

© 2005 **В. Б. Ковальчук**

Національний університет “Острозька академія”

ВЧЕННЯ ОТЦІВ ЦЕРКВИ ПРО ДЕРЖАВНУ ВЛАДУ ТА РЕЛІГІЙНУ СВОБОДУ



Утвердження християнської церкви як окремої інституції, цілком незалежної від держави і наділеної правом активно впливати на духовні запити людства, небезпідставно можна вважати найреволюційнішою подією в історії європейської цивілізації. Вона мала неабиякий вплив на розвиток політико-правової думки в цілому і теорію державної влади та прав людини зокрема. Питання про природу політичної влади, про її справедливий (легітимний) та несправедливий (нелегітимний) характер, про межі державного впливу знайшли своє висвітлення в творах отців церкви – перших християнських літераторів, які користувалися визнанням авторитетом серед християн. Ці та інші питання отці церкви розглядали у контексті проблеми взаємовідносини церкви та держави. Однак, вони були актуальними не лише для епохи в якій жили отці церкви, але залишаються такими і сьогодні. Особливо актуальними вони є для українського суспільства, яке вибороло свою свободу і тепер намагається формувати принципово нові стосунки між владою та людиною.

Тому не випадковим є інтерес до цієї проблеми філософів, політологів, правознавців. Не дивлячись на те, що у вітчизняній та зарубіжній літературі є достатньо наукових досліджень присвячених питанню впливу християнства на розвиток політичної та правової думки, більшість з них мають загальний характер [25; 21; 22; 23], або стосуються в основному політичних поглядів одного з найбільш відомих отців християнської церкви Аврелія Августина [9; 10; 12]. Завданням даного дослідження є проаналізувати погляди найбільш відомих отців західної та східної церкви про природу політичної влади та духовну свободу людини в контексті проблеми взаємовідносин між державою та церквою.

Творіння отців церкви припадає на III – V ст. н. е., тобто на той час коли християнство перестало бути релігією, яка була гонима і катакомбна і тільки перетворювалася в релігію пануючу, а згодом, і державну.

Витоки. Перемога християнства над язичництвом була обумовлена цілою низкою обставин політичного, економічного і як наслідок духовного характеру. На початку I ст. н. е. спостерігається криза і відмирання античного світогляду, який сформувався у еллінів на основі ідеї про велич людського *ratio*, а у римлян про всемогутність людської волі, яка сама в собі черпає усвідомлення справедливості і несправедливості. Віра у безмежну людську могутність слабшала прямо пропорційно до того як зникала довіра людей до державної влади і, зокрема, до тієї політичної еліти яка її уособлювала. Людський розум є недосконалим, а тому несе в собі загрозу прийняття політичною елітою несправедливих рішень, так само як і законів, які є витвором людського розуму. Для того, щоб влада набула реальної легітимності їй необхідно володіти авторитетом та визнанням серед своїх громадян. Їх відсутність загрожує втратою легітимності влади.

Саме таку кризу легітимності переживала на той час Римська імперія. Колись могутня держава була змушена жорстоко придушувати повстання рабів, вільних бідняків і підкорених народів, а також переслідувати релігійні громади вірування яких не були офіційно визнані імператорською владою, в тому числі й християн. Більше того, в самому Римі панував хаос, духовна спустошеність і моральна розпущеність правлячої верхівки. Для масової свідомості того часу була характерна віра у ворожіння, магію, пророків, пристрасні надії на диво [17, с. 126]. Офіційна релігія Риму не могла задовольнити духовні потреби простих громадян позаяк була надто тісно пов'язана з державною владою. Переситившись багатством і радостями земного життя, розчарувавшись в тимчасових земних благах, стародавнє суспільство було змушене шукати нову релігію яка б принесла людству спасіння. Такою релігією стало християнство.

У Христі стародавній світ знаходить вирішення того життєвого і разом з тим філософського завдання, яке він намагався і не міг вирішити.

У Христі стародавній світ знаходить вирішення того життєвого і разом з тим філософського завдання, яке він намагався і не міг вирішити.

шити власними силами. Елініська філософія прагнула до пізнання беззаперечної істини силами людського розуму. І ось християнство сповіщає про явлення абсолютної істини в людському образі. У відповідь на пошуки грецьких філософів воно стверджує, що людська свідомість може і повинна наповнитись божественним змістом. Римляни прагнули до світового панування, до панування людської волі над всесвітом. Але, щоб людина стала володарем всесвіту, вона повинна поєднатися з Волею всемогутньою, яка одна здатна перетворювати світ і торжествувати над сліпою стихією. У Христі стародавній світ знаходить і те і інше – людяність і всемогутність. У Христі вмираючий світ знаходить предмет свого пошуку [23, с. 155].

Щоб заснувати світове людське царство, щоб панувати над світом недостатньо об'єднати людей під спільною земною владою, недосить однієї механічної єдності. Необхідно об'єднати їх внутрішньо, органічно, необхідно зробити їх учасниками єдиного спільного життя. Саме такого внутрішнього, органічного життя не вистачало універсальній Римській імперії, в якій кожна окрема людина жила егоїстичним, особистим життям, в якому не було місця для інших людей. І ось в середині універсальної Римської імперії зароджується інший універсальний союз – християнська церква. Подібно Римській імперії церква є союзом загальнолюдським, який об'єднує в собі всіх людей незалежно від національності, соціального стану та статі. Так звертаючись до галатів св. апостол Павло зазначає: “Нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, – бо всі ви один у Христі Ісусі!” [15]. Крім цього християни закликають до всезагальної любові та терпимості. Сам Ісус у своїх проповідях навчав: “А Я вам кажу: Любіть ворогів своїх, благословляйте тих, хто вас проклинає, творіть добро тим, хто ненавидить вас, і моліться за тих, хто вас переслідує” [18, с. 8]. У своїй універсальній місії церква виступила проти есхатології іудейсько-месіанських уявлень про Царство Боже і стає святим домом для всіх народів, захисником і представником Царства Божого на землі. В цій ідеї простежується формальна, зовнішня подібність між церквою Христовою і язичницькою імперією.

