

УДК 27+322+091

Статус традиций в диалоге церкви и государства в эпоху Средневековья

Н. С. Щёкин, кандидат философских наук, доцент*

В статье исследуются вопросы, связанные со статусом и ролью традиций как социокультурного феномена в период эпохи Средневековья в контексте формирования диалогического взаимодействия церкви и государства. Определены особенности, характеризующие средневековое общество, основные тенденции и пути проникновения христианского мировоззрения и христианской духовности. Выделены ценностные ориентации, культурные нормы, социальные стереотипы, доминирующие в культурно-исторических условиях жизни общества. Анализируются новые проекции диалога государства и церкви, выступающие в качестве традиций, которые структурируют и интегрируют различные составляющие в социальную систему Средневековья. Ключевые слова: традиции, Средневековье, диалог церкви и государства, ценностные ориентации, культурные нормы, социальные стереотипы.

Status of Traditions in the Dialogue of Church and State in the Middle Ages

N. S. Shchekin, PhD in Philosophy, Associate Professor

The article covers questions of status and role of traditions as social and cultural phenomenon in the period of the Middle Ages. The main aspect of analysis is dialogical relations between the Church and the State. Main characteristics of medieval society, main tendencies and ways of spread of the Christian views and spirituality are explicated. Main dominant value orientations, cultural norms, social stereotypes are presented. The new projections the dialogue of Church and State as traditions that structure and integrate medieval social system are analyzed. Keywords: traditions, the Middle Ages, dialogue of the Church and the State, value orientations, cultural norms, social stereotypes.

Чтобы понять природу взаимоотношений государства и церкви в контексте традиций, мы обратимся к некоторым социально-историческим предпосылкам развития средневекового общества. В период господства феодализма замкнутая система натурального хозяйства не нуждалась в развитии науки и распространении образования среди широких масс населения. Именно эта специфика феодализма предопределила господство религии и церкви в духовной, общественной и политической жизни средних веков.

Понять Средневековье как цивилизационный феномен, как историческое время — это значит углубиться в проблему средневековой ментальности, увидеть содержание духовной жизни как простоты, так и наместника божьего. Сама проблема исследования средневековья всегда наталкивалась на стереотипное восприятие замкнутости, серости, отсталости. Однако чем глубже проникаешь в исследовательскую парадигму данной эпохи, тем яснее начинаешь приходить к выводу, что средневековая эпоха — это скорее колы-

бель философско-исторической традиции, в которой зародилась современная цивилизация с ее прогрессом и неумолимым стремлением постигнуть основы мироздания.

Средневековая эпоха — это зарождение и формирование наций, этносов, государственных образований через бесконечные пертурбации, выливающиеся зачастую в продолжительные войны. Этот период можно охарактеризовать как время, спровоцировавшее впоследствии мировые открытия в науке — географии, истории, медицине, философии. Эпоха Средневековья в особенности ценна тем, что выстроила через свое внутреннее историческое напряжение систему ценностей, определила позиции традиций, установила систему взаимоотношений государства и общества, государства и церкви на многие столетия вперед.

Церковные историки резко противопоставляют христианство и язычество, считая дохристианские времена веками мрака, когда народы пребывали в невежестве, с принятием же христианства они будто бы приобщились к свету и истине. Если

* Докторант кафедры философии и методологии науки ФФСН БГУ.

придерживаться принципа историзма, то христианство нельзя противопоставлять язычеству, так как это только две формы религиозной идеологии; язычество — более раннее ее проявление. И язычество, и христианство в равной степени основаны на вере в сверхъестественные силы, которые управляют миром. Христианство заимствовало древние языческие представления о загробном мире, о «второй жизни» после смерти. В сочетании с очень древним дуалистическим воззрением на мир как на арену борьбы духов добра и зла, мысль о загробном мире породило учение о дуализме в потусторонней жизни, о существовании рая для добрых людей и ада для злых.

Христианство в своей практике широко использовало языческую магию. Христианский молебен о дожде, когда священник кропит поля святой водой, ничем не отличается от действий первобытного жреца, пытавшегося таким же мистическим путем просить небеса окропить поля дождем. Христианство отличалось от язычества не своей религиозной сущностью, а той нравственной формой, которая выходила за пределы рабовладельческого мировоззрения и отрицала неравенство людей, в том числе рабство.

В целом для средних веков характерно становление и укрепление монотеистических религий. В отличие от античности эти религии, особенно христианство, получили более углубленное философское обоснование. Духовенство выделилось в специфическую социальную группу, имевшую огромное влияние, как в обществе, так и в государстве. Сформировавшиеся религиозные догматы приобрели силу закона и охранялись государством.

