

ИДЕЯ «ЗЕМНОГО ГРАДА» ВЪ ХРИСТИАНСКОМЪ ВЪРОУЧЕНІИ.

Вопросъ объ отношеніи христіанства къ государству весьма оживленно обсуждается въ русской литературѣ. Наболѣе часто встрѣчающейся предпосылкой, отъ которой исходятъ при обсужденіи этого вопроса, является извѣстная евангельская заповѣдь: «отдавайте Кесарево Кесарю, а Божіе Богу». Выводы, излекаемые изъ этого правила, хорошо извѣстны. Христіанство, говорятъ намъ, принимаетъ всякую власть, — языческую и христіанскую. Оно учитъ бояться Бога и чтить царя — все равно, какой это царь, наслѣдственный, выборный, монархъ, президентъ, диктаторъ, наконецъ сама народаная воля... Вотъ это-то правило политической лояльности со всѣми его послѣдствіями и считается единственной основой, которая должна быть принята при рѣшеніи вопроса объ отношеніи христіанства къ власти, къ государству, къ праву, — предположеніе, являющееся радикально невѣрнымъ и нуждающимся въ исправленіи. Правило политической лояльности является только одной стороной въ отношеніи христіанства къ государству. Наряду съ этой стороной существуетъ и другая, противоположная, открывающая явно враждебное отношеніе христіанскаго вѣроученія къ нѣкоторымъ политическимъ формамъ, а иногда и къ государству вообще. Можно сказать, что политическая лояльность есть преимущественно элементъ новозавѣтный, христіанское же небезразличіе къ вопросамъ политики — элементъ ветхозавѣтный, преимущественно развиваемый въ Библии, въ пророческихъ книгахъ и въ апокалипсической литературѣ. Эта вторая сторона совершенно игнорируется при современныхъ попыткахъ отыскать свободное отъ историческихъ условностей рѣшеніе вопроса о христіанствѣ и государствѣ. Съ него то и нужно начать при обсужденіи поставленной проблемы.

Было бы совершенно неправильнымъ искать въ Ветхомъ Заветѣ какую-либо послѣдовательную, единую теорію государства. Составленныя въ различное время и при разныхъ историческихъ условіяхъ, ветхозавѣтныя книги обнаруживаютъ и различныя политическія воззрѣнія, различно относятся къ государству. Въ частности, описываемая въ Ветхомъ Заветѣ исторія еврейскаго народа знаетъ свои періоды государственнаго процвѣтанія, знаетъ своихъ великихъ и славныхъ государей. Христіанская политика почерпнула изъ Библии многое, что основывало происхождение христіанской монархіи, — теорію божественнаго установленія власти, обрядъ помазаній на царство и т. п. Но въ то же время для внимательнаго читателя ветхозавѣтныхъ книгъ не остается никакого сомнѣнія, что на всемъ ихъ протяженіи проходить, развивается и достигаетъ наконецъ, совершеннаго выраженія одна опредѣленная тенденція, которая всегда расходится съ правиломъ политической лояльности, формулированномъ въ Евангеліи и повторенномъ въ апостольскихъ посланіяхъ.

Первая сѣмена вдохновенныхъ религіей скептическихъ оцѣнокъ государства мы находимъ въ древне-еврейскихъ религіозныхъ преданіяхъ. Изъ всѣхъ древнихъ народовъ только одни евреи дошли до развѣнчанія государства — и притомъ не съ точки зрѣнія свѣтскаго ренессанса, какъ это было, на примѣръ, въ эпоху греческаго просвѣщенія, но съ точки зрѣнія глубочайшихъ религіозныхъ вѣрованій. Можно даже сказать, что такое развѣнчаніе божественнаго авторитета государственной власти было историческимъ призваніемъ еврейскаго народа. И оно было одной изъ причинъ того непримиримаго расхожденія, которое отдѣляло древній Израиль отъ политически и государственно настроенныхъ народовъ древности. Когда мы говоримъ о такомъ отношеніи, мы разумѣемъ, конечно, не какую нибудь научно разработанную теорію, мы разумѣемъ жизненное ощущеніе государства, пріятіе его въ самомъ жизненномъ и религіозномъ опытѣ. Такимъ образомъ дѣло идетъ о настроеніяхъ и чувствахъ, не формулированныхъ въ строго логическія положенія. И тѣмъ не менѣе общая интуиція Израилемъ государства настолько своеобразна, что безъ особаго труда можно выразить ее въ общихъ характеристикахъ.

