди, и церковью — в силу того, что его подданные — христиане: «Слова мирская и духовная власть являются лишь двумя словами, внесенными в мир, дабы у людей двоилось в глазах и дабы люди не понимали, кто их законный суверен. Верно, конечно, что после воскресения тела праведников будут не только духовны, но и вечны, однако в этой жизни они грубы и подвержены тлению. Поэтому в этой жизни нет другой власти — это касается и государства, и религии, — кроме мирской»[12].

Необходимость в единодержавии проистекает из того, что иначе возникают в государстве мятеж и гражданская война между церковью и государством, между приверженцами духовной власти и приверженцами мирской власти, между мечом правосудия и щитом веры и, вообще — борьба в груди каждого христианина между христианином и человеком.

Относительно подчинения Церкви на земле одному епископу позиция Гоббса понятна: если пастыри не будут подчинены один другому так, чтобы был один верховный пастырь, людей будут учить противоположным учениям, из которых оба могут быть, но одно должно быть ложным. Но таким верховным пастырем на основании естественного закона должна быть верховная гражданская власть.

Вопрос о принадлежности церковной власти следует, по Гоббсу, решать исходя из деления общецерковной истории на два периода — до и после обращения в христианство римских цезарей как носителей высшей власти в империи. В собственном смысле под церковной

11 Там же. С. 461.

12 Там же.

властью Гоббс понимает лишь власть учительную, отказывая епископату во власти законодательной и административной, так как верховную власть в государстве Христос оставил гражданским государям. В полемике с главным деятелем Контрреформации кардиналом Роберто Беллармино Гоббс обосновывает свой отказ в предоставлении Церкви судебной власти следующим образом. Если задача служителей Христа в этом мире — побудить людей верить и иметь веру во Христа, и если эта вера не имеет отношения к принуждению и приказаниям, то служители Христа на основании своего титула не имеют никакой власти наказывать людей за неверие или за то, что они имеют другую точку зрения относительно вероучительных вопросов. Исключение составляет лишь тот случай, когда церковнослужители обладают верховной гражданской властью на основании государственно-правового установления. Только тогда они действительно имеют право наказывать за всякое противодействие их законам.

Что касается церковного отлучения, то не всегда оно было проявлением именно судебной власти, считает Гоббс. Практика и последствия отлучения от церкви, пока это отлучение еще не сопровождалось карами гражданской власти, заключались лишь в том, что те, кто не был отлучен, должны были избегать всякого общения с отлученными. Отсюда парадоксальный вывод философа: в тех местах, где гражданская власть преследовала церковь или не оказывала ей содействия, отлучение от церкви не влекло за собой никакого вреда в этом мире и не имело ничего устрашающего для вероотступника (ведь этот вероотступник больше не верил). Ущерб получала скорее сама Церковь, побуждая отлученных к более открытому выявлению своих преступных намерений: «Отлучение от церкви применялось исключительно для исправления нравов, а не ошибочных мнений. Ибо отлучение является наказанием, чувствительным лишь для верующих и ожидающих второго пришествия нашего Спасителя, чтобы судить мир; а те, которые и так верили, нуждались для своего спасения не в другом мнении, а лишь в праведной жизни»[13].

Не называя конкретных имён и событий, Гоббс, тем не менее, явно имеет в виду реалии отношений английской монархии и Римского престола в XVI–XVII веках, когда заявляет, что одна церковь не может быть отлучена от другой (ибо, если обе церкви имеют одинаковую власть отлучать друг друга, тогда отлучение является не наказанием

13 Там же. С. 496.

и не действием власти, а расколом. Если же одна из этих церквей подчинена другой так, что они вместе имеют один голос, тогда они составляют одну церковь, и отлученная часть не является больше церковью, а «представляет собой разрозненное число отдельных лиц»). Что касается возможности отлучения главы гражданской власти земным главой Церкви, каковым считает себя римский епископ, то «если отлученным является суверенный монарх или суверенное собрание, приговор недействителен. Ибо все подданные обязаны в силу естественного закона быть в обществе и в присутствии своего суверена, когда он этого требует, и не могут законным образом изгнать его из какого-либо обычного или священного места его владений, да и сами не могут без его разрешения оставить пределы его владений, и тем менее могут они отказаться есть вместе с ним, если он окажет им честь таким приглашением»[14].

