

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК КЫРГЫЗСКОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
КЫРГЫЗСКО-ТУРЕЦКИЙ УНИВЕРСИТЕТ «МАНАС»

ДИССЕРТАЦИОННЫЙ СОВЕТ Д 09.16.534

На правах рукописи
УДК: 172.3

Хан Надежда Романовна

**СРЕДНЕВЕКОВАЯ ТЕОКРАТИЯ В КАТОЛИЦИЗМЕ,
ПРАВОСЛАВИИ И ИСЛАМЕ: КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ**

Специальность: 09.00.11 – Социальная философия

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
д. филос. н., проф. Иванова И.И.

Бишкек-2018 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА I. Теократия как социокультурный феномен средневековья	15
§1. Понятие теократии в исследовательском дискурсе, ее социально-философский анализ	15
§2. Компаративистика религиозно-политических феноменов: критерии сравнения и ретроспекция	29
§3. Формы теократического правления: критерии типологизации	40
§4. Место теократии в культуре Средиземноморья	52
ГЛАВА II. Сравнительный анализ основных форм церковно-государственного правления в средневековье.....	67
§1. Папоцезаризм и цезаропапизм как механизмы действия христианской теократии	68
§2. Теократия в исламе: зависимость от предшествующих религиозных культур	78
§3. Принятие христианства на Руси как результат социально-политического выбора	89
§4. Теократические схемы католицизма и православия: общее и особенное	102
§5. Ислам в его взаимосвязи с христианской теократией	115
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	129
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	137

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Преобразования в социально-политической сфере сегодняшнего, все более глобализирующегося общества приобретают особый социальный смысл. Современная действительность представляется усложняющейся во всех сферах: наше сложное время называют эпохой и глобальных проблем, и пострационализма, и постнеклассической культуры, и переходного общества, и всеобщего культурного кризиса. Все чаще в адрес нашей социально-политической нестабильной ситуации можно услышать известную китайскую поговорку, перефразированное высказывание Конфуция «Не дай вам Бог жить в эпоху перемен». Но какие бы определения ни давались для обозначения специфических черт нашей эпохи, все они так или иначе связаны с феноменом религиозности. Представления же о переменчивости и нестабильности нашего времени однозначно справедливы: меняются границы государств и формы правления, стираются культурные различия, все более преобразуется сакрализация духовности.

Одним из самых примечательных следствий тех общественно-политических процессов, которые наблюдаются в последние десятилетия, является постоянное возрастание роли религиозного фактора. Так, например, постсоветское пространство, еще недавно отличавшееся почти полным господством атеистической идеологии, в настоящее время характеризуется десекуляризацией едва ли не всех сфер общества, постоянным усилением влияния в нем самых разных религиозных идеологий. Это сопровождается, с одной стороны, ренессансом традиционных конфессий многонационального социума и, с другой, – закреплением там новых религиозных течений. Такое положение вещей не может не актуализировать проблематику, связанную с соотношением религиозного и светского компонентов общественной жизни, влиянием каждого из них на формы государственного правления.

Подходящей основой для исследования обозначенной проблематики способно служить понимание сходных с современностью социополитических

ситуаций, имевших место в прошлом. В качестве одной из них может быть рассмотрена ситуация, в которой имело место тесное сосуществование большого количества вероучений, сект и культов, многие из которых претендовали на роль всеобщей религии, хотя предпочтение отдавалось только какой-то одной из них. При этом особо ценным представляется сравнение различных способов теократического правления и теократических схем католицизма, православия и ислама средневековой эпохи. В самом деле, исторически известный успех централизации государства путем использования в нем религиозного компонента позволяет предположить наличие определенной связи между спецификой теократий и степенью их влияния на общество. Анализ таких данных может служить хорошей опорой при прогнозировании социальных последствий современных религиозных процессов, которые также протекают в многокультурной, полиэтнической среде.

Актуальность применения именно компаративного метода для анализа теократических схем обусловлена необходимостью прояснения феномена теократии в первую очередь с точки зрения его структуры. Вычленение в теократических схемах сходных компонентов и сравнение их между собой позволяет определить степень взаимовлияния религии и политики. И поскольку характер такого взаимовлияния служит индикатором жизнеспособности каждого отдельного типа теократии, то ретроспекция выявленных здесь механизмов религиозно-государственного слияния вполне позволяет прогнозировать будущее не только теократии, но и общественного устройства в целом. Типологизация и сравнительный анализ теократии дают возможность делать заключения относительно того, какая из ее форм наиболее жизнеспособна в условиях глобализации, а также соответствует ли вообще теократия современным социально-политическим реалиям.

Компаративный подход к осмыслению теократии еще более актуален в культурно-историческом аспекте, поскольку, согласно У. Эко, «Средние века уже начались» [138]. Неслучайно глобализация, в условиях которой влияние религиозной составляющей на общественные и политические процессы только

возрастает, становится животрепещущей темой исследования не только для философов, политологов, социологов, культурологов и религиоведов, но также и для медиевистов, неизменно выдвигающих вопрос теократии на передний план. Что касается упомянутых философов и религиоведов, то они не просто проводят аналогии между различными историческими эпохами, а производят обобщающие их сравнения, которые позволяют выявлять глубинные, причинно-следственные связи: «Глобализация в эпоху религии, религия в эпоху глобализации» [139]. В центрально-азиатском регионе вообще, и в Кыргызстане в частности роль религиозного фактора возрастает, ислам развивается, не только в рамках традиционного для кыргызов ханафитского мазхаба, но и в направлениях иных исламских школ, в которых роль теократического элемента находится на иных аксиологических позициях. Теократические схемы средневекового периода и последствия их становления эксплицитно перенесенные на современную социо-политическую обстановку позволяют прийти к ретроспективному анализу и как следствие, к прогнозу развития религиозно-политической ситуации в современном обществе. Вот почему осмысление теократии, некогда способствовавшей становлению христианской и мусульманской цивилизаций, целесообразно проводить интегративно-компаративистски и тем самым способствовать более полному и глубокому пониманию не только истоков, но и социально-политических перспектив современного мира и конкретно Кыргызстана.

Объект и предмет исследования

В качестве объекта настоящего исследования выступает взаимосвязь и взаимозависимость религии и политики. Предметом исследования является средневековая теократия в ее различных формах. Именно через компаративный анализ этих форм осуществлено рассмотрение природы теократии, ее функций и структуры.

Цели и задачи исследования

Главная цель диссертации – посредством компаративного и ретроспективного анализа, осуществляемого через исследование философских, теологических и разнообразных научных источников, выявить суть теократических схем, получивших развитие через слияние государственной власти с католицизмом, православием и исламом в эпоху средневековья, определить роль и функции теократии в структуре государства как такового, оценить степень влияния теократии на развитие общества.

Для достижения поставленной цели в ходе исследования необходимо было решить ряд задач:

- дифференцировать между собой термин «теократия», понятие «теократия», феномен теократии и методом дискурсивного анализа уточнить понятие теократии;
- для продуктивного анализа теократии как религиозно-политического феномена эпохи глобализма уточнить критерии ретроспективной компаративистики;
- в соответствии с методологическими критериями классификационной процедуры выявить необходимые признаки и формы теократии и произвести ее классификацию;
- определить место теократии в структуре государственного устройства, свойственного странам Средиземноморья в период средневековья;
- определить общие и особенные черты теократических схем католицизма и православия;
- рассмотреть особенности исламской теократии в контексте религиозных культур, предшествующих исламу;
- обосновать принятие христианства на Руси как результат социально-политического выбора;
- выявить общее и особенное в теократических схемах христианства;
- произвести компаративный анализ исламской и христианской теократий, выявить их взаимосвязи и взаимозависимости;

Научная новизна работы

В диссертации осуществлен развернутый компаративный анализ многообразных форм средневековой теократии, определен характер ее значимости для современного глобалистского общества. В ходе исследования получены следующие конкретные результаты, обладающие научной новизной:

- произведена комплексная систематизация различных, в том числе классификационно-типологических подходов к исследованию теократии – философских, частнонаучных, теологических, – представлена в обобщенной форме их методологически ценная картина;
- осуществлен критический анализ понятий «теократия» и «форма теократического правления», выявлены неудовлетворительные стороны сложившихся к настоящему времени исследовательских подходов в этом направлении;
- обоснована теоретико-методологическая значимость компаративистского подхода к исследованию теократии, для сравнительного анализа различных форм теократии предложены объективно значимые в социальном и социально-политическом отношении критерии, действительно отражающие существенные признаки феномена;
- в феномене теократии уточнены его собственно религиозные и секулярные компоненты, в соответствующем понятии «теократия» выделены все те аспекты, которые отражают природу общественного;
- с помощью установленных компаративистских критериев осуществлен сравнительный анализ схем средневековой теократии, на основании чего предложена собственная классификация форм теократического правления в виде их следующего деления:

1) папоцезаризм:

1.a. папоцезаризм формальный (папская власть в Ватикане),

1.b. папоцезаризм неформальный (кальвинизм в Швейцарии)

2) византизм,

3) цезаропапизм:

3.a. цезаропапизм формальный (королевская власть в условиях англиканства),

3.b. цезаропапизм неформальный (властные отношения Московской Руси);

4) идеократия;

- через анализ средневековой теократии в контексте кризисного социального положения установлены некоторые механизмы обратного воздействия теократии на социальные процессы;
- уточнены особенности такой ценной в методологическом плане аналитики, как ретроспекция, показаны ее связи с культурно-исторической компаративистикой, освещены возможности социального прогнозирования общественно-политических событий посредством ретроспективного анализа средневековой теократии;
- на примере соотношения религиозного и секулярного аспектов теократии конкретизирована диалектика общего и частного в развитии государственно-политического устройства.

Практическая значимость полученных результатов

Положения и выводы диссертации могут быть использованы в практике преподавания ряда разделов курсов социальной философии, политологии, религиоведения, а также таких общефилософских тем, как «Общественное бытие и общественное сознание», «Политическая онтология», «Идеология», «Религиозная картина мира», «Социальная роль религий», «Многообразие культур и цивилизаций», «Прогресс и регресс в историческом процессе», «Современная глобальная ситуация», «Прогностические функции философии». Специальный практический интерес представляют конкретные сведения о структуре религиозно-политических отношений католицизма, православия и ислама, которые будут полезны специалистам в области философии, истории, социологии, культурологии, религиоведения, регионоведения, глобалистики –

аналитикам в самой широкой социально-гуманитарной сфере. Наиболее существенно положения и выводы диссертационного исследования могут обогатить содержание некоторых специальных предметов для студентов, специализирующихся в области религиоведения и теологии, политологии и социальной философии: «Философия религии», «Социология религии», «Социальные функции религии», «Религия и культура», «Религия и политика», «Религия и право». Именно таким образом автор уже использовал свой материал при чтении указанных тем и курсов в преподавательской практике (Кыргызско-Российском Славянском университете, на кафедрах философии науки и политологии).

Кроме того, разработанные в диссертации подходы к исследованию теократии могут найти самое широкое практическое применение у специалистов соответствующего профиля при решении проблем социального контроля и управления, религиоведческой экспертизы, взаимодействия религиозных институтов и политической власти, прогнозирования общественного развития.

Основные положения, которые выносятся на защиту

1. В силу принадлежности феномена теократии к религиозно-политической сфере определять соответствующее ее понятие обычно принято в рамках религиоведения, междисциплинарной медиевистики, социологии или политологии. При этом из-за частнонаучного характера указанных исследовательских направлений пока не удается добиться целостного взгляда ни на теократию как таковую, ни на ее роль в управлении обществом. Данное положение вещей заставляет подвергнуть теократию социально-философскому анализу, произведенному в компаративистском ключе, что позволяет добиться такого необходимого в современной науке результата, как историзм, объективность, интегративность.
2. Поскольку важнейшей характеристикой теократии является соотнесенность в ней религиозной и светской власти, при уточнении соответствующего

понятия и типологизации теократических схем следует исходить главным образом из таких критериев, как структурные компоненты теократии и их особенности. Данных критериев может быть выделено несколько, а именно:

- структура и иерархические связи властных религиозных и светских институтов,
- положение основных фигур теократического правления,
- религиозно-политический статус главы теократической власти, его чистый или дуализированный тип,
- способы, применяемые в ходе институализации теократии,
- культурно-историческая специфика форм теократического правления,
- идеологические принципы, лежащие в основе теократии.

3. На примере рассмотрения социополитических ситуаций, сложившихся в средневековой Европе и Руси, а также Арабском халифате, может быть установлен конкретный механизм воздействия централизованного государства на структуру теократии. Данное воздействие осуществлялось в указанный период путем актуализации в социальном пространстве идеологических представлений о сверхъестественной природе власти. Именно в этой иллюзорной реальности могли быть намечены новые социальные цели взамен целиком исчерпавших себя общественно-исторических ориентиров предшествующих эпох. И именно изменения в структуре способов властвования обусловили в конечном итоге централизацию государств, где сформировался теократический способ правления, и позволили данным государствам перейти к новым общественно-историческим формам.

4. Возможность того или иного теократического способа правления оказывать влияние на общественное бытие определялась тем, насколько его религиозная составляющая способствовала, прежде всего, социальной мобилизации и консолидации общества. Сравнительный анализ основных типов теократического правления в период средневековья позволяет выявить те их особенности, которые отвечали вышеупомянутым требованиям. При этом наиболее оптимальное соответствие социальным потребностям общества

являли теократические концепции, сформировавшиеся под влиянием католицизма, православия и ислама, чем и объясняется исторический успех данных форм теократического правления.

5. Способность теократии влиять на развитие общества, в котором она существует, в значительной мере обеспечена такой характеристикой, как исключительная предрасположенность теократии к взаимодействию с теми компонентами общественного бытия, которые обладают наибольшей эффективностью и значимостью с социально-функциональной точки зрения. В течение нескольких веков указанная восприимчивость превратила теократию в одну из самых успешных форм правления, сделав ее наиболее значимой моделью средневековой культуры и четко обозначив четкие векторы социального развития.

6. Религиозно-политические системы христианства и ислама оказывали и оказывают колоссальное влияние на социальную жизнь народов, с которыми они соприкасались. Общее происхождение католичества, православия и ислама из единого средиземноморского региона наводит на мысль об общих корнях форм правления, у которых есть не только прошлое, но и будущее. Для выявления роли теократии в социальном устройстве необходим не просто компаративный, а компаративно-ретроспективный анализ, целью и задачей которого является эффективное прогнозирование будущего.

Личный вклад соискателя

В диссертации впервые осуществлен компаративно-ретроспективный анализ католического, православного и исламского типов теократического правления как способов централизации власти и важнейших компонентов социальной организации человеческого общества.

Апробация результатов исследования

Основные положения и выводы диссертации излагались автором на различных конгрессах и конференциях последних лет, наиболее важными среди которых были следующие:

- Международная научно-практическая конференция в честь 800-летия Кембриджского университета «Классическое университетское образование» (Бишкек, 24–25 декабря 2009 г.);
- Политологические чтения «Политическая система в Кыргызской Республике: состояние, проблемы, решения» (г. Бишкек, 16 апреля 2010 г.);
- V международная конференция «Роль греческой цивилизации в развитии мировой культуры: Греция, Византия, Русь» (г. Бишкек, 28 октября 2011 г.);
- Юбилейная конференция, посвященная 70-летию воссоздания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова «Философия и образование в процессе трансформации культуры» (г. Москва, 14–15 декабря 2011 г.);
- Юбилейная конференция, посвященная 70-летию воссоздания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова «Философия и парадигмы современной науки» (г. Москва, 15–16 декабря 2011 г.);
- 10-е Юбилейные политологические чтения на тему «Политическая модернизация государств в современном мире: теория и практика» (г. Бишкек, 30 апреля 2012 г.);
- VI Российский философский конгресс «Философия в современном мире: диалог мировоззрений» (г. Нижний Новгород, 27–30 июня 2012 г.);
- Научно-практическая конференция «Религия и современные международные отношения» (г. Бишкек, 19 ноября 2013 г.);
- Научно-практическая конференция «Религия и светскость в Центральной Азии» (г. Бишкек, 2013 г.);
- Международный межвузовский круглый стол «Международные интеграционные процессы и формирование контуров Евразийского союза» (г. Бишкек, 10 января 2014 г.);

- VII Российский философский конгресс «Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад – диалог мировоззрений» (г. Уфа, 6–10 октября 2015 г.);
- Международный конгресс «Перспективы развития стран Центральной Азии в XXI веке» (г. Бишкек, 8–10 Октября 2015 г.);
- Научно-практическая конференция «ИГИЛ и вопросы строительства халифата в XXI веке» (г. Бишкек, 2015 г.).
- «Новые форматы противодействия религиозному экстремизму. Молодежные инициативы» (г. Бишкек, 21 ноября 2016 г.).
- «Борьба с международным экстремизмом и терроризмом на глобальном уровне и в регионе Центральной Азии» (г. Бишкек, 25 апреля 2017 г.).
- «Диалог во имя будущего» (г. Москва, МИД, 15-22 ноября 2017 г.)

Также основные положения диссертации апробировались в процессе работы Международной летней школы «Молодежь и конфликт. Образование по разрешению конфликтов в Центрально Азии» (организована университетом Марбурга и КРСУ, г. Бишкек, 25–31 августа 2013 г.) и Клуба молодых интеллектуалов стран Содружества (г. Ереван, 29 февраля – 1 марта 2016 г.).

Выработанные в процессе диссертационного исследования подходы и навыки широко использовались в преподавательской деятельности автора.

Полнота отражения результатов диссертации в публикациях

Всего по теме диссертационного исследования опубликовано 13 работ, в том числе пять статей в «Вестнике Кыргызско-Российского Славянского университета»:

- «Структура учебной подготовки религиоведов и место в ней истории религиоведения»,
- «Компаративный анализ религиоведческой проблематики в университетском образовании: от средневековья до современности»,
- «Место теократии в культуре Средиземноморья»,

- «Папоцезаризм и цезаропапизм как механизмы действия христианской теократии»,
- «Компаративистика религиозно-политических феноменов: критерии сравнения и ретроспекция».

Диссертация обсуждена на кафедре философии науки КРСУ.

Структура и объем диссертации

Структура диссертации определяется целью исследования, логикой изложения и отражает последовательность решения поставленных задач. Работа состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы. Основное содержание изложено в главах I-III, каждая из которых разбита на 3 параграфа. Список литературы состоит из 147 наименований, из них 4 на иностранных – английском и турецком – языках.

ГЛАВА I.

Теократия как социокультурный феномен средневековья

Первая глава диссертации посвящена теоретико-методологическим основам исследования теократии, выявлению социально-философских рамок исследования теократии, дифференциации теократии как феномена и как понятия, определению основных ее форм и места в культуре. Анализ понятия «теократия» сопровождается осмыслением соответствующей терминологии и приданием ей именно философского, а не частно-научного смысла. При этом под философским подходом имеется в виду широкое использование категорий из таких разделов социальной философии, как философия политики и права, политическая философия, философия религии, философия культуры. Данный подход обеспечивает исследованию достижение его главной цели – осмысления теократии как сложной социально-политической системы, развивающейся на основе объективных законов человеческого общества. И именно он позволяет не просто выявить истоки и специфические признаки феномена теократии, но и прогнозировать его влияние на дальнейший ход истории.

§1. Понятие теократии в исследовательском дискурсе, ее социально-философский анализ

На протяжении всего своего исторического развития исследовательская мысль изучала многообразие аспектов властеотношений государства и религиозных институтов. Модели организации религиозно-политической власти рассматривались в различных плоскостях, с учетом их исторического существования, географического расположения и социокультурных предпосылок их возникновения. Теократическая модель организации власти исторически является первым типом осуществления управления государственной и общественной жизнью. Феномен теократии являлся предметом анализа со времен древнего мира, как никогда более часто исследовали его, понятно, мыслители средних веков (хотя в их трудах сам

термин употреблялся далеко не всегда). Попытки осмысления, однако, были и нельзя недооценивать значимость взаимодействия религии и власти в самых ранних исследованиях феномена.

Одним из самых первых осмыслений теократии можно считать идею Платона об устройстве государства. По его мнению, только два типа власти были правильными (монархия и аристократия), а четыре (тимократия, демократия, олигархия и тирания) – искаженными, неправильными. Платон выделял еще один, седьмой – идеальный тип государства, который не нуждается в законодательстве и который опирается на духовные идеалы, этические начала, продиктованные обычаями, традициями и высшими силами природы и вселенной [см. 69]. В дальнейшем идея теократии в полной мере воплотилась в становлении мировых религий, а позже отразилась в трудах богословов. «В этой связи хотелось бы подчеркнуть отличие христианства и особенно ислама от буддизма, который скорее был философией жизни, чем официально рекомендуемой идеологией с определенными политическими обязательствами перед Всевышним. К тому же стоит отметить, что для большинства национальных религий (индуизм, даосизм, конфуцианство, синтоизм) в меньшей мере было присуще стремление к обладанию политической властью, чем у трех великих религий» [114, с.47].

Впервые термин «теократия» был использован историком Иосифом Флавием в I веке н.э. для обозначения формы государственного правления и социальной организации древнееврейского народа: «...невозможно перечислить частных отличий в обычаях и законах у всех народов. Иные отдали власть самодержцу, иные нескольким избранным родам, иные доверили ее народу. А наш законодатель, отказавшись от всего вышеперечисленного, создал так называемую теократию, – если это слово не слишком искажает настоящий смысл, – отдав начальство и власть в своем государстве Богу и убедив всех единственно в Нем видеть причину тех благ, которые выпадают на долю всех и каждого и которые они <его соплеменники> ощутили, когда переживали трудные времена» [120]. Обширным источником для исследования теократии

являются работы средневековых авторов: Кодекс Юстиниана [34], «О граде Божьем» А. Аврелия [2], «Сумма теологии» Ф. Аквинского [125], послания игумена Филофея [122], «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона [42], «Введение в историю» («Мукадимма») Ибн-Хальдуна [39; 38], «Законы власти и религиозное правление» Абу аль-Хасана Маварди [117], «Возрождение религиозных наук» Абу Хамида Газали [1]. Законодательные акты католической церкви – такие как «Догмат о непогрешимости папы» [24] и принятый 18 июля 1870 г. на Первом Ватиканском соборе «Акт о супрематии» [5], который отражен в двух парламентских актах (1534 и 1559 гг.), закрепивших разрыв англиканской церкви с католической в ходе Реформации и передавших монарху верховные полномочия в англиканской церкви – оказали существенное влияние на исследование теократии.

В период эпохи Ренессанса, с появлением частных наук, теоретики из различных областей занимались осмыслением властеотношений религии и государства, а именно: Т. Мор и Т. Кампанелла [60], А. Сен-Симон [83], Ж.-Ж. Руссо [80] и многие другие. Позже теократию исследовали и критиковали Ф. Ницше [62], Б. Спиноза [87], А. Камю [48], Р. фон Моль [59], Ж.П. Сартр [82]. Теократия как религиозный идеал исследовалась русскими философами С.Н. Булгаковым [20], В.С. Соловьевым [86], И.А. Ильиным [43], Л.А. Тихомировым [112], Е.Н. Трубецким [115], П.А. Флоренским [124], Н.А. Бердяевым [15]. Теократическая форма правления изучалась в рамках социально-психологического анализа М. Вебером [25] и П. Тиллихом [111]. Существенный вклад в философское осмысление феномена внесли такие философы и религиоведы, как Г.В.Ф. Гегель [28], О. Шпенглер [136; 137], М. Элиаде [140], Т. Аннаньель [10], У. Эко [139], А.Н. Чанышев [130], И.Н. Яблоков [143], И.И. Иванова [40; 41], Ю.А. Кимелев [121], Е.С. Элбакян [138]. Методологическая традиция рассмотрения теократии как одной из форм правления получила разработку также и в исследованиях следующих авторов: Ж.Т. Тощенко [114], Е.Н. Салыгин [81], А.А. Али-заде [7], А.А. Большаков [18] и др. Кроме того, для изучения теократии используется опыт социально-

исторического изучения религий, содержащийся в трудах, О.Г. Большакова [19], Ж. Дюби [36], В.И. Герье [29], Э.Х. Канторовича [49], А.Г. Кузьмина [56], А.Ю. Митрофанова [58] и прочих авторов, стоящих на сходных методологических позициях.

При углубленном исследовании феномена теократии возникает необходимость в исследовании термина «теократия» в исследовательском дискурсе современности и классификации подходов к его изучению. Классификация предполагает разделение таких подходов, в первую очередь, на светский (собственно научный) и сакрализованный (как правило – богословско-теологический). Светский подход к вопросу теократии представляет совокупность определений из сферы гуманитарных наук, которые главным образом и предстоит подвергнуть философскому анализу. К ним относятся определения исторические, политологические, правоведческие, частно-социологические, культурологические, собственно религиоведческие и даже лингвистические. Подход сакрализованный рассматривает взгляды религиозно-ориентированных мыслителей – с учетом их конфессиональной принадлежности – и, в свою очередь, делится на собственно богословский и религиозно-философский. При этом в богословском подходе следует выделять в основном иудаистскую, католическую, протестантскую, православную и исламскую трактовки теократии.

Что касается светского подхода к изучению теократии, то здесь следует отметить, что гуманитарное знание единым определением данного понятия не обладает. Между тем, теократия как многоплановое явление определяется каждой гуманитарной наукой по-своему, с учетом тех специфических особенностей, которые являются предметом исследования для каждой области гуманитарного знания в целом. И поскольку направленность диссертационного исследования неизбежно сужает круг соответствующей когнитивных сфер, то необходимым является их конкретизация. В соответствии с поставленными задачами целесообразным представляется ограничить предстоящий анализ

кругом следующих научных областей: история, правоведение, политология, социология, культурология, религиоведение, философия.

В историческом словаре «Анатомия истории» 1906 г. издания «Под теократией подразумевается такое государственное устройство, при котором верховным правителем считается Бог, а духовные лица – наместниками его на земле» [105, с.411]. В Большой Советской энциклопедии теократия определена как «...форма государства, в котором как политическая, так и духовная власть сосредоточены в руках духовенства (церкви)» [92, с.432]. Атеистически ориентированные словари трактуют теократию как «...форму правления, при которой власть в государстве находится в руках главы церкви и духовенства» [99, с.242] и как «...политический строй, при котором вся полнота власти принадлежит непосредственно духовенству и его главе, а церковный аппарат одновременно является и государственным» [101, с.680].

П. Гольбах в своем знаменитом «Карманном богословии» определяет теократию как «...великолепную форму правления, изобретенную Моисеем для нужд колена левитова, при которой бог есть единственная верховная власть» [30, с.182-183]. В не менее знаменитом словаре Брокгауза и Ефрона о теократии говорится как о «...государственном устройстве, при котором верховным правителем государства предполагается само Божество, изрекающее свою волю через посредство особо к тому предназначенных лиц, т.е. жреческого сословия или духовенства» [26, с.19]. В современном словаре «Средневековый мир в терминах, именах и названиях» теократия определяется как «...форма государственного правления, при которой глава государства обладает высшей светской и духовной властью» [106, с.323-324].

Анализ имеющихся определений позволяет выделить в качестве основного признака теократии соотношение религиозного и политического элементов в устройстве государства и его идеологическую направленность. «Теократическое государство – особая форма организации государственной власти, при которой она полностью или большей частью принадлежит церковной иерархии» [104,

с.966], – так теократию определяет «Российская юридическая энциклопедия». Большой юридический словарь выделяет иные признаки: «...теократия – форма государственного правления, при которой власть сосредоточена у духовенства или главы церкви» [93, с.966]. Е.Н. Салыгин в работе «Теократическое государство» описывает юридические аспекты теократии и отмечает, что «...форма государства представляет собой взятые в целостности три комплекса отношений: форму правления, форму государственного устройства и политический режим. При определении теократии как формы государства возникает резонный вопрос, какие из составляющих формы государства обуславливают его теократичность?» [81, с.36]. отождествление теократии с формой государства не позволяет достичь определенности и приводит к перечислению атрибутов теократии, «В то время как проблема теократического государства состоит именно в определении его видовых, типических свойств» [81, с.36]. Юридические определения направлены на выделение в теократии признаков властных структур и их взаимосвязей.

Теократию обычно рассматривают как самостоятельную форму правления либо как один из видов монархии или республики. Так, в политологии теократия считается разновидностью монархии. Монархическая форма правления предполагает передачу власти по наследству, в теократии же такая передача не возможна вследствие того, что обладателем власти является бог, который имеет право решать вопрос о передаче властных полномочий монарху. Глава государства является наместником Бога и не обладает правом передачи власти своим потомкам: «Теократия – такое государственное устройство, при котором высшая власть приписывает себе статус наместника Бога в государстве. Граждане явно выраженного теократического государства обязаны признавать главу государства либо “живым богом” определенного пантеона, либо “наместником Бога на земле”, либо “первосвященником”. В неявно выраженном теократическом государстве высшая власть только “намекает” гражданам, что ее статус близок к статусу наместника Бога в государстве. Этот “намеки” делается особым отношением церкви и

священноначалия к высшей государственной власти. Теократия родственна клерикализму и цезарепапизму. Цезарепапизм и клерикализм прекрасно сочетаются. Люди, поверившие в идею теократии, придают государству главнейшее религиозное значение» [94].

«Наследование верховной власти, встречающееся в Древнем Египте, в Сасанидском царстве, в Саудовской Аравии не является для теократии правилом. Немало знает история примеров ненаследственных теократий. К ним можно отнести Папскую область, Ватикан, государство Тибет, Иран и ряд других государств. Следует добавить, что и наследственные теократии имеют свои особенности, которые не позволяют вести речь, собственно, о монархическом правлении, поскольку в таких государствах важную роль играет духовенство, ограничивающее самостоятельность царя, в том числе и в вопросах властепреемства. Примером этому может служить Древний Египет» [81, с.37].

Между тем, монархическая и теократическая формы правления по-разному решают вопрос о компетенции высших органов власти. В теократии законодательная, судебная и исполнительная власти сконцентрированы в руках политического лидера. Однако теократию не следует отождествлять и с абсолютной монархией, в которой монарх не руководствуется религиозными канонами и власть его ничем не ограничена [81, с.37]. В самом деле, «Теократическое государство – по своему логическому объему понятие более широкое, чем политический строй» [81, с.34], хотя в политической науке используется такое словосочетание, как «...“теократический режим” для выявления в теократическом государстве антидемократических признаков» [см. 11].

Наиболее полное политологическое определение теократии дает Ж.Т. Тощенко: «Теократия – форма государственного управления, где вся или основная политическая власть осуществляется духовенством с позиций религиозной регламентации всех сторон общественной жизни. Первоначальные формы теократической власти воплощались во власти

жрецов, которые на начальных этапах развития человечества воплощали как духовную, так и светскую власть. Постепенно из этих форм выросли теократические государства, где верховная власть принадлежала духовному лицу» [113, с.489]. В то же время теократия «...не может быть сведена только к государственной форме управления, к контролю за ходом общественной жизни, она представляет совокупность религиозно-политических воззрений, и именно в этом качестве она должна анализироваться...вмешательство религий в общественную жизнь, тенденции клерикализации и теократизации проявляются сегодня на широком фоне мировой практики, носят, можно утверждать, глобальный характер» [114, с.95]. Теократия в политологической интерпретации, в качестве основного признака, предстает как форма правления с учетом внутренней регламентации и идеологического контекста.