Следует отметить, что несмотря на господство религиозного мировоззрения в эпоху Средневековья в содержании некоторых философских учений присутствуют антибогословские идеи, последовательное развитие которых в будущем привело к открытому антиклерикализму европейских философов-просветителей. Антиклерикализм в средние века выражал интересы тех социальных сил, которые боролись против феодализма. Социальной базой этого антиклерикализма были в первую очередь городские слои, выступавшие против феодальной эксплуатации, освещаемой религиозными институтами. Религиозная оболочка этих движений вовсе не исключала их прогрессивности. Многие идеи, с помощью которых мировоззрение того времени освобождалось от власти клириков, развивалось внутри средневековой схоластики. В качестве примера можно привести учение одного из наиболее талантливых ее представителей — Дунса Скотта.

В оценке данного периода исторического развития заслуживают внимания слова Ф. М. Достоевского. Хотя Ф. М. Достоевский и осуждал исторический путь к цивилизации, который, по его мнению, приводит к отрицанию церкви и Христа, однако он очень точно уловил историческую нить, цивилизационный дух христианства и церкви как мирового, общечеловеческого феномена. «Что такое и чем стремилась быть древняя христианская Церковь? Началась она сейчас же после Христа всего с нескольких человек и тотчас, чуть не в первые дни после Христа, устремилась отыскивать свою «гражданскую формулу», всю основанную на нравственной надежде утоления духа по началам личного самосовершенствования. (...) Империя приняла христианство, а Церковь — римское право и государство. Малая часть Церкви ушла в пустыни и стала продолжать прежнюю работу: явились опять христианские общины, потом монастыри — все только лишь пробы даже до наших дней. Оставшаяся огромная часть Церкви разделилась впоследствии, как известно, на две половины. В западной половине Государство одолело, наконец, Церковь совершенно. Церковь уничтожилась и перевоплотилась уже окончательно в государство. Явилось папство — продолжение древней Римской империи в новом воплощении.

В восточной же половине государство было покорено и разрушено мечом Магомета, и остались лишь Христос, уже отдельный от Государства. А то Государство, которое приняло и вновь вознесло Христа, претерпело такие страшные вековые страдания от врагов, от татарщины, от неурядиц, от крепостного права, от Европы и европеизма и столько их до сих пор выносит, что настоящей общественной формулы, в смысле духа любви и христианского самосовершенствования, еще в нем не выработалось» [1, с. 169—170].

Начиная с правления Юстиниана (522—565), отношения между римской и византийской церквями резко ухудшились. Доминирование в Европе франков и образование сильной державы Франков, упрочнение славянской государственности на Балканском полуострове, принятие титула вселенского патриарха Иоанном IV, мощное движение ислама, которое значительно потеснило Византию в Северной Африке, в Средиземном море — все это в своей совокупности привело к тому, что единый христианский мир Средиземноморья окончательно распался на греческий Восток и латинский Запад.

В то же время западная церковь, дистанцировавшись от Востока, оказалась в определенной политической зависимости от вновь образовавшихся государств на Западе. Остро встал вопрос

об эффективности в управленческой сфере новой империи. С одной стороны, доминирующего положения светской власти не было. С другой — церковь, кроме того что имела все формальные права на бывшие владения Рима, она к тому же, и это главное, была единственным приемником и носителем традиций Священного Рима, в лоне которых и продолжало жить население, и под воздействием этих традиций шло формирование нового мира. Такое положение привело к установлению в Европе своеобразного двоевластия. Реальной власти императоров, как отметил С. Лозинский, противостояла формальная власть пап [2, с. 56—68]. Но государство опекало церковь и способствовало в своих интересах окончательному выходу церкви из подчинения византийским императорам. Одновременно церковь не могла не считаться с ситуацией, когда на территории, которую она опекала, существовала весьма широкая религиозно-этническая палитра народов, что в принципе и предопределило дальнейший вектор взаимоотношений церкви и государства. Суть его заключалась в том, как пишет Иоанн Мейендорф: «На Западе Церковь развилась в могущественную институцию; на Востоке она виделась преимущественно сакраментальным («или мистическим») организмом, отвечающим за „божественное“ и наделенным лишь органичными институциональными структурами. Структуры (патриархии, митрополии и прочие официальные институции) формировались самой империей (за исключением фундаментальной трехчастной иерархии — епископ, священник, диакон — в каждой Поместной Церкви) и не считались происходящим из божественного источника» [3, с. 305].

Традиции в диалоге церкви и государства в средние века имели свою особенность, свою немаловажную специфику. Дело в том, что церковь, будучи традиционным социальным институтом, в средние века господствовала в основном не только мировоззренчески, идеологически, но и во многом политически. Церковь несла в себе некую общественно значимую функцию. Разумеется подобная позиция церкви не могла не вызывать ряда противоречий во взаимодействии с государством и общественными структурами. «Она, (церковь), как подчеркивает Жак Ле Гофф, всячески приспособлялась к эволюции общества и обеспечивала его необходимыми лозунгами... В качестве противовеса тяжелой реальности она предлагала мечты о совершенстве» [4, с. 102]. Поэтому диалог церкви и государства в средние века можно назвать диалогом противоречий разных принципов — церковного и государственного. «Церковь всегда отчетливо осознавала коренное различие церков-

ного и государственного начал в жизни человечества, ибо природа Церкви одна, а природа государства — иная» [5, с. 21].

