



Ю. С. Медведев  
**ПРОТЕСТАНТСКИЕ КОРНИ  
СОВРЕМЕННОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ  
К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ РЕФОРМАЦИИ  
НА ФОРМИРОВАНИЕ ИНСТИТУТА ГОСУДАРСТВА**

Юрий Семенович Медведев — кандидат политических наук, доцент Северо-Западного института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при президенте РФ (Санкт-Петербург). Для связи с автором: ymedvedev@yandex.ru.

**Аннотация.** Появившееся в Новое время понимание государства как института, обладающего монополией на легитимное физическое насилие, во многом перекликается с идеями Реформации и протестантизма. Наиболее важным в этом смысле является характерное для последнего отрицание или заметное снижение роли церковной иерархии, имевшее серьезные политические последствия. Идея посредника между Богом и человеком всегда была принципиальной для христианства: в этой роли мыслится сам Христос, об этом говорит основополагающий догмат христианской религии — догмат о Троице. Сделав главным источником веры Писание, в значительной мере элиминировав мистическую составляющую, отодвинув на второй план принцип апостольского преемства, протестантизм тем самым превратил церковную иерархию в ненужное функциональное удвоение посреднической роли Христа. Существенным фактором делегитимации церковной иерархии стало также преобладающее в протестантской догматике отрицательное решение вопроса о свободе воли.

Проведя четкий водораздел между государством и Церковью, Реформация способствовала закреплению за Церковью монополии в деле спасения человеческих душ, а за государством — монополии на регулирование посюсторонних человеческих отношений. Став сугубо светским институтом, легитимация которого имеет преимущественно рационально-легальные основания, государство во многом утратило патерналистские функции, оказавшись исключительно внешней силой, взаимодействие которой с человеком сводится главным образом к «точечным» актам принуждения.

**Ключевые слова:** государство, Реформация, протестантизм, Церковь, иерархия

Принято считать, что представления людей о власти складываются в том числе и под влиянием религиозных взглядов на мир. Но для христианского богословия вопрос о предпочтительности той или иной разновидности государственного устройства не является релевантным. Есть две евангельские максимы, которые принципиально определяют отношение христианства к государственной и политической реальности. Первая из них, слова Иисуса: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу»<sup>1</sup>, — устанавливает четкую границу между мирским и священным и таким образом отделяет важное от несущественного. Вторая, призыв апостола Павла: «Нет власти не от Бога»<sup>2</sup>, — по сути, учит лояльности любой действующей власти. Церковь еще с античных времен занимала смиренно-отстраненную позицию по отношению к государству и почти не меняла ее даже в периоды гонений. Тем удивительней, что изменения в представлениях о государственности и изменения в религиозных идеях, происходившие в Европе при переходе от Средневековья к Новому времени, оказались исторически тесно связаны.

<sup>1</sup> *Мф. 22:21.*

<sup>2</sup> *Рим. 13:1.*

Вопрос о последствиях Реформации для политической сферы привлекал внимание многих исследователей<sup>3</sup>. В настоящей статье мы сосредоточимся лишь на небольшом аспекте этой чрезвычайно широкой темы, исследовав мистические, канонические и догматические причины отрицания (или снижения роли) церковной иерархии в протестантизме и его влияние на формирование современного государства. В центре нашего внимания будет поиск ответов на два взаимосвязанных вопроса: 1) какую роль в редукции церковной иерархии сыграли свойственные протестантизму десакрализация и детрадиционализация, а также отрицательное решение вопроса о свободе воли человека? 2) посредством какой логики и каких механизмов редукция церковной иерархии вела к демаркации институтов государства и Церкви и тем самым к формированию государственности современного типа, идеально-типически обозначенной Максом Вебером как «монополия на легитимное физическое насилие»<sup>4</sup>?

<sup>3</sup> См., напр. *Tracy (ed.) 1986; Philpott 2000; Berman 2003; Gorski 2003; Rubin 2016.*

<sup>4</sup> *Вебер 1990b: 645.*

**Мистический  
и канонический  
аспекты  
(де)легитимации  
церковной  
иерархии**

Для христианства традиционно исключительно важной была идея посредничества. На протяжении веков христианское богословие в той или иной форме вело речь о промежуточном звене между Богом и человеком. Эта идея вполне очевидна уже в догмате о Троице, являющемся краеугольным камнем христианства. Христос — вторая ипостась Троицы — таинственным образом («нераздельно и неслиянно») соединяет в себе божественное и человеческое начала, что в конечном итоге и определяет его посредническую миссию: искупить грехи человечества, сделав возможным индивидуальное спасение.