Однак, за зовнішньою, формальною подібністю приховується глибока внутрішня відмінність, позаяк християнство не є політичною ідеологією. Ісус відмовляється від ролі політичного Месії, коли говорить: “Мое Царство не із світу цього” [19, с. 138]. Він запропонував своїм по-

слідовникам нові цінності навколо яких вони мають єднатися: “І пізнаєте правду, – а правда вас вільними зробить!” [19, с. 124]. Церква – спільність людей навколо цінностей які кардинально відрізняються від тих, що декларує держава. Римська держава є об'єднанням зовнішнім, штучним, заради вигод земних і цілей егоїстичних. Виконання громадянами наказів влади відбувається виключно в корисних цілях, для користування тимчасовими матеріальними благами. Навпаки, церква є єдністю спільної віри і спільного життя всіх людей у Бозі. Основним принципом та ідеалом церкви є божественна любов, яка об'єднує всіх віруючих як частини тіла Христового. На відмінну від держави, яка не може гарантувати вічного щастя, церква розпоряджається вічним блаженством і надією на щастя, яке в цьому світі ще ніхто не відчув.

В межах протистояння між церквою та державою інституціоналізується відмінність між позитивним та природним правом, правом та мораллю. В державі де панує примус і розрахунок домінують не норми моралі, а норми позитивного права. Право держави – це право гріховного світу і його завдання гарантувати людині безпеку в протистоянні егоїстичним намірам інших людей. Натомість церква постійно апелює до норм моралі та чеснот і є носієм божественного права. Такий дуалізм церкви та держави передбачає роздвоєність людського існування як громадянина та християнина. Відчуження при цьому і росте, і долається. Людина стає одночасно громадянином двох світів – *civitas Dei* та *civitas terrena*.

Дуалізм держави та церкви, як вважають дослідники, започаткував становлення ідеї свободи в її європейській версії [25; 23; 24]. І це беззаперечно так, оскільки ідея духовної свободи була з самого початку притаманна християнському розумінню людини як морально самостійної особистості, наділеної сумлінням, розумом і свободою волі. Про це зокрема говорить св. Павло: “Христос для волі нас визволив” [15, с.221]. Християнство вперше вказало на те, що духовний світ віруючої людини не підпадає під вплив світської держави. Принцип духовної свободи був невідомий стародавнім язичницьким державам. Тут держава являє собою вищий моральний та релігійний авторитет і її влада поширюється як на політичну так і на духовну сферу. Гоніння проти християн в Римській імперії виникли не тому, що вони запровадили нове і незрозуміле язичницькому суспільству Божество, а тому, що християни відмовлялись визнавати верховний

авторитет імператора в справах віри і сумління, а також тому, що вони відмовлялися брати участь в імператорському культі. “Тож віддайте кесареви – кесареві, а Богові – Боже” [18, с. 32] – така типова формула християнського відношення до державної влади. Християни не відмовляються підкоритися кесарю, платити податки, виконувати свої громадянські обов’язки. Однак вони відмовляються бачити в кесареві божество замість людини.

Таким чином, всупереч пануючому на той час язичницькому світоглядові християнство вносить в правову думку ідею свободи людської совісті, яка стоїть вище державно-правового порядку. Як зазначає Джон Актон, слова Ісуса до фарисеїв напередодні його смерті “наділяли громадянську владу, з врахуванням веління совісті, недоторканістю, якою вона ніколи не володіла і покладала на неї обмеження, яких вона ніколи не визнавала. Ці слова були зреченням від абсолютизму і урочистим зведенням на трон свободи” [25, р. 10]. В той час як за межами християнської Європи державне правління внаслідок свого зв’язку між світською та духовною владою тяготило до універсальної монархії, яка своїми коріннями сягала абсолютизму, у самій Європі дуалізм держави та церкви став тією важливою причиною, яка не дозволила прийти до подібної універсальної монархічної держави.

Протистояння церкви та держави, на думку Памфіла Юркевича, суттєво змінило стосунки між державною владою та людиною. Було закладено принцип морального характеру влади. Відповідно до цього принципу основним завданням влади є служіння суспільству, а не суспільства – владі, як у деспотичних державах Азії [24, с. 147]. Про це, зокрема, говориться у Біблії: “Ви знаєте, – говорив Христос своїм учням, – що князі народів панують над ними, а вельможі їх тиснуть. Не так буде між нами, але хто великим із нас хоче бути, – хай буде слугою він вам. А хто з вас бути першим бажає, – нехай буде він вам за раба. Так само й Син Людський прийшов не на те, щоб служити Йому, а щоб послужити, і душу Свою дати на викуп за багатьох!” [19, с. 29].

Крім цього, християнство обґрунтувало принцип лояльності та покірності до існуючої державної влади. Так апостол Павло в посланні до римлян говорить: “Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога” [16, с. 191]. Ця думка стала для християн основоположною. З одного боку, вона відкрила християнству шлях до легітимації і визнання наряду з іншими релі-

гіями (Міланський едикт 313 р. імператора Костянтина). З іншого боку, після перетворення християнства в правлячу релігію (в 324 р. Костянтин став першим християнським імператором) церква освятила владу імператора і тим самим оголосила перед усіма віруючими християнами про її легітимний характер. Так відбувся союз трону і вівтаря.