Несмотря даже на то, что государство в средние века идеологически ничем не отличалось от церкви, тем не менее между этими институтами существовало принципиальное отличие. Церковь рассматривала свой институт как божественный и в этом смысле абсолютно неизменный. «Церковь сама себя объявила божественным установлением, все свои нормы обосновала на авторитете „самого“ Христа» [6, с. 325].

В свою очередь государство, хотя и считалось божественным установлением (власть царя, короля от Бога), тем не менее было продуктом реальной человеческой жизнедеятельности, и в этом смысле государство вынужденно было исходить из требований репрезентативного исторического процесса. Поэтому государство даже в средние века всегда выходило за рамки религиозно-церковной традиции, понимая необходимость изменений, определенных новаций в своей деятельности. Вот почему диалог церкви и государства в эпоху Средневековья всегда носил противоречивый характер как диалог двух противоположных принципов (начал) — духовного (религиозного) и светского (мирского).

Тем более, говоря о христианском мире, мы объективно наталкиваемся на цивилизационные различия в его рамках. Позиционирование цивилизаций и культур Востока и Запада всегда характеризовалось стремлением людей к поиску религиозно-нравственных императивов, которые регулировали бы как индивидуальную, так и коллективную жизнедеятельность. «Вся история человечества, что касается религиозного его самосознания, превращается в какую-то совершенно неразрешимую загадку или просто нелепость, если не признать, что она опирается на религиозный опыт, т. е. если не признать, что все народы как-то видели и знали свои божества, знали о них не из одного «катехизиса»» [7, с. 17].

Раннесредневековое христианское общество нуждалось в совершенствовании и разработке основных теологических доктрин и принципов. «К концу II века христианская церковь была уже достаточно сильна, чтобы утвердить именно свое учение. Свои догматы, свою дисциплину и свою организацию как единственно правоверные. Прочие христианские течения были объявлены еретическими» [6, с. 325]. Прежде всего это относилось к литургии, Священному писанию и т. д. Источниками христианской мысли и образованности становились своего рода «оазисы» интеллектуальной культуры в среде безбрежного варваризиро-

ванного географического пространства. Такими островками образованности становились монастыри, приходы. Именно на них впоследствии легла задача не только распространения христианского учения и приобщения верующих, но выработки инструментария по налаживанию взаимоотношений, диалога с обществом и государством. «Вся надежда на спасение была возложена на монастыри» [8, с. 50].

Значительный вклад в оформление теологической системы христианства внесли патристики и схоласты (Августин Блаженный, первый схоласт Леонтий Византийский Беда Венерибилис Достопочтенный), которые столкнулись с многими трудностями, начиная с материальной скудности и заканчивая жестокостью нравов населения. Несмотря на все тяжести, с которыми столкнулись первые монастыри, начинает формироваться на Западе монашеское движение, основателем которого считается Бенедикт Нурийский, составивший первый монастырский устав.

Характерной особенностью европейского монашества может быть названо решительное предпочтение, отдаваемое коллективным формам общности, дисциплине, сильная ориентация на хозяйственную деятельность, что в свою очередь способствовало возникновению крупных монастырских объединений, на базе которых появились монашеские ордена, специализировавшиеся по направлениям деятельности. К тому же это препятствовало превращению монашества в разновидность духовной оппозиции церкви, индивидуализации вероучения и культа [9, с. 121].

Необходимо отметить, что возникновение монашества и периодическое усиление его влияния на католическую церковь в целом совпало с наличием кризиса современного ему общества и выражало стремление личности разрешить этот кризис для себя путем ухода от доказавшей свою греховность мирской жизни. Духовные авторитеты, начиная со св. Антония, видели выход в сведении мирских потребностей к минимуму (отсюда обеты бедности) и создании собственного замкнутого «мира-экономики». Монашеству приходилось открываться миру, оправдывая свое существование предложением ему своего рода продукта — спиритуальности. И, как отметил М. Вебер, «парадокс всякой рациональной аскезы в том, что она сама создавала богатство, ею же отрицаемое, в равной мере затрудняя монахов всех времен. Храмы и монастыри становились средоточием рационального хозяйства» [10, с. 15]. Монастыри, монашеские ордена формировали новые традиции, альтернативные варианты предшествующим эпохам. «Не отрекаясь от идеалов аскетизма и созерца-

тельной жизни, западное монашество должно было теснее сблизиться с церковью, принять участие в осуществлении ее задачи — в водворение «Царство Божия» на земле. Формы существования этой задачи изменялись с изменениями исторических условий, сообразно с этим видоизменялись организация и формы деятельности западного монашества, постоянно служившего для церкви источником свежих сил, орудием обновления и преобразования» [11, с. 22].