С христологией, то есть с учением о природах Христа и о Боговоплощении, тесно связана экклезиология — учение о Церкви. Будучи телом Христовым, Церковь оказывается той инстанцией, которая призвана осуществлять посредническую миссию здесь и сейчас, в этом

суетном и греховном мире. Трансцендентное единство двух природ Христа, в частности, символизируется одним из важнейших церковных таинств — причастием (евхаристией). Те, кто вкушает хлеб и вино, олицетворяющие тело и кровь Христовы, входят тем самым в некое большое целое как его часть — «причащаются». Именно через причастие конституируется Церковь как единое коллективное тело, во главе которого Христос. Церковь, таким образом, тоже оказывается звеном, соединяющим Бога и человека, но мистика причащения делает ее посредническую функцию производной от посреднической роли Христа.

В так называемых исторических церквях (в том числе в католичестве и православии) право священнослужителей совершать причастие, равно как и другие таинства, обосновывается принципом апостольского преемства. То есть мистический аспект экклезиологии дополняется ее каноническим аспектом. Единство Церкви и в католичестве, и в православии обеспечивается непрерывностью череды рукоположений, восходящей к Христовым апостолам. Евхаристия и прочие таинства при этом признаются основным каналом трансляции благодати. Тем самым постулируется особое значение лиц духовного звания в распределении преисполняющей Церковь благодати, из чего вытекает необходимость церковной иерархии. Церковь, понимаемая как иерархия, предстает институтом, без которого полноценные отношения между Богом и человеком невозможны.

Иерархия берет на себя и миссию духовного учительства. Даваемая в откровении истина хотя и объективна, но доступна не каждому, а лишь тем, кто духовно к ней подготовлен, — а таким авторитетом в католичестве и православии наделяется прежде всего иерархия. Что же касается вопросов, не связанных напрямую с Божественным откровением, то католические и православные богословы оперируют понятием *соборного разума Церкви*, который персонифицирован в институтах папы (католичество) или церковного собора (православие). Однако на практике он тоже преимущественно принадлежит иерархии.

В протестантизме, наоборот, мистика в значительной степени элиминируется, а принцип апостольского преемства отодвигается на второй план или же вовсе отрицается. В связи с этим ряд протестантских направлений вообще не признает таинств, а остальные, как правило, сокращают их количество и усматривают в них не более чем символический смысл. Уже одно это ставит под сомнение необходимость церковной иерархии как особого священного учреждения.

Авторитету церковной иерархии протестантизм противопоставляет свободу личного суждения по религиозным вопросам, так что роль священнослужителя в каком-то смысле может выполнять каждый человек. Как известно, Мартин Лютер объявил, что единственным источником вероучения является Священное Писание, что вся религиозная истина содержится в Библии. Священное предание было отвергнуто. В условиях распространения книгопечатания, позволившего тиражировать любую книгу в нужных количествах, и с появлением переводов

Писания на национальные языки, традиция которых была заложена усилиями все того же Лютера, библейское слово стало доступно каждому. Читая Библию, любой желающий мог удовлетворить все мыслимые религиозные потребности, что опять-таки сводило к минимуму потребность в особых лицах духовного звания.

Утверждение Писания в качестве единственного источника верования вело к радикальному сокращению присутствия сакрального в реальности, к ее *десакрализации*. «Католик живет в мире, где сакральное опосредовано для него через различные каналы — церковные таинства, заступничество святых, повторяющиеся проявления сверхъестественного в виде тех или иных чудес. Таким образом, видимое и невидимое не имеют между собой четкой границы, а образуют как бы континуум, непрерывность изменяющихся значений. Протестантизм отменил большую часть этих посредников»<sup>5</sup>. Значение чуда в религиозной жизни резко сократилось. Протестанты не поминают молитвой умерших. Связь человека с пространством сакрального сжимается до одного-единственного канала — «слова Божиего», выраженного в Писании. «Реальность оказывается поляризованной между радикально трансцендентным божеством и радикально „падшим“ человечеством... Между ними находится „естественная“ вселенная, которая, безусловно, является творением Божиим, но сама по себе лишена сакральности»<sup>6</sup>.

Поскольку круг предметов веры неизбежно сужается, становится все меньше вещей, которые нельзя было бы подвергнуть рациональному осмыслению. Мир для верующего протестанта больше не населен священными силами и сверхъестественными существами, он все более доступен рациональному пониманию. Это то, что Вебер называл «расколдованием мира»<sup>7</sup>, — процесс, закономерно ставящий под сомнение необходимость авторитетных толкователей священной истины. В итоге посредническая роль церковной иерархии во взаимоотношениях между Богом и человеком оказывается ненужным функциональным удвоением посреднической роли Христа.