Цей союз з самого початку приховував у собі серйозний конфлікт, який згодом переріс в непримириме протистояння церкви та світської влади. Вже з перших днів свого легального існування церква стає політичною установою оскільки вона безпосередньо впливає на ставлення підвладних до чинної влади і має реальні важелі на поведінку віруючих. Поряд із тим, християни завжди пам’ятали слова св. Петра: “Бога повинно слухатися більш, як людей!” [5, с. 148]. Після хрещення Костянтина і встановлення християнської імперії для церкви існувала реальна загроза попасти у повну залежність від світської влади. Але з падінням імперії на Заході незалежне становище церкви було відновлене Папою Геласієм. Саме йому належить висловлювання такого змісту: “Є два уряди, о великий імператоре, які керують цим світом: священна влада духовенства і царська влада... у справах віри, в питаннях прийняття і належного здійснення божественних таїнств, ти маєш більше коритися, ніж повелівати” [22, с. 60-61]. Відтак в країнах Європи з’явилося дві влади – світська та релігійна, кожна з яких претендувала на першість в суспільно-політичному житті держави.

Свої претензії на легітимне панування церква обґрунтовує тим, що вона наділена монопольним правом на істинне знання. Церква, відповідно до цієї ідеї, як спадкоємиця Святого Духу та справи апостолів може законно претендувати на право сповістити ці істини світу. Думка про право спадкоємства і передачу права на істину присутня в Новому Завіті, де Ісус пояснює своє право на істину тим, що його послав на Землю та благословив Бог-Отець. Право на істину передбачає, що лише церква може адекватно тлумачити істину так само, як і Святе Письмо в якому вона викладена. Легітимність того, хто передає божественне слово, у даному випадку, не менш важлива, ніж істина самого послання, оскільки вона пізнається на основі цієї легітимності.

Латинська патристика. Проблема співвідношення влади світської і церковної знайшла своє відображення в творах отців церкви. Одним з перших хто спробував обґрунтувати правові претензії церкви на володіння істинним знанням

був Цецилій Кіпріан (200-258 рр.) у своєму вченні про цілісність церкви [21, с. 577]. Ідею Святого Письма про те, що поза Христом немає спасіння Кіпріан розтлумачив таким чином, що не лише поза Христом, але й поза церквою немає спасіння. Домагання церкви, яка була створена Христом, на право проповідувати істину є абсолютно виправдані, оскільки: “Бог не може бути Отцем, якщо Церква не являється матір’ю” [8]. Хто перебуває поза церквою, той не знайде спасіння. Хто не з церквою, той не може бути з Христом і за Христа. Особливо категоричні висловлювання Кіпріана стосовно еретиків. Єретик для нього – це правопорушник. Кіпріан розглядає церкву в юридичному, державно-правовому контексті і отожднює еретика з ворогом держави і узурпатором церковного права.

На думку Кіпріана церква володіє беззаперечним правом на істину віри і підкріплює свої універсалістські претензії юридичними аргументами. Вона поступово перетворюється на правову структуру. Ця теза Кіпріана не була позбавлена змісту, оскільки з моменту набуття легального статусу церква проникла в правову та політичну сферу і завдяки цьому набула більш реальних можливостей впливу на суспільство. Вона виступила проти спроб визначати закон та істину як похідні від політичної необхідності і стала носієм природного права. Недивлячись на всі модифікації відмінностей між божественним та людським правом, через церкву природне право отримало інституційну опору в суспільстві. Як вважає відомий християнський мислитель Жак Марітен, ідея природного права була завжди присутня в християнському вченні про гідність і цінність кожної людини [11, с. 82-103]. З цього моменту дуалізм держави та церкви перетворився в дискусію про пріоритети природного та позитивного права [9, с. 57]. Вказаний дуалізм визначив інтенції правової думки аж до появи ідеї державного суверенітету, яка набула свого концептуального оформлення в політичних трактатах Макіавелі, Бодена, Гобса.

Церква в своєму протистоянні з світською владою поступово переймала функції останньої і практично перетворювалася на державу в державі. Така ситуація приховувала в собі серйозний конфлікт, який був невідгідний, перш за все, самій церкві. Для того, щоб його уникнути необхідно було інше вирішення проблеми легітимного панування, яке б відрізнялося від того, що було запропоноване Кіпріаном. Однак, єдиної думки з приводу вирішення цієї проблеми в середині християнської церкви в Західній та Схід-

ній частинах імперії на той час не було [2, с.52-69]. Виявилось, що існують розбіжності у вченні латинських отців церкви та їх східних одновірців – перш за все представників каппадокійської школи, які обґрунтовували догматику православ’я. Дослідники, розглядаючи це питання, вказують, перш за все, на різницю в стилі мислення між римлянами та греками, а також розбіжності в положенні самої церкви на Заході та Сході. Тому, цілком обґрунтовано розглядати погляди римлян та греків окремо, недивлячись на те, що і ті, і другі виходили у своїх міркуваннях із Священного Письма, але розуміли і тлумачили його по різному.