Библейскія преданія изображаютъ еврейскій народъ, какъ народъ, если исконо и не безгосударственный, то во всякомъ случаѣ, живущій въ формахъ послѣдовательно теократическаго строя. Имъ править Егова, намѣстники его и пророки. Царская власть, по преданіямъ, не является учрежденіемъ, покоящимся на глубокихъ національныхъ основахъ. Она скорѣе имѣетъ происхожденіе заимствованное и принадлежитъ къ позднѣйшему періоду еврейской исторіи. Если мы не ошибаемся, первое упоминаніе о царской власти содержится въ книгѣ Судей, гдѣ сказано, что Анимелехъ царствовалъ надъ Израилемъ три года. Событія этого царствованія въ библейскомъ изложеніи носятъ довольно запутанный характеръ. Комментаторы предполагаютъ,

что въ дошедшемъ до насъ библейскомъ текстѣ соединены его составителями и редакторами два разсказа, — одинъ болѣе лѣтописный и хронологическій, другой — морализирующей и объясняющей.¹⁾ Последній, слѣды котораго можно нащупать на всемъ протяженіи библейскаго текста, несетъ вмѣстѣ съ собою враждебное къ идеѣ царства, теократическое настроеніе. Одно изъ первыхъ проявленій его мы наблюдаемъ уже въ изложеніи событій, непосредственно предшествующихъ царствованію Анимелеха. Когда отецъ его, Гедеонъ, судья Израильскій, побѣдилъ жителей Востока, Израилитяне сказали ему: «владѣй нами, ты и сынъ твой, и сынъ сына твоего; ибо ты спасъ насъ отъ руки Мадіанитянъ». Гедеонъ сказалъ имъ: «ни я не буду владѣть вами, ни мой сынъ не будетъ владѣть вами; Господь да владѣетъ вами». Хотя слова эти и не указываютъ совершенно ясно мотивовъ отказа Гедеона, однако въ нихъ нельзя не почувствовать того настроенія, которое склонно истинной властью для Израиля считать власть божескую, а не человѣческую.²⁾ Другого мнѣнія по библейскому разсказу держался сынъ Гедеона, Анимелехъ. Посмерти отца, онъ пошелъ къ себѣ на родину и сказалъ своей роднѣ: «внушите всѣмъ жителямъ Сихема — что лучше для васъ, чтобы владѣли вами всѣ семьдесятъ сыновъ Іеровааловыхъ, или чтобы владѣлъ одинъ?» Такъ онъ предлагалъ себя въ цари, и роднѣ удалось склонить на его сторону народъ. Народъ далъ ему денегъ, Анимелехъ нанялъ на нихъ «праздныхъ и своевольныхъ людей», убилъ при помощи ихъ всѣхъ братьевъ своихъ и былъ поставленъ народомъ въ цари. Какъ оправдывается въ этомъ разсказѣ то мнѣніе, которое имѣлъ Августинъ по поводу происхожденія государственной власти: «государственная власть тамъ, гдѣ братоубійство и кровь». Только одинъ изъ братьевъ Авимелеха, Іофамъ остался въ живыхъ и онъ рѣзко выступилъ противъ поставленнаго царя. Онъ взошелъ на гору и оттуда обратился къ народу съ рѣчью. Рѣчь эта столь характерна для политическихъ настроеній Израиля, что ее нельзя не привести цѣликомъ. Предположеніе, что она является позднѣйшей вставкой въ текстъ нисколько не мѣняетъ ея цѣнности.³⁾ Такъ или иначе, она является выраженіемъ нѣкоторыхъ идей еврейскаго народа, и можно только спорить, когда эти идеи народились, — въ періодъ ли формированія еврейскаго закона, или въ періодъ послѣ Вавилонскаго плѣна.