Наряду с десакрализацией можно также говорить о протестантской тенденции к *детрадиционализации*. Как известно, одним из важнейших принципов, обеспечивающих непрерывность христианской традиции, является апостольское преемство. Отвергнув Священное предание (Traditio), Реформация переосмыслила значение и этого принципа. Роль апостольского преемства в разных протестантских деноминациях варьирует, но в целом не вызывает сомнений, что протестантизм существенно его обесценил.

Граница, разделяющая Божественное и человеческое, ввиду которой только и может быть востребована посредническая миссия — самого ли Христа или же Церкви как его мистического тела, — получает в конкретных направлениях христианства различные истолкования. В особенности разнятся представления о ее четкости и непроницаемости. Католическая церковь, например, начиная со Средних веков и вплоть по сегодняшний день стремится всячески соединить человеческий

<sup>5</sup> Berger 1973: 117.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> См., напр. Вебер 1990с: 714.

и Божественный миры, отводя себе важную роль в этом соединении. Ей вторит и православие. Ранняя же Церковь, напротив, подчеркивала дистанцию между человеческим и Божественным, следуя, по всей видимости, еще иудейским представлениям о полной внеположности Бога миру. В силу последовательного и бескомпромиссного проведения в иудаизме принципа единобожия Бог оказывался внешним и полностью трансцендентным по отношению к миру. Любые попытки человека сократить бесконечную дистанцию между Творцом и тварью были тщетными. Раннее христианство еще помнило этот дух и четко фиксировало противоположность Божественного и человеческого — например, в учении о граде Божьем и граде земном Блаженного Августина.

Этот принципиальный дуализм двух миров был воссоздан в эпоху Реформации в протестантизме. Теплый, в чем-то домашний мир Католической церкви с ее патерналистской опекой над верующими и снисходительностью к их слабостям был разрушен. Человек остался один на один с безмерным могуществом Бога, внушающим скорее священный ужас, нежели любовь и надежду. Отчасти это было возвращение к Ветхому Завету, к его суровому Богу закона, а не любви и благодати.

Новое понимание взаимоотношений Бога и человека накладывало на последнего тяжелое бремя ответственности. Вместе с тем это было и явное возвышение человеческой личности. Христианству в принципе органична мысль о достоинстве личности, однако в протестантизме она приобретает новое мощное звучание. Подчеркнуто персональный характер отношений, в которые человек вступает с Богом, их опора исключительно на личную веру без посредничества церковной иерархии, вне сомнения, способствовали восприятию человеческой индивидуальности как безусловной ценности.

**Догматический  
аспект: вопрос  
о свободе воли**

Как в свое время продемонстрировал Харви Кокс, истоки секуляризации Запада, прежде именовавшегося «христианским миром», крылись в самом христианстве<sup>8</sup>. По меткому выражению Питера Бергера, «христианство было своим собственным могильщиком»<sup>9</sup>. Ниже мы покажем, что отрицание (или, по меньшей мере, резкое сокращение) в протестантизме роли церковной иерархии как посредника между Богом и человеком наряду с прочим обусловлено также спецификой протестантской догматики.

Не секрет, что одним из атрибутов христианского (и, шире, авраамического) Божества выступает всемогущество, облеченность абсолютной властью. Уже Священное Писание именует Бога Господом, то есть властителем. Но, по мнению большинства христианских теологов, всемогущество Бога не противоречит наличию у человека свободы воли. Характер Божественной власти таков, что человек может жить согласно собственному произволению, даже если оно не отвечает воле Господа. Как свидетельствует событие грехопадения, этим не преминули воспользоваться уже первые люди, вследствие чего отношения Бога

<sup>8</sup> Кокс 1995.

<sup>9</sup> Berger 1973: 132.

<sup>10</sup> *Выражение петербургского философа и богослова Петра Сапронова (см. Сапронов 2001: 264).*

и человека принципиально изменились. На смену некоему «минимуму власти»<sup>10</sup>, сводившемуся к запрету вкушать от древа познания добра и зла, пришла целая система ограничений в виде моральных заповедей, нравственных принципов и правовых норм. Ограниченным стало само человеческое существование. Оставаясь принципиально свободным, человек вместе с тем оказался рабом Божиим.

Различные направления христианской мысли по-разному ставляли акценты в решении проблемы свободы воли. Раннехристианское богословие в целом находилось под влиянием идей Блаженного Августина о предопределении. Пелагианство, приписывавшее человеку такую степень свободы, что ее было достаточно для спасения собственными усилиями, без помощи Бога, было объявлено ересью. Однако впоследствии католические и православные богословы стали склоняться к положительному ответу на вопрос о свободе воли, подчеркивая его нравственное значение. Ведь только свободный человек может нести ответственность за свои действия. Лишь располагая свободой воли, можно по-настоящему возлюбить Господа и тем самым спастись. В свою очередь, протестантская теология, возродив августиновское учение о предопределении, вновь минимизировала человеческую свободу воли, доведя ее в концепциях Лютера и Жана Кальвина до близких к нулю значений.