Серед тих, кого католицька церква визнає святими отцями, Августин Блаженний займає одне із найпочесніших місць. Саме йому вона зобов’язана розробкою і найбільш детальною аргументацією концепції взаємовідносин з державою. Але витoki цієї концепції ми знаходимо в його вчителя Амвросія Медіоланського (340-397 рр.). До числа проблем, які цікавили Амвросія і які від нього перейшли до його учнів, слід виділити три основних: сутність Божественної влади, влада в церкві і її взаємовідносини із державною владою. Саме Амвросій першим із християнських вчителів та отців церкви протиставив *civitas Dei* та *civitas terrena*, тобто державу Божественну та людську [1, с.438]. При цьому під *civitas terrena* він розуміє не якусь конкретну державу, а земне життя взагалі, в якому “панує” гріх. Цей світ, на думку Амвросія, перебуває в тісних стосунках з дияволом і є аморальним. Навпаки, *civitas Dei* є уособленням абсолютно досконалого та морального життя.

Церква існує для спасіння душі людини і вона охоплює собою всю земну кулю. Навіть грішники можуть повернутися в її лоно, так як віра – це внутрішній, містичний зв’язок з Богом. Церква об’єднує не лише тих хто нині живе на Землі, але й усіх хто коли-небудь жив, чи буде жити в майбутньому. Всі вони рівні у вірі, але не всі рівні за своїм покликанням. В церкві є очі – пророки, зуби – апостоли, “утроба” – віруючі, які подають бідним, і т. д. Їх єдність заснована на взаємній любові та безумовній владі єпископів. Але церква безпосередньо не примушує. Це – обов’язок і право держави, яка повинна поважати звичаї та традиції церкви, не перешкоджати її діяльності, не зазіхати на її канони та майно. Правителі, які дотримуються цих принципів, є істинними правителями, а тому Амвросій пророчить їм блаженне життя в майбутньому. Істинний правитель повинен також дотримуватися

принципу справедливості, який реалізується через любов до Бога, своєї вітчизни, родини та інших людей [26, с. 35].

Свої погляди на проблему взаємовідносин між церквою та державою Амвросій найчастіше викладав в проповідях та посланнях імператорам Гонорію та Валентиніану II, радником якого він був. Ці послання стосувалися приватних питань, але з часом вони набули принципового характеру. Беззаперечно визнаючи владу імператора по відношенню до своїх підданих, він з неменшою категоричністю заперечував проти будь-якого його втручання у внутрішні справи церкви, проти найменшого утиску її прав. Амвросій говорив про те, що імператор перебуває у середині церкви, а не над церквою і повинен постійно звертатися до віри з пошуком відповіді на складні життєві питання. У своєму “Листі про алтар Перемоги” він закликає до того, щоб імператор з повагою відносився до християнства та його захисників [13, с. 27].

Своє вирішення проблеми протистояння церкви та держави запропонував Аврелій Августин (354-430 рр.), який у своєму вченні спробував уникнути як жорсткого протистояння церкви та держави, так і теократичного отожднення цих двох інститутів. У своєму знаменитому творі “Про Град Божий” Августин намагається відповісти на запитання, як можуть співіснувати між собою *civitas Dei*, царство Боже та *civitas terrena*, царство земне? Вчення про два царства є одночасно спробою легітимації та подолання антагонізму церкви та держави, а також наміром вирішення проблеми відчуження між людиною як громадянином *civitas terrena* і християнином, як громадянином *civitas Dei*.

Августин по-новому ставить проблему панування і його обґрунтування, критично оцінюючи античну традицію. На відмінну від Платона та Аристотеля панування для Августина не є природним станом людини, яка створена за образом та подобою Божою і є істотою розумною та вільною. “За своєю попередньою природою, з якої Бог створив людину, ніхто не являється рабом іншої людини чи гріха” [3, с. 1034]. В своєму природньому стані людина не підпадає під вплив гріха та владу іншого, вона підвладна виключно голосу розуму. На відміну від платонівсько-аристотелівської теорії Августин розрізняє дві природи людини – до гріхопадіння та після нього. Природа людини розірвана, деформована людським гріхом, який і є причиною виникнення панування однієї людини над іншою.

Хоча людина від природи є розумною істотою, після гріхопадіння вона не завжди готова слідувати голосу розуму. Вона бачить добро і прагне блага, але творить зло і діє всупереч розуму. В цьому контексті Августин посилається на слова апостола Павла: “Бо що я виконую, не розумію; я бо чиню не те, що хочу, але що ненавижду, те я роблю” [16, с. 186]. Християнське розуміння природи злих вчинків різко відрізняється від античного. Якщо Платон, так само як і Аристотель причиною зла вважав незнання того, що є добро, то для Августина зло є наслідком вибору злої чи доброї волі. Саме свобода волі підказує розумові як слід діяти в тій чи іншій ситуації. Ми пізнаємо нашу волю не як щось обумовлене, а як акт самореалізації, як бажане. Ми робимо багато того, чого б не робили, якби не хотіли. У цьому і полягає наше волевиявлення. Причина зла міститься не поза сферою розуму – в почуттях і бажаннях, а закладена в самому розумові, який перебуває під впливом волі до зла. Таким чином, воля, для Августина, є першопричиною гріха. Без свободи волі гріх як прояв вини і несправедливості неможливий.

Тільки після гріхопадіння панування стає необхідною складовою людського життя і перетворюється в обов’язкову складову його “другої”, гріховної природи. Панування розуму над людськими вадами, так само як політичне панування одних людей над іншими стає неминучим явищем лише після гріхопадіння. Панування і рабство – наслідки першородного гріха Адама і покарання за всі наступні гріхи. Вони є виправданими лише в силу гріховності людини.