«Послушайте меня, жители Сихема» — говорилъ Іофамъ — «и послушаетъ васъ Богъ. Пошли нѣкогда дерева помазать надъ собою царя, и сказали маслинѣ: царствуй надъ нами. Маслина сказала имъ: оставлю ли я тукъ мой, который чествуетъ боговъ и людей и пойду ли скитаться по деревьямъ? И сказали дерева виноградной лозѣ: иди ты царствуй надъ нами. Виноградная лоза сказала имъ: оставлю ли я сокъ мой, который веселитъ боговъ и человѣковъ и пойду ли скитаться по деревьямъ? Наконецъ, сказали всѣ дерева терновнику: иди ты царствуй надъ нами. Терновникъ сказалъ деревьямъ: если вы поистинѣ поставяете меня царемъ надъ собою, то идите, покойтесь подъ тѣнью моей: если же нѣтъ, то выйдетъ огонь изъ терновника и сожжетъ кедры ливанскіе».⁴⁾ Въ этой притчѣ обнаруживается уже принципиальное от-

ношеніе къ государственной власти. Поставить царство — это значитъ лишиться самыхъ высокихъ святынь и благъ. Поставить царство — это значитъ попасть въ тернія и у нихъ искать защиты отъ палящаго солнца, И въ тоже время народъ, возжаждавшій царства, настолько разошелся съ Богомъ, что онъ достоинъ возмездія — и только тернія царства могутъ быть наказаніемъ ему. Возврата нѣтъ — выйдетъ огонь изъ терновника и пожжетъ кедры ливанскіе.

Происхожденіе царства нужно искать, такимъ образомъ, въ уходѣ отъ Бога, въ грѣхѣ. Поэтому въ учрежденіи царства всегда лежитъ нѣкоторая трагедія, которая неминуемо даетъ себя знать, придавая жизни царствъ и царей трагическій характеръ. Огонь жжетъ и царей и царства, и народы царства поставившіе. Послѣдующій рассказъ о событіяхъ царствованія Авимелеха подтверждаетъ этотъ общій законъ. Особо примѣчательны нѣкоторыя черты изъ событийъ этихъ, которыя нельзя не отмѣтить. Прежде всего въ дѣло царствованія, по библейскому рассказу, вмѣшивается злой духъ.⁵⁾ Онъ становится между царемъ и между народомъ и учиняетъ раздоръ. Начинается междоусобіе, губительное и для возставшихъ, и для царя, и для народа. Особо ужасна судьба царя: онъ, такъ сказать, предреченный человекъ, онъ долженъ плохо кончить. И конецъ Авимелеха удивительно напоминаетъ кончину перваго официальнаго царя израильскаго, Саула: какъ тотъ, такъ и другой не кончаютъ естественной смертью. «Такъ воздалъ Господь Богъ Авимелеху» — говоритъ въ заключеніе повѣствованіе. «И всѣ злодѣянія жителей Сихема обратилъ Богъ на голову ихъ».⁶⁾

Приблизительно такими же чертами описываютъ библейскія преданія и происхожденіе царскаго періода въ исторіи еврейскаго народа. Составители библейскаго текста предварили самый рассказъ о помазаніи въ цари Саула описаніемъ нѣкоторыхъ предшествующихъ событій, которыя могутъ быть поставлены въ параллель съ событіями, предшествующими воцаренію Авимелеха. Когда состарился Самуиль, пророкъ и судья Израильскій, то онъ поставилъ судьями своихъ сыновей. Но сыновья, какъ говоритъ лѣтопись, не ходили путями отца, а уклонились въ корысть и брали подарки и судили превратно. Тогда пришли къ Самуилу всѣ старѣйшины Израильскія и стали просить его: «и такъ поставь надъ нами царя, чтобы онъ судилъ насъ, какъ у прочихъ народовъ». Просьба эта не понравилась Самуилу и сталъ онъ молиться Богу. Богъ знакомъ сказалъ ему: «послушай голоса народа... ибо не тебя отвергли, а отвергли меня, чтобы я не царствовалъ надъ ними». Егова ставитъ только одно условіе исполненія народной просьбы — это объяснить народу права царства. Вотъ эти права. «И пересказалъ Самуиль всѣ слова Господа народу, просящему у него Царя. И сказалъ вотъ какія будутъ права царя, который будетъ царствовать надъ нами: сыновей вашихъ онъ возьметъ и приставитъ къ колесницамъ своимъ и сдѣлаетъ всадниками своими и будутъ они бѣгать передъ колесницами его. И поставитъ ихъ у себя