Указанные различия существенно повлияли на представления о путях достижения высшей для любого христианина этической ценности — ценности спасения. На первый взгляд, признание за человеком реальной свободы, свойственное православию и католицизму, а также убеждение в том, что спасение во многом зависит от действий самого спасаемого, должны вести к большей его автономии, самостоятельности и активности. Сознывая, что дело спасения находится в их собственных руках, православные и католики по идее должны прилагать для этого больше усилий, чем протестанты, рассчитывая прежде всего на самих себя. Однако в реальности картина совершенно иная<sup>11</sup>. Именно православие и католицизм всячески проводят мысль о том, что для достижения спасения Божьей помощи и личного усердия в вере недостаточно. Именно они утверждают необходимость церковной иерархии как института, опосредующего миры Божественного и человеческого в дополнение к фигуре Христа.

Примечательно объяснение, даваемое этому парадоксу российским исследователем Иваном Забаевым. Так как и для православных, и для католиков определяющей на пути спасения все-таки является воля не человека, а Бога, залог успеха здесь — правильно распорядиться своей свободой. От верующего требуется поступать таким образом, чтобы его воля по возможности была «сонаправлена» воле Господа, и как можно чаще соизмерять свои действия с Божиим промыслом. Но поскольку воля Господа редко бывает самоочевидной, задача направления собственной воли к благу оказывается для простых смертных слишком сложной. В сотериологическом смысле заслуги отдельных людей могут

<sup>11</sup> *См., напр. Забаев 2007, 2008.*

значительно различаться в зависимости от того, насколько человек отклоняется от идеала благочестивой жизни, то есть, в конечном счете, противится Божьей воле<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Забаев 2007.

Это влечет за собой две разнонаправленные, но логически связанные между собой тенденции. С одной стороны, тяжелейшее бремя, коим оборачивается осознание собственной свободы, порождает стремление уйти от мира и вообще отказаться от деятельности, по крайней мере такой, которая считается значимой в обыденной жизни. Так возникает практика аскетизма, наиболее полно воплотившаяся в монашеском движении. Монахи решают проблему пугающей свободы за счет своего рода профессионализации деятельности по спасению. Отстраняясь от суеты «мира сего», христианские аскеты-отшельники развивают целые сотериологические «техники»<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Наиболее известными из них являются, пожалуй, те, что практиковались в восточном христианстве в рамках так называемого исихазма (см. труды византийского богослова св. Григория Паламы). Целью своего «духовного делания» исихасты провозглашали как раз достижение синергизма человека и Бога — такой однонаправленности их действий, когда Божественная власть целиком совпадает с активностью человека, что неизбежно приводит к обожению (греч. θεοποίησις) человеческой природы.

<sup>14</sup> Забаев 2008.

С другой стороны, растерянность по поводу того, как поступать в ситуации неопределенности, вызванной недостатком знания о Божьей воле, подталкивает к тому, чтобы ориентироваться на людей, более опытных в духовных вопросах, как можно чаще соизмерять свои поступки с их советами, указаниями, да и просто брать с них пример. Это с необходимостью влечет за собой выстраивание структур иерархического типа, причем не только религиозных. Как показывает Забаев, потребность быть включенным в отношения типа «начальник — подчиненный» с легкостью распространяется и на сферы, далекие от духовных, генерируя готовность подчиняться и мирским начальникам<sup>14</sup>.

<sup>15</sup> О попытках их соединения и примирения см. Капе 2005: 12—23.

В протестантских направлениях христианства дело, как известно, обстоит противоположным образом. Влияние акцентировавшейся ранними реформаторами идеи предопределения (плохо сочетаемой с концепцией свободы воли<sup>15</sup>) на становление активистского и ответственного типа личности, ставшего ядром формирующегося капитализма, а в конечном счете и всей современной цивилизации, подробно описано в социальной науке<sup>16</sup>, и мы не будем здесь на нем останавливаться.

<sup>16</sup> Помимо работ Вебера, положившего начало его научному анализу, см. также Eisenstadt (ed.) 1968.

Таким образом, можно утверждать, что устойчивость и легитимность церковной иерархии (а также иерархических структур некоторых других типов) связаны со спросом на ее посреднические функции, обусловленным ожиданиями, порожденными теми или иными вариантами решения вопроса о свободе воли. Низкий спрос на подобные функции, как представляется, является важным фактором ослабления иерархии, существенно облегчающим отказ от нее.

## Реформация и государственность

Ослабление посреднической роли церковной иерархии имело политические последствия, способствовав, в частности, демаркации институтов государства и Церкви. До Реформации граница между государством и Церковью в Западной Европе не была четкой. Союз духовной и светской власти патерналистски опекал человека, воздействуя и на его тело, и на его душу.