Панування в широкому змісті слова означає для Августина не панування розуму, оскільки для нього раціональна діяльність і свобода є поняттями не тотожними. Панування легітимується лише вільним визнанням факту панування [9, с. 68]. Для Платона та Аристотеля вільним може бути лише розумний індивід, який володіє відповідними знаннями, які не дозволять йому стати рабом своїх бажань та почуттів. Так, згідно Аристотелю, краще перебувати під владою чужого розуму, ніж підкорюватися власній нерозумності. Натомість, Августин пропонує своє пояснення того, що є передумовою свободи. На його думку свобода не може визначатися як панування розуму над почуттями. Це швидше відношення розуму до самого себе, як утвердження розуму волею. Свобода не з’являється під впливом панування розуму, вона повинна стати волевиявленням особи.

Однак, після гріхопадіння людина не може розумно розпорядитися свободою і лише Господнє благословення здатне зробити людину вільною. Кожна людина будучи істотою розумною прагне свободи, однак ніхто не може досягти цього бажання без Божої милості. Бажання свободи не зникає в людини навіть після того, як у земному житті запанує політичне панування. Останнє є виправданим та правомірним лише як перехідна стадія до свободи. Така правомірність зумовлена необхідністю збереження миру в земному житті, до того часу поки не настане кінець світу і не відбудеться суд Господній.

Результатом гріхопадіння стало загострення протиріч між індивидом та суспільством, воно зруйнувало гармонію любові до себе, до свого ближнього, а відтак і до Бога. З цього моменту люди перебувають в стані конфлікту і конкуренції. Кожен намагається задовольнити свої егоїстичні потреби за рахунок інших. За таких умов панування стає необхідним. Августин критикує з релігійно-ідеалістичних позицій той стан речей який запанував в земному житті. Разом з тим, до того часу поки не прийде судний день і не буде встановлене *civitas Dei*, царство Боже, існування *civitas terrena*, царства земного, яке наділене всією повнотою влади над гріховною людиною є виправданим, однак за умови, що воно не буде створювати перешкоди для християнської релігії та церкви [3, с. 1038].

Земна держава, яка є уособленням політичної влади, не здатна гарантувати щасливого, праведного життя і повинна підкорятися божественній державі, яка єдина може бути кінцевою метою життя людини. Істинного життя після гріхопадіння людина може досягти лише в царстві Божому на землі. Така постановка питання перетворює церкву в єдиний інститут який є носієм істини. В той час як держава може лише на чисто утилітарних засадах виконувати роль допоміжного засобу і стояти на службі церкви. Претензії християнської релігії на істину роблять відносними претензії держави і підпорядковують її істині церкви.

Августин відстоює також ідею, що після гріхопадіння політичне панування втратило статус істинності. Політичне панування відступає з цього моменту на задній план по відношенню до пріоритетів релігійної істини та церкви. Як слушно зазначає Петер Козловскі панування не може тепер легітимуватися і санкціонуватися як це було за теократичним підходом, оскільки стає неможливою реалізація істини в земному житті та державі з причини гріховності людської при-

роди. Царство Боже може увійти в життя людини та суспільства завдяки божественній милостині. Воно недосяжне в цьому світі засобами політичного панування.

Всупереч римському пафосу державності Августина протиставляє критичні думки щодо значення держави в житті людини та суспільства. Нерідко він навіть підносить до суддівської суровості. За Августином держава як така не дає жодного приводу для культового поклоніння, він не відчуває до неї патріотичної довіри. Радше вона повинна виправдовувати себе і постійно доводити свою легітимність. Критерієм такої легітимності є те, наскільки верховна влада в державі є релігійною та моральною, тобто чи ставиться вона з повагою до Бога та людини. “Яке це має значення, під якою владою живе смертна людина, якщо тільки правитель не примушує її до безбожності та беззаконня” [3, с. 246]. Якщо в державі зберігається справедливість та повага до релігії, тоді будь-яка форма державного правління, так само як і авторитет та повноваження влади, стають достойними того, щоб їм підкорюватися.

Не менш важливе значення для легітимації влади має те наскільки люди, які наділені нею, так само як і ті, що підкоряються їй володіють відповідними чеснотами. Так, правителі повинні любити всіх людей у тому числі і своїх підданих, як навчає християнство, розуміючи при цьому, що та влада якою вони наділені є обмеженою і тимчасовою. Натомість, люди, що знаходяться під владою правителів не повинні їй боятися більше від своєї гріховності, позаяк скільки б зла вони не зазнали від несправедливих можновладців, вони всеодно залишатимуться вільними, якщо будуть перебувати у гармонії з собою і Господом Богом, влада якого є всесильною і вічною. Саме такі відносини між правителями і підвладними у середині держави ми є справедливими, а відтак і легітимними. Держава в якій ігнорується принцип справедливості перестає бути державою у повному розумінні цього слова і перетворюється у зграю розбійників. “Отож, за відсутності справедливості, що являють собою держави, як не великі розбійницькі зграї, так само як і розбійницькі зграї є не чим іншим, як держави у зменшеному вигляді. І вони також являють собою спільність людей, які керовані волею вождя, зв’язані спільною угодою і розподіляють здобич за загально визнаним законом. Коли така зграя мерзенних людей розростається до таких розмірів, що захоплює нові місцевості, засновує поселення, здобуває міста, підкорює своїй владі на-

роди, тоді вона цілком відкрито дає собі назву держава“ [3, с. 165-166].