Таким образом, появление монастырей, монашества в целом и монашеских орденов способствовало не только распространению новой духовной жизни на основе традиционалистских принципов, но и углублению связей между церковью и основной массой населения (крестьянством), обществом и государством.

Отношения между церковью и государством сводилось к концепции «двух мечей». Бог вложил в руки церкви меч духовный, а в руки императора — меч светский. Осуществился своего рода союз церкви и феодального государства. Такой союз был характерен на протяжении многих веков. Получение из рук франков светской власти превратило пап и церковь в участников политического процесса. Папы постепенно переходили в вассальную зависимость от короны. Кроме того, установление государственно-политического устройства и быстрый рост империи привели к определенному ослаблению церкви. И как следствие этого, церковные должности превратились в предмет торга. Начал происходить передел собственности между светскими и духовными феодалами, что дало импульс к формированию условий для появления национальных церквей. В этом предприятии большую роль сыграла миссионерская деятельность. Ги Бедуелл пишет: «Так постепенно начали возникать национальные Церкви, зачастую зависимые от светской власти. Бесспорно, что, выбирая путь интеграции, приходилось платить некоторой „варваризацией христианства“, на что обращают внимание историки. (...) В то же время благодаря новому типу властных отношений в обществе, возникшему из ответа на вызов варварства и очень точно названному „романо-германским“, началась сознательное перераспределение социальных функций, результат которого, устоявшись, получил название феодализма. Церкви предстояло принять участие в формировании феодализма, одновременно стараясь постоянно сдерживать его в известных рамках. Одним словом, Церкви предстояло обращать его» [12, с. 76—77]. Церковь более не мыслилась в отрыве от права, норм, принятых в западноевропейских государствах. Она была включена в круговорот политико-социальной

и культурной жизни. «Будучи религией преимущественно городской, христианство поддерживало на западе городскую жизнь» [1, с. 89].

Начиная с X в. и по XIII в. западноевропейская христианская цивилизация существенно преобразилась. Масштабные изменения произошли в культуре (искусстве), экономике при полном господстве религиозного мировоззрения [13, с. 128]. Впервые после выработки (но не окончательной) основных христианских догм, постулатов церковь не воспрепятствовала развитию изобразительного искусства, а именно — изображению человеческих лиц. «Церковное строительство особенно усилилось около 1000 г. в связи с ожидавшимся, согласно учению церкви, концом света» [14, с. 407].

В этой связи необходимо отметить еще одну важную немаловажную роль христианства и церкви. Вся деятельность церкви так или иначе способствовала сближению и синтезу различных социальных групп. Как отмечает М. Блок, — «Религиозное сознание способствовало на свой лад перемешиванию общественных слоев» [15, с. 149].

Постепенно христианская Европа вызвала рост самосознания, отправной точкой которого была «григорианская реформа». Прежде всего это связывалось с началом изучения права. Римские нормы, устаревшие и не отвечающие реалиям, становились исторической окаменелостью. С оформлением письменного права церковь сформировала для себя право, становившееся все более обособленным.

Средневековое общество претерпело существенные трансформации. Произошла дифференциация христианского средневекового общества на три основные группы: священники, воины (рыцари), крестьяне. Надо отметить, что данная триада с одной стороны есть прямое порождение христианской цивилизации, с другой, она отдаленно напоминала социальную структуру Римской империи. Тем самым социокультурный фон традиции остался практически неизменным, за исключением социальных новаций. Христианский мир посредством таких структур, как монастыри, церкви, монашеские ордена создали предпосылку возникновения новых социальных сил — профессиональных корпораций, которые сыграли решающую роль в становлении и оформлении социальных институтов в западноевропейской христианской цивилизации.

Данная трехчастная система легла в основу деления общества на духовенство, дворянство и третье сословие во многих странах Европы. Церковь защищала данную сословную структуру, основываясь на традициях и памятуя об исторических уроках взаимоотношений торговцев и духовен-

ства, что оставило на обочине новый класс — класс купцов, чье появление ознаменовало формирование новой экономической модели государства. Появление класса ростовщиков, бюргерства было напрямую связано с расцветом городов в XI—XIII вв. и сопровождалось десакрализацией общества.

Социальные преобразования демонизировались: Бог создал клириков, дворян и крестьян, а дьявол — бюргеров и ростовщиков. Трехчастное общество сменилось обществом, структурированным по социально-профессиональному признаку. Церкви приходилось приспосабливаться. Была обнародована формула признания новой социальной парадигмы: всякое решение может быть оправдано, если оно образуется с идеей Спасения. Церковь была призвана поддерживать равновесие между бедными и богатыми. Церковь вынуждена была принять новый вызов, обычно называемый вызовом «секулярного духа» [12, с. 90—96].