тысяченачальниками и пятидесятьниками и чтобы они воздѣлывали поля его и жали хлѣбъ его и дѣлали ему воинское оружіе и колесничный приборъ его. И дочерей вашихъ возьметъ, чтобы они составляли масти, варили кушаніе и пекли хлѣбъ. И поля ваши и виноградные и масличныя сады ваши лучшіе возьметъ и отдастъ слугамъ своимъ. И изъ полевъ вашихъ и изъ виноградныхъ садовъ вашихъ возьметъ десятую часть и отдастъ евнухамъ своимъ и слугамъ своимъ. И рабовъ вашихъ и вашихъ рабынь и юношей вашихъ лучшихъ и ословъ вашихъ возьметъ и употребитъ на свои дѣла. Отъ мелкаго скота вашего возьметъ десятую часть; и сами вы будете его рабами. И возстонете тогда отъ царя вашего, котораго вы избрали себѣ; и не будетъ Господь отвѣчать вамъ тогда»⁷⁾. Въ этомъ разсказѣ, который по мнѣнію комментаторовъ является позднѣйшей вставкой въ первоначальный текстъ библейскаго повѣствованія⁸⁾, продолжается уже отмѣченная выше теократическая тенденція Библии. Но по сравненію съ предшествующимъ здѣсь раскрыты въ значительной степени мотивы противощарскихъ настроеній. Царство — не только есть отверженіе Егова и разрывъ съ нимъ. Царство есть рабство. Жизнь въ царствѣ есть несеніе тяжкихъ повинностей — военная служба, принудительный трудъ, насильственная экспроприация, тяжелые налоги. Отсюда становится понятнымъ, почему исканіе царства можно сравнить съ попыткой обрѣсти тѣнь подъ жалкимъ кустомъ терновника. Безуменъ тотъ народъ, который возжаждалъ царства. Самое желаніе его есть уже великій грѣхъ, за которымъ послѣдуетъ тяжкая расплата.

Такой расплатой является исторія перваго царства Изрильскаго и большинство страницъ изъ исторіи другихъ еврейскихъ царствъ. Если угодно, это есть исторія грѣхопаденій, но написанная особо крупными буквами. Ужа сама личность перваго царя Саула обнаруживаетъ какія то таинственныя, мрачныя и трагическія черты. Въ сущности, онъ уже не такой дурной человѣкъ и не такъ велики его преступленія. Когда библейскій разсказъ старается изобразить прегрѣшенія Саула, онъ теряетъ отчетливость красокъ и ясность языка. Изъ двухъ вариантовъ описанія грѣховъ Саула первый ставитъ ему въ вину несвоевременное приношеніе жертвы, вызванное къ тому же страхомъ, что Егова его оставилъ и не говоритъ съ нимъ⁹⁾, второй — сводится къ описанію прискорбнаго недоразумѣнія, въ которое по незнанію ввелъ сынъ Саула евреевъ¹⁰⁾. При чтеніи этихъ разсказовъ нельзя отдѣлаться отъ впечатлѣнія, что Сауль нарочито лишень милости божіей. На немъ виситъ какое то проклятіе, какой то злой рокъ. Поэтому не принимается Богомъ его чистосердечное раскаяніе. Поэтому искушаетъ его злой духъ, также какъ искушалъ и Авимелеха. Умираетъ онъ не доброй смертью и даже трупъ его подвергается надруганію. Словомъ библейскія преданія не могутъ отрѣшиться отъ той поражающей умъ мысли, что помазаніе на царство есть не благо, а скорѣе наказаніе Божіе.¹¹⁾