Социология чаще всего определяет теократию просто как «правление духовенства» [97]. При этом «Социологический энциклопедический словарь на русском, английском, немецком, французском и чешском языках» предлагает определение, во многом сходное с историческими дефинициями: «Теократия – форма правления, при которой власть в государстве находится в руках главы церкви и духовенства» [107, с.357]. В целом определения, данные в социологических источниках, уделяют большое значение центральной фигуре теократии – ее правителю и духовенству как классу.

Что касается культурологического толкования, то оно дает весьма расплывчатое определение теократии, тем самым отрицая ее существование в настоящее время в чистом виде: «Теократия – общество, управляемое духовенством либо правительством, зависимым от религиозных лидеров. Изначально теократию понимали, как систему, в которой божественный закон составлял основу всех выработанных людьми законов, а религиозная и политическая структуры образовывали единое целое, как в Тибете до китайской оккупации в 1951 г. В современном мире не существует теократии в строгом смысле слова, термин применяется к тем обществам, где правительства

вынуждены считаться с мнением религиозных лидеров, особенно в вопросах морали» [103]. «Большой толковый словарь по культурологии» определяет теократию как «принцип, согласно которому непосредственный носитель власти над народом и страной есть Бог, осуществляющий эту власть через своих служителей, пророков, Богочеловеческих посредников или институции (типа Церкви)» [52]. В целом культурологические источники выделяют в качестве основного признака теократии фигуру религиозного лидера, структуру общины и, нередко, религиозный культ и его особенности.

Собственно религиозоведческое определение теократии, представленное в энциклопедическом словаре «Религиоведение», выглядит следующим образом: «...“боговластие”, или “власть Бога” – понятие, обычно означающее такой принцип реального или воображаемого политического устройства, при котором Бог правит или непосредственно, или через своих посредников; в более узком, академическом смысле, этот принцип означает тенденцию к совпадению светской и духовной (религиозной) власти. В дальнейшем понятие теократия употреблялось в расширительном и довольно нестрогом смысле применительно к целому ряду совершенно различных политических форм, в которых власть так или иначе осознавала себя ...как непосредственно или опосредованно исходящая от Бога или как божественный закон. В максимально широком смысле, все политические режимы всех стран, вплоть до конца 17 – начала 18 вв., были основаны на идее божественного права или божественного происхождения, а значит, в той или иной степени, несли в себе теократический элемент. Более того, даже демократия, согласно принципу “глас народа – глас Божий” (*vox populi, vox dei*), могла прибегать к божественной легитимации. В более узком и строгом смысле, – и поэтому применительно к более ограниченному кругу случаев, – теократией принято называть такие политические формы, при которых религиозная основа высшей власти проявлялась особенно очевидно в виде полного или почти полного тождества сакрального авторитета и светской власти» [4, с.1042-1043]. Иными словами, религиозоведческий источник описывает теократию в узком и широком

смыслах, рассматривая ее лучшим, нежели в любой другой области гуманитарного знания, образом: с выделением наибольшего количества признаков.

Что касается философского и вообще универсалистского подхода к пониманию теократии, то здесь в первую очередь обращает на себя внимание пионер философско-энциклопедической литературы на русском языке – «Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии» (под редакцией Э.Л. Радлова, знаменитого соратника Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона). Там теократия определяется как «...управление народа Богом или богами через посредство священников или жрецов» [109, с.251]. Наиболее удачное философское определение – развернутое, конкретизированное и, главное, сущностное – изложено С.С. Аверинцевым в «Философской энциклопедии»: «Теократия – принцип, согласно которому непосредственно носитель власти над народом и страной есть бог, осуществляющий эту власть через своих служителей и пророков, богочеловеческих посредников или институции (типа церкви)» [3, с.199-200]. «Философский энциклопедический словарь» (под редакцией Е.Ф. Губского, Г.В. Кораблевой, В.А. Лутченко) трактует теократию как «...форму управления государством, при которой светская власть находится в руках духовенства, церкви, например, в древнем Египте, Иудее, во время католического средневековья» [110, с.451].

Л.И. Василенко в кратком религиозно-философском словаре дает следующую, сакрализованную трактовку: «Теократия – у Вл. Соловьева: цель мирового исторического процесса, осуществление Царства Божия на земле, воплощение небесного в земном, Божественного закона в человеческом мире. Путь к теократии, по Соловьеву, эволюционно-исторический и церковно-политический. К концу жизни Соловьев признал, что мировая социально историческая и культурная эволюция ведет не к теократии, а к империи антихриста, и согласился, что подлинная теократия в падшем мире неосуществима» [96, с.217]. В целом же следует отметить, что философские источники, определяя теократию, используют признаки, выделенные в качестве основных другими областями знания. При этом

важно указать на отсутствие термина «теократия» во многих базовых философских словарях и энциклопедиях.

Определения, полученные из религиозно-направленных источников, показывают не всегда отчетливую, но явно выраженную позицию каждой религии относительно феномена теократии. Так, в «Еврейской энциклопедии» Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона, издававшейся в 1906–1913 гг., теократия трактуется как «...форма правления, при которой верховным властителем считается Бог, а исполнителями Его власти являются священники или пророки» [98, с.26]. Таким определением иудейская религия напрямую связывает теократическую форму государства с народом Израиля и, более того, считает ее своим «изобретением». В словаре «Иудаизм и христианство» в очень краткой форме, но в достаточном объеме описывается история теократической идеи от Моисея до эпохи Просвещения: «Как бы ни складывалась политическая жизнь евреев, на протяжении многих веков их не оставляла надежда на установление Царства Божьего на земле. ... Когда ранние христиане выделились в отдельную религиозную группу, им пришлось определяться в отношениях с господствующими политическими силами. ... Со времен Реформации самодержавная власть стала простираться и над христианскими институтами; так, в Англии король Генрих VIII был объявлен главой Церкви. В этот период предпринимались попытки построить государства-теократии: примерами могут служить Англия после гражданской войны, кальвинистская Женева, пуританский Массачусетс» [100, с.242-244].

Отношение к теократии, отраженное в ее определении, легко прослеживается в протестантских теологических источниках. Теократию определяют как «...государство, в котором в качестве верховного правителя признается Бог. Те, кто призван представлять Бога, интерпретирует его волю, и она становится законом» [102, с.400]. «Хотя в слове “теократия” важен политический смысл, который ему придал Иосиф Флавий, обычно оно имеет более широкое значение, вбирая в себя все стороны ветхозаветной жизни и продолжающееся особое откровение» [108, с.1168]. В «Малой христианской энциклопедии» В.А. Бачинина определение теократии представлено в

интересной интерпретации, с освещением аспектов, на которые сориентирован данный том энциклопедии, а именно социологических, политологических, юридических: «Теократия – форма государственного правления, при которой верховный правитель является одновременно главой церкви и в его руках сосредоточена вся высшая светская и духовная власть. Теократия предстает в двух основных видах – как социальная реальность и как идея» [14, с.326].

В определении, даваемом «Православной энциклопедией», «Совершенно особым типом государства является теократия (букв. – богоправление). Согласно Ветхому Завету, единственную в истории человечества подлинную теократию знал израильский народ в эпоху от исхода из Египта и формально до воцарения Саула (хотя уже в период Судей израильтяне стали отходить от послушания Богу как единственному Царю, от Его установлений: “Оставили Господа, Бога отцов своих... и обратились к другим богам... и стали поклоняться им...” – Суд 2. 12). Теократическими принято также называть государства, в которых верховная власть принадлежит духовным лицам (церковные государства средневековой Европы, современный Ватикан и с известными ограничениями современный Иран)» [129, с.206]. Следует отметить, что в православном определении теократии не прослеживается какой-либо связи самого православия с цезаропапизмом, который напрямую связан с теократией и является одной из основных ее форм.

В католических источниках на русском языке – даже таком известном, как современная «Католическая энциклопедия» [50] – термина «теократия», к сожалению, не обнаружено. Католическая энциклопедия на английском языке поясняет, что теократия – это «...форма гражданского правления, в которой Бог сам признается как глава. Законами являются заповеди Бога и они обнародованы представителями невидимого божества, реально или предположительно священством. Таким образом, в теократии гражданские обязанности и функции являются частью религии и подразумевают поглощение государства Церковью или, по крайней мере, верховенство последней над государством» [144].

В исламских словарях и энциклопедиях термин «теократия» не встречается, но имеется такой термин-аналог, как «имамат»: «Имамат – институт исламской государственности, в котором совмещаются понятия религиозного и светского правления. По значению понятие “имамат” приближается к понятию “халифат”» [8, с.277]. Также термин «имамат» фигурирует в изданном еще в кон. 1990-х гг. «Большом энциклопедическом словаре» (под редакцией А.М. Прохорова). Здесь он определяется как «...общее название мусульманского теократического государства» [45, с.490]. Помимо прочих типов исламских типов правления существует современное понятие «муллократия». И хотя более или менее законченного определения научное сообщество пока не выдвинуло, однако в целом муллократию можно характеризовать как ключевую роль мусульманского духовенства в принятии государственных решений.

В результате проведенного дискурс-анализа можно прийти к выводу, что каждая гуманитарная наука сложила свое определения теократии, с выявлением тех или иных характеристик феномена. Что касается сакрализованных определений, то таковые, следует признать, являются более субъективными, хотя для изучения не менее интересными. В то же время частно-научные определения понятия «теократия», взятые даже во всем своем многообразии, целостного представления о феномене не дают, поскольку, раскладывая теократию по признакам на составные части, ограничиваются лишь какой-то одной стороной предмет. Не в состоянии их дополнить и сакрализованный (богословский) подход: присущий ему излишек субъективизма нарушает корректность производимых определений.

Таким образом, исследование дискурса по вопросу теократии – как феномена, понятия и термина – приводит к необходимости рассмотреть проблему в метанаучной, философской парадигме. При этом философия политики как раздел и аспект социальной философии, казалось бы, в наибольшей степени соответствует такой парадигме: «Философия политики – наука о наиболее общих основаниях, границах и возможностях политики, о

соотношении в ней объективного и субъективного, закономерного и случайного, сущего и должного, рационального и иррационального» [65, с.226]. Между тем, одних лишь ее парадигмальных оснований для решения диссертационных задач явно недостаточно, поскольку, сосредотачиваясь непосредственно на политике как главном предмете своего рассмотрения, философия политики не вполне справляется с такой важной методологической задачей, как компаративистски-обобщенная оценка различного рода научных и вненаучных подходов к анализу политических систем, в том числе теократии. С этим гораздо лучше справляется политическая философия: «Объект политической философии – это политическая рефлексия, рефлексия о политике» [73, с.28]. Объединение усилий философии политики и политической философии могло бы составить вполне эффективную, социально-философскую методологию исследования.

К сожалению, на сегодня понятие «теократия» – глубоко философское в своем онтологическом понимании – в большинстве философских источников не освещено вообще никаким образом. Вопросам теократии философия пока уделяет недостаточно внимания, между тем как для раскрытия феномена в полном объеме его исследование методами социально-философского анализа выглядит более предпочтительным, нежели способами частных наук. В то же время следует отметить, что из-за усиления тенденций к теократизации в современном мире исследование теократии становится все более актуальным и необходимым. Связанные с теократизацией идеи мирового порядка и социальной закономерности нуждаются именно в философском осмыслении. В данном диссертационном исследовании попытка комплексного социально-философского анализа будет осуществлена едва ли не впервые.

§2. Компаративистика религиозно-политических феноменов: критерии сравнения и ретроспекция

Применение методологии социо-политической компаративистики используется для более полного раскрытия сущности предмета исследования. Сам компаративный метод подразумевает не только сравнение феноменов или

систем, но и концептуальное осмысление проблемы. Сравнение феноменов, систем и концепций нуждается в первоначальном выделении сначала тех общих для них черт, от которых они отталкиваются и которые обуславливают их существование. Стоит так же упомянуть проблемы современной компаративистики. Это позволит учитывать некоторые особенности при осуществлении сравнения. **Во-первых**, касательно феномена теократии языковые особенности должны быть учтены в первую очередь. Каждое предложение, термин и понятие, сформировавшееся в рамках определенной культуры и языкового пространства, несет на себе функциональную нагрузку и смысловое значение, не всегда правильно истолкованное исследователем, который не принадлежит к культуре и не владеет языком этой культуры.

Однако если в процессе исследования учитывать лингвистические и культурные особенности, то, возможно, удастся прийти к научному открытию. «Каждое сообщение для наиболее успешного выполнения возложенных на него задач определенным образом структурировано отправителем, и уже по этим структурам – расположению членов предложения, выбору слов – во многом можно определить те неосознаваемые (в том числе и принципиально не поддающиеся осознанию, рефлексии в рамках данной культуры, но хорошо видимые «со стороны») послышки, которыми руководствуется философ, создавая свою систему» [21, с.7]. Если теперь вернуться к теме теократии, то следует отметить, что не все носители теократических убеждений считают и признают себя таковыми. В начале диссертационного исследования упоминалось, что под термином «теократия» взяты все перечисленные конфессии в широком смысле и на это есть основания.

Во-вторых, еще одной проблемой компаративистики являются трудности индексирования. В современной компаративистике используется большое количество индексов, позволяющих размещать феномены в рамках системы координат линейно и оценивать их в зависимости друг от друга, что не всегда возможно. При этом индексы в политической компаративистике делятся по пяти основаниям:

«а) по теме (индексы оценки политического режима, доверия, коррупционности, социального благополучия, политической напряженности и т.д.);

б) по источнику информации для построения индекса (статистические данные, оценки экспертов, результаты опросов общественного мнения);

в) по процедуре, то есть по способу построения индекса (расчетные, основывающиеся на интеграции однородных или разнородных показателей, а также “балльные”, опирающиеся на систему начисления баллов, чаще всего – штрафных);

г) по уровню обобщения (частные, оценивающие одну сторону политического явления, и обобщенные, позволяющие провести комплексное сравнение политических институтов или процессов);

д) по типу организации, разработавшей и использующей индексы (международные надгосударственные организации, исследовательские некоммерческие центры, международные независимые организации, международные банки)» [71, с.55-56].

Проблема индексирования заключается в субъективном понимании смысловой нагрузки индекса. Индексы выстраивают эксперты, каждый из которых вкладывает в них свой смысл. «Во многих индексах используются именно оценки экспертов, но насколько эти специалисты свободны от предрассудков в отношении определенных стран, в какой степени ученые могут избежать просто собственного “добросовестного заблуждения” в вопросе о преодолении субъективизма, вызванного их политическими убеждениями? Эти вопросы активно обсуждаются отечественными политологами в последние годы, и выводы их в целом не утешительны. Вместе с тем зарубежные политологи крайне негативно относятся к самой возможности отказаться от услуг экспертов при построении индексов. Основной аргумент сводится к тому, что в современном мире государства слишком разнородны, и попытки использовать абсолютно идентичные

количественные показатели для оценок политических процессов методологически недопустимы» [71, с.56-57].

Также, по мнению О.В. Поповой, в отношении индексирования существуют следующие проблемы:

- а) индексирование ведет к упрощению процесса, что, как следствие, приводит к искажению понимания;
- б) проблемной частью является оценочное шкалирование;
- в) проблема значимости («веса») отдельных показателей;
- г) непрозрачность информации по некоторым странам, которая не позволяет анализировать объективно [71, с.56-57].

Кроме того, проблемной областью является унификация инструментария для сравнения непохожих объектов. Использование единой системы индикаторов, с одной стороны, является условием компаративного анализа, а с другой, – нейтрализует возможность проведения такого анализа. Еще одной из многих проблем компаративного анализа является используемая методология. К примеру, опросный метод не дает точных оценок, методы включенного наблюдения и эксперимента, политическая экспертиза документов и многие другие далеко не универсальны и потому не всегда подходят для оценки. Но так как непосредственно в нашем исследовании использование данных методов не предполагается, то нет необходимости их дальнейшего подробного описания.

В случае теократии перед социально-политической компаративистикой встает иная проблема, переводящая русло исследования в область философской компаративистики. «Компаративное исследование должно опираться не только на рассмотрение синхронического контекста философского учения, но и на его историю, на то, кто был предшественником данного философа, какие учения послужили ему основой и стартовой площадкой его философствования – словом, здесь важна не только синхрония, но ничуть не менее и диахрония – те траектории развития философской, религиозной, художественной мысли, по которым эволюционировала данная

культура в данный период» [21, с.8]. Целью компаративного исследования, применительно к изучению типов теократии, является сопоставление не только институтов теократии, но и смыслов, которые они имели в рамках единой породившей их средиземноморской культуры, а также тех функций, которые они в ней выполняли, и тех форм, которые они в конечном итоге приняли.

Компаративный социально-философский анализ включает в себя два принципиальных подхода: «...аналитический и синтетический, которые предполагают, с одной стороны, адекватное рассмотрение данной концепции (как содержание некоего диалога философских и культурных традиций) и выявление мотивов и фундаментальных целей ее построения; с другой стороны – сравнение, сопоставление методов и идей как в историческом развитии данной концепции, так и в столкновении и противоборстве различных традиций. Компаративистика стремится выявить скрытые предпосылки, определенные комплексом идей как возможные “образцы”, “архетипы”, “единицы” философского мышления, в различных комбинациях входящих в системы философов мира» [51, с.188].

Еще одним значительным моментом является то, что в процессе сравнения типов теократий возникает следующая необходимость: приходится сравнивать западные и восточные модели правления. Однако их общее происхождение должно упростить данный процесс. По мнению А.С. Колесникова, компаративная философия «...пытается занять рефлексивную метапозицию, зафиксировать свое мнение в отношении принципиальных подходов, раскрыть связь с процессами в мире. В отличие от господствующей в историко-философском познании тенденции к интерпретации философского метода как следования за миром (будь то мир природы или мир идей), в компаративистике философия обратилась к самой себе, сравнивая и сопоставляя философские традиции, выявляя интеркультурные коммуникативные основания философского диалога, уточняя принципы историко-философского исследования» [51, с.187].

Критерии для сравнения теократий, выделенные в первой главе диссертации – а именно исторический признак, деление на «дифференцированную» и «недифференцированную» теократию, на «чистую» и «дуалистическую», непосредственную и представительскую ее формы, признак монотеистичности-политеистичности, а также деление на абсолютную, компромиссную (конкордатную) и тотальную и принципы, определяющие положение центральной фигуры теократии, – однозначно способствуют более четкому пониманию феномена. Между тем, для осуществления сравнительного анализа наиболее важным подходом следует признать использование критерия исторического. Исторический подход в философии обычно используется с целью осуществления социологической ретроспекции. Основной методологической целью и задачей компаративного анализа в диссертации является прогнозирование будущего теократии и влияния ее на развитие общества, то есть ретроспективный анализ.

При рассмотрении таких необходимых терминов, как «ретроспектива», «ретроспективно», «ретроспекция» или «ретроспективный» приходим к выводу, что особым вниманием в словарях русского языка (или даже в словарях иностранных слов) они не пользуются. Так, в знаменитом словаре С.И. Ожегова имеется лишь термин «ретроспективный», определяемый не более чем «Обращенный к прошлому» [76, с.604]. В четырехтомном «Словаре русского языка» под редакцией А.П. Евгеньевой имеются термины «ретроспектива», «ретроспективно», «ретроспективный» и «ретроспекция», а последняя трактуется как «...ретроспективный обзор, обращение к прошлому» [75, с.711]. В «Словаре иностранных слов» конца 1980-х гг., как и в словаре С.И. Ожегова, имеется лишь «ретроспективный» (с добавлением в его определении к ожеговскому «обращенный к прошлому» небольшого уточнения – «посвященный рассмотрению прошлого» [77, с.442]).

И только совсем не давно, в одном из последних словарей иностранных слов, появляется вполне подходящее определение ретроспекции, причем в различных модификациях: «1) взгляд в прошлое, анализ прошедших событий,

переживаний; 2) обращение к прошлому для нахождения в нем зародышей традиций, свойственных современности; 3) взгляд на прогрессивные социальные идеалы как на такие, которые уже существовали в более или менее отдаленном прошлом» [78, с.501]. Второй и, отчасти, третий варианты данного определения можно признать наиболее адекватными сути ретроспективного метода, с помощью которого, думается, удастся прогнозировать в том числе и будущее теократии.

При этом небезынтересно заметить, что термин «ретроспекция» впервые появляется в шахматах, где применяется для прогнозирования победы методом просчета различных комбинаций. Иными словами, это весьма близкий науке подход – и по своему происхождению, и по назначению, и по некоторым технологическим параметрам. И хотя сам метод ретроспекции в науке до сих пор не разработан детально, однако для различного рода исторических и социально-гуманитарных исследований он вполне мог бы стать внушительной методологической базой эффективной прогностики. В то же время применительно к компаративному анализу теократии ретроспекция должна быть признана не более чем частным случаем. А исторический подход, взятый за основной критерий такого анализа, позволит ретроспективному подходу стать разновидностью методологии. Неслучайно О. Шпенглер в «Закате Европы» писал: «Техники сравнения еще не существует. Как раз теперь сравнения применяются в огромном количестве, но без всякого плана и связи и если они оказываются удачными в том глубоком смысле, о котором еще предстоит говорить, то виною тому бывает счастье, реже инстинкт, никогда принцип. Никто еще не подумал о выработке метода» [135, с.135].

Использование ретроспективно-компаративной методологии с установкой на целостное, концептуальное осмысление и сущностное постижение проблемы будущего весьма перспективно для предвидения дальнейшей роли теократических форм управления обществом. В самом деле, поскольку теократия тесно соотнесена с понятием власти, но исследуется в философском ключе, то применение политико-компаративной методологии

является оптимальным для ее исследования. «Сегодня можно с полным правом зафиксировать поворот исследователей политики в сторону политической философии. Это не означает, что традиционный интерес к научной стороне дела в политическом познании исчезает. Скорее речь идет о том, что вместе с этим поворотом можно констатировать серьезную методологическую перестройку всего политического познания. Речь идет не только о смене господствующих на предыдущем этапе научных парадигм, а о новом прочтении роли методологии в политике. Критическое осмысление методологического кризиса в политической науке и возврат к политической философии позволили поставить методологическую проблематику в плоскость решения вопроса о сути политического. Методология оказалась не только инструментом конструирования научных понятий, но и самого политического мира. В этом соотношении политическая философия и наука переходят от конфронтации к взаимовлиянию» [85, с.214].

Между тем, осуществление ретроспективного анализа бессмысленно без направленности в будущее, ведь, как известно, прогностическая функция является в научном познании одной из важнейших. «Философская компаративистика оказывается в этом случае своеобразной “археологией знания” ...или культурным психоанализом: как археология, она по отдельным элементам прошлого восстанавливает его целостную картину, в которой каждый ее элемент приобретает зависящий от этой целостности, “контекстуальный” смысл, а как психоанализ, она помогает постигнуть связи между прошлым и настоящим и увидеть корни современных трудностей в ошибках прошлого. Таким образом, между задачами понимания иной культуры и самопонимания обнаруживается тесная и глубинная связь: для решения обеих этих задач используются принципиально одинаковые методы. Отсюда следует, что метод философской компаративистики распространен гораздо шире, чем обычно принято считать... Равным образом он – возможно, неявно, – используется и при описании прошлых состояний своей собственной

культуры, когда историку необходимо ...показать, как из того, что было, получилось то, что есть» [21, с.6].

Поскольку антропологически время разделено на три периода – прошлое, настоящее, будущее, – то, в соответствие с этим разделением, у человечества есть память, непосредственный опыт и предвидение. Предвидение может представлять в различных модификациях: гипотезы, догадки, ожидания и прогноза. Прогнозирование является наиболее научным методом предвидения и наиболее результативным. Динамика политических процессов и их прогнозирование полностью опираются на исторический подход. А.В. Маслихин отмечает, что «...историческая и прогностическая функции позволяют дифференцировать познание по временной направленности. Историческая функция направлена на систематизацию взаимодействий генетического характера в системе “прошлое – настоящее”, а прогностическая отражает последовательные состояния в системе “настоящее – будущее”. Прогностическая функция в социальном познании реализуется при восхождении познания от настоящего к будущему. Вряд ли можно согласиться с такой трактовкой исторической функции, которая сужает объект изучения исторической науки, отводя ей место лишь для изучения прошлого» [61, с.202].

Исторический подход в компаративном анализе, в свою очередь, опирается на ряд других методологических приемов. Такая опорная взаимосвязь видится весьма эффективной, например, в работе «Исторические переломные этапы развития Кыргызстана: комплексный и теоретический анализ», где приводятся аспекты сравнения, которые могли бы быть использованы также и для анализа теократии. Особенное же внимание обращают на себя следующие положения: «Сравнительный анализ в динамике исторических этапов, веков – это один методологический аспект исследования. Второй аспект сравнения: второй методологический принцип сравнения опыта жизнедеятельности, как функционирования структуры власти, как велась хозяйственная деятельность, каков был уровень жизни, как складывались социальные отношения в обществе, какие были успехи и недостатки...

Признание возможности отката назад общественного развития в “локальных” рамках – это третье методологическое положение... Четвертый методологический принцип исследования – это признание одновременно достоинств и несовершенности человеческого развития... Пятый методологический принцип – вера в успех исследования» [47, с.7-8].

Еще одним важным моментом современной компаративистики, как политической, так и философской, видится то, что она успешно переходит к методологии, позволяющей отойти от европоцентризма, и рассматривает неклассические общества в их базовых устоях как чаще всего классификационно несопоставимые с европейскими. Это позволяет выделить дополнительный аспект, который необходимо учитывать при компаративном анализе теократических схем, а именно подходы политической сравнительной методологии. Так, при сравнении различных культур – в данном случае арабомусульманской и христианской – мы имеем дело с так называемым цивилизационным подходом (Г.В.Ф. Гегель, С. Хантингтон, О. Шпенглер и др.) и потому должны учитывать несопоставимость некоторых специфических концептов. Неизбежно также признание того факта, что происхождение теократии является общим из одного – средиземноморского – региона, что позволяет сопоставлять культуры с точки зрения концепции географического детерминизма (работы Ибн-Хальдуна, Ш.Л.Монтескье, И.Г. Гердера и др.).

Исследование феномена теократии с использованием вышеописанных теорий – цивилизационного подхода и географического детерминизма – в сравнительном анализе способно весьма обогатить методологию исследования и получить ответы на многие вопросы. «Исторический анализ следует рассматривать как критическое испытание, к которому наука прибегает до того, как факт признан доказанным. С его помощью определяется сопоставимость собранного материала, главным признаком которой мы считаем единообразие процессов. При доказанной исторической связи двух феноменов они не могут рассматриваться как независимые данные. В отдельных случаях непосредственные результаты этого метода имеют столь

широкое значение, что вполне могут быть сопоставлены с лучшими достижениями сравнительных исследований. Чрезвычайно широкое распространение некоторых феноменов на территории громадных ареалов говорит об общем происхождении отдельных элементов местных культур. Это, в свою очередь, проясняет многое в ранней истории человечества» [17, с.516].

В дополнение к вышесказанному следует подчеркнуть, что методы, используемые компаративистикой в исследовании теократии, в целом соответствуют классическим методам компаративного анализа. Среди них в настоящей диссертации используются, в частности, следующие:

- описание (используемое в основном во второй главе),
- выработка особого категориально-терминологического аппарата (терминологии, заключающей в себе вполне определенный, разделяемый международным сообществом ученых смысл),
- построение гипотезы, которая верифицируется в процессе анализа.

При этом на анализе такого сложно-структурированного феномена, как теократия, могут отразиться проблемы самой компаративистики – как социально-философской, так и политической. Между тем, именно от нее ожидается та функциональная прогностичность, которая позволяет превращать банальную футурологию в подлинно научное исследование исторического явления. Что касается особенностей компаративистики такого сложноструктурированного феномена, как теократия, то она нуждается в учете ряда аспектов. На ней, в частности, отражаются многие общие подходы компаративистики, среди которых методологией исследования признаются исторический подход и ретроспективный анализ. В то же время использование философской и политической компаративистики помогает анализу функционально быть более прогностичным, что и ожидается от любого научного исследования исторического явления.

Следует отметить, что в социальной философии прогностическая функция требует особого обоснования и не является самоочевидной. Между тем, проблему прогнозирования как такового рассматривал В.С. Степин,

который признал прогноз атрибутом именно философского знания [88]. По его мнению, философия может создавать необходимые для научного исследования категориальные матрицы до того, как наука начнет осваивать соответствующие типы объектов. Целью социально-политического анализа, важно обратить внимание, является прогнозирование, а прогностическая функция философии состоит в создании методологических основ и категорий. Таким образом, категория ретроспекции, не исследованная ранее философскими средствами в должной мере, но все более привлекающая к себе внимание исследователей, послужит необходимым методологическим основанием изучения теократии. Компаративный метод изучения систем и явлений уходит своими корнями в далекое прошлое. Впервые Аристотель еще в IV в. до н.э. осуществил попытку описания политического устройства городов-государств Эллады и сформулировал типологию форм правления, долгое время считавшуюся классической. В настоящее же время компаративистика является современной методологией, позволяющей сравнивать прошлое и настоящее и сопоставлять полученные данные с опытом других исследователей, тем самым давая возможность ученым осуществлять прогностическую функцию науки. Исследование теократии как феномена, непосредственного связанного с понятием власти, нуждается в компаративном социо-политическом анализе в силу своей актуальности. Политическая компаративистика способна раскрыть сущность теократии, однако «...политологи используют главным образом не собственно измерение, а оценку. Большинство современных политологических концепций опирается именно на сравнение с некими объектами, которые признаются идеальными (эталонными)» [71, с.54]. Результаты, полученные таким образом, не позволяют осуществить прогноз на будущее теократии и потому здесь необходимо использование методов философской компаративистики, раскрывающей возможности ретроспективного взгляда на феномен.

Религиозные системы христианства и ислама оказали колоссальное влияние на социальную жизнь народов, с которыми когда-либо соприкасались.

Общее происхождение католичества, православия и ислама из единого средиземноморского региона наводит на мысль о корнях форм правления, которые имеют скорее больше общего, нежели различного. Для выявления значения теократии в будущем необходим сравнительный анализ, осуществляемый политологическими и философскими средствами. Так как ранее исследование теократии проводилось исключительно в узком ее смысле, то феномен нуждается в исследовании при помощи дополнительной методологии. Компаративистика же, будучи одной из современных методологий анализа, является для исследования весьма актуального сейчас социально-политического феномена теократии наиболее эффективным аналитическим подходом.