Западная Церковь столетиями искала собственную сферу компетенции, что выливалось во взаимное оспаривание верховной власти духовными и земными властителями. Еще в V в. римский папа Геласий провозгласил доктрину «двух властей» (которая затем получила развитие в знаменитой «теории двух мечей»), но это была еще робкая попытка отстоять независимость духовной власти в условиях, когда она была, по сути, подчинена византийским императорам. Появление в западной части христианского мира новых могущественных властителей (в лице Карла Великого и преемствовавших ему императоров Священной Римской империи) ситуацию принципиально не изменило. Императоры, короли, крупные феодалы были не только светскими (в современном смысле этого слова) правителями. Одновременно они являлись и религиозными владыками, заботившимися о поддержании христианской веры на подвластной им территории. Прежде всего это касалось императора, фигура которого была во многом сакрализована.

Церковь в Западной Европе не была автономной от государства. Скорее она мыслилась как «народ христианский, *populus christianus*, руководимый и светскими, и духовными властями (*regnum* и *sacerdotium*)»<sup>17</sup>. До реформ папы Григория VII (1073—1085) светские правители были владельцами значительной части церковного имущества, издавали регулирующие церковную жизнь законы. Императоры могли не только назначать епископов и даже римских пап, но и созывать соборы и председательствовать на них. При этом Церковь была крайне децентрализована, что повышало влияние на нее местных феодалов. В свою очередь, высокопоставленные священнослужители могли участвовать в светских администрациях. Запутанность административно-хозяйственных отношений усугублялась тем, что благодаря бракам с представительницами знати (норма о celibate тогда еще не была введена) высшие священнослужители были включены в круг политических и экономических элит и на персональном уровне<sup>18</sup>.

В этом смысле до григорианских реформ ситуация на Западе не сильно отличалась от той, что сложилась на христианском Востоке, где тенденция к присвоению мирской властью религиозных функций (впоследствии получившая название «цезаропапизма») была еще более выраженной<sup>19</sup>.

Реформы Григория VII и сопутствовавшая им война папского и императорского престолов (события, известные также как «борьба за инвеституру» и «папская революция»<sup>20</sup>) продолжались несколько десятилетий и были первой серьезной попыткой установить водораздел между Церковью и государством. По выражению Гарольда Джона Бермана, целью этих преобразований было «упразднение религиозной функции и религиозного характера высшей политической власти»<sup>21</sup>. В ходе реформ папство объявило о своей высшей власти в Церкви, в частности о монополии папы на назначение и низложение епископов. Было провозглашено и верховенство папы над мирскими властями, в том числе его право низлагать королей и императоров<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Берман 1998: 98.

<sup>18</sup> Берман 1998.

<sup>19</sup> См., напр. Дагрон 2010.

<sup>20</sup> Берман 1998.

<sup>21</sup> Там же: 119.

<sup>22</sup> Не ограничившись провозглашением такого права, Григорий VII низложил не подчинившегося ему императора Генриха IV, принудив того униженно вымаливать прощение.



Однако папам не удалось добиться в этой борьбе абсолютного перевеса. Их противостояние светским владыкам, определившее содержание и смысл нескольких столетий средневековой европейской истории, не привело к окончательной победе какой-либо из сторон. В итоге полного обособления Церкви от политической власти в ходе событий XI—XII вв. не произошло. Светские правители оставались значимыми фигурами во внутрицерковной политике (пользуясь принципом так называемой «двойной инвеституры»). В свою очередь, Церковь приобретала все больший вес в светской политике. Такое взаимопроникновение и сращивание религиозной и мирской власти в конце концов стали называть, в противовес «цезаропапизму», «папоцезаризмом».

Реформация XVI в., безусловно, имела совсем другую историческую логику, но ряд политических последствий утвердившегося протестантизма тоже был тесно связан с размежеванием государства и Церкви, продолжившимся в новых исторических условиях.

Десакрализация реальности в протестантизме сопровождалась тем, что дух сакральности постепенно утрачивала и сама Церковь. Этот процесс не мог не затронуть и светскую власть в ее все еще сохранявшемся переплетении с властью духовной. И если Церковь теряла сакральную ауру, то государство, где эта аура была слабее, полностью обмиршалось.

Отчетливее всего это проявилось в изменении преобладающей модели легитимации государственной власти. В условиях мировоззренческого плюрализма прежний способ легитимации, опиравшийся на представление о власти как обладающей Божественной санкцией, не годился, и ослабление роли церковной иерархии усиливало эту тенденцию. Конфессиональный раскол лишил оснований политическое господство, осуществлявшееся «Божией милостью»<sup>23</sup>. Значимость института государства, все больше воспринимавшегося как светское учреждение, уже нельзя было объяснить ссылками на Бога, и политическая власть вступила в период поиска новых, секуляризованных оснований легитимности.