Августин сформлював легітимні функції держави в умовах земного життя, які зводяться до забезпечення внутрішньої та зовнішньої безпеки громадян, захисту їх свободи та власності. На відмінну від Аристотеля, у Августина держава не може забезпечити щасливе, добре життя, вона покликана лише для того, щоб людина могла вижити в цьому складному світі. Держава не може претендувати на щось більше ніж на забезпечення та захист земних благ, тому не варто переоцінювати її можливості. Земна держава за своєю суттю не може забезпечити людині вищого блага і вищого щастя – вічного життя. Благо може виходити лише від Бога і носієм цього блага на землі є церква. Якщо держава переймає на себе функції церкви, то вона впадає в *superbia*, в гріх зарозумілості. Обоження держави – це прояв найважчого, на думку Августина, людського гріха, яким страждала Римська держава. Римська імперська зарозумілість породила ілюзію влади та благодіяння по відношенню до інших народів які входили до складу цієї могутньої світської держави. Навіть у період панування християнської віри мали місце претензії держави визначати зміст і суть життя своїх громадян. Християнська держава також не є ідеалом життєвих прагнень її громадян. Це лише історично перехідна форма збереження миру на землі. В цьому контексті є слушною думка про те, що Августин не вірив у політичне панування християнства і вважав за можливе існування християнського імператора, але не християнської держави [10, с. 85].

Вчення Августина є складним та багатограним. У ньому можна знайти не мало висловлювань про те, що він допускає вплив церкви на світську політику. Це дозволило окремим дослідникам поглядів Августина говорити про нього як про “прихильника теократичного правління“ [7, с. 222]. З іншого боку, вчення Августина про *civitas Dei*, та *civitas terrena* досить слабо розвинуте, щоб бути політичною теорією, оскільки мислитель розмірковує переважно як теолог, а не як політик [4, с.185]. На нашу думку Августину вдалося уникнути цих двох крайностей – жорсткого протистояння церкви та держави і теократичного отожднення цих двох інститутів. Вказавши на дуалізм влади світської та духовної який обумовлений тією місією, яка покладена на кожну з них, Августин всеж був переконаний у можливості і необхідності безконфліктного існування церкви та держави. Він визнає виключно за церквою легітимне право володіти та

доносити до людей істину але водночас наголошує на тому, що світська влада також є легітимною, якщо діє в рамках своєї юрисдикції. Церква, що неухильно зміцнювалася, не повинна забувати обов’язок громадянського послуху, підпорядкування світській владі, про що так пристрасно висловлювався у своєму “Посланні до римлян“ св. Павло.

Держава виникає і набуває свій необхідний статус в силу гріхопадіння, відповідно, її претензії на досягнення істини та володіння нею необґрунтовані. Разом з тим, існування держави не виключає можливості досягнення певного блага, оскільки ніщо з того, що існує не може бути абсолютною протилежністю Богу, а відтак і благу [3, с. 568]. У своєму емпіричному існуванні, подібно людині, держава несе в собі тенденції добра та зла, праведності та гріховності. Її влада може бути як легітимною, так і не легітимною в залежності від того чи з шаною вона ставиться до Бога та людей. Але і земне існування церкви не може бути уподібнено ідеалу *civitas Dei*. Ідеальним типом *civitas Dei* є трансцендентна спільнота. Земна держава не є чимось диявольським чи божественним, як історичне явище вона двояка [9, с. 92].

Таким чином, Августин вперше на теоретичному рівні обґрунтував можливість існування двох влад – світської та духовної. Кожна з цих влад є суверенною і виконує ті особливі функції які на неї покладені. Покликання церкви ушляхетнити владу світську та захистити духовну свободу людини. В той час як завдання держави створити всі необхідні умови для того, щоб людина могла спокутати свою гріховність, стати кращою і тим самим наблизилась до Бога. Такий дуалізм, на думку Августина, мав унеможливити жорстку боротьбу за першість між церквою та державою. Лише в період середньовіччя Фома Аквінський замінює дуалізм *civitas* на ієрархічний порядок.

Каппадокійські отці церкви. Відносини між церквою та імператорською владою у Східній частині Римської імперії вже з самого початку суттєво відрізнялися від тих, що були на Заході. Церква тут постійно відчувала залежність від світської влади. Це не могло не вплинути і на розробку відповідних теоретичних положень. Найбільш відомими богословами Східної церкви були: брати Василь Великий (329-378 рр.) та Григорій Ніський (331-394 рр.), а також їх приятель з юнацьких років Григорій Богослов (328-390 рр.) [21, с. 552-553]. Хоча каппадокійські отці церкви, так само як і їх послідовники, займалися переважно питаннями теології, разом з тим вони неодноразово зверталися до проблем співвідношення влади світської та церков-

ної, а відтак і до питання духовної свободи людини. В загальних рисах розглянемо їх погляди.

Розмірковуючи про державну владу та релігійну свободу Василій Великий наголошує на тому, що влада імператора походить від Бога, тому їй слід у всьому підкорятися. Якщо ж вона приносить зло, то не Бог є її причиною, а свобода, яка дарована людям, якою вони не вміють належним чином користуватися. Разом з тим, Василій Великий не перестає при цьому закликати світську владу та суди до милосердя. В одній із своїх бесід “Про милість та суди” він, посилаючись на пророка Осію, наголошує, що “милостиню і суд любить Бог”, і люди, які творять її “наближаються до Бога” [20, с. 145].

Звертаючись безпосередньо до питання про державну владу Василій Великий формулює таку думку: “Якщо царська влада є законним правлінням, то очевидно, що й правила, які дає цар, істинно гідні цього найменування, мають велику законність, будучи спрямованими до спільної користі всіх” [20, с. 195-196]. Їх необхідно беззаперечно дотримуватися підданам. Однак, правитель наділений такою владою не повинен зловживати нею. Василій Великий малює образ розумного і богобоязкого правителя. Ця тема згодом стала популярною в політичній філософії.