§3. Формы теократического правления: критерии типологизации

При анализе формы теократического правления с выделением критериев для классификации, термин «форма», заведомо многозначный по своему значению, занимает ключевую позицию. По этой причине уточнение определения слова «форма» должно быть порищено отдельно в рамках философского анализа. Попытки классификации теократии, предпринимаемые представителями определенных областей гуманитарного знания, отложили отпечаток на определение феномена, выделив интересующий аспект. Следует отметить, что теократию рассматривали как «форму государства», «форму правления», «политический строй», «политический режим», «государственное устройство». Каждая из вышеперечисленных трактовок подчеркивает специфичность отношения к феномену теократии и выделяет его отличительный признак.

Целью данного параграфа диссертационного исследования является анализ формы теократического правления в философском аспекте понимания формы, следовательно, ранее выделенные признаки теократии должны и могут рассматриваться в контексте философского понимания формы, даже если в их определениях слово «форма» отсутствует вообще. Между тем, понятие формы

в самой философии омонимично и многозначно. Форму можно понимать как способ внешнего выражения содержания, иногда как устойчивую определенность в связи элементов содержания и их взаимодействия, как тип и структуру содержания. Форма также может выступать как внешняя конфигурация предмета, его внешние пространственные и временные границы. В качестве способа существования материи форма выступает как ее пространственный и временной атрибут. Понятие формы градуирует единое, к примеру «формы движения материи», «формы общественного сознания». Под формой понимают внутреннюю организацию, способ связи элементов внутри системы, а также внутреннюю и внешнюю организацию системы [6]. Таким образом, форма теократии также должна рассматриваться с учетом вышеперечисленных трактовок формы.

Между тем, в рамках данного исследования форма теократического правления в первую очередь нуждается в анализе с точки зрения внутренней и внешней организации системы и выявления ее структуры. В данном параграфе речь пойдет главным образом о форме теократического правления и выявлении критериев типологизации видов теократии. Что касается выделения искомых критериев, то сначала необходимо рассмотреть уже имеющиеся попытки классификации теократии. При этом следует отметить, что в исследовании именно средневековой теократии дело приходится иметь все-таки с ее постсредневековой аналитикой. Так, в отечественной литературе едва ли не единственными попытками классификации теократических форм государственного устройства можно считать способы их дифференциации, представленные Ж.Т. Тощенко в монографии «Теократия: фантом или реальность?», Е.Н. Салыгиным в работе «Теократическое государство» и А.А. Большаковым в статье «Генезис взаимоотношений и легитимация власти в теократиях».

Е.Н. Салыгин, например, в своей работе «Теократическое государство» классифицирует теократию сразу по нескольким признакам. Исторический контекст, взятый им за основу теократии, делит последнюю на теократические родоплеменные союзы, теополитические корпорации и теократические

государства (с уточнением степени централизованности таковых). Важно заметить, что, согласно Е.Н. Салыгину, теократические родоплеменные союзы, возглавляемые харизматическими лидерами в лице вождей, жрецов и пророков, организуют общество, не разделяя его на светскую и духовную составляющие. В то же время в теократическом государстве светская и духовная жизнь общества регулируется с опорой на религиозно-правовые нормы и возглавляется как светским правителем, так и представителем религиозной власти. Что касается теополитической корпорации, то хотя там сферы духовного и светского разделены, однако власть принадлежит все-таки духовному лидеру. В ее рамках общество не имеет государственного суверенитета, а внутренняя организация и управление регулируются корпоративным правом [81].

Также Е.Н. Салыгин классифицирует теократию в зависимости от формы выражения Божественной воли. Согласно этому критерию, выделяются непосредственная теократия, где Божественная воля не закреплена письменно (пророк ее выражает устно) и представительная теократия, где Божественная воля изложена в письменных источниках, на основе которых строится деятельность теократических обществ. Еще одним способом организации теократической формы правления Е.Н. Салыгин считает квазитеократии, характерными чертами которых являются обожествление светского харизматического лидера (в качестве примера приводится Советский Союз и Северная Корея). Е.Н. Салыгин говорит о выделении «...“недифференцированной” теократии, в которой верховная власть реализуется структурами, выполняющими одновременно мирские и священные функции, и “дифференцированной” теократии, где высшая власть, хотя и отправляется религиозными и светскими институтами, между ними, тем не менее, имеется функциональное различие. По мнению исследователей, дифференцированной теократией являлась западноевропейская в виде христианских государств Западной Европы, а также Египет времен правления Эхнатона, а недифференцированной – мусульманская теократия» [81, с.19]. Однако, по мнению автора, данную классификацию более правильно применять

не к теократиям в целом, а лишь к теократическим государствам, поскольку только там существует различие духовной и светской власти.

Как отмечает Е.Н. Салыгин, «Роберт фон Мольте при классификации теократий к критерию соотношения в них духовного и светского добавил еще один – религиозно-политический статус главы теократической власти. В результате ученый выделил “чистую” или, как он еще ее назвал, “нераздельную” теократию, характеризующуюся тесной связью религиозной и мирской жизни и главенством в церкви и государстве одного лица – представителя или наместника божества, и “дуалистическую”, где земные дела, хотя и определяются божественной волей, образуют отдельную от религиозной (церковной) сферу управления; в таком “общежительном союзе”, по мнению Моля, есть две главы – светский и духовный» [81, с.20]. Еще одним основанием для классификации Е.Н. Салыгин считает деление «...в зависимости от особенностей господствующей религии, они делятся на монотеистические – Арабский халифат, Папское государство, Ватикан, Иран и политеистические – государства и племенные союзы доколумбовой Америки, теократические государства Древнего Востока, государство Тибет и другие; на этнические – древнеегипетская, иудейская, теократия инков, майя, и транснациональные – христианская, мусульманская, буддийская и т.п.» [81, с.21].

Осуществляя свою классификацию и систематизацию теократии, Ж.Т. Тощенко выделяет несколько иные ее типы, «...исходя из степени причастности религии ко всем без исключения политическим властным отношениям» [114, с.93]. В своей классификации, состоящей из трех типов, первым он считает «...тип абсолютной теократии, когда политическая власть самым непосредственным образом подчинена духовной, по сути дела представляет собой неразрывное единство, нередко воплощающаяся в одних и тех же лидерах, в одних и тех же организациях, и социальных институтах. Такое построение власти можно отнести не только к первобытно-общинному строю, к родоплеменным союзам, когда вождь воплощал в себе и светскую, и духовную, и военную власть. Такой тип теократии имел место и в средние века

(католическое государство в Парагвае в XVII–XVIII веках) и в Новейшем времени (современный Иран). Этот тип знаменует полную и безраздельную власть, при которой любое мирское деяние имеет религиозное одобрение, так же как и любое религиозное действие, прямо выходит на процессы государственного и общественного управления» [114, с.93].

Второй тип, согласно Ж.Т. Тощенко, представляет собой смешанную организацию власти: «...история дала пример сложных взаимоотношений духовной и светской власти, когда под влиянием тех или иных объективных условий и субъективных факторов, степень взаимодействия, согласования или противостояния интересов постоянно менялись. Данный смешанный тип теократических притязаний (его нередко называют конкордатным или компромиссным) постоянно модифицируется, приспосабливается к обстоятельствам времени и места, с переменным успехом констатируя усиление то одной, то другой составляющей. Это сложное взаимодействие религии и политической власти отразили Конституции Греции и Болгарии (применительно к православию), Ирландии, Панамы, Боливии (по отношению к католицизму). Государственным покровительством и поддержкой пользуются евангелическое лютеранство в Исландии и Дании, англиканство – в Великобритании. Сложность взаимоотношений государства и религии нашла отражение в учреждениях, направлениях на их регулирование. С этой целью в Израиле создано Министерство по делам религий, в Таиланде имеются несколько государственных организаций, ведающими конфессиональными делами. Имеются органы координации взаимоотношений власти и церкви в Пакистане, Индии, Египте и других странах» [114, с.93-94].

И, наконец, последний тип, «...который базируется на признании религиозной идеологии как решающей и определяющей жизнь страны, когда религиозные деятели и представители церкви официально не занимают никаких постов в государстве и других политических органах, но осуществляют контроль (порой тотальный, иногда силовой, иногда моральный) за всеми без исключения процессами, происходящими в обществе. К этому типу можно

отнести ряд исламских государств, Тибет с властью далай-ламы. История также знала данные виды теократического контроля, которые были ярко выражены в древнем Египте, древней Индии, в Византийской империи. Такой подход проявляется и в том, что провозглашается верховенство религиозных ценностей во всех политических организациях всех уровней и всех функциональных институтов, а также в господствующей идеологии и общественном сознании. Более того, деятельность по распространению религиозных ценностей не только поощряется, но и поддерживается государством, в том числе и через субсидии. Все это позволяет сделать вывод, что многие общества и государства, будучи по Основному закону (Конституции) светскими, пронизаны религиозными установками, которые занимают значительное место в функционировании государственной и общественной жизни» [114, с.94].

При этом под формой проявления теократии Ж.Т. Тощенко подразумевает только способы теократизации. При этом он указывает на своеобразное реанимирование в современном обществе и теократии, и теократизации. В соответствии с таким подходом исследователь выделяет несколько способов указанной реанимации: увеличение количества политических организаций, движений и партий; попытки превратить религиозные установки в государственно-правовые формы; навязывание религиозных положений в некоторых сферах общества и попытки клерикализации; стремление выделить преимущества одной религии над другими; экспансия религии и попытки обожествления власти.

Помимо тщательного изложения типов и механизмов действия теократии Ж.Т. Тощенко выделяет ряд объективных и субъективных причин возникновения и реанимации теократических идей, имеющих место быть в общественном сознании. Наиболее же соответствующей заявленной в данном параграфе претензии относительно понимания формы следует считать еще одну, несколько иную типологизацию Ж.Т. Тощенко. В ней исследователь затрагивает форму теократии, обращаясь к самой ее сути и содержанию, особой природе и способах выражения, при этом подробно описывая ее

исторические трактовки и непосредственно затрагивая средневековую теократию как таковую.

По мнению Ж.Т. Тощенко, существует несколько точек зрения на трактовку государства. «Первая и одна из наиболее распространенных точек зрения обычно связывает теократию с существованием клерикального государства, то есть с выполнением религиозной иерархией основных политико-правовых функций. При такой трактовке государство выступает проводником, защитником и воплощением идей религиозных предписаний. Более того, в такой ситуации государство трактуется как нечто вторичное, производное от религии, не имеющее самостоятельного значения вне компетенции Свода божественных правил. Наиболее ярко эта позиция была выражена в учениях Средневековья и в частности, в учении патриарха Никона (1605–1681) – инициатора церковных реформ, породивших раскол и как его следствие старообрядческое движение» [114, с.87]. При этом тезис Никона «Священство выше царства» утверждал верховенство духовной власти над светской и подчинение религиозным канонам всей жизни государства. «По его представлениям, церковный закон неприкосновенен, поскольку имеет высшую правовую силу по сравнению со светским правом» [114, с.87].

Вторая точка зрения, приведенная у Ж.Т. Тощенко, определяет теократию «...как мощное влияние религии не только в государстве, но и в обществе, позволяя религии оказывать воздействие на все важнейшие события в жизни страны и государства. В этой связи в пример приводят многие католические страны. Эти сущностные характеристики теократии присущи и многим мусульманским странам, в которых религиозные деятели имеют достаточно широкие полномочия по вмешательству в дела государства и общества. За такое соединение, гармонию общества и государства, с одной стороны, и религии, с другой, ратовали многие мыслители, пытаясь примирить то, что не удавалось осуществить тысячелетиями. Однако в современных условиях такое стремление к гармонизации отношений чревато восстановлением института государственной церкви» [114, с.87-88].

Третья точка зрения, которую можно было бы условно назвать мессианистской, исследует теократию как следствие известных идей о мессии, «...признавая, что теократия принимала и принимает негосударственные формы правления, уделяет внимание идее мессианства. Именно идеи мессианства, предназначения роли отдельных народов или отдельных групп людей в судьбах человечества служили основой появления теократических притязаний, которые в свою очередь рождали те или иные попытки воздействовать на политическую и общественную жизнь в стране. Особенно ярко они выражены в представлениях шиитской общины в исламе, которые систематически озвучивают идею всемирного халифата и даже предпринимают ряд действий по ее реализации» [114, с.88].

Согласно **четвертой** точке зрения, теократия рассматривается «...как некий союз светских и духовных лидеров, совместно решающих проблемы общества и государства с учетом религиозных догматов. Этот принцип получил развитие в шестой новелле Юстиниана (483–565), который провозглашал симфонию (гармонию) во взаимоотношениях священства и царства. При симфонии стирается четкая грань между государством и церковью: они сливаются в единое образование, которое имеет конечной целью достижение божественного царства» [114, с.89]. В соответствии с еще одной, **пятой** точкой зрения, теократия видится «...как возможность установления Царства Божьего на земле, когда верховным правителем всех без исключения дел является Бог или его мессия, по законам которых решаются все дела в мире. Такой подход в концепции мировой теократии в свое время провозгласил русский религиозный философ В.С. Соловьев, считая, что “реставрация византийско-римского средневековья” в идее главенства римского папы и русского императора могла бы спасти мир, избавить его от столкновений, обеспечить взаимопонимание и свободное развитие всех народов и стран» [114, с.90].

Наконец, А.А. Большаков в своей статье «Генезис властеотношений и легитимация власти в теократиях» дает весьма основательную классификацию, основанием которой выступает фигура главы теократии. При этом в его статье используются такие термины, как «иерократия» и «вождество». Они представлены таким образом, что уже сами по себе как бы определяют фигуру, находящуюся у власти. Между тем, в социогуманитарной науке существуют разногласия относительно того, является ли иерократия одной из разновидностей теократии или же ее исторической модификацией. В соответствии с определением теократии, данным А.А. Большаковым, следует заключение, что иерократию, папоцезаризм, вождество и цезаропапизм считать разновидностями теократии все-таки следует: «Теократия – потестарные отношения в обществе или государстве, господствующей идеологией которого является религия, регламентирующая основные сферы его жизнедеятельности, а легитимация власти базируется на ее сакрализации, на вере в ее божественное происхождение» [18, с.28-29].

В основании классификации А.А. Большакова лежит процесс легитимации власти путем ее сакрализации, а способы сакрализации, в свою очередь, определяют фигуру главы теократии. «Легитимность имеет символическую природу. Ритуал-символ играл огромную роль в утверждении власти как при восхождении правителя на престол, так и в период осуществления им власти» [18, с.37]. Под «чистым» видом теократии, согласно А.А. Большакову, подразумевается таковая во главе со жрецом или сакрализованным вождем. В связи же с географической обширностью теократии одновременно существовала иная модель, где у власти находились несакрализованный правитель и шаман: «Дуалистическая форма управления обществом в древности, возможно восходящая к его дуальной организации (сосуществование двух экзогамных родов, позднее фратрий) на начальных этапах развития человечества, хорошо известна: два царя-жреца в Спарте, двойственность всех должностей в Риме» [18, с.41]. Позднее жречество

выделилось в отдельный институт, противопоставлявший себя власти, центральной стала фигура царя. И лишь наделение царя родственными узами с богом позволяло противостоять жречеству.

Еще одним видом теократического правления А.А. Большаков называл пророческую теократию: «Исторически фигуре пророка противостоял шаман. Для нас важно отметить, что далеко не каждый пророк претендовал на власть. Для царя же, было тем важнее дополнять свое достоинство пророческим, чем в большей мере он вступал в конфликт со жречеством...» [18, с.46]. При этом «Как полномочный представитель бога пророк мог быть источником власти для вторичных теократических инстанций, например, пророк Моисей – для жреца Аарона и вождя Иисуса Навина (Израиль времен Моисея – союз племен на этапе разложения родового строя и перехода к раннему государству)» [18, с.46]. В последующем своем развитии политические столкновения между жречеством и царской властью обнаруживают сходные черты с политическими конфликтами между властью духовенства и светскими правителями.

Таким образом, классификация А.А. Большакова подразделяет теократию на потестарные союзы, возглавляемые шаманом, жрецом, пророком или царем-вождем, и дуальные комбинации из представленных типов правителей. При этом следует отметить, что теократия, рассматриваемая А.А. Большаковым, все-таки ограничена некоторым временным интервалом, а в самом исследовании рассматривались в основном изначальные формы теократии. Тем не менее, в качестве отправной точки для дальнейшей классификации политико-религиозных институтов указанный подход вполне используем. В том числе концепция, изложенная в статье, может быть применена в анализе Средневековья.

В результате рассмотрения представленных классификаций, в основу которых легли те или иные выделенные авторами признаки, можно сделать следующие выводы:

1. Взятый за основание классификации Е.Н. Салыгиным исторический признак – с разделением теократии на «теократические родоплеменные союзы», «теополитические корпорации» и «теократические государства» – не отражает формы теократии и не способствует раскрытию понятия, но помогает проследить эволюцию мировоззренческих установок и способов институализации теократического толка;
2. Деление на «дифференцированную» и «недифференцированную» теократию (по Е.Н. Салыгину), равно как и на «чистую» и «дуалистическую» (по Р. фон Молю) дает для определения формы вполне приемлемые критерии в виде указания основных фигур теократии и структуры теократической схемы;
3. Разделение теократии на непосредственную и представительскую (по Е.Н. Салыгину) ключевым признаком для выявления ее форм не является. Равным образом не способствует выделению в ней признаков, способствующих выявлению формы, закреплённость постулатов теократии в письменных источниках;
4. Признак монотеистичности/политеистичности (по Е.Н. Салыгину) также не является необходимым для определения форм теократии, равно как и дифференциация последней по этническому или транснациональному признакам. Ни один из перечисленных признаков не играет существенной роли в определении искомых форм, хотя подчеркивает культурно-исторические особенности конкретного случая теократического правления;
5. Указание на ключевой в понимании форм теократии признак удается обнаружить в ее делении на абсолютную, компромиссную (конкордатную) и тотальную (по Ж.Т. Тощенко). В качестве такого признака выступают структура и иерархические связи властных структур, что непосредственно определяет форму правления;
6. Классификация способов теократизации (по Ж.Т. Тощенко) для определения форм теократии существенной также не является. В то же время сам анализ способов становления теократии способствует углубленному пониманию таких форм (к примеру, закономерный, но не повсеместный переход института

жречества в институт духовенство, институционализация вождества в царствование, переход шаманства в пророчество);

7. Большое значение для предпринятого анализа имеет классификация принципов, лежащих в основе теократического устройства (по Ж.Т. Тощенко). Она позволяет выделить клерикальное государство, гармоничный союз, мессианскую идею, симфонию властей и так называемую мировую теократию;

8. Положение центральной фигуры теократии (по А.А. Большакову) также может выступать признаком, способствующим выявлению определенных теократических форм.

Таким образом, приходится признать, что самая распространенная на сегодня классификация теократии в виде деления на папоцезаризм и цезаропапизм является, быть может, несколько упрощенной, но в то же время наиболее эффективной. Лежащий в ее основании признак – векторная направленность действий властного субъекта – в целом достаточно полно отражает ключевой, существенный для феномена теократии фактор связи двух типов властей. Если, при этом, в качестве основания деления добавить такой признак, как характер и степень сакрализации политической власти, то указанную классификацию удастся заметно усложнить и представить в виде следующего деления **теократии**:

(1) папоцезаризм;

(2) византизм (симфония светской и сакральной властей): «Византизм – концепция особого типа отношений между Церковью и государством, где Церковь и государство не противостоят друг другу, а напротив взаимодополняют, помогают друг другу в ходе достижения согласия (гармонии) и сотрудничества (синергии). При этом свобода и самостоятельность каждого в его собственной области не отменяется» [134, с.397];

(3) цезаропапизм;

(4) идеократия (устройство общества, при котором сила государственной власти определяется опорой на небольшое число священных идей).

§4. Место теократии в культуре Средиземноморья

Средиземноморье – регион, объединивший на своей территории цивилизации, религии, культуры многих народов и географически находящийся на стыке трех частей света – Европы, Азии и Африки, – что способствует сложению уникальной и беспрецедентной культурно-исторической обстановки. Исторические источники свидетельствуют о многообразии этнического состава Средиземноморья, его религиозно-политической преемственности и определении средиземноморской культуры как источника европейской цивилизации. Цивилизационные и политические процессы, культурное становление в данном регионе отличались концентрированностью и интенсивностью в связи с возможностью и экономической необходимостью проживания рядом друг с другом большого количества этносов, связанных межнациональным общением и постепенным стиранием языковых барьеров. Межкультурный диалог способствовал прогрессивным тенденциям всего региона, взаимопроникновению культур и языков, несмотря на частые политические конфликты и кровопролитные войны. В Средиземноморье в процессе межкультурного, но не всегда мирного диалога политическое и духовное доминирование исторически передавалось от Афин к Александрии, от Рима к Константинополю, от Дамаска к Кордове, от Палермо к Иерусалиму и от Каира к Венеции.

Конструирование религиозно-политической реальности и становление теократии в процессе культурно-исторического обмена в Средиземноморье имело беспрецедентный характер. Теократия, в ее ярко-выраженной форме, могла иметь место исключительно в культурно-исторических условиях религиозного синкретизма и этнического многообразия народов. Тесное сплетение культур Востока и Запада, с их особенностями и колоритом, позволило сложиться средиземноморской и,

как следствие, европейской цивилизации. «Здесь прошлое дает нам яркий пример шаткости границ между Востоком и Западом, когда речь идет о развитии мировой культуры» [55, с.470].

Феномен теократии, получивший практически повсеместное распространение, мог стать реальностью именно в данном регионе. «И если при этом сначала выделить причины социального и историко-культурного характера, то таковыми здесь являются, во-первых, процессы кардинальных общественных преобразований, охвативших абсолютно все средиземноморские народы первых веков н.э., и порожденная ими необходимость выработки соответствующего идеологического обеспечения. Ими, во-вторых, являются присущие этой эпохе “столкновения архаической культуры с иной, более развитой, которая угрожает существованию туземных институтов” и ситуации “приобщения варварских народов Европы к христианству и античной цивилизации, когда рушились традиционные основы их социально-политического и религиозно-идеологического строя...” [55, с.183-184]. Таковыми могут считаться также и сложившиеся в регионе традиции принимать решения по социально-политическим и идеологическим вопросам посредством свободного выбора и непременно в нравственном ключе» [41, с.61].

Временные ограничения, заявленные в названии диссертационного исследования, определяют область изучения феномена теократии и сужают рамки исследования до трех видов средневековой теократии: католической, православной и исламской. Таким образом, рассматриваться будут государственно-оформленные виды религиозно-политических отношений средневекового периода. Для выявления последовательности развития концепции, взаимозависимости с развитием властных моделей и предпосылок развития теократии и анализа ее становления необходимо проследить изменения в принципах правления народов, проживавших на территории Средиземноморья – колыбели теократии.

Наиболее яркими моделями политической власти, получившими отражение в теократических концепциях средневековья, являлись модели Древнего Египта и Древней Греции. Во главе египетских протогосударств находились священники-жрецы, позже возглавившие номы. Исторически зафиксировано около сорока номов, разделенных поровну и образующих Верхний и Нижний Египет. Борьба между Верхним и Нижним Египтом впоследствии закончилась победой правителя Верхнего Египта. В конце IV тыс. до н.э. около 3100 г. до новой эры произошло объединение обеих частей в единое государство под властью фараона Менеса. До образования единого Египта на территории существовала деспотическая монархия. Формирование централизованного, политически-оформленного государства под властью единого царя, личность которого приобретает обожествленный характер, царя, управлявшего объединенным государством и своими сверхъестественными силами контролировавшего ежегодные разливы Нила, было жизненно важным для Египта событием.

Таким образом, теократическая модель, воплощенная в институтах египетского царства и жречества, впоследствии перевоплотилась в институт царства-духовенства, в несколько иной форме, которую ей придала идея монотеизма. Идея же монотеизма, сформировавшаяся в Римской империи благодаря христианству, была унаследована из Древней Греции. На протяжении двух своих исторических этапов – архаическом и классическом – греки основывались на следующих концепциях власти: харизматической и республиканской. Концепция Гомера о единовластии как самой правильной форме правления легитимировалась передачей власти непосредственно от Зевса. Законы, по которым царь должен был управлять, также получались от бога. Источником власти в такой модели являлся бог, а земным воплощением – царь, который, однако же, получал власть, завоевывая ее подвигами, что невозможно без харизмы и поддержки народа: «...можно констатировать, что гомеровская модель царской власти целиком опирается на религию и ею же легитимируется. Она предполагает вертикальную (иерархическую) структуру

общества и ее основным идеологическим основанием является ее божественное происхождение и богоизбранность царя. При этом, однако, религиозный аспект сильно снижается социальными нормативами, которые ставят царский статус в зависимость от личных заслуг и от одобрения народа. Даже в идеологии царской власти на первое место начинает выходить социальный аспект, т.е. идея справедливого правления» [116, с.112].

В эпоху архаики властная концепция сменилась на республику. Полисное строение государства исключало единого правителя как носителя харизмы и признавало равноценность многих претендентов на власть. Концепция представлялась как власть, переданная богом людям с возможностью полного распоряжения. Республиканская модель не смогла полностью вытеснить харизматическую власть времен архаики и находилась в противоречии с ней: «С началом классической эры началось торжество правовой, республиканской модели. Возникшая же в позднеклассическую эпоху младшая тирания не может быть названа харизматической властью, так как она опиралась уже не на традицию, не на религиозную легитимацию и не на волю народа, а на военную силу наемников. ... В эпоху распада полисной религии и религиозного скептицизма построить политическую или идеологическую систему на старых верованиях было уже невозможно. ... В некотором смысле ренессанс харизматической власти произошел в эпоху Александра Великого. ... Однако Александр создал образ харизматического царя, но не харизматическую власть. Созданный им тип монархии питался больше соками культурных и политических традиций Востока, чем Греции. ... Но в то же время, это был уже новый тип власти и новая идеология царей-богов. ... Поэтому правильнее было бы говорить не о возрождении харизматической власти в эпоху эллинизма, а о зарождении новой потестарной модели, родившейся из сплава эллинского харизматического наследия и восточных традиций» [116, с.124-126].

Политическая история древнего Рима разделена на два периода: республиканский и имперский. На всех этапах развития Римская республика по своему историческому типу являлась рабовладельческой, а по форме

правления носила аристократический характер. Средиземноморье первых веков новой эры находилось под властью Римской империи, пребывавшей в состоянии кризиса и нуждающейся в политической централизации, культурном синкретизме и их религиозно-смысловом наполнении. При первом римском императоре Октавиане Августе существовала идея о том, что Рим – родина всех племен, государство, предназначенное для объединения всех народов с целью их собственного блага.

В регионе того времени распространение получила идея монотеизма, проявившаяся в ближневосточном язычестве, иудаизме и, впоследствии, в зарождающемся христианстве. Беспрецедентный феномен христианской религии отвечал всем ожиданиям общества Римской империи – как идеологическим, так и духовным, – в чем и заключается его политический и идеологический успех. Отсутствие идеологической доктрины, которая могла бы поспособствовать централизации и стремлениям общества к вселенскому характеру и объединению средиземноморского общества на духовной основе, послужило основанием, вместе с принципиально монотеистическим характером новой концепции, для прочного установления христианства на территории Римской империи.

Свойственный региону политеизм утрачивал свое значение в связи с урбанизацией и отрывом общества от природной среды, стихийным силам которой приходилось противостоять ранее. «В условиях происходившего в городах тесного соприкосновения многих культур и этносов монотеистические верования зачастую формировались за счет соединения воедино атрибутов разных национальных божеств. Об этом свидетельствуют древние изображения богов, где, например, греческая Афродита снабжалась головным убором египетской Исиды, а Зевс – рогами Амона» [89, с.119]. В условиях такого эклектического смешения культов вера в них была неустойчива, из-за чего возникала необходимость в надкультурном, наднациональном божестве, которое соответствовало бы любым условиям как городской жизни, так и природному типу хозяйствования.

При этом широкая экспансия иудаизма, которая вполне соответствовала заявленной обществом необходимости и была обусловлена увеличивающимся количеством адептов, объясняемым не естественным приростом, а активным принятием иудейства представителями других этносов, свидетельствовала о монотеистических тенденциях. Общество как бы предчувствовало монотеизм и стремилось к нему, при этом возводя в идеал поклонение не просто единому божеству, а богу, лишенному образности и в то же время обладающему способностью отвечать обращенным к нему молитвам. «К числу богов Средиземноморья, отличающихся личностными, теистическими свойствами, следует отнести, прежде всего, еврейского Яхве, греко-египетского Гермеса Трисмегиста и Исиду» [89, с.201].

Иными словами, монотеистические представления, отраженные в таких вероучениях, как иудаизм, манихейство, гностицизм и христианство, были актуальны и более распространены, нежели языческие религии греков и римлян. Римской империи была нужна всеобщая религия, пришедшая на смену утратившим силу языческим культам, которые не отвечали возникающим потребностям в централизации. «На этом фоне широкую популярность приобретали разнообразные восточные культы, божества которых, в отличие от формалистской религии Рима, имели характер, располагающий к близости и открытости. ... Таковы были культы ближневосточных богов, синкретические религии, иудаизм, христианство» [89, с.205]. Иудаизму же не удалось приобрести повсеместное распространение в регионе по причине наличия в нем специфических этнических черт, запретов и особенностей культа, а также усложнившихся отношений между еврейскими общинами и властью: «...именно в тот момент, когда религия Яхве могла оказаться наиболее востребованной во всем Средиземноморье, подвергаемое политическим преследованиям иудейство сменило свою интернациональную открытость на носящую защитный характер этническую замкнутость» [89, с.206].

Что касается других, религиозно-философских верований, то они не получили развития по причине сложности посвящения (герметизм, митраизм,

культ Исида) или из-за недостаточности интеллектуального развития предполагаемых адептов (стоицизм, неоплатонизм, неопифагорейство). В таких условиях отсутствие каких-либо интеллектуальных барьеров или чуждой обрядности, а также провозглашаемое христианством равенство определили судьбу религиозного сознания Средиземноморья. «Христианство решительно отменило всякую разделяющую людей обрядность и тем создало возможность для людей самых различных категорий без особого труда вступать в христианские общины» [74, с.251]. Возможность исповедания христианства не ограничивала потенциальных адептов, от них не требовалась ни какой-либо исключительности, ни принадлежности к необходимому классу, этносу, полу, социальному и интеллектуальному слоям. При этом, естественно, социальные чаяния общества, обретенные в христианской доктрине, не являлись единственной причиной утверждения христианства в качестве имперской идеологии.

Именно обретение идеологического, политического идеала и перспектив, связанных с его достижением, привлекало разлагающуюся империю в раннем христианстве. Религия Христа обладала, помимо прочих преимуществ, огромным мотивирующим потенциалом для каждого индивидуума империи. Языческие культы, обожествляющие природу, ставили человека в заведомо подчиненное положение, не оставляя ему возможности самому принимать решения и не допуская мысли о том, чтобы покинуть природный круговорот. Раннее христианство позволяло помыслить о возможности самостоятельно определять свою судьбу. «“Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом” – можно представить, какой колоссальной притягательностью обладала эта необыкновенная перспектива для растерянных, потерявших надежду что-либо изменить масс Рима» [89, с.211]. Общество находилось в таком эмоциональном состоянии негатива, политической нестабильности и «социального отчуждения», что в римлянах исчезло сознание своей принадлежности к единой общности, развился, по словам К. Каутского, «страх смертности, какого в древности не знали».