Традиционность обществ с наличием таких элементов, как, например, старейшины, не играло важной роли в христианском мире. Средневековое общество не знало геронтократии. Несмотря на то что церковь старалась придерживаться традиций и являлась центром приходской жизни, где формировалась особая система взаимоотношений, особая культура и мировоззрение, мировосприятие, все же она оставалась социальным объектом с многоуровневыми функциями. Иногда складывалось впечатление, что «церковь, вовлеченная в политику и торговые отношения городов, в большей степени ориентировалась на светское, чем на священное и божественное» [16, с. 26].

Об этом ярко свидетельствуют крестовые походы, начавшиеся в конце XI в. и длившиеся более двух веков, в эпоху которых не только окончательно формируется инквизиция, но и церковь определяет основные направления во взаимодействии с государством и с обществом. Более того, интересы государства и церкви совпали. Так для церкви походы обернулись необходимостью усиления борьбы с исламом и восточным христианством, которые создавали немало проблем для христианства Запада. На этом фоне и даже благодаря формированию авантюрного сознания, духа предприимчивости, возникает осознание целостности Европы при ее этническом разнообразии.

Христианский мир, христианская Европа нуждалась в новых формах сохранения и приумножения традиций. В особенности это стало очевидным после крестовых походов, которые открыли ранее неизвестные истоки, выступающие основой средневекового миропорядка, который церковь стремилась защитить, очистить и очеловечить.

Создание университетов, бурное развитие схоластики, постоянные столкновения с мусульманами (в которых христианство наряду с рыцарством терпело неудачи) требовали создания новой концепции католицизма, более реалистичной, которая заменила бы систему блаженного Августина. Доктрина Фомы Аквинского, рационально обосновавшая все догматы католицизма, оказалась в новых условиях предпочтительней тяготеющего к мистицизму августинизма. Начиная с XIV в. она становится официальной теологической основой католицизма. Отношение к религии становится более трепетным и востребованным с точки зрения осмысления традиций, происходящих процессов и возрастания роли человека. В. Рутенбург отмечает: «Несмотря на общеизвестные еще в эпоху средневековья элементы свободомыслия и антиклерикальных воззрений, в некоторых трудах все Возрождение объявляется насквозь религиозным, а человек этой эпохи — толкователем деяний Бога, стремящимся к уподоблению ему с помощью художественного творчества и науки» [17, с. 200].

Наряду с внешними трансформациями происходили внутрицерковные и внутрехристианские коллизии, позже приведшие к реформации. Интересы епископата, монашества, священнослужителей не всегда приводились к единому знаменателю. Противоречие заключалось в желании одних придерживаться традиционных взглядов (богословских, мирских), других в силу объективных исторических обстоятельств пребывать в постоянном поиске новых форм существования самой христианской церкви. Весьма примечательным в данном контексте является исследование Филиппа Арьеса на примере некоторых ритуалов. Он пишет: «К XI в., когда завершается долгое «первое Средневековье», четко обнаруживаются две позиции в отношении посмертной судьбы человека. Одна, традиционная, свойственная большей массе мирян, продолжает основываться на образе некоего непрерывного континуума живых и мертвых, единых на земле и в вечности и упоминаемых каждое воскресенье в молитвах, возносимых проповедником с кафедры. Другая позиция, присущая замкнутому обществу монахов и священников, свидетельствует об утверждении более индивидуалистической психологии. Начиная с XIII в. новые черты менталитета как бы выглядывают из замкнутых обителей и постепенно завоевывают открытый мир вне церкви. Смерть надолго „клирикализируется“. Это огромное изменение, самое большое, какое предшествует секуляризационным процессам XX в.» [18, с. 162].

Как уже отмечалось, в самой церкви возникали группировки, стремившиеся к власти. Папам при-

ходилось лавировать между всеми внутрицерковными течениями. И к началу XIV в. церковь окончательно утрачивает даже видимость независимости от светской власти.

Принципиальные изменения произошли в представлении о богатстве и труде, экономической выгоде. Средиземное море было поделено между Византией, миром ислама и западнохристианской цивилизацией. Экономическая выгода — вот тот критерий, который был основополагающим в развитии любого общества. Мир — экономика, утверждает Ф. Бродель, может существовать только тогда, когда сеть располагает достаточно плотными, частыми ячейками, когда обмен достаточно регулярен и имеет достаточный объем, чтобы дать жизнь некой центральной зоне [19, с. 32].