Еврейская хроника насчитываетъ много царей, царствовавшихъ надъ Израильтя-

нами и Иудеями. Изъ нихъ, кромѣ Давида и Соломона, можно насчитать всего три-четыре, о которыхъ сказано, что они дѣлали угодное въ очахъ Господнихъ. Остальные всѣ творили только негодное, «подражая мерзостямъ народовъ, которыхъ прогналъ Господь». Иными словами, еврейскимъ историкамъ и лѣтописцамъ царскій періодъ исторіи представляется періодомъ декаданса, которому противопоставляется эпоха процвѣтанія, характеризующая предшествующій теократическій періодъ въ исторіи еврейскаго народа.

Какой же политическій строй считался ветхозавѣтнымъ Израилемъ нормальнымъ и соответствующимъ не только законамъ человѣческой справедливости, но и законамъ небеснымъ? Уже въ древности (со времени Іосифа Флавія) строй этотъ называютъ теократіей — т.е. такой формой правленія, при которой Богъ властвуетъ надъ народомъ черезъ посредство своихъ медиумовъ — пророковъ и судей. Эти послѣдніе не суть цари земные, но Божьи первосвященники. Древній Израиль потому и относился недоувѣрчиво къ монархіи, что, по его убѣжденію, глава послѣдней недостаточно ограниченъ волею небесной. Монархъ же, всецѣло этой волею ограниченный, теряетъ свои прерогативы и превращается въ первосвященника или судью. Оттого для евреевъ излишнимъ и даже вреднымъ казался институтъ самостоятельной царской власти. И что самое главное, еврейская теократія, съ недоувѣріемъ относившая къ монархіи, въ тоже время не лишена цѣлаго ряда чертъ, сближающихъ ее съ демократіей. Въ ветхозавѣтной теократіи общественная власть устанавливалась, въ сущности говоря, въ результатѣ «общественнаго договора», сторонами котораго являлись Егова, его пророки и народъ. Прообразомъ такого договора является Моисеево законодательство, установившее основы не только гражданскаго, но и публичнаго порядка древне-еврейской общины. Договоръ этотъ повторялся и въ другіе моменты ветхозавѣтной исторіи — и даже тогда, когда евреи стали жить подъ царской властью.¹²⁾ Такимъ образомъ еврейская монархія была монархіей, не только ограниченной божественной волей, но о с н о в ы в ю щ е й с я н а в о л ь н а р о д н о й. Этимъ демократическимъ основамъ государственной власти соответствовала также и явно выраженная демократическая структура первоначальной еврейской общины, — структура, которую иногда даже сравнивали съ республиканскимъ и федеральнымъ строемъ современныхъ передовыхъ демократій. «При расматриваніи политическаго устройства въ Моисеевомъ государствѣ невольно поражаетъ сходство съ организаціей государственнаго управленія Соединенныхъ Штатовъ Сѣв. Америки» — говоритъ одинъ старый авторъ, внимательно занимавшійся вопросомъ о характерныхъ особенностяхъ Моисеева законодательства.¹³⁾ «Колѣна по своей административной самостоятельности въполнѣ соответствують штатамъ, изъ которыхъ каждый представляетъ также демократическую республику». Сенатъ и палата «въполнѣ соответствують двумъ высшимъ группамъ представителей въ Моисеевомъ государствѣ, —

12 и 70 старѣйшинамъ». «Послѣ поселенія въ Палестинѣ израильтяне сначала (во время судей) составляли союзную республику, въ которой самостоятельность отдѣльныхъ колѣнъ доведена была до степени независимыхъ государствъ». ¹⁴⁾ По мнѣнію цитируемаго автора, отличіемъ отъ Соединенныхъ Штатовъ является только отсутствіе въ ветхозавѣтной республикѣ президентской власти, — института, который, кстати сказать, возникъ вслѣдствіе извѣстныхъ монархическихъ реминисценцій, навѣянныхъ, главнымъ образомъ, теоріей Монтескье.