«Раньше острое переживание людьми своей смертности умерялось уверенностью, что после гибели дела человека продолжают общиной, новыми ее членами» [89, с.211]. Сотериологические устремления христианства отвечали желаниям получить загробное блаженство, причем с получением его не всеми, а исключительно страдающими в жизни земной. Также адепты получали избавление от греховности, которая им же христианством и была навязана. Консолидирующий механизм всеобщей греховности и стремлений к избавлению от нее был запущен и воспринят как идеологическая основа. Римская империя стала христианизированной несмотря на первоначальную борьбу именно с этой религией на этапе ее развития. Она передала общехристианский идеал Византийской и Священной Римской империям, а впоследствии – Московской Руси.

Конечно, христианская религия не была принципиально иной по отношению к существовавшим тогда на территории Римской империи культам, но она по своей сути была скорее синтетична, нежели синкретична, и во многом органично вобрала в себя вероучительные и обрядовые элементы других религиозных представлений. Можно даже говорить здесь о качественном своеобразии христианства и едином идеологическом его стержне, позволяющем не эклектично суммировать элементы многих религий, а синтетично объединить их под эгидой смыслообразующего принципа. Идеалы зарождающегося христианства, наполненные духовным смыслом, вновь пробудили в обществе необходимость одухотворения и обожествления власти. Теократия в империи установилась и впоследствии, в лице христианства, воплотилась во всех своих видах на территории всего Средиземноморья. Исследовательский взгляд на исторический путь христианства позволяет достаточно хорошо проследить развитие теократической идеи и определить ее значение для всего средиземноморского региона.

Что касается философии, то она, будучи конкурентным христианству мировоззрением, таковым отвергалась. Тем не менее необходимость распространения в среде эллинистической культуры учения Христа предполагала

желание «...привлечь спекулятивные умы и вдохновить их к размышлениям над Евангелием, – Евангелием, которое Павел называл “безумием для эллинов”» [35, с.573]. Проповеди Павла, с его резким неприятием философии, в среде язычников превращали Иисуса из палестинского праведника в образ «бога невидимого», в олицетворение «славы божией» [16, 2 Кор.4:4,6.]. Тем самым Павел переводил учение Христа в область философского дискурса, свойственного эллинистическому обществу. В Евангелии от Иоанна данное восприятие мышления было продолжено. По мнению А. Юлихера, «Иоанн сделал громадную уступку эллинской мысли, введя понятие о Логосе, заимствованное им из греческой философии. Это построение внушало уважение крупнейшим из греческих философов, которые насмешливо относились к еврейским разрядам ангелов и войскам демонов» [141, с.255].

Таким образом, христианство получило осмысление античными философами и привлекло к себе носителей эллинистической культуры. Позднее философское содержание всячески извлекалось из складывающейся христианской доктрины, а именно представления александрийской и антиохийской школ с элементами докетизма и дуалистических представлений о сущности Христа, позже, в IV–VI вв., получивших развитие в христологических спорах. «В самом деле, к Александрийской школе принадлежали не просто представители самых разных этносов – греки, римляне, иудеи, египтяне, эфиопы, сирийцы, ливийцы, персы, армяне, арабы, – а такие, которые, составляя интеллектуальную элиту всего тогдашнего Средиземноморья, действовали исключительно как энциклопедисты (и в этом отношении, кстати, заметно отличались даже от искушенных в разнообразной мудрости греков – основателей самой александрийской культуры и носителей ее языка)» [40, с.124]. Данные концепции, осужденные при Юстиниане, развивали мысль о сущности и двух природах Христа, соединенных в нем воедино, и легли в основу теократической идеи, получившей развитие в средневековой политической теологии и философии. Впоследствии в средневековье идея о двух природах Христа и двух природах власти легла в

основу концепции «двух тел короля» и послужила идеологической и философской предпосылкой цезаропапизма.

Еще одним источником теократии, безусловно, является римское право. Основные вероучительные аспекты христианства по своей сути противоречили римскому праву, и процесс их сращивания проходил болезненно и не без помощи философии. Изначальный римский идеал мирового господства с построением империи кровопролитным способом противоречил христианским призывам прощения и несопротивления злу: «...любите врагов ваших, благословляйте проклиняющих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» [16, Мат. 5:44.]. Существовавший тогда институт императорства, основанный на демократических принципах, но утративший былую силу, по ряду причин, нуждался в юридическом обосновании замены власти, делегированной народом, на власть, делегированную Богом.

Действительно, правовая природа теократии заключается в институционализации духовной сферы по типу государственных учреждений, а иногда и в соединении государственного и религиозного принципов в едином институте. Осуществление политической власти при помощи религиозных ценностей общества легитимирует ее, а сопричастность божественному оправдывает власть, какой бы она при этом ни являлась. Схематически такую легитимацию можно выразить в качестве триады «право – порядок – божественный порядок». Христианская община, таким образом, «...могла принять многие отделы римского права, как оно сложилось ко времени 300 г.» [27, с.324].

Правовое сознание Римской империи с его упорядоченностью и политическое сознание, содержащее монархический оттенок, оказало непосредственное влияние на складывание доктрины христианства, равно как и христианские ценности, получившие отражение в политическом становлении принципа теократического правления. «Отличительной чертой этого политического сознания в эпоху империи был переход к монархическому

восприятию власти. На передний план выдвигался образ единоличного мирового правителя, в чьем лице сосредоточивались все властные полномочия. Таким образом, в функциональном отношении понятие императора находилось весьма близко к монотеистической идее сверхъестественного вседержителя вселенной. Сходство еще более усиливалось установившейся традицией обожествления цезарей. Вполне естественно, что в данной ситуации практически неизбежным становилось заимствование христианами черт римского императора для формирования образа своего божества» [89, с.232].

Политическое сознание Рима отразилось на структуре и иерархии христианской общины. Увеличившееся количество христиан предполагало идею иерархичности, которая было позаимствована у Римской империи. Таким образом, «...из союза, управлявшегося первоначально “Духом” и братской любовью, развилось юридически организованное аристократически-монархическое сообщество, установления которого во многом совпадали с установлением городского управления» [27, с.318]. На этом этапе получила развитие преемственность духовной власти, обрести которую можно было в наследство от апостолов. Преемственность духовная стала подобна принципу монархического наследования, что позволило сблизить христианскую доктрину с идеологией Римской империи.

Идея «золотого века», получившая развитие в имперский период, дополняла идею об императоре как посланнике богов, призванном подарить своему народу царствование. «Римский миф о “Сатурновом царстве” был одним из вариантов так называемых “райских” мифов, известных многим народам древнего мира. Его актуализация произошла в эпоху гражданских войн, когда утопические мечты о мирной и счастливой жизни переплелись с эсхатологическими ожиданиями и поисками того “спасителя”, который выведет государство из полосы бедствий и раздоров. Стихийно распространившаяся мечта о “спасителе” была умело использована харизматическими вождями, пробивавшимися к личной власти. При Августе

этот процесс получил наиболее полное и логичное завершение: идея о наступлении “золотого века” пропагандировалась в произведениях официозных поэтов, в государственных мероприятиях, в памятниках искусства... Власть как бы пыталась внушить народу, что именно благодаря ей осуществились все мечты: наступил мир, восстановлены нравы предков, государство исполнено мощью и процветанием, поэтому гражданам остается только радоваться и прославлять своего благодетеля – императора» [130].

В то же время император Август не поддерживал монархизма, делая упор на бюрократию и военный аппарат. Последующие римские императоры, используя идеологию «золотого века», устанавливали тиранию и подавляли противодействие римской власти. Официальные попытки использования утопии «золотого века» не увенчались успехом, и идеологические основы, на которые опиралась античная цивилизация, утратили актуальность: «Вместо идеи императорского “золотого века” восторжествовала другая наднациональная идея – идея грядущего “тысячелетнего царства” Христа» [130]. С приходом же к власти Константина Великого заканчивался Рим и начиналась Византия. Император Константин воплотил в жизнь монархический принцип правления, отличный от римского абсолютизма императора Августа и восточной деспотии Александра Македонского, которая проникла в империю во времена правления императора Диоклетиана. Власть представлялась как орудие бога: она не исполняла своей воли, а осуществляла божественную справедливость. При этом власть воплощалась в категориях римского права: «...римское императорское право сделалось правом христиан, объявлявших о своей принадлежности к вере императора» [136, с.72].

Между тем, в 325 г. христианская церковь и светская власть свои усилия объединили. Священнослужители, под руководством самого императора, составили новую формулу вероисповедания, до сих пор почитаемую в христианской церкви как Никейский символ веры (на этом документе стояла императорская печать). Поставив свой знак на символе христианстве, Константин изменил его: «Неожиданно понятие “христиане” стало чем-то

большим, нежели религиозная принадлежность. Оно стало юридическим и политическим объединением граждан... К 330 году стремление Константина установить единую империю, единую правящую семью и единую религию возымело успех. Но пока новый Рим праздновал, старый Рим кипел от негодования из-за утраты своего статуса. Кафолическая церковь, созданная Константином в Никее, держалась вместе лишь за счет тонкой нити императорского указа» [13, с.14-17].

Идеология Константина Великого была частично позаимствована у христиан и существовала наряду с императорской доктриной государственности. Здесь налицо смешение понятий «церковь» и «нация». Христианство, будучи использованным как элемент идеологии, укрепило устойчивость политической доктрины, столь необходимой в создавшихся социально-политических условиях. Потому-то византийские императоры, использовавшие единую идеологию, которая была построена на христианстве, боялись ересей как элементов, угрожающих государственной безопасности и влекущих за собой территориальную раздробленность. Тень распадающейся Римской империи, построенной на абсолютизме, тяготела над Византией всегда, хотя, при этом, нельзя недооценивать ценность государственности, просуществовавшей тысячу лет и, в свое время, централизовавшей целую империю.

Выполнившая свою социально-политическую функцию византийская идея двух неразрывных властей исторически трансформируется в две новые концепции. Первая заключается в том, что церковь, получившая государственную власть, приобретает вид папоцезаризма, и монарх уже является исполнителем ее воли. Вторая позволяет императору считать себя повелителем церкви и обладать неограниченной властью, что называется цезаропапизмом. Как известно, первая концепция была унаследована Римской католической церковью, вторая нашла свое выражение в государственности не только Византии или Киевской Руси, но и Руси Московской. Самой «новой» теократической идеей является исламская модель организации религиозно-

политической власти, в которой глава общины и глава государства являются одним и тем же лицом. Впервые данная модель осуществилась в генезисе Арабского халифата, получившего власть в средиземноморском регионе в средние века: «Исламская империя, ранее сконцентрированная вокруг сообщества верующих, все больше начинала напоминать любую другую средневековую империю: множество завоеванных народов, частью постоянно бунтующих, непрерывные распри из-за верховной власти среди руководства и неизбежно возникающая тенденция к распаду» [13, с.412].

Таким образом, теократические концепции власти, построенные на религиозных основах и непосредственно повлиявшие на централизацию четырех империй, были идеологически обоснованы, политически обусловлены и сыграли ключевую роль в становлении государственности. Теократия, оформившись в мощный институт религиозно-политического правления, оказала на культуру Средиземноморья огромное влияние, определив ее сущность, значение и статус. Христианство изменило мифологемы греко-римской антропологии, сделав человека грешным и отделив его от вечности.

«Христианство – единственная религия в мировой истории, в которой непосредственно данная человеческая судьба делается символом и средоточием всего творения» [136, с.219]. Порядок церковной иерархии с ее историчностью стал распространяться на общество в целом. Право подкрепилось божественной легитимацией, религия стала мировым законом. Слившись воедино в образе теократической концепции, оба явления стали ключевым культуuroобразующим элементом для всего Средиземноморья и позже европейской цивилизации. «Римское право заняло главенствующее положение не по причине внутреннего превосходства, а лишь вследствие того, что Рим в качестве отдельного города добился господства над античной империей, то есть прежде всего из-за политических успехов...» [136, с.62].

Теократическая идея, распространенная ранее во многих культурах, получила от христианства оттенок универсализма, который позже приобрел

тенденцию к тотальному распространению «Царства Божьего» на земле. Римское право и идея спасителя, воплощенные в политической модели Средиземноморья, на несколько тысячелетий погрузили общество в осознание своей греховности, смертности и желания спасения. Обезличивание личности, универсализация справедливости, всеобщая греховность с желанием освобождения от греха и многие другие мифологемы получили всеобщее распространение в мировой культуре. Существование через распространение – миссионерский принцип христианства, позволивший ему исторически рассеяться практически во всех государствах. Легкость приобщения к христианской религии обусловила и принятие всех ее принципов. Что касается теократической модели правления, то она осуществилась среди наиболее распространенных религиозных течений, исторически развивающихся на основе христианства. И если христианство – во всех своих проявлениях – политизировано, то ислам политичен по своей сути. Власть и право, соединенные воедино в форме теократии, тотально повлияли на ход мировой истории и всей человеческой цивилизации.

Для раскрытия в полном объеме столь значимого феномена, каким является теократия, его исследование методами социально-философского анализа выглядит более предпочтительным, нежели способами частных наук, хотя частнонаучные определения, безусловно, играют исходно-ключевую роль в определении понятия теократии. Между тем, в связи с усилением тенденцией к теократизации в современном мире именно комплексное исследование теократии становится все более актуальным и необходимым. Вот почему связанные с теократизацией идеи мирового порядка и социальной закономерности нуждаются главным образом в философском осмыслении.

ГЛАВА II.

Сравнительный анализ основных форм церковно-государственного правления в средневековье

Вторая глава диссертационного исследования посвящена анализу специфики тех форм церковно-государственного правления, которые в период средневековья фигурировали в качестве основных. Такой анализ будет осуществлен с учетом не только религиозных, но также и культурно-исторических особенностей государственного устройства рассматриваемой эпохи. При этом учитывается, что теократия, с ее идеалами построения «Царства Божьего на земле», получила воплощение сразу в нескольких теократических схемах, а именно папоцезаризме, цезаропапизме и особой исламской форме правления. Рассмотрение особенностей вышеперечисленных форм теократии как некоторых схем религиозно-политического устройства позволяет применить компаративный анализ для получения четких представлений о структуре той или иной теократической системы. Кроме того, задачами диссертационного исследования во второй главе являются определение механизмов действия христианской теократии в целом, характеристика значения теократии для ислама, анализ социально-политических предпосылок принятия христианства Русью. Осуществление поставленных задач позволяет произвести оценку теократии с учетом ее культурно-исторических, политических, идеологических и других аспектов.

В самом деле, религиозные системы христианства и ислама оказали колоссальное влияние на социальную жизнь народов, с которыми когда-либо соприкасались. Общее происхождение католичества, православия и ислама из единого средиземноморского региона наводит на мысль о корнях форм правления, которые имеют скорее больше общего, нежели различного. Для выявления значения теократии в будущем необходим сравнительный анализ, осуществляемый политологическими и философскими средствами. Так как ранее исследование теократии проводилось исключительно в узком ее смысле, то феномен нуждается в исследовании при помощи дополнительной

методологии. Компаративистика же, будучи одной из современных методологий анализа, является для исследования весьма актуального сейчас социально-политического феномена теократии наиболее эффективным аналитическим подходом.

§1. Папоцезаризм и цезаропапизм как механизмы действия христианской теократии

Проблема действия механизмов теократии разрешается путем создания схем взаимодействия внутри каждого типа правления. Так как в диссертационном исследовании заявлены определенные исторические рамки, то нормативно-правовую базу исследования будут составлять законодательные акты императоров, решения соборов и работы исследователей-медиевистов. Исторический переход от римской императорской идеи к византийской государственности сопровождался привнесением идеократического элемента в концепцию верховной власти, которая по своей сути является только принципом организации государства и не выполняет каких-либо иных функций. Византийская идея двух неразрывных властей, выполнившая свою социально-политическую функцию, приобрела очертания двух концепций. Первая заключается в схоластической максиме «папа, который может называться церковью», вторая – в знаменитом, хотя и апокрифическом высказывании Людовика XIV «Государство – это я» [49]. Первая концепция была унаследована Римской католической церковью, вторая была выражена в европейской модели абсолютизма и российской властной концепции.

В монографических и справочно-энциклопедических источниках механизмы действия христианской теократии обычно фигурируют в двух формулировках: «папоцезаризм (папезцезаризм)» и «цезаропапизм (цезарепапизм)». (Следует отметить, что двоякое написание вышеуказанных терминов встречается приблизительно с одинаковой частотой). Кроме того, существует термин «иерократия», упоминающийся как синоним папоцезаризма, и термин «паполатрия», обозначающий чрезмерное поклонение

папе. И поскольку данное диссертационное исследование посвящено философскому анализу форм правления, то понятия «папоцезаризм» и «цезаропапизм», в самих терминах которых заключено понимание формы властвования, будут рассматриваться с философских позиций.

«Цезарепапизм – соединение в одном лице власти в государстве и в Церкви. Термин был изобретен в XIX в. немецким историком Й. Хергенретером для характеристики политической системы Византии, но впоследствии приобрел расширительное значение. Система цезарепапизма впервые получила осуществление в Византии при Феодосии II. Аналогичные отношения возникли после Реформации в протестантских странах, где государи присвоили себе власть высших епископов (*summus episcopus*). Некоторые историки усматривают нечто подобное в отношениях между монархом и Православной церковью, установившихся в России со времени уничтожения патриаршей власти. Иногда цезарепапизму противопоставляют западную модель – папоцезаризм» [128]. Социально-философский анализ форм теократического правления в философском аспекте понимания формы позволяет соотнести цезаропапизм и папоцезаризм как разновидности форм теократического правления.

В обеих вышеуказанных моделях религиозно-политической организации власти – папоцезаризме и цезаропапизме – в процессе становления произошла замена теоцентрического принципа правления на христоцентрический, что послужило причиной, по которой сработал закон партиципации (сопричастности). «Понятие партиципации, введенное Л. Леви-Брюлем, характеризует в основном пралогическое мышление, устанавливающее сопричастность и тождество между материальными предметами и духовными явлениями, существами и силами, индивидом и тотемом, и носит мистический характер. Благодаря партиципации в архаическом сознании возникают образы мифологических существ, формируются религиозные представления о пространстве и времени,

человеке и коллективе, причинно-следственных связях и отношениях, сакральных предметах и поклонении им [139, с.150].

Замена теоцентрического принципа правления на христоцентрический укрепила связь между Богом и человеком и возвела теократию на иной, более высокий уровень сопричастности личности и божественной власти. Как верно замечает Э.Х. Канторович, «После пришествия Христа во плоти и после его вознесения и прославления как Царя Славы, земная царская власть вполне последовательно претерпела изменение и приобрела свою собственную функцию в общем деле спасения. После заключения Нового Завета цари должны представлять уже не как “провозвестники” Христа, а скорее, как его “тени”, подражатели Христу. Христианский правитель стал *christomimētēs* – буквально “актером”, играющим Христа, или же его “воплотителем”, – представлявшим собой на уровне земного мира двухприродного Бога – даже при том, что эти природы в нем неслиянны» [49, с.46].

Эволюция властных концепций показывает механизмы, путем которых удерживается господство и осуществляется власть королей и пап. Догмат о непогрешимости папы и признание святости короны – основные идеологические концепции, на которых создаются властные конструкты, тесно переплетенные между собой. При этом взаимоотношения между государством и церковью приводят к образованию «гибридов» в обеих областях. Происходит смешение политической символики и взаимное заимствование знаков могущества и власти: «Папа украшает свою тиару золотой короной, облачается в императорский пурпур, посылает впереди своей процессии имперские стяги. У императора появляется митра на короне, он надевает папские башмаки и другие церковные одежды и во время коронации получает, как и епископ, кольцо. В XIII в. этот взаимный обмен символами переносится с персон на коллективные общности. Иерархи римской церкви стремятся сделать ее совершенным прототипом абсолютной монархии, базирующейся на мистической основе, в то время как государство все более становится квазицерковью и мистической корпорацией на рациональной основе» [49,

с.182]. Основой монархии, ее принципом является честь короля. Непогрешимость папы имеет сходные идеологические основы. Совмещение двух основ, имеющих разное происхождение, позволяет выходить на новый уровень легитимации, что, естественно, способствует укреплению власти.

В основе складывающихся властных концепций лежат христологические споры. Споры относительно личности Христа, начавшиеся еще при зарождении христианства и послужившие расколу церквей, отразились и на фигуре папы римского, и на положении королей. Количество природ Христа, обладание им единой волей, принадлежность его человеческому и божественному – все эти аспекты присущи фигурам короля и папы. В V в. возникает учение о «двух мечях», согласно которому Христос является обладателем духовного и светского мечей, один из которых он вручает церкви, другой – государю. Императоры и короли не ограничивались только светским мечом и стремились завладеть духовным, равно как и иерархи церкви изъявляли претензии также и на меч светский. Такая неразделенность «мечей» приводила к конфликтам между светской и духовной властями, победу одерживали попеременно, трактуя учение о соотношении «мечей» в свою пользу. В то же время церковь и государство не могли существовать друг без друга. Церковь нуждалась в поддержке государей, обеспечивающих ее землей, адептами и материальными благами, а светские государи нуждались в поддержке церкви, ее благословлении и легитимации своего правления. В источнике власти папства лежит идея о верховенстве апостола Петра, наследниками которого являлись понтифики.

В средневековой политической теологии возникла идея о «*persona mixta*» – «смешанном лице», в котором сочетаются разные свойства и составляющие. «Сочетание двух кажущихся разнохарактерными сфер обладало особой притягательностью в век, жаждавший примирить дуализм того и этого света, преходящего и вечного, светского и духовного» [49, с.42]. Использование идеи «*persona mixta*» в политико-религиозной сфере было представлено главным образом епископом и королем, и такое смешение подразумевало сочетание

духовных власти и компетенции со светскими – объединенными в одном лице. Как папа, так и король представляли в качестве «*persona mixta*», поскольку им приписывалась духовная власть, приобретаемая в результате посвящения и помазания. «Правда, папское учение в конечном счете отказало королю в статусе духовного лица, сведя его к незначительным почетным титулам и функциям» [49, с.44].

При этом королевская власть обладала спиритуальной сущностью, уподобляемой Христу. Фигуры короля и папы имели статус «помазанников во времени», в отличие от Христа – «помазанника в вечности». «Христос был Царем и Помазанником по самой своей природе, тогда как его представитель на земле был царем и Христом только по благодати. Ведь св. Дух “нисходит” на земного царя в момент помазания, делает его “другим человеком” (*alius vir*) и преображает его в потоке Времени, тогда как тот же св. Дух от Вечности пребывал единым с Царем Славы и пребудет с ним во всей Вечности» [49, с.46]. Иначе говоря, царское богоподобие приобретено силой благодати только на время, в то время как небесный Царь является Богом по самой своей природе навечно.

«Противопоставление природы и благодати повсеместно использовалось для указания не только на то, что ущербность человеческой природы была восполнена благодатью, но и на то, что благодать сделала человека сопричастным самой божественной природе. В этом последнем смысле антитеза природы и благодати стала по сути дела двигателем раннехристианского «обожения» человека вообще, а не только освященных и помазанных правителей» [49, с.46]. По мнению цитируемого здесь Э.Х. Канторовича, размышления и о двуполярности, и о потенциальном единстве природы и благодати одновременно приводят к концепции царя, который воплощает Христа как «удвоенное» существо: «Он – помазанник по благодати – подобен в своем качестве *gemina persona* Христа, обладающего двумя природами. Это и есть средневековая идея христоцентричной королевской власти» [49, с.48]. Здесь король – двойное существо, человеческое и

божественное, точно так же, как и Христос, хотя король двухприроден и удвоен только по благодати и во времени, а не по природе и в вечности: земной король не является, а становится удвоенным существом в результате своего помазания и посвящения.

Латинское выражение «*gemina persona*» представляет собой термин, заимствованный из христологических споров и тесно связанный с ними, хотя именно этот термин редко применялся по отношению к самому Иисусу Христу. Согласно ортодоксальному вероучению, Христос есть «*una persona, duae naturae*» – «одно лицо, две природы». «Выражения “двойное лицо”, следовательно, нужно было избегать как догматически небезопасного; оно было так же точно плохо, как и “два лица”, поскольку не исключало несторианской или адопцианистской интерпретации» [49, с.48]. То же самое произошло с фигурой римского понтифика, сущность которого разделена на должность и личность папы. Так же, как и король, он имеет «политическое тело» и «тело природное», что позволяет ему быть безгрешным в своей должности [24] и грешить, как обычный человек. Следует различать «безгрешность (*impressabilitas*)» Бога, который не может согрешить по природе, и непогрешимость спасенных, которые уже не могут согрешить в силу разлучения души с телом, а также в силу обожения. Кроме того, отдельно следует говорить о «безошибочности», или «непогрешимости (*infallibilitas*)», относящейся к понтификам.

Символическим обозначением святости понтифика и короля являются их головные уборы. Корона и тиара являются символами нимба, отмечающего безвременность и святость должности его носителя. Нимб означает изменение природы времени – переход из временного состояния в вечное. «...персона с нимбом, или, скорее, персоне в силу своего нимба, в силу своего *ordo* – статуса – “никогда не умирала”. Нимб далее означал, что его конкретный носитель является представителем какого-то более общего “прототипа”, чего-то неизменного посреди изменчивого земного времени, а также что в единении и связи с этим конкретным человеком состоит определенный образ власти,

идуший из той бесконечной протяженности, которую в средние века стали называть *aevum*» [49, с.79].

Для придания королю образа Христа в средневековье широко использовалась схоластическая философия. Возвеличивание короля осуществлялось через почетные титулы «Образ Христа» и «Викарий Христа». Первый титул определял его бытие, а второй – подчеркивал его функции и деяния. «Ни один из этих титулов сам по себе не указывал на принцип “двух природ” и не подчеркивал “физиологического” сходства правителя и Богочеловека. Но пока преобладали эти титулы, связывавшие правителя с Христом, король мог, по крайней мере потенциально, представлять в качестве *gemina persona* – двуединой личности, – отражавшей две природы человеко-божественного прототипа всех земных государей. Однако даже чисто потенциальная связь короля с двумя природами Христа стала исчезать, когда свойственные Высокому Средневековью титулы “*rex imago Christi*” (Царь-образ Христа) и “*rex vicarius Christi*” (Царь – викарий Христа) стали использоваться все меньше, уступая место формулам “*rex imago Dei*” (Царь – образ Бога) и “*rex vicarius Dei*” (Царь – викарий Бога)» [49, с.84].

Последующее разрушение христоцентрического образа королевской власти потребовало много времени, и титулы потеряли свое первоначальное значение в борьбе за инвеституру. Сама эта борьба сыграла здесь немаловажную роль, с одной стороны, лишив светскую власть ее духовного авторитета, церковных полномочий и включенности в литургию, а с другой, – придав духовной власти императорские черты. Однако развитие в XII в. догматического богословия по вопросу об определении реального присутствия Христа в причастии, помимо прочего, заново привлекло внимание к старой идее о присутствии Христа в персоне замещающего его священника, когда тот совершает мессу. Теперь только папа имеет право называть себя викарием Христа. Папский титул «*vicarius Christi*» впервые официально появляется в декреталиях Иннокентия III и используется в своде канонического права, а не

только в обычном языке. С XII в. и по настоящее время данный титул толкуется лишь применительно к папе римскому.

Такая трактовка титула «*vicarius Christi*» принадлежала декреталистам, теологам и философам-схоластам. Напротив, мыслителям-цивилистам, исходящим из концепции римского права, свойственно именовать императора «*deus in terris*», «*deus terrenus*» или «*deus praesens*» (Бог на земле). «Основываясь на своих источниках, они, вероятно, воспринимали как должное то, что государь является, прежде всего наместником Бога. Поэтому-то среди языковых средств, применяемых ими для императорских титулов, совершенно отсутствует выражение “*vicarius Christi*» [49, с.86]. Что касается изменений в образе короля, то таковые происходили постепенно: от раннесредневековой литургической идеи королевской власти к позднесредневековому представлению о божественном праве монарха. «Образ короля-посредника, хотя и странным образом секуляризованный, все еще существовал, а идея царского священства была внедрена в самое право. Ранние онтологические оттенки королевского христомимезиса, присущие теории о двуединстве фигуры монарха (*gemina persona*), возможно, несколько потускнели, но в функциональном плане идеал удвоенного, наподобие близнецов, государя еще оставался в силе. Это проявлялось в новом отношении короля к Закону и Правосудию, которое заняло место его былой особой причастности к Таинству и Алтарю» [49, с.88].

Таким образом, средствами теологических дефиниций, используемых для определения королевской власти, происходило сращивание идеи короля и права. Подобно концепции Христа король выступает как персона, имеющая две природы, одна из которых смертна, другая же находится вне времени и безгрешна в силу своей божественной природы. Становление цезаропапизма происходило стараниями юристов и теологов, разрабатывавших концепцию «Священной империи», в то время как папоцезаризм подкреплялся концепцией «мистического тела Христа» – становлением Церкви. Следует отметить, что концепция «мистического тела Христа» была трансформирована в концепцию

«мистического тела Церкви» в интересах папской власти. Можно сказать, что духовный «*corpus mysticum*» и светская «*sacrum imperium*» возникли одновременно – около середины XII в. В процессе борьбы за инвеституру вышеназванные концепции противопоставлялись друг другу: «*sacrum imperium*» стремилось к теологическому обоснованию, в то время как «*corpus mysticum*» приобретало юридические коннотации.

Теократия легализовала свое положение в государстве, опираясь на правовые акты и Конституцию как основной закон государства. Тем самым политическая терминология первых веков христианства приспособилась к нуждам церкви, а в дальнейшем для поддержания господства королей и пап ей служили политическая философия и теология. Весьма интересной здесь представляется концепция метафорического брака короля с его королевством, папы – с его Церковью. В самом деле, средневековые короли получали при коронации наряду с другими символами и инсигниями кольцо, обозначающее его брак с государством. «Церковные писатели, однако, осторожно указывали, что такое кольцо передавалось лишь как *signaculum fidei* – символ верности – и отличали его от епископского кольца, при помощи которого епископ при рукоположении становился *sponsus* – женихом и супругом своей церкви, в брак с которой он вступал...» [49, с.197]. Все материальные ценности толковались как приданное невесты, которыми муж получает право только пользоваться, но не отчуждать их.