Первоначально, создавая монастыри, своеобразные экономические анклавы, христианский мир открыл возможность в экономическом развитии. Но тем не менее и государство, и впоследствии церковь не смогли «обжить» все социальное пространство. По мнению М. Вебера, «не существовало хозяйственной этики, которая была бы только религиозно детерминирована. Совершенно очевидно, что она в значительной мере обладает чисто автономной закономерностью, основанной на определенных географических и исторических особенностях, которые отличают ее от обусловленного религиозными или иными «внутренними» (в этом смысле) моментами отношения человека к миру» [20, с. 234]. Империи Каролингов и Оттонов также не удалось установить политического главенства. Поэтому обозначились взаимодополняющие зоны «мира-экономики», специализация, иерархия производства и обменов.

Среди конститутивных факторов модели мира на любом историческом этапе и в любом обществе мы найдем концепцию собственности, богатства и труда. В вопросе отношения к труду христианское средневековье с самого начала дистанцировалось от античного понимания экономического развития. В последнем труд не облагораживал человека, он был бессмысленен и не являлся ценностью античного общества. Напротив, как отмечает Г. Кнабе, «в Риме существовали определенные, характерные для этого общества ценности, включавшие, в частности, магистратское служение государству, военную доблесть и власть, богатство *bono modo*, красноречие как форму участия в общественной жизни и влияния на нее» [21, с. 344]. Индивид античности — это член полиса, государства, гражданин, занимающийся общественной и культурной жизнью, не знающий физического труда. В позднем Средневековье, даже в отличие от раннего, труд стал естественным состоянием

бытия человека. Более того, это постепенно культивировалось церковью. «Однако безусловно, что одной из детерминант хозяйственной этики — именно только одной — является и религиозная обусловленность жизненного поведения. Она, в свою очередь, также испытывает в данных географических, политических, социальных, национальных условиях большое влияние экономических и политических моментов» [20, с. 234].

Христианизация Европы, глубоко изменившая мироотношение человека, также деформировала парадигму в части экономических отношений относительно существования самой церкви. Само-рефлексия привела к тому, что церковь начала злоупотреблять своей ролью и совершенно по иному ставила вопрос о собственности. Ярким подтверждением тому является введение индульгенций. Достаток не только для феодалов, но и для священнослужителей, епархий стал своего рода орудием поддержания своего влияния и самоутверждения.

В эпоху Возрождения цивилизационная христианская динамика приобрела новый характер. «Само христианство начинает служить человеку, его совершенствованию» [17, с. 202]. Одновременно утрата Папами авторитета, раскол внутри церковного сообщества приводят к активизации соборного движения. Вместе с тем даже после окончательного оформления западно-христианского единства, достигнутого на Лазанском соборе 1449 г., постепенно нарастает сепаратизм уже со стороны формирующихся национальных церквей, зависящих от местных властей. И здесь можно увидеть парадоксальную ситуацию, при которой, с одной стороны, набирают внутри церкви реформистские и антицерковные движения, с другой, — происходит усиление религиозного (христианского) фактора в европейском обществе. «XVI столетие оказалось свидетелем и восстановления церкви, и ее раскола, и с того времени европейцы могли наблюдать шокирующее зрелище — ненависть между приверженцами христианства» [22, с. 135].

В теоретическом отношении проблема церкви и государства в эпоху Средневековья отразилась в философском учении о «двойственной истине». Это учение сыграло важную роль в понимании содержания диалога церкви и государства. Согласно этому учению, богословие и философия достигают истины различными путями и могут противоречить друг другу. За философией признавалось право приходить к выводам, противоречащим богословию. В эпоху всеобъемлющего доминирования религиозного мировоззрения учения о «двойственной истине», отразившее реальные противоречия между философией и богословием, тем са-

мым фактически отразило и реальные противоречия между государством и церковью.

Объективно учение о «двойственной истине» ограничивало область религиозной и церковной традиции и расширяло сферу новаций в философии и государственной деятельности, отстаивала независимость философии от религии, а государство от церкви. Впрочем, необходимо понимать и то, что причины были еще более глубинными, объективно присутствовала историческая связь всей теологической подоплеки и действий государств и тех процессов, которые были инициированы внутрицерковными противоречиями, а также конфликтами церкви и государства. «В ранней истории христианской церкви теологические интересы концентрировались вокруг о природе Бога, о смысле Воплощения, апокалипсических пророчествах о конечной судьбе мира. В период Реформации церковь раскололась в результате разногласий по вопросу об индивидуальном опыте верующих в связи с идеей об оправдании верой» [23, с. 200].

Завершенный вид учению о «двойственной истине» придал английский философ Уильям Оккам, выдвинувший идею, что знание не имеет никакого отношения к вере, религия — к философии, поскольку это две совершенно различные области. Религиозные догматы могут быть только объектом веры, но не знания. Учение о «двойственной истине», освобождая философию от служения теологии, расчищало путь объективному исследованию не только природных, но и социальных явлений.