Возражает Гоббс и против социальных последствий церковного отлучения, имевших место, к примеру, в Византии: раз отлучение от Церкви не влечет за собой никаких кар со стороны гражданской власти (в случаях отлучения христианского государства или государя какой-нибудь иностранной властью), то оно безрезультатно и не должно оказывать никакого устрашающего действия. Оснований для такого заблуждения относительно своих прав по отношению гражданской власти со стороны Римско-католической церкви по Гоббсу два: ложное признание Царства Христа от мира сего и мнении, будто римский епископ является наместником Христа, имеющим власть не только над собственными подданными, но и над всеми христианами мира.

Т. Гоббс совершает радикальный акт: он отождествляет Церковь и государство. В христианском государстве нет разницы между *Church* и *Commonwealth*. Глава государства является и верховным пастырем. «Слова «мирская» и «духовная» власть, — пишет Гоббс, — являются лишь двумя словами, внесенными в мир, дабы у людей двоилось в глазах»[15]. Гоббс лишает клир права на «меч». Священники могут учить и увещевать, но не имеют права судить или наказывать, если только эта власть не делегирована им сувереном. Даже право на отлучение от Церкви Гоббс дезавуирует, утверждая, что оно не должно иметь никаких гражданских последствий. Таким образом, христианское государство по Гоббсу — это государство, где суверен держит в руках и меч, и посох. Но этот посох уже не является символом независимой духовной юрисдикции; он — лишь инструмент поддержания гражданского

14 Там же. С. 498, 499.

15 *Гоббс Т.* Левиафан. С. 365.

мира. Библия становится законом только тогда, когда так повелевает суверен. Это была попытка спасти христианское государство, убив его независимую духовную сущность.

Джон Локк, полемизируя с Гоббсом и защитником абсолютизма Р. Филмером, предлагает иную модель, которая станет фундаментом либеральной демократии. В «Двух трактатах о правлении» он разрушает патриархальную теорию божественного права королей, доказывая невозможность вывести политическую власть из власти Адама. Для Локка государство — это продукт общественного договора, созданный для защиты жизни, свободы и собственности («естественных прав»). В этой схеме религии отводится новое место. В «Послании о веротерпимости» Локк проводит жесткую границу между делами гражданскими и делами спасения души. «Забота о спасении души не может принадлежать гражданскому магистрату», — утверждает Локк[16]. Почему? Потому что спасение зависит от внутренней убежденности, а сила государственного меча может породить лишь лицемерие, но не веру. Церковь, по Локку, — это «свободное сообщество людей, добровольно объединяющихся, чтобы сообща почитать Бога».

В 1686 году Локк оканчивает свой знаменитый «*Опыт о человеческом разумении*». Как у Бэкона и Гоббса, взгляды Локка на значение религии являются производными от его политических взглядов, выраженном в знаменитом труде «*Два трактата о правлении*» (написан в 1681, опубликован в 1698 гг.) Первый трактат является полемикой с теорией государства Гоббса, второй — изложением собственного взгляда Локка на природу государства. Критикуя идею Гоббса о том, что природное состояние есть лишь условность, помогающая оттенить значение государства, Локк называет первозданного Адама царём и субъектом верховной власти, указывая на обстоятельства его сотворения, подчинения ему Евы и отцовства. Но кто же сейчас является наследником этой власти Адама? Кто имеет, согласно божественному установлению, право быть монархом над всеми людьми? Для Локка сама постановка этого вопроса неправомерна, так как, считает он, ещё ветхозаветные израильтяне не имели ни одного мгновения отцовской власти, происходящей от Адама.

Отвергнув идею божественной санкции на власть из-за невозможности её наследовать потомками Адама, Локк считает, что политическая власть имеет «*право* создавать законы, предусматривающие смертную казнь и соответственно всё менее строгие меры наказания

16 *Локк Д.* Сочинения: в 3 т. М., 1985–1988. Т. 3. С. 94.