В дальнейшем цезаропапизм получил развитие в трех европейских государствах: Франции, Англии и Германии. Абсолютизм в Германии не достиг государственного уровня, ограничившись отдельными княжествами. В Англии же власть короля не была абсолютной в силу наличия парламента: король являлся только главой «мистического тела государства», в то время как в роли остальных частей тела выступал парламент и знать. «Перед закрытием парламента в 1401 г. спикер Палаты Общин счел уместным сравнить политическое тело королевства с Троицей: король, духовные и светские лорды, и общины вместе составляют троицу в единстве и единство в троице. По тому

же поводу спикер сравнил парламентские процедуры с отправлением мессы: чтение одного из Апостольских Посланий и изложение Библии при открытии парламента напоминало начальные молитвы и церемонии, предшествующие литургии; обещание короля защищать церковь и соблюдать законы сравнивалось с жертвоприношением во время мессы; наконец, закрытие заседаний парламента имело своей аналогией отпуст – *Ite, missa est* – и благодарственную молитву – *Deo gratias* – которыми заканчивалась литургия» [49, с.211]. Также следует отметить акт о Супрематии (а именно, два парламентских акта – 1534 и 1559 гг., – закрепившие разрыв англиканской церкви с католической в ходе Реформации и передавшие монарху верховные полномочия в англиканской церкви), благодаря которому король стал «папой в своем королевстве».

Английский абсолютизм носит на себе следы политики Рима, французский же является абсолютизмом в полном смысле слова и отождествляет понятие «мистическое тело государства» исключительно с королем. В дальнейшем в политической мысли средневековой Франции развилась концепция «*patria* – родина», тесно связанная с понятием «Корона»: «Корона королевства является общей *patria*» [49, с.312]. Таким способом укреплялась власть короля и объяснялись некоторые экстраординарные меры по сохранению его могущества. Понятие «Корона» противопоставлялось физическому телу короля. Соединение Короны и человека создавало метафизику и политичность «двух тел короля». Корона вечна, нефизична и выше всякого физического царства, а также династична в передаче власти и сращена с понятием «политическое тело».

Следует отметить, что с концепции «*patria*» началось построение нации, в чем Франция преуспевала очевидно. Понятие «Корона» оказалось противопоставлено понятию «король» и поставлено над ним. «Корона – это не король, или по крайней мере, – не только король. Она представляет собой нечто, что затрагивает всех и поэтому является “публичным” – притом не менее публичным, чем воды, дороги или *fiscus*. Она служит общей пользе и

поэтому выше как короля, так и духовных и светских лордов, а также общин...» [49, с.329]. В Англии существовало понятие «Корона», но такого значения, как во Франции, оно не получило. В позднем средневековье проблема правовой тирании перестала быть такой актуальной, уступив место выработке полурелигиозного законодательства и стремясь к изгнанию религиозных компонентов из кодекса вообще.

Таким образом, рассмотренные выше фигуры короля и папы, ввиду их двойственности, в средневековой Европе имеют выражение и в механизмах осуществления власти. Тесная связь фигур короля и папы с фигурой Христа подчеркивает двойственность власти (двойственность человека и Бога) и отражает ее теологическую апологетику. Тем самым король и папа представляют собой идею соединения конечного и бесконечного, человеческого и божественного, мирского и священного, которая берет свое начало еще в словах апостола Павла: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» [16, Гал., 2:20]. Концепция двойственности фигуры правителя, являясь наследием совокупного христианского богословия, представляет собой важнейшую идею в развитии политической мысли христианства. В итоге античная идея деификации правителя, обогащенная христоцентрическим восприятием христианского средневекового мира, ложится в основу форм теократического правления, проявившись в двух главных его разновидностях – цезаропапизме и папоцезаризме. Дальнейшее развитие данных идеократических концепций оказывает огромное влияние на ход истории, политику и культуру тех регионов, которые – так или иначе – оказываются связанными с христианизированным миром.

§2. Теократия в исламе:

зависимость от предшествующих религиозных культур

Мусульманское государство, образовавшееся на территории Аравии, проходило этапы становления путем создания новых социальных и политических институтов: «В Медине Мухаммед, предводитель уммы, взял

на себя задачу судить споры неверующих. Хотя он никогда не говорил о титулах, он действовал в своем новом городе как пророк и как царь. Вскоре ему пришлось разбираться с многочисленными практическими сложностями, обступившими его идеальное общество» [13, с.380]. Важнейшим процессом новой исторической эпохи для Аравии по праву считается сложение нового механизма управления социально-политической жизнью общества. Центральное место в данном процессе отведено возникновению института единоличной верховной власти и формированию представлений об особом источнике права на получение верховного суверенитета.

Своеобразие соотношения духовного и светского отразилось в понятии «фикх» как традиционной религиозно-правовой системе ислама, которая включает в себя не только религиозное, но и гражданское, административное, финансовое, уголовное и другие виды права, тем самым выражая полное слияние духовного и светского. Такие процессы, как создание механизма управления обществом и формирование соответствующих норм права, получили свое воплощение в фигуре халифа, занимавшего хотя и центральную позицию в становлении государственной идеологии и политической мысли ислама, но все-таки сообразную своей эпохе:

Пусть помнит хан – велик он или слаб, –
 Что, властелин людей, он божий раб
 И что успех ему сулит дорога,
 Намеченная по велению Бога [142, с.88].

Развитие государственно-религиозных отношений и идеологической концепции ислама прошло сложный путь становления: «...Мекка стала ядром ислама, главным местом поклонения для любого мусульманина. ... Умма из общности становилась государством» [13, с.386]. В Аравии происходила трансформация представлений и институтов родоплеменного общества в принципиально новые образования, в представления и институты классового общества [32]. Такова позиция советских исламоведов. Существует, однако, и

другая точка зрения, противоположная вышеописанной. Так, некоторые из исследователей считают, что родоплеменная организация в доисламской Аравии не разлагалась, а укреплялась: «В начале VI в. вся территория Аравии контролировалась несколькими политическими образованиями... Более того, даже на территории, находившейся вне зоны прямого контроля вышеупомянутых царств, мы обнаруживаем не собственно племена, а скорее вожества... Все вышеупомянутые великие аравийские царства исчезли вместе с “царствами” поменьше – вожествами. Во всей Аравии практически не осталось “царей”, а там, где за век перед этим находились вожества, мы уже видим свободные племена» [54]. Думается, в силу большей обоснованности и объективности подхода к исследованию вторая точка зрения имеет больше оснований считаться правильной.

В первую очередь ислам оказал огромное внимание на структуру власти аравийского общества, изменив форму правления, свойственную родоплеменному строю. В древнеаравийском обществе власть принадлежала определенной родовой группе. Воля родовой группы давала ей право на власть, власть же носила временный и избирательный характер. Автократический режим и родоплеменное общество несовместимы, но титулы «шейх» и «царь» были известны в доисламской Аравии. Халиф являлся основной фигурой и потому определял содержание политической мысли средневекового мусульманского общества. При этом единоличное правление возникало среди оседлых и кочевых аравийских племен лишь на короткое время, с целью захвата территорий в военно-политических интересах. «Существование там формы организации общества и управления его жизнью памятники доисламской культуры описывают с помощью термина мулк, а лицо, осуществляющее правление, именуют словом малик» [32, с.190].

Понятия «мулк» и «малик» в доисламских источниках связаны с насилием одного человека над другим и предполагают принуждение лицом, имеющим власть, к исполнению его воли. Отношение к царю-малику

описано в Коране: «Цари, когда входят в селение, губят его и делают славных из его жителей униженными – и так они поступают!» [53, Коран. 27:34(34)]. Этот аят Корана тем более важен, что он отражает представления оседлого населения Аравии, защищавшего принципы демократического самоуправления. В литературных источниках VI–VII вв. термин «малик» применялся к наследственным племенным вождям: «Одним из наиболее типичных был процесс наследственного закрепления исполнения ключевых социальных функций за определенными кланами. Этот процесс ограничивал суверенитет родовой группы в пользу членов отдельной семьи. Сфера действия абсолютного суверенитета родовой группы сужалась. Создались предпосылки превращения исполнения решающих социальных функций как реализации воли и интересов отдельного клана и даже отдельного лица» [32, с.192]. Наследственный способ передачи власти в исламе описывал Фирдоуси:

«Во власти твоей и богатства, и рать,
А большего ты и не должен желать.
Негоже соперничать сыну с отцом,
Страною владеешь, он – только венцом,
Кто мог бы хвалу не воздать храбрецу,
Что верой и правдою служит отцу?
Когда же с землею расстанется он,
Все будет твоим: и держава, и трон». [123 с. 211].

«Понимание Мухаммадом характера и содержания царской власти отразил в Коране известный рассказ о правительнице народа саба', которая, получив послание от Сулаймана (Соломона), обратилась к совету власти (ал-мала'): "О, знать, дайте мне решение в моем деле, я не могу решить дело, пока вы не будете при мне". Они сказали: "Мы обладаем силой и обладаем великой мощью, а власть у тебя. Смотри же, что ты прикажешь"» [32, с.192]. Здесь налицо предпосылки возникновения

демократической формы правления с делегированием полномочий единому лицу и наличием власти у общества. Возникновения же в Аравии института царской власти и классового общества не произошло по причине возникновения ислама. Что касается функций социального регулирования, ранее традиционно принадлежавших роду и передаваемых по наследству, то таковые были заменены на осуществляемые по воле Бога и им же порученные.

Социальное бытие получило религиозный смысл и перестало быть деятельностью одних только людей, превратившись в особое служение, повиновение божественному. При этом Бог мог даровать власть, но мог и отнять ее. «Коран указывает три уровня власти, которые и составляют аппарат любого теократического государства: Аллах, его посланник и должностные лица (улу-л-омр)... При описании верховной власти Коран называет, как можно видеть, также и функцию третейского разбирательства, которая принадлежит только богу и его пророку и посланнику» [32, с.192]. Аллах назван в Коране титулом «малик», Мухаммед же отрицал этот титул для себя, подразумевая, что малик обладает личной волей, а он (Мухаммед) является лишь представителем верховной власти, дарованной Аллахом. «Мухаммед объединил в своем лице все функции власти, став единоличным духовным главой и светским правителем общины верующих» [32, с.193].

Согласно Ибн-Хальдуну, государство, следуя закономерностям развития общества, развивалось по объективным причинам, не зависящим от воли Бога или халифов. При этом родоначальник социологии и социальной философии выделяет – в соответствии со способом управления и целью – три вида государства: сияса дин-ния, сияса аклийа и сияса маданийа. Сияса дин-ния – способ управления государством, основанный на шариате (идеал исламской теократии); сияса аклийа – способ управления, который основан на праве, установленном человеческим разумом; сияса маданийа – способ правления идеального государства арабо-мусульманских философов. Под первым типом государства Ибн-Хальдун имеет в виду халифат (имамат), под

вторым – султанат [84]. При этом халифат и имамат он отождествляет, поскольку в те времена разграничивать данные понятия особой необходимости не было.

Халифат – это наместничество от имени того, кто принес людям шариат, а наместник распространяет свои полномочия на религию и политику. Имамат и халифат, таким образом, – это способы организации власти [38]. Однако на самом деле имамат, в соответствии с аятами Корана (Сура Ковра) и многочисленными хадисами, является степенью человеческого совершенства, которой достигают только самые благочестивые люди. Степень имама даже выше степени пророка и посланника. Имам – это совершенный человек, который является руководителем и лидером людей во всех религиозных и мирских делах в силу своего авторитета. Слово «халиф» употребляется в смысле наместника, то есть замещающего чье-либо место или обладающего полномочиями, которые ему поручены. У халифа нет качеств и обязанностей, которыми обладает имам, хотя, по убеждениям шиитов, халифат и имамат могут совмещаться в одном человеке.

В исламском правлении во главе государства не всегда находился халиф, и халифат не был единственным способом организации власти. Исламское вероучение допускает возможность управления мусульманским государством не только халифом, но и другими правителями. «В хадисах пророка Мухаммада часто называются различные титулы для правителя государства, такие как эмир, имам, султан. Все эти титулы также тождественны понятиям власти, правительства» [7]. При этом мусульманское государство не всегда было халифатом, а управлялось правителями, имеющими разные титулы, и приобретало различные формы: начиная от монархий и диктатур и кончая демократическим и республиканским способами властвования. Иными словами, в случае отсутствия халифата функции государственной власти, при которых бы выполнялись Божественные законы в обществе, должны взять на себя альтернативные формы государственной власти [7]. Отличительной же особенностью исламской теократии от христианской являлось то, что халифы-

имамы выступали наместниками не Бога, а пророка Мухаммеда, в то время как в христианских теократических государствах правитель объявлял себя непосредственно наместником Бога.

Как упоминалось в первой главе диссертационного исследования, термин «теократия» в настоящее время имеет весьма широкое значение: им обозначают вообще любое государственное правление, при котором законы и общественная жизнь основываются на религиозных принципах. В таком расширенном значении мусульманское управление государством также можно назвать теократическим. Однако понятие мусульманской теократии понятию теократии христианской все-таки не тождественно, хотя, следует признать, в определенные периоды истории исламская теократическая модель почти не отличалась от христианской модели теократии.

При этом «...характерное для ислама представление халифа в качестве наместника пророка Мухаммада было нарушено в период правления Аббасидского халифа Мутасима (833–843), когда было введено обращение к нему как к наместнику Бога на земле (халифатуллах), как это имело место на примере христианских теократий» [7]. Исламская теократия второго периода, следующая за периодом правления четырех праведных халифов, получила название султаната. Несмотря на свое официальное название халифата сущность государственной власти в период султаната изменилась, что привело к некоторому отходу от изначальных принципов божественного типа правления, основанного на шариате. Хотя власть в это время оставалась теократической, в обществе, в целом, доминировали законы шариата.

Ослабление теократических принципов, которое происходило на протяжении нескольких веков, совпало со всеобщим упадком мусульманского мира. «Главной причиной этого упадка, по мнению мусульманских историков, является все больший отход от изначальных исламских ценностей. В этом втором периоде истории исламской теократии, когда “имамат” был заменен “султанатом”, прослеживаются уже почти полные аналогии с теократическими государствами в христианском мире» [7]. Интересы монархов-султанов,

выдвинутые вперед Божественных принципов, считаются причинами упадка наравне с выдвижением интересов царей и императоров в христианстве, послуживших упадку христианского мира. В периоды правления Омейядов (661–750) и Аббасидов (750–1258) теократическая модель мусульманского правления была аналогична той, что существовала в Византии.

При этом «Халиф также рассматривался как представитель Бога на земле, посредством которого обеспечивался порядок и функционирование государства. Все эпитеты, с которыми официально обращались к халифам, выражали эту идею» [7]. По мнению Ибн-Хальдуна, «Халифат изначально не содержал понятия монархии (султаната), затем произошло смешение этих понятий и, наконец, осталась только монархия» [144]. Превратившись в монархию, халифат, благодаря Муавии ибн Абу Суфьяну, органично вписался в сознание средневекового сообщества, воспринимавшего только монархическую форму правления. Именно поэтому, в целях развития международных связей, спустя уже несколько десятилетий после смерти Мухаммеда в мусульманском обществе наметилось стремление к превращению халифата в монархию. При этом трансформировавшийся в монархию халифат четырех праведных халифов повлек за собой развитие мусульманского религиозного права. Теперь не государство подчинялось божественным законам, а законы зависели от представлений правящей династии. «Дело дошло до того, что такие величайшие авторитетные религиозные теоретики, мыслители, правоведы, как Абу Ханифа или Малик ибн Анас, не признавали такое государство шариатским и отказывались занимать в его структурах государственные должности. Совершенно аналогичную Омейядам и Аббасидам политику вели и шиитские династии – Фатимидов и Бувайхидов» [146].

Ибн-Хальдун в своем сочинении «Мукаддима» писал, что существуют по крайней мере два вида управления государством. «Первый истинно шариатский (сияса дин-ния), просуществовал только тридцать лет во времена праведных халифов. Второй же вид государственного управления (сияса

аклийа) основывается на пожеланиях и прихотях различных монархов или других правителей, которые могут править исходя из соображений доводов разума, исторической или политической целесообразности» [145]. Неслучайно в IX–XI вв. мусульманские богословы активно развивают «...идею о препоручении халифом части своей власти султанам, по существу оправдывая обособление светской власти. Другие богословы, особенно ханбалиты, развивают идею контроля общины над светской властью через духовных лиц. В этом тоже выразилось осмысление обособления двух типов власти. Более того, шииты разработали идею исправления и свержения нечестивых властителей» [68, с.370]. Таким образом, теологическая апологетика успешно находит оправдания и обоснования происходящему процессу подмены халифата монархией.

Процессы становления монархии оттесняли религиозные ценности на второй план, выдвигая на первый волю правителей и закон. «С течением времени этот процесс перешел в фазу секуляризации, которая стала не столько восстанием мусульманского общества против Божественных законов, сколько протестом против теократическо-монархических методов управления государством, которые стали тормозить естественное развитие обществ. Поэтому передовая часть интеллигенции мусульманских стран выразили стремление заимствовать у европейцев их опыт. Они применили принципы светского мировоззрения и секуляризма для своих обществ» [7]. В целом можно сделать вывод, что принцип божественного правления был подменен монархическим принципом власти. И религия на государственном уровне в полной мере себя не проявляла, хотя, в то же время, и не ограничивала общество в его религиозных убеждениях.

По мнению В.В. Бартольда, «...элементы светского правления, а подчас даже их преобладание, имели место и в начальный период распространения ислама и позднее, в частности в первые века существования Османского государства» [46, с.77]. Закономерным следствием кризиса монархическо-теократических моделей государственной власти стало их несоответствие

изначальным принципам классической исламской государственности периода правления праведных халифов. Монархические принципы государственности были свойственны для обществ, проживающих на занятых мусульманами территориях, а впоследствии не вызывали диссонанса у представителей исламской культуры. Истинно исламские принципы правления, будучи оттесненными на второй план, позже проявили себя по всему миру, хотя и в несколько иных формах.

М.В. и Н.В. Вагабовы охарактеризовали исламскую теократию в контексте исторических обстоятельств следующим образом: «Теократию в мире ислама нельзя охарактеризовать однозначно, она проявлялась в различных формах в зависимости от исторических обстоятельств. Но в целом это характерная особенность мусульманского общества» [22, с.115]. Данное утверждение можно считать вполне справедливым. Действительно, признание абсолютной и законодательной власти Бога в самом деле отличает мусульманское общество от монотеистических и светских обществ. Однако, с другой стороны, понятия абсолютности божественной власти и божественного законодательства изобретением мусульманского мировоззрения все-таки не являются, а восходят к древнейшим временам и находят свое отражение в Торе [7]. При этом существует множество источников, доказывающих происхождение ислама от иудаизма [7].

В самом деле, ислам и иудаизм имеют много теологических совпадений: монотеистическое представление о Боге, учение о сотворении мира за 7(6) дней, представление о троне Божьем, признание боговдохновенности священных источников, специфическая оценка пророчеств, сходные представления о рае и аде, признание существования таких духовных сущностей, как ангелы и демоны, особо значимое совпадение учений о махди-мессии. Эти и другие сходства, обоснованные в ходе лингвистических и культурологических исследований, в целом подтверждают зависимость ислама от иудаизма. Одновременно следует

признать также и наследование исламом некоторых аспектов христианства, хотя и в меньшей степени.

Что касается непосредственно вопроса о наследовании власти, то в большей степени иудейская традиция прослеживается в шиитском исламе: «В ряде приводимых шиитами хадисов Мухаммад сравнивал Али с Аароном, с собой, оговаривая, однако, что после него нет пророка» [72, с.206]. Теологи-приверженцы Али выработали концепцию верховной власти, называемой имаматом. Согласно данной концепции, по воле Бога власть принадлежит исключительно роду Али. В дальнейшем потомки Али не могли разделить власть в силу существования нескольких ветвей внутри рода, каждая из которых вполне правомочно претендовала на власть.

В шиитской традиции обнаруживается еще одна отличительная черта, роднящая ее также и с христианством. Так, шииты не разделяли политику и религию, стремясь аккумулировать обе сферы в едином имамате. Исламское правление рассматривалось ими как «...своего рода “брачный союз” религии и политики, скрепленный и узаконенный волей Аллаха и поэтому нерасторжимый» [72, с.211]. Разделенность религии и политики в шиизме недопустима, и данная позиция как никогда актуальна в наше секулярное время. Все большее усиление ислама и возрождение доктрины исламского правления становятся попыткой осуществления теократической модели имамата в его идеальной форме. При этом в исламской традиции имамата наблюдаются также и отголоски христианского (католического) догмата о непогрешимости папы. «Отвергая прямое обожествление имамов, шиитский ислам фанатично защищает “божественную” сущность имамата. Это в свою очередь предопределило безграничную власть имамов как непогрешимых и обладающих особым знанием» [72, с.208-209].

Подробное исследование исламской формы государства позволяет говорить о достаточных сложностях в ее системе. Так, доктрина ислама гласит, что поскольку все мусульмане составляют единую умму, то подразделять адептов ислама путем заключения их в рамки

государственности нельзя. Между тем само понятие исламской теократии включает в себя не только политическую форму ислама, но также и тип основанного на нем государственного устройства. Подобная форма государственности показывает, на какие именно законы и концепции опирается власть. При этом понятие исламского государства по своему смыслу можно отождествить с понятием политического режима.

Таким образом, удастся выделить несколько типов (форм) исламского государства: султанат, эмират, имамат и халифат. Султанатом является государство, имеющее монархический принцип правления с наследственной властью султана. Эмиратом считается исламское государство, характеризующееся наследственной властью династии эмира или религиозным лидерством выборного эмира (эмират был этапом на пути возрождения халифата). Исламским государством, управляемым духовным лидером, который обладает безусловным авторитетом, является имамат. Как отмечалось выше, имамат свойственен больше шиитской, нежели суннитской доктрине государственной власти, при этом, как и у халифата, возможен его глобальный характер. Халифат, в свою очередь, рассматривается в качестве единого, всемирного исламского государства. Такой подход, следует отметить, свойственен главным образом современному взгляду, являющемуся трактовкой в широком смысле. В узком же, собственном смысле термин «халифат» по-прежнему обозначает все арабо-мусульманские государства, когда-либо возглавляемые халифами.

§3. Принятие христианства на Руси

как результат социально-политического выбора

Процесс христианизации Руси проходил постепенно, локализуясь в различных географических областях. Христианство распространялось на Руси задолго до официального принятия, в истории сохранились факты об отдельных актах крещения, христианских захоронениях, происходивших до того, как Русь стала православной. Христианство постепенно входило в жизнь

древнерусского общества, не всегда принимая одинаковые формы в силу своего различного происхождения. И только при князе Владимире Новгородском (и Киевском) в 988 г. христианство было принято в качестве государственной религии. Причины, по которым православное христианство было выбрано в качестве государственной религии, коренятся в социально-политических процессах, происходивших в государстве. Язычество, вполне удовлетворявшее духовные потребности общества, не соответствовало политическим потребностям государства.

В 980 г. князь Владимир осуществил первую попытку реформирования государственной религии, пытаясь объединить языческих богов в единый пантеон с выделением культа Перуна и признавая генотеистический переход единственно верным и менее насильственным. Эта попытка окончилась неудачей в силу отсутствия этнокультурного единства всех племен Киевской Руси. Существует легенда, согласно которой князь Владимир разослал послов по географически доступным регионам в целях исследования религий. Между тем, Киевская Русь геополитически находилась в контакте с Хазарским ханством, в котором преобладал иудаизм, арабо-мусульманским миром, на тот момент с уже идеологически сильным исламом, православной Византией и католической Европой.

Послы Владимира, по легенде, выбрали православие из-за красоты храмов и своим духовным ощущениям от нахождения в них. Существует также иная, более приземленная версия происходящего. Мусульманская вера не подошла Руси по причине запрета на употребление алкоголя: тогда звучала знаменитая фраза Владимира «Руси есть веселие пити, не можем без того быти». Некоторые сомнения одолевали князя по причине обещанных в раю гурий (как известно, Владимир был любителем женщин). Обряд обрезания был совершенно новым и мог вызвать у подданных волну негатива. Князь Владимир понимал, что дружина не примет таких условий и тогда возможен бунт.

Активная миссионерская деятельность немцев, принадлежащих католичеству, предполагала, что желание сделать Русь католической исходит не от римского папы, а от германского императора с его натиском на Восток, что было опасно для целостности государства. Отец Владимира в свое время разорил Хазарию, которая исповедовала иудейскую веру, по этой причине Владимир посчитал иудаизм для Руси губительным, полагая месть за погибшую государственность хазар частью их религиозных убеждений. Грек-философ, по легенде, показал князю на ткани картину, на которой был изображен Страшный суд, что навесило на Владимира страх и желание попасть в рай. Следует учитывать, что обе легенды несут на себе отпечаток отношения к православию вообще и процессу выбора веры в частности. Между тем, обе они имеют право на существование, поскольку в каждой из них есть некоторая доля здравого смысла [66].

Конечно же, решающим фактором в принятии православия как государственной религии являются политические, экономические и культурные связи Руси с Византией. «В настоящее время достаточно распространено представление, что русская культура наследовала византийскую традицию подчинения церкви царской власти. В действительности же в Византии никогда не существовало какого-либо текста, который наделял бы императора властью формулировать сакраментальные или доктринальные принципы. Не было подобного текста и в нашей стране, и рецепция византийского наследия осмыслялась со значительными местными вариациями, однако примат светской власти над церковной начал обозначаться уже в первые века после принятия Русью христианства» [70, с.35]. Политическим устремлениям князя Владимира импонировала идея византийской государственности. После захвата Корсуни (Херсонеса) князь потребовал в жены сестру византийского императора. Брак князя Владимира с сестрой византийского императора Василия II Анной укрепил отношения между державами, а состоялся он благодаря принятию православия.

Еще одним принципиально важным моментом при выборе православия послужила возможность получения религиозной литературы из славянской Болгарии. В католицизме богослужение происходило на латинском языке, на нем же излагалась Библия, что делало христианство недоступным для прямого проникновения в духовную жизнь простого народа. Вместе с процессом христианизации на Руси активизировались процессы феодализации и колонизации соседних земель. Следует отметить, что после захвата Херсонеса Владимир вывез из него священников и литературу. Херсонес же являлся окраиной Византийской империи, куда ссылались или бежали несогласные со светскими или религиозными иерархами, и, кроме того, он неоднократно пытался отделиться от Византии. Вполне возможно, именно из Херсонеса в Киев был привезен и арианский (или полуарианский) символ веры – искаженный, а не чистый вид православия. И поскольку Владимир не принимал священников из Константинополя, чтобы не быть зависимым от Византии, а арианский символ веры неоднократно осуждался, то христианство, в его византийской интерпретации, проникло на Русь только в XII–XIV вв. А это происходило уже ближе к падению Византии, когда перестала существовать опасность попасть под ее политическое влияние [56].

Идеологическое обоснование принятия Русью православия было разработано позже, в XVI в., сохранив свою актуальность к настоящему времени. Центром государственной централизации, после двухвековой борьбы, стала Москва. В XV в. произошло два важных политических события, значительно повлиявших на ход развития русской богословской мысли: в 1453 г. прекратила свое существование Византийская империя, захваченная турками, а в 1480 г. на Руси произошло освобождение от татарского господства. «Два этих события, которые приблизительно совпадают по времени, ассоциируются друг с другом: в то время как в Византии имеет место торжество мусульманства над православием, на родной земле происходит обратное – православие торжествует над мусульманством.

Особенно бурно переживалось на Руси первое из этих событий: оно позволило в дальнейшем великому князю обосновывать свою независимость от власти константинопольского патриарха как отступника от православия и вести политику подчинения церкви своей власти. Тем самым Русь брала на себя высокие обязанности хранительницы чистоты православной веры, что обусловило дальнейшие особенности отечественной политической и духовной жизни» [70, с.36].

В XV в. концепция нового всемирно-исторического значения Руси получила свое развитие в религиозно-политической и, в чем-то, философской интерпретации. «Отечественная религиозно-философская мысль выработала три типа соединения русской истории с мировой – хронографический (“Русский хронограф” 1512 г., Степенная книга), генеалогический (“Сказание о князьях Владимирских”) и пророческо-эсхатологический (цикл сочинений о “Третьем Риме”). В сочинениях религиозно-мистического характера книжники XVI столетия выдвинули ряд теорий, в которых Московское государство начинает осознаваться как центр, средоточие правой веры во всем мире. Рост могущества Москвы естественно вел и к усилению позиций великокняжеской, а потом и царской власти. Постепенно в богословской мысли и в общественно-политическом мнении возобладало убеждение о главенстве царской власти над церковью» [70, с.36]. Сама же проблема взаимоотношения двух властей, светской и духовной, возникла в русской традиции по факту принятия христианства князем Владимиром.

Формула соотношения священства и царства на Руси, являясь одним из предметов изучения данного параграфа, исследовалась многими авторами. Интересной в этом плане представляются работа В.Е. Вальденберга «Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в.» и монография И.С. Чичурова «Политическая идеология средневековья (Византия и Русь)», в которой автор делает упор на сравнительный анализ исторических литературных памятниках Византии и Руси. Что касается

концепции княжеской власти, то она освещена в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона, «Поучении» Владимира Мономаха и «Посланиях» митрополита Никифора. Так, митрополит Иларион в «Слове о Законе и Благодати» писал: «И не было ни одного, кто противился благочестному его повелению. Да если кто и не с любовью, то со страхом пред повелевшим крестились, ведь было благоверие его с властью сопряжено» [42, с.34]. По мнению И.С. Чичурова, сравнившего политические идеологии Византии и Руси, византийское соответствие русскому слову «благоверие» было синонимом понятия «православие» в империи: «...мысль, сформулированная Иларионом, отвечает основополагающей концепции византийской политической идеологии, согласно которой идеальное государственное устройство подразумевает сочетание власти и православия» [130, с.133].

Конечно, на этом фоне появление «Сказания о князьях Владимирских» (XVI в.) становится совсем не случайным: «В основе “Сказания” лежат две легенды. Первая – о происхождении Рюриковичей и, следовательно, московских великих князей от римского императора Августа. Вторая легенда – о царских регалиях, которая доказывает, что венец, бармы, золотая цепь, крест от древа распятия и сердоликовая шкатулка, принадлежавшая Августу, достались московским великим князьям через Владимира Мономаха от его деда – византийского императора Константина. До начала XVI в. о существовании этих легенд не было известно. В 10-е гг. они были соединены в “Послании о Мономаховом венце” тверского монаха Спиридона-Саввы. Не позднее 1527 г. на основании этого “Послания” неизвестными авторами и было составлено “Сказание о князьях Владимирских”» [70, с.37]. «Сказание» позволяет московским князьям обосновать их династические права и объявить себя наследниками «Первого Рима». В итоге Московская Русь делается единственным оплотом веры, а московские князья берут на себя ответственность за сохранение православных ценностей.

В кон. XV – нач. XVI вв. религиозно-концептуализированной мыслью Московской Руси были выработаны несколько концепций, выраженных в формулах «Москва – Новый Царьград», «Москва – Новый град Константина», «Москва – Третий Рим». Последняя концепция идеологически являлась наиболее успешной и наилучшим образом централизовала государство, легитимировав занимаемые властью позиции. При этом концепция «Москва – Третий Рим» была непосредственно разработана игуменом псковского Елеазаровского монастыря старцем Филофеем (ок. 1465 – 1542), впервые назвавшим Россию «Третьим Римом»: «Перу Филофея бесспорно принадлежит лишь Послание М.Г. Мисюрю Мунехину, написанное в 1523–1524 гг. Послание Василию III написано позже (до 1526 г.) и, возможно, другим автором. Третье сочинение, содержащее идею “Третьего Рима”, получило название “Об обидах Церкви”. Оно возникло в 30-40-е гг. XVI в. и тоже, скорее всего, не принадлежит Филофею; его автором считают анонимного Продолжателя. Все три сочинения составляют так называемый “Филофеев цикл”» [118].