В общем потоке идей в средние века заслуживает внимание наличие концепции опытного познания природы, которая накладывала свой отпечаток на диалог государства и церкви. В XIII в. английский философ Р. Бэкон в работе «Большой опыт» провозгласил опыт и наблюдение методами познания природы. В его учении не было ничего от традиционно религиозно-церковного познания природы как символа, имеющего сверхчувственное, т. е. божественное значение. Онтологическая направленность учения Р. Бэкона об опыте способствовала освобождению не только философии от религии, но и государства от церкви.

Следует признать, что важную роль в установлении равноправного диалога государства и церкви на основе признания необходимости изменений в государственной и общественной жизни сыграл антиклерикализм с его критикой церкви как верховного института над государством, а также духовенства, претендовавшего на главенствующую роль в обществе и государстве.

Закономерным результатом всех этих идей явилось реформационное движение. Главным прин-

ципом нового протестантского учения стало положение об «оправдании верой». Лютеранское учение отвергло претензию Католической церкви вести спасением и оправданием людей и быть единственной посредницей между человеком и Богом. Выступив против церковной иерархии католицизма, оно выдвинуло идею о всеобщем священстве, о равенстве всех верующих перед Богом, о праве каждого верующего обращаться к Богу непосредственно.

Протестантизм, разорвав мировоззренческие пути, которые Католическая церковь «набросила» на европейские народы, освобождает последних от материального и духовного бремени Ватикана и выводит их на дорогу развития государственной и национальной жизни. Лютер в качестве основания отношений человека с Богом выдвинул принцип индивидуализма, который гласил, что каждый человек обязан своим существованием Богу и именно поэтому должен нести личную ответственность перед ним. С. Булгаков приходит к выводу, что «...протестантизм все окончательнее утрачивается идея Церкви» [24, с. 135]. Поэтому, на наш взгляд, не бесосновательно протестантскую религию можно назвать светской, т. е. мирской религией, а церковь предстает как некая частная корпорация, которая в диалоге с государством занимает подчиненное место.

Дело в том, что, отказавшись от католической традиции, протестантизм тем самым вынужден был признать государственные принципы жизнедеятельности более важными, чем узкоцерковные представления. В этой связи весьма актуальными являются следующие слова: «Церковь не должна брать на себя функции, принадлежащие государству: противостояние греху путем насилия, использование мирских властных полномочий, принятие на себя функций государственной власти, предполагающих принуждение или ограничение. Даже если церковь обращается к государственной власти с призывом употребить власть в тех или иных случаях, право решения остается за государством. Государство не должно вмешиваться в жизнь церкви, в ее управление, вероучение, литургическую жизнь, духовную практику и так далее, равно как и вообще в деятельность канонических церковных учреждений, за исключением тех сторон, которые предполагают деятельность в качестве юридического лица, неизбежно вступающего в соответствующие отношения с государством, его законодательством и властными органами» [2, с. 21—22].

В Западной Европе на основе принципов Аугсбургского религиозного мира постепенно распространяется идея религиозной веротерпимости,

которая впоследствии трансформировалась в чисто светский принцип общественной и государственной жизни. Аугсбургский религиозный мир был заключен 25 сентября 1555 г. между протестантскими князьями Германии и императором Карлом V на рейхстаге в Аугсбурге. Он подвел черту под войнами между католиками и протестантами, утвердил завоевания протестантов в Германии, лютеранство официальным вероисповеданием и санкционировал секуляризацию церковных имуществ. «Поэтому-то, — как отмечает Г. Бокль, — протестантизм и не был, как называли его враги, абберацией, происшедшей от случайных причин, а был, напротив того, признан существенно нормальным движением и законным выражением потребностей европейского ума» [25, с. 207]. К этим словам английского мыслителя Бокля Г. следует добавить, что протестантизм был не только выражением европейского ума, но и выражением духа всей западноевропейской цивилизации, духа нарождающегося буржуазного индивидуализма, ориентирующего на захват других земель и наживу, своего рода дополнительный источник дохода.

Формирование новой религиозной парадигмы западноевропейской цивилизации происходило в контексте исторических закономерностей с учетом национальных особенностей. В борьбе с протестантизмом католицизм объединяет свои силы, создает свой орден — Орден Иезуитов, ставший во главе контрреформационного движения в Западной Европе. Со временем религиозные войны на Западе улеглись, протестанты и католики вынуждены были на время примириться, чтобы еще раз столкнуться между собой в западноевропейских буржуазных революциях для выявления степени доверия государства к себе. В результате революций Католическая церковь в ее средневековом папистском варианте окончательно была демонтирована и был установлен принцип светскости и секулярности жизни государства и общества.