Сравненія эти особенно поразительны въ силу того, что англійскіе сектанты, основывавшіе американскіе штаты, дѣйствительно строили свое новое государство по библейскимъ образцамъ. ¹⁵⁾ Въ новой европейской исторіи политическія идеи Ветхаго Завѣта были огромной дѣятельной силой, значеніе которой, какъ мы убѣждены, до сихъ поръ не достаточно оцѣнивается.

2.

Дальнѣйшему развѣнчанію идея государства подвергается въ пророческихъ книгахъ. Библейскіе пророки выступаютъ прежде всего, какъ рѣшительные разрушители языческаго обоготворенія государства. Царебожіе и царепреклоненіе находятъ въ лицѣ пророковъ строгихъ и беспощадныхъ обличителей. «Я на тебя фараонъ, царь египетскій, большой крокодилъ, который, лежа среди рѣкъ своихъ, говоришь: моя рѣка, и я создалъ ее», Но я вложу крюкъ въ челюсти твои и къ чешуѣ твоей прилѣплю рыбъ изъ рѣкъ твоихъ и вытащу тебя изъ рѣкъ твоихъ со всей рыбою рѣкъ твоихъ, прилипшею къ чешуѣ твоей. И брошу тебя въ пустыню, тебя и всю рыбу изъ рѣкъ твоихъ. Ты упадешь на открытое поле, не уберутъ и не подберутъ тебя; отдамъ тебя на съѣденіе звѣрямъ земнымъ и птицамъ небеснымъ. И узнаютъ всѣ обитатели Египта, что я Господь». ¹⁶⁾ Тварность, а слѣдовательно ничтожество и брэнность царей, противопоставляется, такимъ образомъ, могуществу Бога. И возвеличаніе этой тварности до предѣловъ абсолютнаго считается не только дѣломъ грѣховнымъ, но и жизненно нелѣпымъ. «Сынъ человѣчскій! скажи начальствующему въ Тирѣ: такъ говоритъ Господь Богъ: за то что вознеслось сердце твое и ты говоришь: «я богъ, возсѣдаю на сѣдалищѣ божьемъ, въ сердцѣ морей», и будучи человѣкомъ, ане богомъ, ставишь умъ свой наравнѣ съ умомъ Божиимъ... за то, такъ говоритъ Господь Богъ: такъ какъ ты умъ твой ставишь наравнѣ съ умомъ Божиимъ, вотъ я приведу на тебя иноземцевъ, лютейшихъ изъ народовъ, и они обнажатъ мечи свои противъ красоты твоей мудрости и помрачатъ блескъ твой. Низведутъ тебя въ могилу и умрешь въ сердцѣ морей смертью убитыхъ. Скажешь ли тогда передъ твоимъ убійцей: я богъ, тогда какъ въ рукѣ, поражающей тебя, ты будешь человѣкъ, а не богъ» ¹⁷⁾. Такъ

меркнетъ передъ величіемъ абсолютнаго земные «печатъ совершенства, полнота мудрости и вѣнецъ красоты».