Рідний брат Василя Великого – Григорій Ніський у своїх поглядах наслідував свого старшого брата, хоча спеціальних праць з питань взаємовідносин світської та церковної влади у нього немає. З небагатьох його творів можна виділити “Дослівне тлумачення Приповістей Соломонових”, в якому мова йде про необхідність підкорення як владі духовній, так і світській. Також можна згадати Слово “Про досконалість”, в якому говориться, що “гідність царська перевищує будь-яку іншу гідність і владу, і владарювання” [2, с. 66].

Аналогічні погляди були у Григорія Богослова Назіанзина. Він був безумовним прихильником ідеї природнього панування та підкорення, яке існує як в суспільстві, так і в церкві. Посилаючись на перше соборне послання св. Апостола Петра, Григорій робить обмовку, що пасти стадо Боже потрібно “не з примусу, але добровільно по-Божому” [13, с.268]. Втім, це залежить і від тих, хто виконує накази. “Для одних потрібен батіг – пише Григорій – для других вуздечка... Для одних корисною є похвала, для других докір” [2, с. 65]. Це стосується і церкви, завдання якої – лікувати людські душі.

Своє ставлення до державної влади Григорій Богослов найбільш чітко висловив в своїй критиці імператора Юліана Відступника. Він визнає, що будь-яка влада може і повинна діяти не лише за

допомогою переконання, але й примусу, особливо тоді, коли мова йде про невиконання наказів натовпом, адже, якщо правитель праведний, то Бог завжди підтримує його розпорядження. В іншому місці Григорій Богослов пише наступне: “Підкоримося Богу і один одному і керуючим на землі: Богу з усіх причин; один одному – для братолюбства; керуючим – для благоустрою, і тим більше, чим вони покірливіші і поблажливіші” [2, с. 66]. Крім того, Григорій навіть не припускає того, що накази керівника можуть мати несправедливий характер і покладає всю відповідальність за їх невиконання на підлеглих. Владарювання здійснюється за допомогою закону дарованого Богом, відповідно до якого раб має підкоритися пану, жінка – чоловіку, церква – Господу, учень – вчителю, а всі вони повинні підкорюватися можновладцям. Іншими словами, підкорення це закон, правило і обов’язок. В той час як влада це право, дароване Богом, хоча, безперечно, цим правом необхідно користуватися справедливо і виважено, і тим самим “не робити закон ненависним”. Однак, Григорій Богослов вважав, що людина наділена духовною свободою і в питанні віри незалежить від світської влади.

Неодноразово до проблеми державної влади та релігійної свободи звертався у своїх творах один з отців Східної церкви, сучасник каппадокійців Іоан Златоуст (347-407 рр.). Його вчення містить у собі як возвеличення, так і виявлення гріховності світської влади. Іоан Златоуст наголошує на тому, що необмеженою повнотою влади наділений лише Бог, однак влада є і у людей. Без неї не можливе людське співіснування. В своїй проповіді “Про владу і честь, яку Бог дарував людині” Іоан наводить таке порівняння: “... але таку ж саму владу Він дав і людям, подібно тому, як чадолюбний Батько, займаючись живописом, не лише удосконалює свою майстерність, але й сина хоче довести до однакової з ним досконалості” [6, с. 191]. А у проповіді “Хто може називатися правителем?” він розглядає проблему співвідношення влади церкви та держави, постійно звертаючись до Послання апостола Павла до римлян.

На думку Іоана Златоуста, правителем може бути лише той, хто здатен управляти своїми пристрастями. Перш ніж володіти владою над іншими людьми, правитель повинен володіти “владою внутрішньою”, над самим собою. Іоан вважає, що існує три предмети влади: дім (в розумінні сім’я), місто і держава. “Хто може впорядкувати свою душу і розум зробити у ній пануючим, підкоривши йому пристрасті, той буде в змозі керувати домом, хто – домом, той і містом, а хто містом, той і державою... Інакше це не влада, а посміховисько, рабство” [6, с.

24]. Отож, за своєю природою влада має божественне походження і їй слід підкорятися, але разом з тим не кожна людина здатна нею володіти. Влада може мати спотворений характер через гріховність людини та надмірне використання нею свободи, яка надана їй Богом.

Іоан, посилаючись на Послання св. апостола Павла до ефесян, говорить про те, що людина яка наділена владою є помічником і посланцем Бога, і підкоряючись їй, ми підкорюємося самому Господу. Справжній правитель – це “охоронець громадянського миру та благоустрою” [6, с. 401]. Іоан Златоуст називає такого правителя “найбільшим благодійником” без якого не можливе існування самої держави. Відсутність влади правителя може призвести до суспільних протиріч та конфліктів. Страх перед владою правителя утримує людей від поганих намірів, тому він за своїм статусом стоїть вище інших людей. За правителя необхідно молитися і навіть утримувати матеріально, оскільки він “підкується про справи суспільні”.

Все вище сказане стосується не лише влади світської, але й влади церковної, тим більше, що влада духовна стоїть вище від матеріальної. “Правитель який наділений владою земною настільки нижчий від правителя наділеного владою духовною, наскільки краще здійснювати владарювання над вільними, ніж над невільними” [6, с. 499]. Духовна влада – це разом з тим і батьківська влада. Тому її заповіді стоять вище “зовнішніх законів” держави. В державі правителі лише віддають накази, в той час як в церкві вони сприяють молитвами і благодаттю. Церкву можна назвати одночасно “і судилищем, і лікарнею, і училищем в якому прививається любов до мудрості, і місцем в якому наставляється душа” [6, с. 500].