для регулирования и сохранения собственности, и применять силу сообщества для исполнения этих законов и для защиты государства от нападения извне — и всё это только ради общественного блага»[17]. Состояние равенства и полной свободы в отношении действий людей и в отношении распоряжения собственным имуществом и личностью Локк называет *естественным* состоянием. Противоположность ему составляют те, кто объединен в одно целое и имеет общий установленный закон и суд, что и является признаком *гражданского общества*, сменяющего естественное состояние. Гарантом легитимности такого государства является его законодательное собрание, публикующее установленные законы, направленные на благо народа. Этот парламент тоже ограничен в своей власти, т. к. не может повышать налоги на народную собственность и передавать свою власть кому-либо ещё.

Это обоснование конституционной монархии появилось после Славной революции 1688 года, покончившей с английским абсолютизмом. Осуществление власти помимо права (и в обход парламента) Локк прямо называет тиранией, которой следует сопротивляться, ибо «преступать пределы власти не имеет право ни высокопоставленное, ни низшее должностное лицо; это в равной степени непростительно как королю, так и констеблю»[18].

В этом политическом контексте права религии достаточно ограничены, так как в отличие от Гоббса Локк выступает за полное отделение Церкви от государства. Основой такого отделения и гарантией прекращения религиозных распрей он считает принцип веротерпимости, чему посвящены произведения «*Опыт о веротерпимости*» (1667) и «*Послание о веротерпимости*» (1686). Равно критикуя преследования крайних протестантов-диссентеров и католиков, Локк в первом сочинении подчёркивает безопасность для правителя религиозных убеждений человека при условии лояльности последнего по отношению к государству: «Соблюдаю ли я пятницу с магометанином, субботу с иудеем, воскресенье с христианином, молюсь ли я по форме или нет, поклоняюсь ли я Богу, участвуя в разнообразных и пышных церемониях католиков или соблюдая более скромные обряды кальвинистов, — во всех этих поступках, когда они совершаются искренне и по совести, я не усматриваю ничего, что само по себе может сделать меня худшим подданным моего государя или худшим ближним моему собрату-подданному»[19].

17 Там же. С. 263.
18 Там же. С. 380.
19 Там же. С. 70.

Называя себя в «*Послании о веротерпимости*» другом мира и ненавистником угнетения, Локк считает терпимость по отношению к тем, кто в религиозных вопросах придерживается других взглядов, качеством настолько согласующимся с Евангелием и разумом (в равной степени!), что слепота людей, которые этого не видят, представляется ему чем-то чудовищным. Для философа Церковь есть «свободное сообщество людей, добровольно объединяющихся, чтобы сообща почитать Бога так, как это, по их убеждению, будет Ему угодно и принесёт им спасение души»[20]. В силу этой цели религиозные законы должны касаться только догматики, но не гражданских дел (в том числе и вопросов собственности). В такой перспективе догматического релятивизма для Локка бессмысленно само понятие ереси или схизмы, поскольку не может быть раскольником тот, кто не отрицает ничего из того, что божественный глагол ясно провозглашает в Писании.

Если Гоббс соединил Церковь и государство, чтобы избежать войны, то Локк их разделил с той же целью. Он лишает государство сакральной функции («посоха»), оставляя ему только «меч» для защиты гражданского мира. Религия становится частным делом (*private matter*), а концепция «христианского государства» как политико-правовой реальности начинает уходить в прошлое, уступая место светскому государству с его политикой веротерпимости. Однако стоит отметить, что веротерпимость Локка не была безграничной: он отказывал в ней атеистам (ибо клятва атеиста ничего не стоит) и католикам (так как они служат иностранному государю римскому епископу), что ещё раз подчеркивает политический прагматизм его теории.

Важным аспектом дискуссий раннего Модерна стала переосмысленная в Англии (Дж. Харрингтон, Дж. Мильтон) и исследованная современными учеными (К. Скиннер, Дж. Покок) неоримская теория свободных государств. Опираясь на Макиавелли и Дигесты Юстиниана, английские республиканцы определили свободу не просто как отсутствие вмешательства (как позже это сделает либерализм), а как отсутствие зависимости от чужой воли — то есть отсутствие статуса раба. Человек свободен лишь тогда, когда он не зависит от милости суверена, даже если этот суверен добр. В этой парадигме христианское государство переосмысливается как сообщество активных граждан. Идеал *vivere civile* (гражданской жизни) противопоставляется тирании (лозунг Харрингтона «Власть законов, а не людей»). Здесь мы видим, как античное

20 Там же. С. 96.