Безусловно, Русь пытались идеализировать и до Филофея, и его идея для своего времени не была полностью оригинальной. Филофеем, однако же, претензии Московских князей, именовавших себя хранителями истинной веры, выразил наиболее ярко. Официальное отделение русской церкви от Византийского покровительства и получение собственного, независимого патриархата в 1589 г. актуализировали легенду об апостоле Андрее. Московские князья легитимировали свою власть, проводя прямую линию между собой и императором Августом. Естественно, вера также нуждалась в подобной легитимации и связи с апостолами. «И когда папские послы приехали в Россию убеждать царя Ивана Грозного принять Флорентийскую унию, он авторитетно заявил: “...мы на Москве приняли христианскую веру в то же самое время, как вы в Италии, и с тех пор и доселе мы соблюдали ее ненарушимою”» [70, с.40]. Таким образом, можно утверждать, что

концепция «Москва – Третий Рим» напрямую повлияла на сакрализацию верховной и управительной государственной власти.

Н.С. Поляков считает, что «...утверждение теории “Москва – Третий Рим” способствовало развитию ксенофобии и изоляционизма, сакрализации государственной власти, что на практике привело к ее более активному вмешательству в дела церкви» [70, с.40]. После того как государственная власть легитимировалась и централизовала государство под эгидой православия, необходимость в духовной связи с Византией отпала: русская православная церковь стала национальной, получив при этом статус государственной. «Разумеется, недостаточно было только воли царя и одной отвлеченной теории, на которую она опиралась, чтобы провести в жизнь новое понятие национальной церкви. Для этого необходимы были непосредственное участие и помощь самой церкви, и ее последовательно оказали московскому правительству три крупнейших иерарха XVI в. – Иосиф Волоцкий и митрополиты Даниил и Макарий. Опасаясь конфискации монастырских земель и активности московско-новгородских еретиков, Иосиф Волоцкий теоретически поставил русского князя на то место, которое в Византии занимал император. Даниил уже практически подчинил церковь и ее представителей воле светской власти. Наконец, Макарий применил теорию и практику государственного вмешательства к пересмотру всего духовного содержания национальной церкви. При непосредственном участии Ивана IV он провел два духовных Собора – 1547 и 1549 гг., на которых произошла канонизация 40 местно чтимых святых в общерусские» [70, с.41]. На соборах присутствовали и светские лица, вторгаясь в решения, выносимые относительно церковных учреждений, которые ставились на службу государству, укрепляя тем самым процесс централизации государства.

Обрядовая сторона помазания на царство, а также эволюция соответствующих ритуалов осмыслены Б.А. Успенским в работах «Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов» и «Царь и

патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)» [118]. Что касается глубинных, сущностных процессов, то по их поводу немало оригинальных замечаний высказал еще в нач. XX в. историк-византист В.Е. Вальденберг. По его мнению, «...ни одно из направлений в учении о пределах царской власти нельзя связать в его происхождении ни с какой определенной группой источников. Ни ограничение царской власти законом, ни учение о вмешательстве царя в дела церкви, ни отрицание этого вмешательства, ни ограничение царской власти Боярской думой или Земским собором, ни теория царского полновластия не имели своих отдельных источников, которыми бы каждое из этих направлений пользовалось исключительно или хотя бы даже преимущественно, и которыми бы в то же время не пользовались другие направления» [23, с.363].

Между тем, как византийские, так и российские (в том числе древнерусские) источники предлагают двоякое освещение проблемы и приводят в доказательство тексты, которые противоречат друг другу. Идеалом взаимоотношений между церковной и светской властью в православном мире всегда считался принцип «симфонии властей», заключающийся в том, что они находятся в состоянии согласия и сотрудничества. Автором данной концепции является император Юстиниан, сформулировавший концепцию «симфонии властей» в 6-й новелле для Патриарха Константинопольского Епифания. «В предисловии к 6-й новелле, законодатель говорит: “Всевышняя благодать сообщила человечеству два величайших дара: священство и царство (императорскую власть). Первое заботится об угождении Богу, второе о прочих предметах человеческих. Оба же, происходя от одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни”» [112, с.141]. По мнению В.Е. Вальденберга, «Многие считают византийским то направление древнерусской политической мысли, которое наделяло царскую власть известными правами в области церковного управления. Держаться такого взгляда на том основании, что это направление (и только оно одно) переносило

в Россию византийские политические понятия, едва ли есть достаточное основание, так как в Византии эти понятия были не единственными, а были учения и противоположного содержания» [23, с.363].

В то же время шестая новелла Юстиниана рассматривалась представителями религиозно-концептуализированного сознания по-разному. «Акиндин ссылается на 6-ю новеллу Юстиниана для доказательства права князя судить митрополита, и на нее же ссылается Никон, отрицавший это право; если иосифляне ссылаются на Матф. гл. 22 (кесарево – Божие) для доказательства того, что повиновение царю не должно быть безграничным, а Зиновий Отенский и Крижанич, наоборот, чтобы обосновать учение о покорении царю, то мы прекрасно понимаем, что ни в законодательном памятнике, ни в евангельском тексте не может быть заключено двух диаметрально противоположных одна другой мыслей, и что авторы извлекли их оттуда только путем толкования. Следовательно, эти ссылки говорят нам не о том, под какими влияниями сложилось то или другое учение о пределах царской власти; учения складывались сами собой, т.е. независимо от тех источников, с которыми они внешним образом связаны, и авторы их обращались к источникам только затем, чтобы отыскать в них подкрепление своим взглядам, их обоснование и доказательство» [23, с.365].

Таким образом, концепция «симфонии властей», интерпретируемая с противоположных позиций, показывает не просто свою относительность, а довольно серьезную проблематичность, поскольку на самом деле свидетельствует об отсутствии так называемой гармонии между духовной и светской властью. Неслучайно генезис теократической идеи в России и ее практического воплощения обнаруживает периодические попытки захвата власти церковью, которые, как известно, так и не увенчались успехом. Правда, позднее, уже в новое время, русскими религиозными мыслителями, воодушевленными идеями о примате русского православия над иными его видами, пропагандировались идеи о подчинении государства церкви. При этом католическая церковь обвинялась в отходе от ортодоксии, в то время как

православная Россия стремилась к власти, отрицая «симфонию властей», на которую ориентировалась изначально.

Исторически отношения государства и православия на территории России можно разделить на 3 этапа: отдельное существование государства и церкви, симфония властей и цезаропапизм. «В условиях слабости и зависимости государственной и церковной властей в России в X–XIV вв. наблюдается их отдельное существование; с приобретением государственного и церковного суверенитета в XV–XVI вв. – симфония властей; с абсолютизацией государственного управления в XVII в. – подчинение Церкви государству, или цезарепапизм» [128, с.250]. При этом следует отметить некоторые особенности российского цезаропапизма, который в некоторые исторические моменты был реакцией на зарождение папоцезаризма со стороны церкви. Цезаропапизм изначально проявлялся в связи с отсутствием единого государственного центра, когда любой князь мог преувеличивать свои полномочия в отношении церкви. В свою очередь церковь, достигнув религиозного влияния и экономического благополучия, соперничала с княжеской властью.

Во всей полноте цезаропапизм проявил себя после прихода к власти Ивана Грозного, хотя тенденция к урезанию властных полномочий церкви наметилась еще при Иване III. Иван Грозный пытался, хотя и безуспешно, даже провести полную конфискацию церковных владений. «Обострение отношений между церковной и государственной властью, вылившееся в нарушение симфонии властей, произошло во время правления Алексея Михайловича, когда патриарший престол замещал Никон» [128, с.248]. Во времена царя Алексея Михайловича появился Монастырский приказ, осуществлявший финансовый контроль над церковным управлением, назначавший на духовные должности и заведовавший частичной конфискацией церковного имущества. «Некоторые связывают появление Монастырского приказа с цезарепапистскими устремлениями Алексея Михайловича, а борьбу Никона воспринимают как протест против вмешательства государства в

исключительную компетенцию Церкви, признают Никона защитником симфонии властей, а нарушителем видят соответственно царя Алексея. Другие видят отступление от симфонии не в действиях государственной власти, а в поступках власти духовной. Тогда обличаются папоцезаристские устремления Никона, приведшие к расколу в Церкви» [128, с.248]. Симфония властей перестала существовать окончательно во времена царствования Алексея Михайловича, уступив место цезаропапизму.

Во времена средневековья, несмотря на относительную культурную изолированность отдельных держав с еще не везде сложившейся государственностью, коммуникации играли первостепенную роль, выражаясь преимущественно в торгово-экономических отношениях между отдельными странами. Правители всех европейских государств были заинтересованы в принятии одной религии, которая создавала бы единую культурную общность, противостоящую остальному – разобщенному, многовекторному, варварскому, языческому – миру. Языческие культы, идеологически не соответствовавшие потребностям складывающейся государственности, могли служить идеям сепаратизма, а потому являлись нежелательными.

Что касается государства средневековой Руси, то, действительно, лучше всего потребностям его формирования соответствовало православное христианство, раннее уже приспособленное к условиям феодального общества и отвечающее всем требованиям, которые выдвигались к идеократическому элементу общественной консолидации и централизации государства. Православие освящало классовое неравенство, отношение господства и подчинения, феодальную структуру общества, обожествляло государственную власть, что вполне соответствовало условиям Руси. Выбор князя Владимира был политически обусловлен и идеологически адаптирован. Однако следует отметить, что большинство вопросов образования древнерусского государства остаются спорными и в наше время.

Относительно бесспорными, между тем, следует признать следующие исследовательские позиции:

- «...Владимира больше интересовало царство на земле, и он расценивал монотеистическую религию с крепкой сетью священников и последователей как важную опору стабильности его страны» [13, с.721];
- «Обращение было государственным актом, а не деянием веры...» [13, с.722];
- «До середины XI в. трансплантированное православие было слабо...» [31, с.270];
- «Но, вместе с византийским источником восприятия христианства, был заимствован и его способ – трансплантация. А это значит, что отныне и до конца своего существования общественный организм в целом и “пересаженный орган” будут нуждаться в постоянной искусственной поддержке. ... Но, как и все в антиномичной России, именно такой, славящийся своею неправильностью, вариант христианства окажется объявленным православием, а после возникновения идеологемы “Москва – третий Рим” – русским и потому (?) единственно подлинным православием, вне которого ничто иное не может быть признаваемо христианством. ...недовизантийность “трансплантированного” Русью христианства распространялась на все стороны сопутствующей культуры...» [41, с.153-154];
- «Принятие Киевской Русью христианства в его восточном ответвлении способствовало ее сближению с Византией, приобщению к византийской культуре. ... Владимир Святославович и его окружение, избравшие восточную ветвь христианства в качестве государственной религии и пошедшие на сближение с Византией, не могли, естественно, предвидеть отдаленные последствия своих действий. Находившаяся в X–XI вв. на подъеме, Византия некоторое время спустя стала клониться к упадку. ... В XII–XIII вв. Западная Европа начинает превосходить Византию как в экономическом, так и в культурном отношении и достигнутого превосходства уже не уступает. Между тем православие по-прежнему сближало Русь с Византией, шедшей под уклон, и отдаляло от развивавшейся Западной Европы. Это имело для Руси далеко идущие последствия» [90, с.19];

– «Митрополит Илларион киевский признавал, что крещение в Киеве происходило по принуждению: “...никто не сопротивлялся княжескому приказу, угодному богу, и крестились если не по собственной воле, то из страха перед приказавшим, ибо его религия была связана с властью”» [79, с.18].

§4. Теократические схемы католицизма и православия:

общее и особенное

Цезаропапизм и папоцезаризм являются исторически сложившимися и, при этом, наиболее известными формами теократического правления. Значение теократической идеи на различных этапах истории обуславливало диалог между Востоком и Западом на высшем политическом уровне. Данные теократические схемы на протяжении своего исторического развития не всегда оставались в форме, существующей сейчас. Если исходить из существующих классификаций теократии, в которых папоцезаризм и цезаропапизм являются ее наиболее значимыми по форме и содержанию видами, то следует признать, что важнейшим признаком теократии при ее типологизации выступает способ, которым светская власть соединена с властью сакральной. Существенно и то, закреплён ли юридически статус светского и/или духовного главы и кому принадлежит фактическое осуществление властных полномочий.

Если, при этом, несколько детализировать приведенную выше классификацию, то следует обратить внимание, что теократия обычно выступает в следующих своих разновидностях: цезаропапизм формальный (королевская власть в условиях англиканства) и неформальный (властные отношения Московской Руси), папоцезаризм формальный (папская власть в Ватикане) и неформальный (кальвинизм в Швейцарии). Для более эффективного компаративного анализа этих теократических схем католицизма и православия целесообразно рассмотреть их не сами по себе, а опосредованно – через иные, не вполне ортодоксальные или определенно

неортодоксальные христианские конфессии, а именно через англиканство (вопрос о причастности англиканства к протестантизму не является однозначным) и кальвинизм. Сравнение исторически сложившихся теократических схем между собой позволит осуществить анализ религиозно-политической ситуации в настоящем и поспособствует прогностическому предвидению будущего.

Проблема властеотношений церкви и государства является для социально-философского анализа одной из наиболее привлекательных. И нельзя не заметить, что Европа и Россия, как страны-носительницы христианской цивилизации, хотя и развивались в диапазоне евангельских ценностей, однако получили различную теократическую окраску. Этнические и культурные особенности не позволили христианской цивилизации стать однородной, следовательно, теократические концепции получили специфическое философское обоснование в рамках каждой из культур. Средние века отличались активной кровопролитной борьбой за господство между светской и духовной властью. В Европе теократическая модель папоцезаризма осуществлялась в форме примата религиозной идеологии над светской. В дальнейшем реакцией на папоцезаризм стало развитие секуляризации и гуманистических идеалов общества. На территории России духовная власть, переняв идеалы византийского императорства, признала доминирующую роль царя, принявшего на себя роль покровителя церкви.

Следует отметить, что в рамках религиозно-философской традиции данные отношения принято именовать «симфонией властей», а на языке светской философии – цезаропапизмом. Русская религиозная философия, в которой проблема соотношения государства и церкви занимает важнейшее место, идеализирует концепцию «симфонии властей», пытаясь найти баланс, позволяющий примирить духовную и светскую власти, и определяя каждой из них свое поле властвования. Однако не следует забывать, что русская православная церковь сформировалась как особая поместная

церковь именно в такого рода сотрудничестве с императорской властью. По сути, речь идет о теоретическом оправдании постфактум фактически содеянного. Формально кесарь признавался внешним епископом церкви, но на практике его духовная власть и авторитет не ограничивались внешними вопросами. На кесаря возлагалась функция хранителя истины христианства. Вот почему византийская концепция «симфонии властей» ни в коей мере не представляет собой теорию разделения полномочий государства и церкви – разделения, предпринимаемого с целью достижения оптимального сочетания усилий духовной и светской властей, их симфонического взаимодействия.

Данная концепция, скорее, отражала реально сложившийся баланс интересов, где император оказывал покровительство духовной власти, но при этом не считал необходимым связывать себя по отношению к ней какими-либо чрезмерными обязательствами. Из-за этого в концепции такое покровительство рассматривается как «добрая воля» кесаря, которая не предполагает никаких ограничений возможного произвола и в действительности истолковывается как внешняя по отношению к миру христианства, то есть как воля, которая могла бы исходить и от императора-язычника. Фактически в концепции симфонии властей отражено то решающее для дальнейшей истории восточного христианства событие, когда императорской властью в Римской империи были дарованы христианам права – на свободу вероисповедания, свободу проповеди, свободу богослужений и т.д., – но при этом не признавалась безвозмездность этого дара. Русская культура заимствовала концепцию симфонии властей, основанную на различении священства и царства, именно в этой византийской интерпретации.

В начале настоящей «симфонии властей» указывалось, в качестве самой первой мысли, на различие священства и царства. По терминологии восточных иерархов, здесь слово «священство» взято как часть вместо целого, почему под словом «священство» надо вообще-то разуместь Церковь. «Это различие

выражается в том, что Церковь служит Божественному, небесному, а государство – человеческому, земному. Это различие полагается здесь во главу угла, ибо симфония властей должна исходить из отличия Церкви от государства, в особенности в представляющих их властях: церковной и царской. Если этого отличия не будет, то о симфонии не может быть и речи. Тогда, при слиянии двух властей в одну, произойдет или цезарепапизм, или папоцезаризм» [135, с.262]. Различие же светской власти и духовной в русской традиции считается обязательным во избежание обвинений в цезаропапизме. Между тем, исторически сложилось так, что саму возможность слияния исключить невозможно. Примером тому может служить патриаршество, настолько сосредотачивавшее свою власть в руках патриарха, что, по сути, становящееся папоцезаризмом.

Во времена Вселенских соборов императоры активно участвовали в выработке догматики и борьбе с ересями, считая это своей главной задачей в укреплении и расширении государственных границ посредством распространения христианской императорской идеологии. В дальнейшем, в эпоху секуляризации, «...попытки возвращения к концепции симфонии властей проходят на фоне конкуренции с идеологиями, начинающими претендовать на роль того идейного фундамента, на котором были бы возможны государственное строительство и государственное управление. Духовная власть оказывается вынужденной выстраивать отношения не только с традиционными и модернизированными монархиями, но и с государствами, ориентирующимися на национализм, либерализм или социализм. В результате в русской религиозно-философской мысли возникают концепции специфического “русского православия”, христианского либерализма или христианского социализма. Но отношения церкви и государства и в этих случаях, как правило, трактуются под знаком возможного возвращения к симфонии властей, то есть, в конечном счете утопически» [135, с.263]. И хотя официально существуют четыре основные формы взаимоотношений между церковью и государством – разделение (невмешательство в дела друг друга), папоцезаризм, цезарепапизм и «симфония

властей», – на практике в вопросах фактического господства и реальной государственной власти осуществляются только папоцезаризм и цезаропапизм.

В условиях современности теократия, являясь идеалом клерикализма, находит теоретические религиозно-философские обоснования в процессе конфессионализации как нового симбиоза религиозных и государственных инстанций. Под конфессионализацией в узком смысле, при этом, подразумевают процессы, связанные с германским протестантизмом. «Суть теории сводится к представлению о постепенном обособлении конфессии на всех горизонтах религиозной, культурной, социальной, государственной жизни» [126, с.9]. В широком же смысле принято понимать процесс конфессионализации как «...новый симбиоз церковных и государственных инстанций, религиозной и светской политики, процессы, механизмы и институты совместного воздействия церковно-конфессиональных и государственно-конфессиональных институтов и факторов на социальную, политическую, культурную, экономическую жизнь католических и протестантских обществ Европы в раннее Новое время» [126, с.9-10].

В ХХI в. понятие конфессионализации было расширено и применено не только к протестантскому миру, но и ко всем остальным религиям, а также социальным, культурным и политическим последствиям симбиоза государства и религиозных институтов. Таким образом, процесс конфессионализации (у некоторых авторов именуемый «клерикализмом» [114]) пришел на смену надконфессиональному антропоцентризму нового времени. П.В. Хондзинский, например, отмечает, что конфессионализация возникает в государствах, где имеется «...единое религиозно-культурное (шире – цивилизационное) поле, исторически возникшая потребность проведения границ на котором, собственно, и лежит в основе конфессионализации» [126, с.13].

Следует заметить, что в религиозно-политических процессах современности религия не выступает в пассивной роли и не используется политикой как обоснование или инструмент давления, а активно участвует

в политических процессах, занимая в них одну из важных позиций. Религиозные лидеры, зачастую открыто высказываются на политические темы, указывая на свою роль в них, и стремятся к единению с государственными институтами. Римские папы – Иоанн Павел II, Бенедикт XVI и действующий папа Франциск – в своих энцикликах [147] не перестают напоминать о том, что демократия, не имеющая духовных основ, рано или поздно перерождается в тоталитаризм. Что касается митрополита Кирилла, то тот прямо заявляет о том, что лучшей формой правления для России является теократия [114; 64].

Религиозно-философская мысль в своей конфессионализационной идеологизированности использует факторы, позволяющие легитимировать государственную власть путем тесного своего соотнесения с религией и ее институтами. Государство вообще, а современное государство в особенности, является главнейшим политическим актором и инструментом организации власти, основанном на порядке, который, в свою очередь, достигается принуждением как фактором, сдерживающим беспорядок. В то же время государство призвано защищать от насилия и ограничивать силовые отношения в пользу справедливости. В сфере политического поля государство выступает в качестве насилия против насилия, что делает само его существования нестабильным, без обоснований, позволяющих получить легитимацию и поддержку от подданных, против которых это насилие направлено. Рациональные доводы здесь не действуют, потому что уровень сознания граждан не может находиться на едином высоком уровне, хотя в истории есть в данной области случаи достижения положительных результатов. Государство, находясь в силовом политическом поле, не может не учитывать также силовых отношений внутри него. В любом случае к власти придут либо одна партия, либо две, которые, находясь в силовом напряжении, будут конкурировать между собой.

Следовательно, в отсутствие какого-либо сдерживающего фактора извне или изнутри государство может разрушиться, самоуничтожиться. При

тоталитаризме общество становится просто придатком, а в современных условиях долго это не продлится по причине вмешательства внешних политических акторов. Следует отметить, что данный пример является лишь абстрактной моделью государства, потому-то многие другие аспекты (такие как внешнее вмешательство, структуры политической и правовых систем и др.) просто не учитываются. Государству нужны факторы, позволяющие легитимировать власть. Именно поэтому процессы конфессионализации активно проходили в истории и продолжают проходить в современной действительности. Ограничителем силовых отношений внутри государства являются правовые отношения. Государство, возвышаясь над полем частных интересов, в осуществлении справедливости базируется на правовых отношениях граждан. Право тоже является принудительным элементом для общества, но своей основой имеет справедливость, а не силу.

Мораль и этика являются следующим этапом в организации жизни общества и выполняют свои функции уже не на принудительной, а на добровольной основе. Ряд моральных норм отражен в нормах правовых, и во многом мораль и право совпадают. Их различает лишь то, что человек принимает мораль субъективно-добровольно, в то время как право объективно возвышается над ним. Моральные же нормы имеют свои основания в более высокой сфере в религии или философии. «Культура, если рассматривать ее генетически, венчается религиозной сферой. Религия выступает как вершина культурно-исторического творчества, так как именно религия представляет собой ту сферу, где человек соотносит себя с вечностью и с Абсолютом. Отношение человека к вечности – это важнейший момент содержания человеческой жизни, и именно это отношение, сознательно или бессознательно, человек стремится выразить в своем культурном творчестве. Религия есть та сфера, где вечность осознается в символах и образах, представлениях и понятиях, моральных заповедях и экзистенциальных ценностях. В религии отношение к вечности из скрытой основы культурно-исторической жизни выходит в явленное содержание. Поэтому религия есть завершенность

культуры, и это дает нам основание рассматривать ее после тех формаций духа, которые составляют совокупность отношений человека к природе, к обществу и к самому себе. Но если все эти типы отношений, так или иначе относительны, то религия – это отношение к Абсолютному» [135, с.265-266].

Человек, с его желанием прикоснуться к Абсолюту, соотнести себя с ним, не различает религию и церковь, отождествляя эти принципиально разные понятия. И по этой неразличимости в условиях конфессионализации лучшей легитимации власти общество еще не создало. «...постулат католицизма и православия “вне церкви нет спасения” выступает важнейшей идеологической основой существования организованных и структурно упорядоченных форм вероисповедания. Необходимость наличия в православии и католицизме иерархической системы религиозных общин, при определенном истолковании канонов вероучения, может выступать стимулом к увеличению управленческо- властной мощи последних и фактически приводить к преобразованию церкви в теократию. Это и произошло в период средневековья, когда католическая церковь стала самостоятельным теократическим государством, а православная интегрировалась в политико-властные структуры Византийской империи» [81, с.17].

Между тем, хотя церковь и государство пребывают на разных уровнях бытия, но в современных условиях находят поддержку друг в друге. «Любая попытка их отождествления или даже сближения, под видом установления симфонии властей или в какой-то иной форме, будет означать, что-либо государство принимает на себя функции института, регулирующего отношения человека к вечности и заботящегося о его спасении, либо церковь становится тем ограничителем государства, который удерживает от впадения в состояние «войны всех против всех» и предостерегает от тиранического произвола. В первом случае закономерно возникают теории государства как выражения «народного духа», как высшей инстанции культуры, а само государство рано или поздно оказывается воплощением Абсолюта. На Западе такую позицию наиболее рельефно выразил Гегель, прямо именовавший государство “богом в

истории”. В России этот образ нашел сочувствие, пусть и неявно выраженное. Во втором случае Церковь начинает выполнять те функции, которые, как мы видели, должно выполнять право. Так или иначе, и государство и Церковь начинают играть в культуре ту роль, которая им не предназначена, которая не соответствует их природе как культурных формаций. Что касается нашей отечественной истории, то, возможно, именно характерным для русской культуры правовым скептицизмом и нигилизмом и следует объяснять попытки церкви возложить на себя функции ограничителя государства, функции права. Бесплодность этих попыток была очевидна для многих представителей русской религиозно-философской мысли, но, в силу ряда внешних причин, при решении проблемы отношений духовной и светской властей эта мысль очень часто обращалась не к собственной метафизической концепции культуры..., а к архаичной, но поддерживаемой высшими официальными церковными и государственными кругами теории симфонии властей» [135, с.266-267].

Католическая теократическая схема представляется более однозначной, нежели православная. «...идея верховного римского авторитета и первенства по существу абсолютно нечего противопоставить. Эта идея находила мощное каноническое обоснование в первые века христианства, особенно же в эпоху первых Вселенских соборов и в римском церковном предании. Любые попытки искать правовые основы универсалистской церковной организации за пределами Римской Церкви приводили либо к возникновению имперских церквей – Византийской, а впоследствии Российской, либо к формированию множества национальных поместных Церквей...» [58, с.135]. Папство, отстаивая свое влияние перед королями, потерпело поражение, сдав позиции в пользу национальных государств и сохранив их только в Италии. Следует, при этом, отметить, что данный процесс проходил на протяжении длительного времени и отход к протестантизму осуществлялся поэтапно и болезненно.

Таким образом, концепция конфессионализации тяготеет к охвату всех сфер жизни общества на их институциональных уровнях. Церковь, желая

выполнять функции государства, неизбежно становится политизированной, а государство в попытке легитимировать власть как правило сближается с церковью. Следует отметить, что при этом существуют несколько способов легитимации власти: (1) традиционная монархия (утратив таковую единожды, восстановить ее после, с учетом современных политических и социальных реалий, практически не возможно); (2) идеократия (осуществима, но требует много времени и затрат, действует только имея однозначную цель – прогресс); (3) национальное государство (основано на идее власти как представительства и на солидарности между правящими и подвластными). Все три способа легитимации на первый взгляд невозможно совместить. Однако в концепции конфессионализации есть предпосылки к совмещению некоторых элементов, взятых из каждого способа легитимации.

В исследовании теократии как государствообразующего явления необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что при замене одной формы теократического правления на другую либо при переходе от формальной к неформальной форме правления происходит образование национального государства. Лучшим примером тому могут послужить Англия (англиканство) и Швейцария (кальвинизм), где при переходе от папоцезаризма формального к папоцезаризму неформальному образовались национальные государства. «Не находя легитимного способа встроиться в систему светского государства, религия начинает радикализироваться и добиваться уже не просто соучастия во власти, а всей полноты политической власти. В условиях, когда доминирующее положение в регионе занимает одна этническая группа, к тому же с высоким удельным весом приверженцев одной конфессии, религия начинает использоваться как идеологическое обоснование достижения политической власти» [114, с.258].

Что касается Русской православной церкви, со всем ее неприятием экуменизма, то исторически таковая имела тяготение к англиканству, равно как и англиканство тяготело к православию. Возможно, подобное тяготение наблюдается из-за того, что теократические формы православия и

англиканства смыкаются. Англиканская церковь, как и православная, отвергает католическое учение о заслугах святых и категорически отрицает власть пап. Акт о супрематии (1534 г.), в котором английский король Генрих VIII провозглашался в Англии главой церкви вместо римского папы, однако, не позволил англиканству вероучительно обособиться от католицизма, и этот отход проходил постепенно. Между тем, построение национального государства и централизация власти происходили довольно быстрыми темпами. Конгрегационализм, являясь одной из форм кальвинизма и догматически признающим только два таинства – крещение и причащение, – так же, как и англиканство, в свою очередь повлиял на образование национального государства – Швейцарии. Сначала в новую религию были обращены Берн и Цюрих, а позже и Женева.

Приведенные исторические примеры наглядно показывают, как смена теократической схемы способна изменить структуру и политический курс государства. В самом деле, национальные государства на территории Европы образовывались путем централизации королевской власти путем разрушения папского государства. Новая религия – протестантизм – находилась в непримиримой вражде с католицизмом и была выгодна королям. В итоге папское господство над светской властью потеряло свою былую силу, хотя папоцезаризм закрепился на территории Италии еще на долгое время. «...в современную эпоху происходит ползучий процесс клерикализации и даже теократизации многих государств. Что касается России, то она также движется в этом направлении: постепенно возникает модель страны с господствующей (а некоторые настаивают – государственной) религией. При этом, другие религии не подавляются, но не считаются государствообразующими, с чем многие из них не согласны, и в первую очередь сторонники ислама» [114, с.258].

Современное состояние социально-политических доктрин католицизма и православия в их сравнении определяет идеологию католической церкви как позитивистски-рационалистическую, идеология же православной церкви

довольно противоречива. Так, Русская Православная Церковь опирается на концепцию «сакрального царства», пришедшую из Византии (сутью идеи является постоянное расширение границ и миссионерская деятельность) и в то же время активно участвует в построении национального государства. Религиозно-политические процессы в России в наше время идут по пути так называемого «религиозного возрождения» и существуют в двух политических направлениях (группах верующих) – в течениях «православного патриотизма» и «христианской демократии» [57, с.486]. Тем самым Русская Православная церковь идет по пути социальной самоидентификации, пропустив некоторые этапы, уже пережитые католической церковью.

Католичество исторически и географически было вынуждено бороться с протестантизмом, по этой причине социальная доктрина католической церкви проработана в разы лучше, нежели церкви православной. Протестантская позиция глубоко социальна по своей сути, и ее положение о том, что успех в трудовой деятельности считается доказательством любви Бога и гарантом спасения в загробной жизни, стало одной из главных причин развития гражданской предпринимательской инициативы, которая, в свою очередь, сыграла далеко не маловажную роль в становлении капиталистических отношений в странах северо-западной Европы [25]. Социальное учение католицизма (следует отметить, что на различии понятий «социальное учение» и «социальная доктрина» настаивают и православные, и католические иерархи [63, с.148]) начало формироваться намного раньше православного. Различие понятий «социальная доктрина» и «социальное учение» показывает, что первое из них зарождается в широком смысле – месте с зарождением самой Церкви – как свод официальных документов, «...при этом социальная доктрина в католицизме существует с 1891 г., а в русском православии – с 2000 г.» [63, с.148]. Что касается «социального учения», то оно состоит из сочинений многих, отнюдь не единых в своих взглядах авторов.