Десакрализация политической власти привела к тому, что под сомнением оказались и претензии Церкви на светскую власть. Возникло своеобразное «разделение труда»: за Церковью закрепилась монополия в деле спасения человеческих душ, тогда как государству стала приписываться монополия на регулирование посюсторонних человеческих отношений.

Специфика протестантской веры имела следствием и психологическое отторжение некоторых явлений, характерных для прежнего порядка вещей. В литературе подробнейшим образом описано, как рациональность, ориентация на успех, предприимчивость сторонников реформированного христианства способствовали росту капиталистической экономики<sup>24</sup>. Но дело не сводилось к одной экономике. Указанные особенности протестантского типа личности влияли на всю социальную жизнь, не оставляя в ней места патерналистским практикам и связанным с ними структурам, будь то «старая» Церковь или деспотическое государство.

<sup>23</sup> Хабермас 2001: 206.

<sup>24</sup> См., напр. Вебер 1990а.

Представления, сводившие к минимуму или даже полностью отрицавшие свободу воли, противопоставлявшие человека и внешнюю по отношению к нему силу, порой суровую и пугающую, тем самым предполагали и отрицание посреднической роли церковной иерархии. Однако в контексте исследуемой нами проблематики особенно важно, что неприятие церковного патернализма сопровождалось отторжением патернализма государственного. Государство переставало восприниматься как структура, которая обеспечивает человеку ощущение безопасности за счет причастности к большому целому, опекает его, что позволяет ей вмешиваться в самые интимные уголки его жизни. *Депатернализация* и была тем механизмом, который разграничил сферы компетенции государства и Церкви.

Лишившись патерналистской функции, утратив возможность вторгаться во внутренний мир человека, государство компенсировало это тем, что добилось для себя исключительного права воздействовать на человеческое тело, превратившись в особое дисциплинарное пространство легитимного физического принуждения<sup>25</sup>. Государственная власть теперь стала сугубо внешней силой, неким ограничителем свободы индивида, взаимодействие с которым сводилось главным образом к «точечным» актам насилия. В компетенции государства оставался контроль над человеческим поведением, но этот контроль осуществлялся уже не методами увещевания и убеждения, как это практиковала старая Церковь, а преимущественно путем принуждения.

Подобная трансформация и отвечающее ей понимание государства нашли вполне внятное отражение уже в классическом либерализме. Постулировав асоциальную природу человека, Томас Гоббс пришел к мысли, что наиболее естественна для людей «война всех против всех». Но «естественно» не значит «безопасно». Жизнь в таком состоянии «отвратительна, жестока и коротка», поэтому люди, не способные справиться со своей природой, перекладывают заботу о поддержании мира на внешнюю инстанцию — суверена, призванного использовать умеренное насилие с целью избежать насилия неограниченного и ничем не сдерживаемого<sup>26</sup>. Без обиняков определял политическую власть как право «создавать законы, предусматривающие смертную казнь и менее строгие наказания... и применять силу для исполнения этих законов и для защиты государства от нападений извне»<sup>27</sup> и Джон Локк. В дальнейшем эта смысловая линия была продолжена в либеральной концепции минимального государства.

Таким образом, Реформация провела между институтами государства и Церкви четкую грань, так что последующие концепции «отделения Церкви от государства» были лишь логическим завершением этой тенденции. Современное восприятие государства как института, обладающего монополией на легитимное применение физического насилия, тоже есть прямое следствие проведения указанного водораздела.

Оборотной стороной нового понимания государства как внешней силы, исключительно могущественной, но вместе с тем ограниченной

<sup>25</sup> Фуко 1999.

<sup>26</sup> Гоббс 1964: 280—304.

<sup>27</sup> Локк 1988: 263.

в сфере своего применения, а также повышения статуса человеческой личности, связанного с лютеровским принципом «каждый сам себе священник», стало развитие представлений о двух больших и важных сферах существования человека, лежащих вне пределов компетенции государства. Прежде всего, ограничение юрисдикции государства вело к выделению сферы частной жизни. Как раз там, согласно современным нормативным установкам, и находится место Церкви и религии. Именно после Реформации произошло обособление публичной и частной сфер<sup>28</sup>. Государство уже не могло вмешиваться в вопросы, составляющие личное дело индивида, что, безусловно, резонировало с повышением индивидуального статуса человека.

<sup>28</sup> См. *Habermas*  
1991.