понимание свободы сплавляется с протестантской этикой ответственности, создавая особый тип политической культуры, где «посох» пастыря трансформируется в гражданскую добродетель, а «меч» передается в руки народа (или его представителей).

Заключение

Подводя итоги анализа дискуссий о христианском государстве в раннем европейском Модерне, можно выделить несколько ключевых трансформаций.

Во-первых, произошла десакрализация политической власти через отказ от идеи универсальной богоустановленной империи. Мечта Данте сменилась реализмом Макиавелли и суверенитетом Гоббса. Государство стало рассматриваться как механизм («Левиафан»), созданный людьми для выживания, а не как отражение небесной иерархии.

Во-вторых, отношения «меча» и «посоха» прошли путь от конфликта юрисдикций к полному подчинению духовной власти светской (Гоббс) или к их радикальному разведению (Локк). Передача религиозного посоха в руки суверена в протестантских странах или вытеснение религии в частную сферу лишили Церковь статуса независимого политического субъекта.

В-третьих, сам концепт «христианского государства» в Новое время оказался своего рода псевдоморфозой. Используя терминологию О. Шпенглера, можно сказать, что старая форма наполнилась совершенно иным содержанием. Государства продолжали именовать себя христианскими, монархи носили титулы «Защитников веры», но логика их действий диктовалась уже не Евангелием, а государственным интересом (*raison d'État*).

Политическая теология раннего Модерна, пытаясь спасти христианский мир от религиозных войн, в конечном итоге подготовила почву для секулярного государства. Мечта о Царстве Божием на земле, вдохновлявшая Савонаролу, была признана опасной утопией. На смену ей пришел общественный договор, гарантирующий безопасность и собственность, но оставляющий вопрос о спасении души за скобками публичной политики.

Православная политическая теология, находясь долгое время вне этого западноевропейского контекста борьбы за инвеституру и суверенитет, сохранила иное понимание отношений между государством и Церковью, где различие природ Церкви и государства не означает их

антагонизма или поглощения. Как отмечено в современных церковных документах, иерархия подчиняется государству граждански, но государство прислушивается к Церкви морально — не из-за юридического принуждения, а ради поиска высшей правды и справедливости. Этот опыт, отличный от путей западного Модерна, остается важным ориентиром в современных дискуссиях о постсекулярном мире.

Библиография

Бэкон Ф. Новая Атлантида // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 483–518.

Гвиччардини Ф. Заметки о делах политических и гражданских / пер. с ит. Г. Муравьевой. М.: Рипол Классик, 2016.

Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 3–545.

Локк Д. Два трактата о правлении // Сочинения: в 3 т. Т. 3 / Локк Д. М.: Мысль, 1988. С. 135–405.

Локк Д. Послание о веротерпимости // Локк Д. Сочинения: в 3 т. Т 3 / Локк Д. М.: Мысль, 1988. С. 91–134.

Макиавелли Н. Государь / пер. с ит. М. Юсима // Государь: Трактаты, проза, письма / Н. Макиавелли. М.: Азбука-Аттикус, 2024. С. 62–143.

Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / пер. с ит. М. Юсима // Макиавелли Н. Государь: Трактаты, проза, письма. М.: Азбука-Аттикус, 2024. С. 144–490.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. [Электронный ресурс]. URL: https://www.patriarchia.ru/article/105101 (дата обращения 01.10.2025).

Покок Дж. Г. А. Момент Макиавелли: Политическая мысль флорентийского и атлантического республиканизма / пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение, 2020.

Савонарола Дж. Проповеди на книгу пророка Аггея / изд. подгот. А. В. Топорова. М.: Наука, 2014. (Литературные памятники).

Скиннер К. Истоки современной политической мысли: в 2 т. Т. 1: Эпоха Ренессанса. М.: Изд. дом Дело РАНХиГС, 2018.

Юсим М. А. Макиавелли. Мораль, политика, фортуна / Институт всеобщей истории РАН. М.: Канон+: Реабилитация, 2011.