Таким чином, з появою християнства докорінно змінилося світоглядне бачення людини про державу та владу. На місце язичницького обоження світської влади прийшло християнське вчення про дуалізм влади світської та духовної, основоположні ідеї якого були закладені у Святому Письмі, повчанні апостолів, а згодом у творах отців церкви. Відповідно до цього вчення владно-політичні відносини всередині суспільства вважаються необхідною умовою його нормального функціонування, а держава визнається беззаперечним авторитетом у справах світського життя. Разом з тим влада держави на думку вчителів християнської віри не є абсолютною і не поширюється на духовну свободу людини, яка є її невідчуженим та невід’ємним правом, і яка знаходиться під захистом християнської церкви. Проголосивши свободу світогляду та віросповідання природним правом людини отці

християнської церкви фактично заклали основи майбутньої концепції прав людини, яка знайшла своє теоретичне обґрунтування в Новий час.

Вчення отців церкви містить й інші фундаментальні думки які за своєю фундаментальністю та значимістю вийшли далеко за межі тієї епохи в якій вони жили. Одна з них полягає у тому, що неможливе і неприпустиме ні підкорення церкви державі, ні, навпаки, підкорення держави церкві. Напривеликий жаль ця ідея впродовж багатьох століть і аж до наших днів неодноразово спотворювалася. І церковні ієрархи, і світська влада неодноразово відступали від неї, що негативно впливало як на церкву, так і на державу. Як слушно зазначає відомий російський філософ Василь Зеньковський в стосунках між церквою та державою повинна існувати “симфонія”. Принцип “симфонії” передбачає взаємну свободу цих двох інститутів, кожний з яких живе своїм життям, але таким чином, що одночасне їх звучання створює симфонію, акорд. Однак, те, що церква та держава володіють взаємною свободою не означає, що вони повністю незалежні одна від одної. Для держави церква є частиною її життя, її сумління, та духовна сила, а для церкви держава є зовнішнє історичне оформлення життя того ж самого народу, який входить у церкву. Однією з основних функцій держави є захист природного права людини на свободу світогляду та віросповідання, тобто віротерпимість. Натомість завдання церкви як інституту громадянського суспільства, полягає в тому, щоб дане право оформити в цілісну світоглядну концепцію і донести її до людей.

Список літератури

1. *Адамов І.* Святой Амвросий Медиоланский. – Сергиев Посад, 1915.
2. *Баскин Ю.* Святоотеческая литература о власти и государстве // Правоведение. – 1997. – № 1.
3. *Блаженный А.* О Граде Божиим. – Минск-Москва, 2000.
4. *Гуннар Скирбекк Нилс Гилье.* История философии. – М., 2000.
5. *Дії святих апостолів / Біблія.* – Українське біблійне товариство. – 1993.
6. *Иже во Святых Отца нашего Иоанна Златоуста* Архиепископа Константинопольского избранные творения. – М., 1993. – Кн. 1.
7. *Исаев И.* Politika hermetica. Скрытые аспекты власти. – М., 2002.
8. *Киприан.* О единстве Церкви. – www.areopag.com.
9. *Козловски П.* Общество и государство: неизбежный дуализм. – М., 1998.

10. Маєр Г. Августин / Класики політичної думки. Від Платона до Макса Вебера. – К., 2002.
11. Маритен Ж. Человек и государство. – М., 2000.
12. Нерсесянц В. Политико-правовые взгляды Августина / История политических и правовых учений. – М., 1996.
13. Памятники средневековой латинской литературы IV- IX веков / Отв. ред. М. И. Грабарь-Пассек и М. Л. Гаспаров. – М., 1970.
14. Перше соборне послання св. Апостола Петра // Біблія. – Українське біблійне товариство. – 1993.
15. Послання св. апостола Павла до галатів / Біблія. – Українське біблійне товариство. – 1993.
16. Послання св. апостола Павла до римлян / Біблія. – Українське біблійне товариство. – 1993.
17. Свенцицкая И. Раннее христианство: страницы истории. – М., 1987.
18. Свята Євангелія від Іоанна / Біблія. – Українське біблійне товариство. – 1993.
19. Свята Євангелія від Матвія / Біблія. – Українське біблійне товариство. – 1993.
20. Творения иже во Святых Отца нашего Василия Великого Архиепископа Кесарии Каппадокийская. – М., 1993. – Ч. IV.
21. Теологический энциклопедический словарь / Под редакцией Уолтера Элвелла. – М., 2003.
22. Тірні Б. Релігійні права: історичний огляд / Релігійна свобода і права людини. – Л., 2000. – Т. 1.
23. Трубецкой Е. Труды по философии права. – С-Пб., 2001.
24. Юркевич П. Історія філософії права / Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник. – К., 1999.
25. Acton J. The History of Freedom in Antiquity / The History of Freedom and other Essays. – L., 1902
26. Kowalczyk K. S. Patrystyczna koncepcja sprawiedliwosci / Idea sprawiedliwosci społecznej a mysl chrzescijanska. – Lublin, 1998.

В. Б. Ковальчук

УЧЕНИЕ ОТЦОВ ЦЕРКВИ О ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ И РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЕ

Каждый человек с момента своего рождения получает право на свободу совести и вероисповедания, которое является неотъемлемым и неотчужденным, поэтому на него не распространяется власть государства. Впервые эта мысль была сформулирована в Святом Писании и более подробно изложена в трудах отцов христианской церкви.

V. B. Kovalchuk

THE DOCTRINE OF STATE POWER AND LIBERTY OF RELIGION BY CHURCH FATHERS

From the very moment of birth, a person acquires the right of liberty of world conception and religion, which is an integral and inalienable right being out of state control. For the first time this idea was formulated in the Holy Scriptures and later conceptualized by the fathers of the Christian Church in their works.