Кроме того, автономию получила сфера гражданского общества — публичное пространство, в котором люди свободно и по собственному разумению, без вмешательства государства, взаимодействуют друг с другом. Акцентирование достоинства личности и постепенно формирующиеся навыки самоорганизации в рамках гражданского общества, с одной стороны, и восприятие государства как структуры амбивалентной, способной в силу специфики используемых ею средств приносить и благо, и зло и в то же время достаточно четко ограниченной, внешней, не поглощающей собой человека, с другой стороны, стимулировали стремление к установлению контроля граждан над государством. Да, государственная власть — это насилие, но такое насилие, которое должно ограничиваться законом. Государство есть репрессивный аппарат, но не аппарат произвола. Это аппарат, который не только поддерживает правила во взаимоотношениях между людьми, но и сам работает по правилам, устанавливаемым гражданами. Подобное стремление контролировать государство в сочетании с практиками выборности духовных лиц, сложившимися в некоторых протестантских деноминациях, в конечном итоге способствовало укоренению демократических практик и самой идеи демократии.

\* \* \*

Итак, становление современной государственности было тесно связано с процессами, развертывавшимися в рамках Реформации. Конечно, простая констатация этого факта немного добавляет к уже накопленному наукой знанию об истоках политий современного типа. Однако влияние на институт государства предпринятой приверженцами протестантизма редукции церковной иерархии, которое мы попытались проследить в настоящей статье, уже не столь очевидно. Предложенная нами объяснительная схема отнюдь не претендует на полное раскрытие всех значимых в данном контексте факторов. Вместе с тем внимание к выделенным в работе мистическим, каноническим и догматическим аспектам делегитимации церковной иерархии представляется весьма многообещающим с точки зрения дальнейшего исследования религиозных корней современного государства.

## Библиография

- Берман Г.Дж. (1998) *Западная традиция права: эпоха формирования*. М.: Изд-во МГУ, Норма — Инфра-М.
- Вебер М. (1990а) «Протестантская этика и дух капитализма» // Вебер М. *Избранные произведения*. М.: Прогресс: 61—272.
- Вебер М. (1990б) «Политика как призвание и профессия» // Вебер М. *Избранные произведения*. М.: Прогресс: 644—706.
- Вебер М. (1990с) «Наука как призвание и профессия» // Вебер М. *Избранные произведения*. М.: Прогресс: 707—735.
- Гоббс Т. (1964) «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» // Гоббс Т. *Сочинения: В 2-х т.* Т. 2. М.: Мысль: 45—678.
- Дагрон Ж. (2010) *Император и священник: Этюды о византийском «цезарепапизме»*. СПб.: Нестор-История.
- Забаев И.В. (2007) «Основные категории хозяйственной этики современного русского православия» // *Социальная реальность*, № 9: 5—26, № 10: 36—62.
- Забаев И.В. (2008) «Православная этика и дух социализма (Обоснование гипотезы)» // *Полития*, № 1: 95—113.
- Кокс Х. (1995) *Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Локк Дж. (1988) «Два трактата о правлении» // Локк Дж. *Сочинения: В 3-х т.* Т. 3. М.: Мысль: 137—405.
- Сапронов П.А. (2001) *Власть как метафизическая и историческая реальность*. СПб.: Церковь и культура.
- Фуко М. (1999) *Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы*. М.: Ad Marginem.
- Хабермас Ю. (2001) «Европейское национальное государство. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства» // Хабермас Ю. *Вовлечение Другого: Очерки политической теории*. СПб.: Наука: 197—229.
- Berger P.L. (1973) *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Berman H. (2003) *Law and Revolution, II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Eisenstadt S.N., ed. (1968) *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*. New York: Basic Books.
- Gorski Ph.S. (2003) *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Habermas J. (1991) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press.
- Kane R. (2005) *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Philpott D. (2000) «The Religious Roots of Modern International Relations» // *World Politics*, vol. 52, no. 2: 206—245.

Rubin J. (2016) *Rulers, Religion, and Riches: Why the West Got Rich and the Middle East Did Not*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tracy J.D., ed. (1986) *Luther and the Modern State in Germany*. Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers.



**Yu.S.Medvedev**

## **PROTESTANT ROOTS OF MODERN STATEHOOD**

### **ABOUT IMPACT OF THE REFORMATION ON DEVELOPMENT OF THE INSTITUTION OF STATE**

Yury S. Medvedev — Ph.D. in Political Science; Associate Professor at the North-West Institute of Management of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (St. Petersburg). Email: ymedvedev@yandex.ru.