«Как известно, уже в VII в. Папство как институт руководства Католической церкви, ее религиозный центр, по своему структурно-

иерархическому устройству стало напоминать типичное западное княжеско-государство. Католическая церковь до сих пор сохраняет форму, типичную для административного устройства феодального государства. Эта Церковь, как самостоятельное религиозное и политическое образование, в отличие от восточной, всецело подчиненной светской власти, довольно рано приступила к выработке своего отношения к вопросам государства, войны и мира, собственности, социальной справедливости и др. Восточная же Церковь в это же время, всецело воспринимая социальную, не всегда религиозно окрашенную, проблематику в интерпретации светских властей, концентрировала свое внимание преимущественно на проблемах человеческого духа. В результате в восточном христианстве разрабатывались прежде всего вопросы христианской мистики и связанного с ней исихазма, аскетики и др. В то время как в XIII в. Фома Аквинский детально разрабатывал основные понятия и социальное учение католицизма (церковную теорию естественного права, собственности, взаимоотношения личности и общества, общего блага и социально-этических добродетелей) в православии обсуждались вопросы контемплативности (созерцательности) доказательства превосходства молитвенного труда перед трудом мирским и т.д.» [63, с.149]. Православная церковь не стремилась к выработке собственного социального учения также по причине отсутствия феодальных отношений в период средневековья. Поскольку «симфония властей» не требовала от церкви специальной идеологии и государство позволяло церкви осуществлять лишь духовные задачи, то православию не приходилось бороться с другой конфессией за право существования, как это пришлось делать католицизму.

Можно предположить, что свершившаяся католическая теократия выработала в себе собственные социально-политические ориентиры, в то время как православие тоскует по теократии, стремясь к самоопределению, не полученному в средневековье. В своем стремлении к теократической мечте восточная церковь во всей своей соборности утверждает в истории с целью всеобщего спасения. Протестантизм в период Реформации подорвал

теократические основы католической церкви, создав тем самым предпосылки для возникновения светских национальных государств, ориентированных на правовую, а не божественную регламентацию общественных отношений. Современные же процессы превращения православной конфессии в национальную (государственную) религию антиконституционно по сути, поскольку ограничивает свободу вероисповедания представителей иных религиозных групп. Стремление к православной теократии и ограничение прав человека по религиозным критериям провоцируют внутривнутриполитическую напряженность и вредят международной интеграции. Образование национального государства в России на современном этапе международных отношений потенциально ставит под угрозу безопасность сложившегося мира [114]. Остается только надеяться, что данная теократическая схема не станет разрушительной. Относительно же католицизма можно предположить, что пути его модернизации прошедшего века не сместят центр католичества из Ватикана в Латинскую Америку или Африку.

§5. Ислам в его взаимосвязи с христианской теократией

В качестве предварительного замечания следует сказать, что вопрос о возможности разделения светского и духовного понимания власти не являлся предметом обсуждений и размышлений средневекового мусульманского общества. В исламском богословии и соответствующей ему религиозной философии нет выделения религиозных и светских понятий в отношении структуры и формы государства. Все происходящее в жизни мусульманина, все, что окружает его, имеет непременно религиозный смысл и соотнесено с духовной сферой. В настоящее время вопросы о природе власти в мусульманском богословии также являются одними из важнейших. «Это происходит под влиянием политических событий, а также благодаря знакомству с наследием западной политической культуры и практики. Однако эти проблемы стали реальностью для ислама потому, что подспудно они всегда существовали в

духовной и политической жизни мусульманского мира. Ислам всегда решал проблему взаимоотношения религии и власти, хотя и не всегда открыто и даже не всегда осознанно» [67, с.7].

Мусульманская теократия при ее поверхностном рассмотрении представляется целостной и фундаментальной с самого ее зарождения. «К числу наиболее упорных предрассудков, находящихся в связи с этим ходячим мнением, принадлежит взгляд, по которому в мусульманском государстве безраздельно господствует теократический принцип, не допускающий рядом с собой никакой другой формы правления, ни бюрократической монархии, ни аристократии, ни демократии. Мы знаем, что теория никогда не может приобрести безраздельного господства над жизнью, и не забываем этой аксиомы, когда читаем сочинения средневековых европейских теоретиков, решающих правовые вопросы на основании религиозных догматов и сравнивающих современных им представителей светской и духовной власти с ветхозаветными царями и первосвященниками; тем не менее, многие продолжают утверждать, что вся жизнь мусульманских государств до настоящего времени определяется учением основателя ислама и теориями толкователей этого учения» [12, с.303].

Наиболее же интересными вопросами для социально-философского исследования и компаративного анализа теократических схем христианства и ислама являются сравнение терминологических особенностей христианского и мусульманского понимания власти и анализ типологий и функций власти. В самом деле, вопрос о понимании идеи распространения религии в исламе и христианстве как способа существования религий данного масштаба является одним из важнейших для исследования. Анализ мусульманской и двух христианских теократических схем позволяет исследовать механизм связи между религиозно-политическими концепциями и политической реальностью мира, показать, каким образом идеология (в том числе в виде богословия или религиозной философии) влияла и способна влиять на политику.

Между тем, ключ к пониманию исламской и христианской теократий находится в самих концепциях сакрализованной власти. «Рассматривая реальную историю ислама как религиозно-общественно-политической структуры, историю различных мусульманских религиозно-политических движений и воззрения их адептов, мы можем обнаружить, однако, существование представлений, не нашедших прямого отражения в политических теориях всех категорий мусульманских авторов, касавшихся вопросов власти. Эти представления нашли свое выражение в некотором комплексе общих идей, стереотипов, ценностных ориентаций. Именно в них передавалось реальное понимание реальным мусульманским обществом принципа, что вся и всякая власть принадлежит Аллаху. Именно они определяли конкретные проявления политической власти в исламе» [67, с.7]. В христианстве же существовало несколько концепций власти, описанных в предыдущих главах: византийская, западно-европейская и восточно-христианская. На первый взгляд кажется, что данные концепции не имеют ничего общего с концепциями власти в исламе. На самом же деле внутри мусульманских концепций есть аспекты, позволяющие обнаружить множество сходных моментов.

«В Коране, где много говорится о единой и беспредельной власти Аллаха, для ее обозначения употребляются термины, которые значением своим указывают на то, что в единой власти Аллаха, также как и Мухаммада, объединились различные типы власти. Эти разные термины далеко не синонимы. Султан – власть внешняя, господство, приходящее извне. Это такая власть, которую имели или хотели иметь в Аравии иноземные правители. Мулк – власть через обладание имуществом, власть-владение, царская власть. Так правили и распоряжались местные аравийские цари, царьки, князья. Хукм – власть принимать решение, выносить приговор, разрешать спор. Так обозначалась власть межплеменных арбитров (хакамов). Наконец, амр – это прямое распоряжение, приказ, влекущий за собой конкретные действия или события. Так распоряжались племенные и, военные вожди» [67, с.9]. Для

сравнения можно привести три аспекта епископской власти в католицизме: совершение таинств, управление и учительство. Вопрос в том, что данные виды епископской власти далеко не всегда принадлежали иерархам церкви. В то же время управление государством могло принадлежать не императору, а папе: императоры принимали участие в богослужении, иерархи разрабатывали концепции власти. Между тем, в исламе султан, мулк, хукм и амр принадлежали Аллаху, а власть приводилась в действие духовными лицами.

Исламской теократии, так же как православной или католической, не чужды исторические этапы светского правления (например, начальный период распространения ислама и первые века существования Османского государства). Кризис монархическо-теократических моделей государственной власти наступил по причине их несоответствия изначальным принципам классической исламской государственности периода правления праведных халифов. Монархические принципы государственности были свойственны обществам, которые существовали на территориях, занятых мусульманами впоследствии, и поэтому не вызвали отторжения у представителей исламской культуры. Истинно исламские принципы правления, будучи оттесненными на второй план, позже проявили себя по всему миру в несколько иных формах.

Философское осмысление концепций власти в католицизме, православии и исламе отражает культурные особенности религиозно-национальных обществ, их философскую специфику. Западно-европейская властная концепция с ее династическим чувством является проявлением формы власти, в то же время русская концепция власти направлена на ее содержательную составляющую. По этой причине европейские народы являются продуктом династических судеб, а не объединены общностью сакрального акта [136], свойственного русской модели властвования. Исламскую модель власти, (следует напомнить, что шиитская и суннитская модели в этом плане различны) можно сравнить с христианской и обнаружить определенные

сходства. При этом шиитская модель власти более сходна с западно-европейской теократической концепцией.

Сферы религии и политики, объединенные монархическим принципом передачи власти, схожи с некоторыми принципиально важными аспектами европейской теократии. Например, нерасторжимый «брачный союз» религии и политики, описанный в работе Э. Канторовича «Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии» [49], отражает в фигуре короля соединение духовной и светской власти, которое сходно с мусульманской концепцией «Религия и власть – близнецы». Догмат о непогрешимости папы по своему смыслу схож с концепцией «божественной» непогрешимой сущности имамата (и имама). Что касается суннизма, то он схож с восточной православной теократической моделью в восприятии фигуры пророков. Сунна и Новый Завет, описывающие жизнь пророков, показывают значимость фигур Иисуса Христа и Мухаммеда в их метафизическом значении.

Еще одним интересным моментом в компаративном анализе исламской и христианской теократий является сравнение пониманий духовенства. Средневековые христианские представления о духовенстве берут свое начало из монотеистического жречества. Сначала появился Моисей, за ним иудейские жрецы, с появлением Иисуса Христа появились епископы. Изначально духовенства не было и в исламе. История раннего ислама описывает только пророка Мухаммеда, его сподвижников и алимов (в современном понимании ученых). Представление о духовенстве, священничестве в исламе зародилось в более поздний период, в подражание иудаизму и христианству. При этом атрибутами духовенства являлись одежда, поведение и намеренное дистанцирование от общества (самым ярким примером является использование языка, не понятного для недуховных лиц, ведение богослужения в не доступной для верующих форме).

В понимании функций власти исламская и христианская теократии имеют много общего, несмотря на то, что в исламе нет четкого разделения на

светскую и духовную власть, как это происходит в христианстве. Условно концепции исламской и христианской власти можно выразить двумя максимами: (1) «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога...» [16, Рим.13:1.] и (2) «Религия и власть – близнецы» (знаменитая формула Аль-Газали), «Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас» [53, Коран. 4:62(59)]). Таким образом, христиане должны покориться носителю светской или духовной власти, кто бы ни выступал в этой роли – император, патриарх или папа, – а мусульмане, не разделявшие понятий «религия» и «власть», должны подчиниться халифу и имаму.

В европейской традиции для придания королю образа Христа и, тем самым, легитимации его власти использовалось его возвеличивание через такие почетные титулы, как «Образ Христа» или «Викарий Христа». Первый титул определял бытие короля, а второй подчеркивал его функции и деяния. Султан же, по сути являющийся светским правителем, должен был обеспечивать единство и могущество исламского государства. Связующим звеном между султаном и имамом являлись факихи и улемы, а концепция «Религия и власть – близнецы» не нуждалась в метафизических обоснованиях и духовной легитимации фигуры султана (достаточно было того, что он правит от имени Аллаха). Наилучшим образом позиция исламского государства была выражена Аль-Маварди: «Имамат суть преемство пророческой миссии в защите веры и руководстве земными делами» [91, с.141]. В соответствии с этой формулировкой, функциями государства является управление исламским миром и защита мусульманской веры. При этом исламское представление о вере тесно связано с пониманием Бога как судьи, а христианское – с восприятием Бога как отца. Отсюда христиане ждут защиты и божественного покровительства, а мусульмане защищают веру сами.

В понимании исламских богословов основой государства является мусульманское право. В Коране и в наставлениях пророка Мухаммеда нет упоминаний о создании государства как повеления Аллаха. «Коранические

аяты направлены на воспитание человека как личности посредством формирования духовного, внутреннего мира. Вместе с тем в процессе развития общества на определенном этапе формируются предпосылки и возникает необходимость создания такого общественно-политического института, как государство» [9, с.168]. Данная точка зрения подтверждается тем, что за десятилетнее проповедование Мухаммеда не было зафиксировано призывов к созданию государства. Только после его переселения из Мекки в Медину «...начинает оформляться система определенных договоров, порядка, законов, которые формализовали/выстраивали порядок взаимоотношений между людьми и как результат их межличностных отношений складывается/формируется раннее государство» [9, с.168]. С точки зрения авторов данного мнения (Ильдар-Хазрат Аляутдинов, главный имам-хатыб Московской Соборной мечети), государство является договором, заключенным по воле Аллаха.

Существует также и другая точка зрения, отличная от приведенной выше и принадлежащая Султан-Хазрату Мирзаеву (бывшему верховному муфтию, председателю Духовного управления мусульман Чеченской Республики): «...государство в исламе – не договор...и люди и государство сотворены по воле Всевышнего Аллаха. Он же установил закон для мусульман – шариат... В какой бы среде не жил приверженец Ислама он должен соблюдать порядок того общества, в котором он живет, но при этом не нарушать правил шариата» [9, с.168]. При этом важно отметить, что разница в понимании двух приведенных положений в условиях современности зачастую заканчивается межэтническими конфликтами (Франция, Германия).

Конфликты на религиозной почве вообще считаются одними из наиболее сложно поддающихся разрешению. В то же время следует признать, что христианству более свойственны межконфессиональные конфликты между представителями разных ветвей одной религии (Ольстерский конфликт и др.). В вопросах же господства и власти борьба и войны происходили между светскими и религиозными правителями и в христианстве, и в исламе

одинаково бурно, кровопролитно, беспощадно. «Объединение арабов произошло под влиянием религии; Муавия первый обратил халифат в светское государство и поступил правильно: последствия показали, что именно такого переворота требовало общественное мнение той эпохи. Таким образом, по мнению Ибн Халдуна, лучшая форма правления та, которая в данную эпоху наиболее удовлетворяет общественному мнению и потому наиболее содействует сохранению целостности государства» [12, с.317].

Способом существования всех религий и религиозно-философских учений и их конечной целью (рассматривается не духовный личностный, а социально-политический аспект), как известно, является их распространение. Идея мессианства является благодатной почвой и движущей силой создания как мусульманских, так и христианских теократий. На Руси идея «Москва – третий Рим» настолько прочно установилась в национальном сознании, что до настоящего времени осмысливается и переосмысливается русскими как всемирно-историческая миссия. Свое государственное воплощение эта концепция получила в теократической тенденции православного христианства. Сходной мессианской идеей в исламе является концепция халифата.

Прообразом халифата в современности является идея создания исламских государств, объединенных в панисламскую конфедерацию. При этом в шиизме данная концепция проявилась более политизировано. «В качестве кандидата на роль лидера глобального исламского движения, а в перспективе и единого имама (халифа) исламисты называли аятоллу Хомейни. Они даже полагали, что другие “люди Книги” (христиане и иудеи) создадут собственные идеократические политии (уммы), чтобы совместно воплощать Царство Божие на земле. Этот проект напоминает концепцию С. Хантингтона, только “столкновения” между “цивилизациями Книги” не происходит» [44, с.165].

Шииты известны своими более громкими успехами, которые, однако, не увенчались состоявшейся теократией. «Шиитская оппозиция рано приняла характер мессианизма; верили, что законный имам скрывается до наступления

дня, когда он уничтожит узурпаторов и водворит на земле царство правды. От имени “скрытого имама”, в качестве его уполномоченных, нередко выступали честолюбцы, преследовавшие личные или национальные цели. Призыв к восстанию во имя Корана и сунны, т.е. прецедентов, установленных Мухаммедом и первыми халифами, был лозунгом не только шиитских движений, но и всех попыток низвергнуть существующее правительство, даже попыток, исходивших от опальных наместников и полководцев. Успех подобного движения, конечно, не изменял светского характера государства; принципы, служившие лозунгом восстания, забывались предводителями мятежников тотчас после достижения власти» [12, с.307-308]. В православии и католицизме переходы от главенства светских правителей к правлению духовенства и обратно приводили к манипулированию теократической идеей в борьбе за фактическую власть.

Исламская теократическая идея в наиболее завершенном виде нашла свое отражение в работе суннитского законоведа Аль-Маварди «Законы правления». К моменту написания этой работы «Арабский халифат как единое теократическое государство распался, поэтому перед мыслителем стояла задача теоретического осмысления основ мусульманской государственности с целью последующего восстановления халифата. По мнению законоведа, халифат является божественным творением, призванным охранять исламскую веру и осуществлять справедливое правление над всем миром. Миссия халифата будет считаться завершенной после покорения и обращения в мусульманство всех “неверных” и установления над ними единой и неделимой власти халифа. В мировом мусульманском государстве его глава – халиф должен соединять в своем лице власть духовную – великий имамат и политическую – эмират» [81, с.25-26]. Таким образом, эволюция мусульманских представлений о теократическом идеале халифата, так же как и христианская мессианская идея, вдохновляет современных представителей этих религий и позволяет развиваться теократическим концепциям, принимающим различные формы.

Еще одной важной категорией, тесно связанной с теократией, является современное понятие исламского государства (следует отметить, что сам термин рассматривается в широком смысле, без учета современных, не так давно возникших интерпретаций). И если в средневековые существовали такие типы исламского правления, как халифат, имамат, эмират или султанат, то в наше время фигурирует, вместе с вышеперечисленными, еще и исламская республика. Европейские концепции демократии и социализма, таким образом, тоже проникли в ислам и были им вполне усвоены. При этом само исламское государство в наше время воспринимается как некий срединный путь между халифатом и немусульманскими формами государства.

Что касается исламской республики, то в качестве таковой рассматривается государство, при котором существует компромисс между исламским халифатом и светским национальным государством с республиканской формой правления. Кроме того, концепция исламской республики предполагает подчинение кодексов государства законам шариата. При этом государство не является монархией, поскольку существует выборность должностей. При наличии такого количества исторически сложившихся, а также современных форм мусульманской теократии говорить о ее единстве не приходится, равно как и о единстве теократии христианской. В то же время одним из важнейших теократических идеалов следует признать всеобщее единство и мусульман (для исламской теократии) и, отдельно, христиан (для теократии христианской).

При этом современный идеал христианской теократии выражен в экуменизме, в единстве всех христианских конфессий. «В своей отдельности они выступают как части богочеловеческого организма. Католичество, основанное на строгой иерархии священнослужителей, представляет исторический базис теократии, ее прошлое, так как священство выступает главным носителем церковного предания. Значимость католической веры определяется и тем, что в ее основе лежит принцип абсолютной власти

верховного первосвященника. Без власти римского папы народы не могут быть объединены в одну семью: всеобщее братство на земле предполагает и всеобщее, единое для всех духовное отцовство. Протестантизм олицетворяет будущее теократии» [81, с.110]. Между тем, концепция единства всех христианских конфессий разрабатывалась еще В.С. Соловьевым. России, в создании единства, он отводил особую ключевую роль. Духовная и историческая роль России, согласно В.С. Соловьеву, заключалась в примирении конфессий и преодолении противостояний: «Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы...» [81, с.111].

Исходя из концепции В.С. Соловьева успешное развитие человечества видится опирающимся на следующие три основания: центростремительная сила, которая «...упорядочивает и подчиняет общество людей единому принципу, упраздняя многообразие частных форм и свободу личной жизни, центробежная – утверждает в мире множественность форм, эгоизм и анархию, третья сила – примиряет две первые, давая им положительное содержание, созидает целостность общечеловеческого организма. Первая сила проявляет себя в католичестве, вторая – в протестантизме, носителем третьей силы выступает русский народ» [81, с.111]. Идея В.С. Соловьева, безусловно, идеологически обусловлена и направлена на достижение соответствующего идеала, однако в современных условиях вряд ли осуществима ввиду ряда политических условий и догматического противостояния христианских конфессий.

В христианской теократии построению государства по-прежнему уделяется огромное значение, в то время как сейчас государство и церковь отделены друг от друга и религия стремится к получению земной власти, хотя и отрицает данный факт. Прямо или косвенно, но стремление церкви к власти однозначно и очевидно. Важным фактором в теократизации выступает

верующий человек. Принимая теократические идеалы как единственно истинные, человек стремится к их воплощению. «В теократическом государстве может кардинальным образом измениться его политическая и правовая системы, могут подвергнуться качественным преобразованиям форма правления и политический режим, что государство, собственно, уже и не будет теократическим. Однако, если при этом не изменится сознание людей, населяющих данное государство, их теократическое мышление, то говорить о трансформации теократического государства в какое-либо другое, по крайней мере, преждевременно. Теократический тип личности – вот, что лежит в основе религиозно-политических властеотношений» [81, с.91].

Между тем, типы верующих людей в исламе и христианстве весьма различаются. Как уже упоминалось ранее, исламский принцип слияния светского и религиозно-духовного порождает в идеале единство власти и возможность правителя, соответственно божественному закону, устанавливать и поддерживать не только гармонию в умме, но и порядок во всем государстве. Правитель в исламе осуществляет власть Аллаха на земле, соединяя в своих руках все функции власти светской (судебную, законодательную и исполнительную) и духовной. Что касается христианства, то там человек принадлежит духовной и светской сферам все-таки как двум принципиально различным областям.

В истории исламской теократии также существовали различные степени сочетания типов представлений о власти, двух тенденций в теории и на практике. Кроме того, интегрирование в мусульманское богословие философии приносило в ислам новое содержание. Исламские страны с традиционными типами общества, имеющие в качестве источника легитимации прошлое (традиции), имели большую зависимость в организации социальной жизни граждан от религиозных установок, таких как отсутствие индивидуализма, авторитаризм власти, вера в особое предназначение и др. [37]. Ислам склонен впитывать социалистические и либеральные идеи даже в рамках фундаменталистских концепций. По этой

причине исламский тип теократии больше связан с обществом в целом и индивидом в частности, нежели христианский.

Государства с традиционными типами организации общества склонны контактировать с такими же государствами более тесно. Более того, сам ислам хотя и имеет различие в мазхабах и деление на шиитов и суннитов, все же в социальном плане интегративную функцию выполняет лучше, нежели принципиально разрозненные ветви христианства. По этой причине будущее христианских теократий видится не столь глобальным, как будущее теократического ислама. При этом ислам, безусловно, далеко не един и, так же как и христианство, склонен к появлению ересей и конфессий. Однако следует отметить один важный факт: в исламе существует положение о том, что религия превыше нации. В христианстве же конфессиональные теократические концепции направлены на построение национальных государств. Это позволяет предположить более успешное будущее исламской теократии.

Таким образом, сравнение теократических схем ислама и христианства позволяет заключить, что, переняв от христианства и иудаизма теократические способы властвования, ислам воспроизвел теократию, которая имеет большее будущее и иную направленность и тенденции, нежели теократия христианская. Исламские принципы правления, оттесненные на второй план периодами светского правления, в настоящее время проявляют себя очень активно (исламский фундаментализм). Общие истоки и сходства теократических концепций очевидны и проявляют себя исторически. В исламе, изначально не знавшем духовенства, произошли все те же изменения, которые происходили в каждой из теократий более раннего периода. Религия и государство, исторически опиравшиеся друг на друга, пока не могут существовать друг без друга. Отрицать политизированность религии бессмысленно и невозможно. Государство всегда использовало и продолжает использовать религию для сохранения своего статуса и целостности. Лучшей социально-политической формой правления и взаимодействия государства с религией является та форма, которая наиболее соответствует требованиям эпохи и сохранению структуры общества.

В любой форме теократии легко прослеживается доминирование интересов государства, поэтому всякую теократию можно назвать этатистской моделью властвования. В данной модели государственные интересы самосохранения и увеличения господства неизменно являются приоритетными, а теократия, в свою очередь, является наиболее подходящим способом осуществления этих интересов. Теократия, как любое другое социально-политическое явление, имеет свои политические, экономические, социальные, психологические, этнокультурные, религиозные причины. Теократические государства, имея потенциал и субъективную необходимость, могут образовываться в любое историческое время. В современных геополитических и экономических условиях можно предполагать для теократии дальнейшее ее существование и даже процветание.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Диссертационное исследование, посвященное средневековой теократии, получившей свое становление во взаимосвязи с католицизмом, православием и исламом, проведено посредством компаративного анализа и отражает тот факт, что именно характер и содержание теократической схемы выступают в качестве определяющего фактора, который обеспечивает успех конкретного типа теократии, сложившегося в тех или иных исторических и социально-культурных условиях. Обращаясь к реалиям современности, данный факт побуждает еще раз задуматься об исторических путях развития и поликультурных взаимозависимостях нынешнего общества, состояние которого все чаще оценивается как кризисное. В связи с этим результаты исследования, полученные в настоящей диссертационной работе, могут рассматриваться в качестве некоторого ориентира, указывающего на возможные векторы развития общества и методы для оптимизации общественного развития. Произведенное научное исследование позволяет сделать следующие выводы.

1. Понятие теократии как многопланового явления определяется каждой наукой с учетом тех специфических онтологических особенностей, которые являются предметом исследования для каждой области социально-гуманитарного знания в целом. Философская направленность диссертационного исследования служит обобщению результатов социально-гуманитарного знания, представленного такими частными науками, как история, правоведение, политология, социология, культурология и религиоведение, и такими междисциплинарными направлениями, как медиевистика и глобалистика. Существенное уточнение понятия теократии и ее компаративный анализ способствуют более глубокому пониманию данного феномена. Учет соотносительности религиозной и светской власти как характеристики, определяющей ориентир политического господства, позволяет при определении понятия теократии соблюсти принципы научной объективности и историзма. В соответствии с изученными типами теократии –

католическим, православным и исламским – выделены критерии сравнения соответствующих теократических схем, которые признаются существенными с точки зрения социальной философии. К числу таких критериев относятся следующие: структура и иерархические связи властных религиозных и светских институтов; положение основных фигур теократического правления; религиозно-политический статус главы теократической власти (его чистый или дуализированный тип); способы, применяемые в ходе институализации теократии; культурно-историческая специфика форм теократического правления; идеологические принципы, лежащие в основе теократии.

2. На примере рассмотрения социополитических ситуаций, сложившихся в средневековой Европе и Руси, а также Арабском халифате, установлен конкретный механизм воздействия теократической концепции на структурное единство общества и степень централизованности государственной власти, а также механизм обратного воздействия сложившегося централизованного государства на специфику теократии. Данное воздействие и взаимовлияние осуществлялось в рассматриваемый период путем актуализации в социальном пространстве представлений о сверхъестественной природе власти. В условиях такой иллюзорной реальности намечаются новые социальные цели, вполне замещающие прежние, исчерпавшие себя общественно-исторические ориентиры. Религиозно-политические изменения, произошедшие в структуре способов властвования, в конечном итоге и обусловили ту централизацию государств, где сформировался теократический способ правления, и позволили данным государствам перейти к новым общественно-историческим формам.

3. Несмотря на то, что компаративный метод имеет ряд недостатков – например, несопоставимость контентов, – тем не менее, для исследования такого многоаспектного понятия, как теократия, именно он является наиболее подходящим. И поскольку в социальной философии прогностическая функция, отнюдь не являющаяся самоочевидной, требует особого обоснования, компаративный метод целесообразно дополнить ретроспективным анализом

(применительно к теократии ретроспекция рассматривается как частный случай компаративистики). Ретроспективный анализ, использованный в диссертации, достаточно эффективно выполняет прогностическую функцию и вполне может стать методологической базой для дальнейших социально-философских исследований.

4. Возможность теократического способа правления оказывать влияние на общество определяется тем, насколько его религиозная составляющая способствует, прежде всего, социальной мобилизации и консолидации общества. Сравнительный анализ основных типов теократического правления в период средневековья выявляет те их особенности, которые отвечают вышеупомянутым требованиям. Оптимальное же соответствие социальным потребностям общества являют теократические концепции католицизма, православия и ислама, чем и объясняется исторический успех данных форм теократии. Рассмотренные в диссертации фигуры короля и папы, ввиду двойственности их восприятия обществом, имели соответствующее отражение и на механизмах осуществления власти в средневековой Европе. Тесная связь фигур короля и папы с фигурой Христа подчеркивает двойственный характер власти (в соответствии с двойственностью человека и Бога) и отражает ее теологическую апологетику. Концепция двойственности фигуры правителя является наследием христианской теологической мысли и служит важнейшей идеей в развитии христианской политической теологии. Античная концепция деификации правителя, которая была обогащена христоцентрическим восприятием христианского средневекового мира, легла в основу идеи теократического правления, проявившись в двух его разновидностях – цезаропапизме и папоцезаризме.

Отличительной особенностью исламской теократии является то, что халифы-имамы выступают наместниками не Бога, а пророка Мухаммеда, между тем как в христианских теократических государствах правитель объявляет себя наместником Бога. Идеал исламской теократии в понимании суннизма воплощен в фигуре халифа, соединяющего в себе

власть духовно-религиозную и светскую. Что касается шиизма, то его представители настаивают на возможности халифата и имамата совмещаться в одном человеке.

Вычленение в теократических схемах сходных и различных элементов и сравнение их между собой позволяют определять степень влияния религии на политику и/или наоборот, что, в свою очередь, служит индикатором жизнеспособности каждого отдельного типа теократии и дает возможность прогнозировать ее будущее.

5. Способность теократии влиять на централизацию государства, его структуру и, в целом, развитие общества, в котором она существует, в значительной мере обеспечена такой характерной чертой, как исключительная предрасположенность теократии к взаимодействию с теми компонентами общественного бытия, которые обладают, с социально-функциональной точки зрения, наибольшей эффективностью и значимостью. В течение нескольких веков такая восприимчивость превратила теократию в одну из самых успешных форм правления и сделала ее наиболее значимой моделью религиозно-политической культуры средневековья, четко обозначив векторы социального развития рассматриваемой эпохи. Религиозные системы христианства и ислама имели колоссальное значение для социальной жизни народов, с которыми когда-либо соприкасались. Общее происхождение католичества, православия и ислама из единого средиземноморского региона наводит на мысль о таких корнях властных механизмов, которые имеют скорее больше общего, нежели различного.

Теократия, оформившаяся в самостоятельный институт религиозно-политического правления, оказала на культуру Средиземноморья и мусульманского Востока огромное влияние, тем самым в значительной степени определив ментальность и статус данных народов. Порядок церковной иерархии с ее историчностью стал распространяться на общество в целом. Право подкрепилось божественной легитимацией, религия стала мировым законом. Слившись воедино в образе теократической концепции, оба явления

стали ключевым культурообразующим элементом для всего Средиземноморья и, позже, европейской цивилизации. В случае с исламом концепция правителя – духовного и светского – изначально была целостной, однако после раскола ислама на шиитскую и суннитскую ветви получила дуалистическую трактовку.