Таким образом, христианство, воплотившее в себе традицию античности и раннего средневековья, все инновационные проекты исторического развития (зачатки гражданского общества, нравственную и экономическую систему жизнедеятельности социума), стало субстанциальной философией истории западноевропейского общества. Известный французский историк Ф. Бродель, определяя место христианства в западноевропейском мире, писал, что христианство Запада было и остается важнейшей составной частью европейской мысли и даже рационализма, который возник из христианства и одновременно против него. В течении всего исторического развития Запада христианство оставалось в центре цивилизации [26, с. 328].

Способность обновляться стало самым большим достижением и характерной чертой христианства средневековой эпохи, именно эта способность позволило христианству стать мировой религией. На разных этапах эпохи Средневековья существенно по-другому проявляется взаимосвязь и соотношение традиций и новаций. В политико-институциональной сфере доминируют традиции, поскольку теократические модели социального устройства, безусловно, преобладают в этот исторический период. При этом радикальная новация в принципах социального устройства характеризует эпоху первоначального христианства, когда на смену античным концепциям государства (Платона, Аристотеля) приходит концепция теократическая (Августин Блаженный и т. д.), закреплённая традицией как механизмом воспроизводства и консервации этого типа социального устройства. В теократическом обществе диалог церкви и государства характеризуется преобладанием функциональной роли церкви во всех земных делах, в том числе и технологиях социального управления от лица государственных институтов. В эпоху Средневековья новации обнаруживали себя в сфере хозяйственно-материальной жизни и характеризовали степень адаптации социума к объективно складывающимся условиям и обстоятельствам жизни.

Список цитированных источников

1. Достоевский, Ф. М. Дневник писателя / Ф. М. Достоевский, 1880. Август // Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л., 1984. Т. 26. — С. 160—170.
2. Лозинский, С. Г. История папства / С. Г. Лозинский. — М., 1986.
3. Мейендорф Иоанн, (протоиерей). Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Иоанн Мейендорф (протоиерей). — Минск, 2001.
4. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. — Екатеринбург, 2005.
5. Данилов, С. А. Государство. Общество, религия в пространстве западноевропейской цивилизации / С. А. Данилов, М. О. Орлов // Изв. Саратов. ун-та. — 2008. — Т. 8.
6. Ранович, А. Р. О раннем христианстве / А. Р. Ранович. — М., 1959.
7. Булгаков, С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. — М., 1994.
8. Дюби, Ж. Европа в Средние века / Ж. Дюби. — Смоленск, 1994.
9. История религии: лекции по истории религии / А. Л. Буряковский [и др.] — СПб., 1997.
10. Вебер, М. Теории ступеней и направлений религиозного неприятия мира / М. Вебер // Избранное. Образ общества / М. Вебер. — М., 1994.
11. Андреев, А. Монашеские ордена. Бенедиктинцы, цистерцианцы, кармелиты, иоанниты, тамплиеры, тевтонцы, францисканцы, доминиканцы, августинцы, капуцины, урлулинки, театинцы, иезуиты и другие / А. Андреев. — М., 2001.
12. Бедуелл, Г. История Церкви / Г. Бедуелл. — М., 1996.
13. Брук, К. Возрождение XII века / К. Брук // Богословие в культуре средневековья / под общ. ред. Л. Лутковского. — Киев, 1992. — С. 119—227.
14. Всемирная история: в 24 т. / Бадак А. [и др.]. — Минск, 1996—2005. Т. 7: Раннее средневековье. — 1998.
15. Блок, М. Апология истории, или Ремесло историка / М. Блок. — М., 1986.
16. Философия культуры: Становление и развитие / под ред. М. С. Кагана [и др.]. — СПб., 1998.
17. Рутенбург, В. И. Италия и Европа накануне Нового времени (очерки) / В. И. Рутенбург. — Л., 1974.
18. Арьес, Ф. Человек перед лицом своей смерти / Ф. Арьес. — М., 1992.
19. Бродель, Ф. Материальная цивилизация: экономика и капитализм XV—XVIII вв.: в 3 т. / Ф. Бродель. — М., 1986.—1992. — Т. 3: Время мира. — 1992. — 679 с.
20. Вебер, М. Хозяйственная этика мировых религий // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиозоведения: антол. / сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. — М., 1998. — С. 231—262.
21. Кнабе, Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима / Г. С. Кнабе. — М., 1994.
22. Деломо, Ж. Цивилизация Возрождения / Ж. Деломо. — Екатеринбург, 2006.
23. Уайтхед, А. Н. Избранные работы по философии / А. Н. Уайтхед. — М., 1990.
24. Булгаков, С. Н. Тихие думы / С. Н. Булгаков. — М., 1996.
25. Бокль, Г. Т. История цивилизации в Англии / Г. Т. Бокль. — СПб., 1896.
26. Бродель, Ф. Грамматика цивилизаций / Ф. Бродель. — М., 2008.

Дата поступления в редакцию: 10.09.2015 г.