**Abstract.** The concept of state as an institution with monopoly over legitimate physical violence, which dates back to the Modern history, in many respects echoes the ideas of the Reformation and Protestantism. In this sense, one of the most important features of Protestantism is the denial of or a significant decrease in the role of church hierarchy, which had serious political consequences. The idea of an intermediary between God and a man has always been fundamental for Christianity: Christ himself is understood through this role, and the fundamental doctrine of the Christian religion — The Christian Doctrine of the Trinity — speaks about it. Protestantism deemed the church hierarchy an unnecessary duplication of the mediating role of Christ by making Scripture the main source of faith, by largely eliminating the mystical component, and by marginalizing the principle of apostolic succession. Disagreement with a free will concept, which prevailed in the Protestant doctrine, also became an essential factor in delegitimizing the church hierarchy.

By clearly separating the state and the church, the Reformation helped to secure the church's monopoly over salvation of human souls and the state's monopoly over regulation of secular personal relations. After becoming a solely secular institution, whose legitimacy is predominantly based on rational and legal grounds, the state largely lost its paternalistic functions. It now remains an exclusively external force, whose interaction with its citizens mainly comes down to "selective" acts of coercion.

**Keywords:** state, Reformation, Protestantism, church, hierarchy

**References**

- Berger P.L. (1973) *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Berman H. (1998) *Zapadnaja traditsija prava: epokha formirovanija* [Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition]. Moscow: Izd-vo MGU, Norma — Infra-M. (In Russ.)
- Berman H. (2003) *Law and Revolution, II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cox H.G. (1995) *Mirskoj grad: Sekularizatsija i urbanizatsija v teologicheskom aspekte* [The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective]. Moscow: Izdatel'skaja firma "Vostochnaja literatura" RAN. (In Russ.)
- Dagron G. (2010) *Imperator i sviashchennik: Etiud o vizantijskom "tsezarepapizme"* [Empereur et prêtre: Étude sur le "césaropapisme" byzantin]. Saint-Petersburg: Nestor-Istorija. (In Russ.)
- Eisenstadt S.N., ed. (1968) *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*. New York: Basic Books.
- Foucault M. (1999) *Nadzirat' i nakazyvat': Rozhdenije tiur'my* [Surveiller et punir: Naissance de la Prison]. Moscow: Ad Marginem. (In Russ.)
- Gorski Ph.S. (2003) *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Habermas J. (1991) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas J. (2001) "Jevropejskoje natsional'noje gosudarstvo. O proshlom i budushchem suvereniteta i grazhdanstva" [European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship] // Habermas J. *Vovlechenije Drugogo: Ocherki politicheskoy teorii* [Inclusion of the Other: Studies in Political Theory]. St. Petersburg: Nauka: 197–229. (In Russ.)
- Hobbes Th. (1964) "Leviafan, ili materija, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo" [Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil] // Hobbes Th. *Sochinenija: V 2-kh t.* [Works: In 2 vol.]. Vol. 2. Moscow: Mysl': 45–678. (In Russ.)
- Kane R. (2005) *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke J. (1988) "Dva traktata o pravlenii" [Two Treatises of Government] // Locke J. *Sochinenija: V 3-kh t.* [Works: In 3 vol.]. Vol. 3. Moscow: Mysl': 137–405. (In Russ.)
- Philpott D. (2000) "The Religious Roots of Modern International Relations" // *World Politics*, vol. 52, no. 2: 206–245.
- Rubin J. (2016) *Rulers, Religion, and Riches: Why the West Got Rich and the Middle East Did Not*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sapronov P.A. (2001) *Vlast' kak metafizicheskaja i istoricheskaja real'nost'* [Power as a Metaphysical and Historical Reality]. St. Petersburg: Tserkov' i kul'tura. (In Russ.)

Tracy J.D., ed. (1986) *Luther and the Modern State in Germany*. Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers.

Weber M. (1990a) “Protestantskaja etika i dukh kapitalizma” [Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus] // Weber M. *Izbrannye proizvedenija* [Selected Works]. Moscow: Progress: 61—272. (In Russ.)

Weber M. (1990b) “Politika kak prizvanie i professija” [Politik als Beruf] // Weber M. *Izbrannye proizvedenija* [Selected Works]. Moscow: Progress: 644—706. (In Russ.)

Weber M. (1990c) “Nauka kak prizvanie i professija” [Wissenschaft als Beruf] // Weber M. *Izbrannye proizvedenija* [Selected Works]. Moscow: Progress: 707—735. (In Russ.)

Zabajev I.V. (2007) “Osnovnye kategorii khozjajstvennoj etiki sovremenogo russkogo pravoslavija” [Main Categories of Economic Ethics of Contemporary Russian Orthodoxy] // *Sotsial'naja real'nost'* [Social Reality], no. 9: 5—26, no. 10: 36—62. (In Russ.)

Zabajev I.V. (2008) “Pravoslavnaja etika i dukh sotsializma (Obosnovanije gipotezy)” [Orthodox Ethic and the Spirit of Socialism: Towards Substantiation of the Hypothesis] // *Politeia*, no. 1: 95—113. (In Russ.)