Таким образом, теократическая модель правления осуществилась в наиболее распространенных религиозных течениях, исторически развивающихся на основе христианства. При этом христианство политизировано в значительной степени, а ислам политичен по самой своей природе. Власть и право, соединенные воедино в форме теократии, тотально повлияли на ход мировой истории и всей человеческой цивилизации.

6. Политическая идеология Константина Великого, позаимствованная у христиан, существовала наряду с имперской доктриной государственности. Здесь налицо смешение понятий «церковь» и «нация». Христианство же, будучи использованным в качестве элемента идеологии, укрепило устойчивость политической доктрины, столь необходимой в создавшихся тогда социально-политических условиях. Над Византией всегда тяготела тень распадающейся Римской империи, построенной на абсолютизме. При этом роль государственности, просуществовавшей тысячу лет и в свое время централизовавшей целую империю, переоценить просто невозможно.

Что касается средневековой Руси, то наиболее соответствующим ее условиям оказалось православное христианство, раннее уже приспособленное к условиям феодального общества и отвечающее всем требованиям, которые выдвигались к идеократической форме общественной консолидации и централизации государства. Православие освящало классовое неравенство, властное отношение господства и подчинения, феодальную структуру общества. Должным образом обожествляя государственную власть, оно вполне соответствовало потребностям средневековой Руси. Неслучайно выбор князя Владимира оказался политически обусловлен и идеологически адаптирован.

Относительно племен, обитающих в Аравии, следует заметить, что их аккумуляция произошла через привнесение в протогосударственную систему

идеократического компонента. Важнейшим процессом новой исторической эпохи для Аравии по праву стало считаться формирование в социально-политической жизни общества нового механизма управления. Центральное место в данном процессе заняло возникновение теократии как института единоличной верховной власти, а также складывание представлений об источнике права на получение верховного суверенитета.

Таким образом, теократические схемы, весьма различные по своему содержанию, способствовали укреплению государственных основ и были применены в соответствии с нуждами государств, где они существовали.

7. Возрастание роли религиозного фактора в современном обществе может расцениваться как одно из значительных следствий соответствующих общественно-политических процессов. Например, постсоветское общество, где долгое время господствовала атеистическая идеология, довольно быстро оказалось под воздействием целого ряда религиозных идеологий, что было обеспечено, с одной стороны, ренессансом традиционных конфессий многонационального социума, а с другой, – широким распространением в нем новых религиозных учений и культов. Подобное положение вещей актуализировало проблематику, связанную с соотношением религиозного и светского элементов в формах правления и способах властвования, влиянием каждого из этих элементов на общественную жизнь. И если католическая теократия, приспособляясь к современным реалиям, сумела выработать для себя адекватные социально-политические ориентиры, то православие откровенно тоскует по теократии, стремясь к самоопределению, недополученному в средневековье. В своем стремлении к теократической мечте православная церковь пытается утвердиться в истории за счет идеи всеобщего спасения. Между тем, современные процессы превращения православной конфессии в национальную (государственную) религию выглядят антиконституционно, поскольку ограничивают свободу вероисповедания представителей иных религиозных групп. В итоге стремление к православной теократии и ограничение прав человека по религиозным

критериям провоцируют внутривполитическую напряженность и вредят международной интеграции. Например, на современном этапе международных отношений устройство российской государственности за счет активного использования рычагов православной церкви потенциально ставит под угрозу безопасность евразийского региона.

Сравнение теократических схем католицизма, православия и ислама позволяет заключить, что, переняв от христианства и иудаизма соответствующие способы властвования, ислам воспроизвел теократию, которая обрела все-таки отличные от них тенденции и направленность. Это дает возможность предположить, что, в отличие от христианства, исламскую теократию ожидают достаточно большие перспективы. Так, исламские принципы правления, оттесненные на второй план периодами светского правления, в настоящее время проявляют себя очень активно (исламский фундаментализм). В исламе, изначально не знавшем духовенства, сейчас происходят те же изменения, которые происходили во всех теократиях более раннего периода.

Таким образом, религия и государство, опиравшиеся друг на друга в течение всего исторического процесса, друг без друга существовать не могут. Отрицать политизированность религии бессмысленно, равно как и утверждать, что какое-либо государство перестанет использовать религию для сохранения своего статуса. При этом лучшей формой социально-политического правления за счет взаимосвязи государства и религии неизменно оказывается та, которая, с одной стороны, служит сохранению структуры общества, а с другой, – соответствует требованиям эпохи в наибольшей степени. И поскольку в любой теократии легко прослеживается доминирование интересов государства, то каждую из них можно квалифицировать в качестве этатистской модели властвования. В данной модели государственные интересы самосохранения и увеличения господства являются приоритетными, а для осуществления таких интересов теократия может считаться наиболее подходящим способом. Процессы модернизации ислама в Кыргызской Республике являются не только

отражением потребностей общества в религии, но и помогают проследить внешнеполитические интересы государства.

Теократия, как и любое другое явление социальной природы, имеет политические, экономические, идеологические, социально-психологические, культурно-исторические, этнорелигиозные основания. Теократические государства, обладая объективным потенциалом и субъективной необходимостью, могут образовываться в любое время, а потому в современных геополитических условиях для теократии позволительно предположить ренессанс и дальнейшее процветание. Разноплановое изучение теократии, произведенное средствами социально-философской и междисциплинарной компаративистики в целях более полного осмысления истоков и социально-политических перспектив современного мира, в дальнейшем может быть продолжено за счет использования иных междисциплинарных, а также частнонаучных и теологических подходов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси* Возрождение религиозных наук. О видах поклонения [Текст]. В 10 т. /Пер. с араб. И.Р. Насыров, А.С. Ацаева. Дагестанский теологический ин-т им. Саида-афанди. – Махачкала. Нуруль иршад, 2011. – 283с.
2. *Августин Аврелий, еписк. Иппонийский.* О Граде Божием [Текст]: В 22 кн.: Репр. изд. /Блаженный Августин. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т.I. – 400с. Т.II. – 352с. Т.III. – 288с.
3. *Аверинцев С.* Теократия //Философская энциклопедия [Текст]. В 5т. Т.5 /Гл. ред. Ф.В. Константинов. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – С.199-200.
4. *Агаджанян А.С.* Теократия //Религиоведение. Энциклопедический словарь [Текст] /Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2006. – С.1042-1043.
5. Акт о супрематии// Православная энциклопедия [Текст]. Т.1 /Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия», 2006. – С.420.
6. *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия: учебник [Текст]. – М.: ТК Велби, Изд-во «Проспект», 2006. – 608с.
7. *Али-заде А.А.* Божественная и земная власть в ортодоксальном исламе [Электронный ресурс]. – М., 2013. – [Режим доступа: <http://alizadeh.narod.ru/books/power/contents.html> (Дата обращения 26.08.2015.)].
8. *Али-заде А.А.* Исламский энциклопедический словарь [Текст]. – М.: Ансар, 2007. – 400с.
9. *Ананьев Э.В.* Социальная доктрина мусульман: взгляд снаружи и изнутри [Текст] //Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. №2. – С.165-191.
10. *Аннаньель Т.* Христианство: догмы и ереси [Текст]. Пер. с фр. – С-Пб.: Гуманитар. агентство «Акад. Проект», 1997. – 348с.
11. *Арановский К.В.* Курс лекций по государственному праву зарубежных стран (сравнительному государствоведению) [Текст]. В 2ч. Ч.1. –

Екатеринбург: Диамант, 1995. – 184с. Ч.2. – Екатеринбург: Диамант, 1995. – 184с.

12. *Бартольд В.В.* Работы по истории ислама и Арабского халифата [Текст]. – М.: Восточная литература, 2002. – 784с.

13. *Бауэр С.У.* История Средневекового мира: от Константинополя до первых Крестовых походов [Текст] /Пер. с англ. – М.: АСТ, 2015. – 991с.

14. *Бачинин В.А.* Теократия //Бачинин В.А. Малая христианская энциклопедия [Текст]. В 4т. Т.2. Социология. Политология. Правоведение. – СПб.: Шандал, 2004. – 368с.

15. *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря [Текст]. – М.: Республика, 1995. – 383 с.

16. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета [Текст]. Любое издание.

17. *Боас Ф.* Границы сравнительного метода в антропологии [Текст] //Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С.509-518.

18. *Большаков А.А.* Генезис взаимоотношений и легитимация власти в теократиях [Текст] //Вестник МГУ. Сер.12. Политические науки. 2003. №6. – С.24-48.

19. *Большаков О.Г.* История Халифата. Ислам в Аравии 570 - 633 гг. [Текст]. В 4.т. – М.: Восточная литература РАН, 2000 г. Т. 1. – 312 с., Т.2. – 294 с., Т.3. – 382 с., Т.4. – 367 с.

20. *Булгаков С.Н.* Труды по социологии и теологии. В 2т. Т.2. Статьи и работы разных лет. 1902–1942 [Текст]. – М.: Наука, 1999. – 826с.

21. *Бурмистров С.Л.* Философская компаративистика и история философии [Электронный ресурс] //ХОРА. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. 2008. №1. – С.5-17. [Режим доступа: <http://jkhora.narod.ru/2008-1.html> (Дата обращения 08.10.2015)].

22. *Вагабов М.В., Вагабов Н.М.* Ислам и вопросы атеистического воспитания [Текст]. – М., 1988. – 272с.

23. *Вальденберг В.Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. [Текст]. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 366с.
24. Ватиканский I собор// Православная энциклопедия. Т.7 /Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II [Текст]. – М.: Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия», 2006. – С.283-286
25. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма [Текст] //Вебер М. Избранные произведения /Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. – С.44-271.
26. *Водовозов В.В.* Теократия [Текст] //Христианство. Энциклопедический словарь. В 3т. Т.3. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. – С.19.
27. *Гарнак А.* Церковь и государство вплоть до установления государственной церкви [Текст] //Раннее христианство. В 2т. Т.1 /Пер. с нем. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2001. – С.307-352.
28. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права [Текст]. – М.: Мысль, 1990. – 524с.
29. *Герье В.И.* Расцвет западной теократии [Текст]. – М.: Книга по Требованию, 2011. – 362с.
30. *Гольбах П.* Теократия [Текст] //Гольбах П. Карманное богословие. – М.: Госполитиздат, 1959. – С.182-183.
31. *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идеиные течения древнерусской мысли [Текст]. – СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. – 959с.
32. *Грязневич П.А.* Ислам и государство (к истории государственно-политической идеологии раннего ислама) [Текст] //Ислам. Религия, общество, государство. – М.: Наука, 1984. – С.189-203.
33. *Гуревич А.Я.* Из истории народной культуры и ереси: «Лжепророки» и церковь во Франкском государстве [Текст] //Средние века. Вып.38. – М., 1975. С.159-185.
34. Дигесты Юстиниана [Текст]. Избранные фрагменты в переводе и с примечаниями И. С. Перетерского. – М., 1984. – 369с.

35. *Добшиуц Э. фон.* Древнейшие христианские общины. Культурно-исторические картины [Текст] //Раннее христианство. В 2т. Т.1. – М., 2001. – 635с.
36. *Дюби Ж.* Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом [Текст] /Пер. с фр. – М.: Школа «Языки русской культуры», 2000. – 316с.
37. *Дюшенбиев С.У.* Ислам в современном Кыргызстане: состояние и проблемы [Текст] //Религиоведение. 2011. №3. – С.107-126.
38. *Ибн-Халдун.* Введение (ал-Мукаддима) [Текст]. Составление, перевод с арабского и примечания А. В. Смирнова //Историко-философский ежегодник 2007. – М., 2008. С.187-217.
39. *Ибн-Халдун.* Введение (фрагменты) [Текст] //Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1961. – С.559-628.
40. *Иванова И.И.* Александрийская школа и становление христианской идеологической традиции [Текст] //Религиоведение. 2005. №4. – С123-131.
41. *Иванова И.И.* Рационалистические ереси в истории христианства [Текст]. – Бишкек: РАЙТЕХ, 2003. – 374с.
42. *Иларион, митр.* Слово о Законе и Благодати [Текст] //Повести Древней Руси. – М.: Балуев, 2002. – С.11-44.
43. *Ильин И.А.* Собрание сочинений: в 10 т. [Текст] / сост., вступит. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М: Русская Книга, 1993–1999. Т. 1: [Путь духовного обновления; Основы христианской культуры; Кризис безбожия]. – Москва: Русская книга, 1993. – 400 с.
44. *Имаков Т.З., Семедов С.А.* Хомейнизм – идеология политического ислама [Текст] //Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. №4. – С.162-170.
45. Имамат [Текст] //Большой энциклопедический словарь /Гл. ред. А.М. Прохоров. – М.-СПб., 1997. – С.490.

46. Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока [Текст]: Сборник статей /Под ред. Ю.В. Ганковского. – М., 1982. –238с.
47. Исторические переломные этапы развития Кыргызстана: комплексный теоретический анализ [Текст] /Под науч. рук. Т. Койчуева. – Бишкек: Илим, 2011. – 260с.
48. *Камю А.* Миф о Сизифе; Калигула; Недоразумение [Текст]. Перевод с французского. – М.: АСТ [и др.], 2010. – 317с.
49. *Канторович Э.Х.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии [Текст] /Пер. с англ. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. – 752с.
50. Католическая энциклопедия [Электронный ресурс] /Под ред. В.Л. Задворного и др. – [Режим доступа: http://www.francis.ru/editrice2/?page_id=84. (Дата обращения 09.09.2015)].
51. *Колесников А.С.* Философская компаративистика и диалог культур //Россия и Грузия: диалог и родство культур [Текст]. Материалы международного симпозиума (Тбилиси, 3–6 сентября 2003 г.). – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С.185-205.
52. *Кононенко Б.И.* Теократия [Электронный ресурс] //Кононенко Б.И. Большой толковый словарь по культурологии. 2003 г. – [Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/1170/word/teokratija>. (Дата обращения 24.01.2015)].
53. Коран [Текст] /Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. – М.: Совместное советско-иранское предприятие «Дом Бируни», 1990. – 511с.
54. *Кортаев А.В., Клименко В.В., Прусаков Д.Б.* Возникновение ислама: Социально-экологический и политико-антропологический контекст [Текст]. – М.: ОГИ, 2007. – 112с.
55. *Крачковский И.Д.* Избранные сочинения [Текст]. В 2т. Т.2. – М., 1956. – 712с.
56. *Кузьмин А.Г.* Крещение Руси: концепции и проблемы [Текст] //Вопросы религии и религиоведения. Вып.1: Антология отечественного религиоведения.

Ч.2 /Сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. – М.: ИД «МедиаПром», 2009. – С.11-48.

57. *Кырлежев А.И.* Феномен православной идеологии [Текст] //Вопросы религии и религиоведения. Вып.1: Антология отечественного религиоведения.

Ч.4: Кафедра государственно-конфессиональных отношений РАГС /Сост. и общ. ред. О.Ю. Васильевой, Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. – М.: ИД «МедиаПром», 2009. – С.485-500.

58. *Митрофанов А.Ю.* Становление папского примата в контексте ранневизантийской истории [Текст]. //Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. №3. – С.121-136.

59. *Моль Р.* Энциклопедия государственных наук [Текст]. – СПб., М.: М.О.Вольф, 1868. – 591с.

60. *Мор Т.* Утопия, *Кампанелла Т.* Город солнца [Текст]. – Москва: Алгоритм, 2014. – 253с.

61. *Москаленко М.Р.* Исторический опыт и проблемы социально-политического прогнозирования: историография проблемы [Текст] //Документ. Архив. История. Современность. Вып.10. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009. – С.195-206.

62. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра [Текст]. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – 382с.

63. *Овсиенко Ф.Г.* Особенности формирования социальных доктрин православия и католицизма [Текст] //Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. №3. – С.148-153.

64. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] //Русская Православная Церковь (Официальный сайт Московского патриархата). 09 июня 2008 г. – [Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>].

65. *Панарин А.С.* Философия политики [Текст] //Новая философская энциклопедия. В 4т. Т.4 /Ин-т философии РАН, Нац. общ-науч. фонд; Научно-

ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. сек. А.П. Огурцов. – М.: Мысль, 2001. – С.226-227.

66. *Петрухин В.Я.* Выбор веры на Руси. Почему из всех религий князь Владимир выбрал христианство? [Электронный ресурс] //Религиоведческий журнал. 13 февраля 2015 г. – [Режим доступа: <http://religjourn.ru/stat-i/post-189/>. (Дата обращения 13.02.2015)].

67. *Пиотровский М.Б.* Исторические судьбы мусульманского представления о власти [Текст] //Социально-политические представления в исламе. История и современность. – М: Наука, 1987. – С.6-21.

68. *Пиотровский М.Б.* Соотношение светской и духовной власти в исламе [Текст] //Материалы координационного совещания. Ислам и его роль в современной идейно политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки. – Ташкент: АН Узбекской ССР, 1980. – С.369-374.

69. *Платон.* Государство [Текст]. Перевод с древнегреческого А.Н. Евгеньевой. – М: Издательство AST, 2016. – 448с.

70. *Поляков Н.С.* Модели власти в Древней Руси: от профанного к сакральному [Текст] //Религиоведение. 2010. №4. – С.35-42.

71. *Попова О.В.* «Измерительный инструмент» в сравнительной политологии: к вопросу о нерешенных проблемах [Текст] //Хрестоматия по сравнительной политологии: Учебное пособие /Авт.-сост. А.М. Акматалиева, З.Т. Мураталиева. – Бишкек: КРСУ, 2015. – С.53-72.

72. *Прозоров С.М.* Шиитская (имамитская) доктрина верховной власти [Текст] //Ислам. Религия, общество, государство. – М.: Наука, 1984. – С.204-201.

73. *Пятигорский А.М.* Что такое политическая философия: размышления и соображения. Цикл лекций [Текст]. – М.: Издательство «Европа», 2007. – 144с.

74. *Ранович А.Б.* Очерк истории раннехристианской церкви [Текст] //Ранович А.Б. О раннем христианстве. – М.,1959. – 265с.

75. Ретроспектива. Ретроспективно. Ретроспективный. Ретроспекция [Текст] //Словарь русского языка. В 4т. Т.3. П-Р /Под ред. А.П. Евгеньевой. – М.: Русский язык, 1987. – С.711.
76. Ретроспективный [Текст] //Ожегов С.И. Словарь русского языка: Ок. 57000 слов /Под ред. Н.Ю. Шведовой. – М.: Русский язык, 1983. – С.604.
77. Ретроспективный [Текст] //Словарь иностранных слов. – М.: Русский язык, 1989. – С.442.
78. Ретроспекция [Текст] //Булыко А.Н. Большой словарь иностранных слов. 35 тысяч слов. – М., 2006. С.501.
79. Русское православие: вехи истории [Текст] /Науч. ред. А.И. Клибанов. – М.: Политиздат, 1989. – 719с.
80. *Руссо Ж.Ж.* Об общественном договоре, или Начала политического права. [Отрывок из "Исповеди"] [Текст] / Пер. Френкеля. Под ред. и с предисл. А.К. Дживелегова. – М.: Труд и воля, 1906. – 208 с.
81. *Салыгин Е.Н.* Теократическое государство [Текст]. – М.: МОНФ, 1999. – 128с.
82. *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии [Текст]. – М.: ТЕРРА-Кн. клуб: Республика, 2002. – 638с.
83. Сен-Симон А. Избранные сочинения [Текст]. В 2 Т. Перевод с французского под редакцией и с комментариями Л.С. Цетлина. – Москва - Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1948. –Т.1. – 468с. Т.2. – 487с.
84. *Смирнов А.В.* Ибн Халдун и его «новая наука» [Текст] //Историко-философский ежегодник 2007. – М.: Наука, 2008. – С.159-186.
85. *Сморгунов Л.В.* Политическая философия и наука: от конфронтации к взаимовлиянию [Электронный ресурс] //Miscellanea humanitaria philosophiae. Очерки по философии и культуре. К 60-летию профессора Юрия Никифоровича Солонина. Серия «Мыслители». Вып.5. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.214-228. –[Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/smorg/misc_24.html (Дата обращения 01.10.2015)].

86. *Соловьев В.С.* Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева [Текст]. В 9 т. – СПб.: Общественная польза, 1901–1907. Т.II. – 430 с. Т.IV. – 543 с.
87. *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат [Текст]. – Казань, 1906. – 440с.
88. *Степин В.С.* О прогностической природе философского знания [Текст] //Вопросы философии. 1986. №4. – С.39-53.
89. *Субботин Е.В., Иванова И.И.* Религиозное сознание Средиземноморья I–IV вв. [Текст]. – Бишкек: Premier LTD, 2003. – 271с.
90. *Сухов А.Д.* Социальные предпосылки и последствия крещения Руси [Текст] //Введение христианства на Руси. – М.: Мысль, 1987. – С.8-20.
91. *Сюкияйнен Л.Р.* Концепция халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного Востока [Текст] //Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. – М.: Восточная литература РАН, 1985. – С.139-159.
92. Теократия [Текст] //Большая Советская энциклопедия. В 30т. Т.25. – М.: Советская энциклопедия, 1976. – С.432.
93. Теократия [Текст] //Большой юридический словарь /Под ред. А.Я. Сухарева, В.Д. Зорькина, В.Е. Крутских. – М.: ИНФРА-М, 1997. – VI, 790 с.
94. Теократия [Электронный ресурс] //Бренер А. Словарь терминов политологии. Проект www.von-brenner.com. 2005 г. – [Режим доступа: <http://politike.ru/dictionary/287/word/teokratija>. (Дата обращения 24.01.2015)].
95. Теократия [Текст] //Булыко А.Н. Большой словарь иностранных слов. 35 тысяч слов. – М.: Мартин, 2006. – 703с.
96. Теократия [Текст] //Василенко Л.И. Краткий религиозно-философский словарь. – М.: Истина и Жизнь, 2000. – 256с.
97. Теократия [Электронный ресурс] //Дэвид Д., Джери Дж. Большой толковый социологический словарь. 2001 г. – [Режим доступа: <http://voluntary.ru/dictionary/567/word/teokratija>. (Дата обращения 24.01.2015)].

98. Теократия [Текст] //Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. В 16т. Т.14: Сараево–Трани. – СПб.: О-во для науч. евр. изд. Брокгауз-Ефрон, 1913. – С.26.
99. Теократия [Текст] //Карманный словарь атеиста /Под ред. М.П. Новикова. – М.: Политиздат, 1973. – С.242.
100. Теократия [Текст] //Кон-Шербок Д., Кон-Шербок Л. Иудаизм и христианство. Словарь /Пер. с англ. – М.: Гендальф, 1995. – 279с.
101. Теократия [Текст] //Краткий научно-атеистический словарь /Гл. ред. И.П. Цамерян. – М.: Наука, 1969. – С.680.
102. Теократия [Текст] //Мак-Ким Д.К. Вестминстерский словарь теологических терминов /Пер. с англ. – М.: Республика, 2004. – 504с.
103. Теократия [Текст] //Народы и культуры. Оксфордская иллюстрированная энциклопедия /Под ред. Р. Хогарта. 2002 г. – [Режим доступа: <http://voluntary.ru/dictionary/950/word/teokratija>. (Дата обращения 24.01.2015)].
104. Теократия [Текст] //Российская юридическая энциклопедия /Гл. ред. А.Я. Сухарев. – М.: ИНФРА-М, 1999. – 1110с.
105. Теократия [Текст] //Словарь исторический: личности, общество, политика. Т.2 /Под ред. В.В. Битнера. – М.: Остожье, 1999. – 522с.
106. Теократия [Текст] //Смирнова Е.Д., Сушкевич Л.П., Федосик В.А. Средневековый мир в терминах, именах и названиях: Словарь-справочник //Науч. ред. В.А. Федосик, Е.Д. Смирнова; Сост. Е.Д. Смирнова. □ Минск, 1999. С.323-324.
107. Теократия [Текст] //Социологический энциклопедический словарь. На русском, английском, немецком, французском и чешском языках /Ред.-координатор Г.В. Осипов. – М.: Издательская группа ИНФРА-М, 1998. – 488с.
108. Теократия [Текст] //Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла /Пер. с англ. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. – 1488с.

109. Теократия [Текст] //Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии /Под ред. Э.Л. Радлова. – С.-Петербург: Акц. Общ. Брокгауз-Ефрон, 1911. – 284с.
110. Теократия [Текст] //Философский энциклопедический словарь /Ред.-сост. Е.Ф. Губский, Г.В. Кораблева, В.А. Лутченко. – М.: ИНФРА-М, 1997. – 575с.
111. *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры [Текст]. – М.: Юристъ, 1995. – 479 с.
112. *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность [Текст]. – СПб.: АО «Комплект», 1992. – 674с.
113. *Тощенко Ж.Т.* Теократия [Текст] //Политическая энциклопедия. В 2т. Т.2 /Под ред. Г.Ю. Семитина. – М.: Мысль, 1999. – 701с.
114. *Тощенко Ж.Т.* Теократия: фантом или реальность? [Текст]. – М.: Academia, 2007. – 664с.
115. *Трубецкой Е.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч.I. Миросозерцание Блаженного Августина [Текст]. – М., 1892. – 217с.
116. *Туманс Х.* Две потестарные модели в древней Греции [Текст] //Проблемы античной истории. Сборник научных статей к 70-летию со дня рождения проф. Э.Д. Фролова /Под ред. А.Ю. Дворниченко. – СПб., 2003. С.106-132.
117. *Туманян Т.Г.* Абу-л-Хасан ал-Маварди: теоретик права и политический мыслитель [Текст] //Вопросы философии. – М., Наука. 2016. № 8. – С.194-203.
118. *Успенский Б.А.* Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – Третий Рим» [Текст] //Успенский Б.А. Этюды о русской истории. – СПб.: Азбука, 2002. – С.89-148.
119. *Ужанков А.Н.* «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского [Текст]. – М., «Академика», 2013. – С.49–73.
120. *Филон Александрийский.* Против Флакка. О посольстве к Гаю. *Иосиф Флавий.* О древности еврейского народа. Против Апиона [Текст] /Пер. с древнегреч. – М.: Еврейский университет в Москве - Иерусалим: Гешарим, 1994. – 222, 169 с.

121. *Философия истории: Антология* [Текст] /Сост., ред. и вступ. ст. Ю.А. Кимелева. – М.: Аспект-Пресс, 1995. – 351с.
122. *Филофей, старец*. Пророчества старца Филофея о конце света [Текст]. – Санкт-Петербург: Веды, 2010. – 190с.
123. *Фирдоуси А.* Шахнаме [Текст]. Пер. Бану-Лахути Ц.Б. – Москва: Издательство «Наука», 1969. Т.4. От царствования Лохраспа до царствования Искендера. – 478с.
124. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи [Текст]. – Москва: АСТ, 2007. – 633с.
125. *Фома Аквинский св.* Сумма теологии [Текст]. Под ред. А. В. Апполонова; пер. с латин. А. В. Апполонова. - Изд. 2-е, испр. – Москва: ЛИБРОКОМ, 2013. – 831с.
126. *Хондзинский П.В.* «Поле» конфессионализации: опыт приложения теории к русской духовной традиции [Текст] //Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: «Богословие. Философия». 2015. Вып.2(63). – С.9-17.
127. Цезарепапизм [Электронный ресурс] //Энциклопедический религиозно-философский словарь РХГА. – [Режим доступа: http://summa.rhga.ru/vseob/cat/detail.php?rraz=&ELEMENT_ID=6098 (Дата обращения 01.06.2015)].
128. *Цыганов В.И., Мезина Е.Е.* Взаимоотношения государства и церкви: от симфонии властей к цезарепапизму [Текст] //Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2012. №6(1). – С.245-251.
129. *Цыпин В., протоиерей.* Государство [Текст] //Православная энциклопедия. Т.12 /Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия», 2006. – С.202-211.
130. *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии [Текст]: [Учеб. для филос. фак. ун-тов и аспирантов вузов по курсу "История философии"] / А. Н. Чанышев. – М.: Высш. шк., 1991. – 510с.

131. *Чернышов Ю.Г.* К вопросу о содержании «государственной идеологии» в Римской империи [Электронный ресурс] // Античное общество – IV: Власть и общество в античности. Материалы международной конференции антиковедов, проводившейся 5–7 марта 2001 г. на историческом факультете СПбГУ. – СПб., 2001. – [Режим доступа: <http://centant.spbu.ru/centrum/publik/confcent/2001-03/chernysh.htm> (Дата обращения 01.03.2015)].
132. *Чичуров И.С.* Политическая идеология средневековья: Византия и Русь [Текст]. – М.: Наука, 1990. – 173с.
133. *Чурсанов С.А.* Богословские основания социальных наук [Текст]. – М.: ПСТГУ, 2014. – 200с.
134. *Шамиурин В.И.* Византизм [Текст] // Новая философская энциклопедия. В 4т. Т.1 /Ин-т философии РАН, Нац. общ-науч. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. сек. А.П. Огурцов. – М.: Мысль, 2000. – С.397-398.
135. *Шишова М.И.* Проблема государства и Церкви в религиозно-философской концепции метафизики культуры [Текст] // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т.15. Вып.4. – С.260-267.
136. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2т. Т.1. Гештальт и действительность [Текст] /Пер. с нем. – М.: Мысль, 1993. – 666с.
137. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2т. Т.2. Всемирно-исторические перспективы [Текст] /Пер. с нем. – М.: Мысль, 1993. – 606с.
138. *Эко У.* Средние века уже начались [Текст] // Иностранная литература. 1994. №4. – С.258-267.
139. *Элбакян Е.С.* Глобализация в эпоху религии, религия в эпоху глобализации [Текст] // Религиоведение. 2013. № 3. – С. 149-163.
140. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: от Гаутамы Будды до триумфа христианства [Текст]. Пер. с фр. Н.Б. Абалаковой и др. – Москва: Акад. проект, 2012. – 679с.

141. *Юлихер А.* Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора [Текст] // Раннее христианство. В 2 т. Т.1. – М., 2001. С.252-255.
142. *Юсуф Баласагуни.* Наука быть счастливым [Текст]. Избранные главы / Пер. с тюрк. – Бишкек: Раритет, 2005. – 195с.
143. *Яблоков И.Н.* Социология религии: теоретические проблемы: монография [Текст]. – М.: Макс Пресс, 2014. – 258с.
144. *Driscoll J.F.* Theocracy [Электронный ресурс]. The Original Catholic Encyclopedia. – [Режим доступа: <http://oce.catholic.com/index.php?title=Theocracy>. (Дата обращения 09.09.2015)].
145. *Farabi E.N.* Arau Ehli'l-Medineti'l-Fadila [Электронный ресурс]. (Erdemli Kent Halkının Görüşleri). – Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990 // – [Режим доступа: <http://alizadeh.narod.ru/books/power/contents.html>. (Дата обращения 5.12.2015)].
146. *İbn Haldun.* Mukaddime [Электронный ресурс]. İstanbul, 1982 // – [Режим доступа: <http://alizadeh.narod.ru/books/power/contents.html>. (Дата обращения 5.12.2015)].
147. The Holy See [Электронный ресурс]. – [Режим доступа: <http://w2.vatican.va/content/vatican/en.html>. (Дата обращения 19.12.2015)].