Однако, проповѣдь пророковъ не останавливается на борьбѣ съ царбожествомъ. Она идетъ гораздо далѣе и приобрѣтаетъ характеръ развѣнчанія государства вообще. По воззрѣніямъ пророковъ, божественная воля не только разрушаетъ троны тѣхъ, которые вообразили себя богами, но какъбы существуетъ нѣкоторый общій законъ, по которому всякая земная слава и всякое земное величіе предназначены особымъ, мистическимъ путемъ къ развѣнчанію и разрушенію. Справедливо обратить ко всѣмъ царямъ и народамъ слова пророка Іереміа: «Скажи царю и царицѣ¹⁸⁾: миритесь, сядьте пониже, ибо упали съ головы вашей вѣнецъ славы вашей¹⁹⁾ «Ибо грядетъ день Господа Саваофа на все гордое и высокомерное и на все превознесенное — и оно будетъ унижено. И на всѣ кедръ ливанскіе, высокіе и превозносящіеся, и на всѣ дубы васанскіе, и на всѣ горы и на всѣ возвышающіеся холмы, и на всѣ вожделенныя украшенія ихъ. И падетъ величіе человѣческое, и высокое людское унижится¹⁹⁾. Богъ вообще опредѣлилъ «посрамить надменность всякой славы», «унизить всѣ знаменитости земли»,²⁰⁾ «твердыню высокихъ стѣнъ» «обрушить, низвергнуть, повергнуть на землю въ прахъ».²¹⁾ «Сними съ себя діадему и сложи вѣнецъ» такъ какъ «униженное возвысится и высокое унижится».²²⁾ Это для того, чтобы никакія деревья при водахъ не величались высокимъ ростомъ своимъ и не поднимали вершины своей изъ среды толстыхъ сучьевъ и чтобы не прилѣплялись къ нимъ изъ за высоты ихъ дерева пьющія воду; ибо всѣ они будутъ преданы смерти»²³⁾ И никакая мудрость, никакая наука не помогутъ, какъ не помогла халдейская мудрость Вавилону. «Сиди, молча, и уйди въ темноту, дочь Халдеевъ: ибо впередъ не будутъ называть тебя госпожею царствъ... Мудрость твоя и знаніе твое, они сбили тебя съ пути. И ты говорила: «я и никто — кромѣ меня». И придетъ на тебя бѣдствіе; ты не узнаешь, откуда оно поднимается и нападетъ на тебя бѣда, которой ты не въ силахъ будешь отвратить и внезапно придетъ на тебя пагуба, о которой ты не думаешь. Оставайся же съ твоими волшебствами и съ множествомъ чародѣйствъ Твоихъ, которыми ты занималась отъ юности твоей; можетъ быть пособишь себѣ, можетъ быть устоишь. Ты утомлена множествомъ совѣтовъ твоихъ; пусть же выступятъ наблюдатели небесъ и звѣздочеты и предвѣщатели по перволуніямъ и спасутъ тебя отъ того, что должно приключиться тебѣ. Вотъ они, какъ солома: огонь сожегъ ихъ; не избавили души своей отъ пламени, не осталось угля, чтобы погрѣться, ни огня, чтобы посидѣть передъ нимъ».²⁴⁾

Поэтому для религіозно настроеннаго человѣка нельзя полагаться на государство, какъ нельзя полагаться и на человѣка. «Проклятъ человѣкъ, который надѣется на человѣка».²⁵⁾ «Горе тѣмъ, которые идутъ въ Египетъ за помощію, надѣются на коней и полагаются на колесницы, потому что ихъ много, и на всадниковъ, потому

что они весьма сильны... И Египтяне люди, а не Богъ: и кони ихъ плоть, а не духъ. И простретъ руку Господь и споткнется защитникъ и упадетъ защищаемый и всѣ вмѣстѣ погибнуть».²⁸⁾ Такое міросозерцаніе не располагаетъ къ строительству земныхъ дѣлъ и разочаровываетъ въ упованіи на силу земного государства. Но если бы пророки не шли еще дальше, они не создавали бы отвращенія по отношенію къ государству. На самомъ дѣлѣ они дѣлаютъ и дальнѣйшіе шаги, которые ведутъ отъ простаго безразличія къ земной политикѣ къ прямому отверженію политики, какъ дѣла нечестиваго и грѣховнаго. По ихъ воззрѣніямъ, государства земныя являются не только продуктомъ мірской суеты, они суть кромѣ того продукты челоуѣческаго грѣха. Въ Библии рождается тотъ взглядъ на земное государство, которому суждено было сыграть такую выдающуюся роль въ христіанской политикѣ — взглядъ на государство, какъ на пріютъ нечестивыхъ, какъ на царство духа тьмы. Можно сказать, что отдѣльныя, послѣдующія, столь прославившіяся формулировки этого взгляда прямо имѣютъ библейское происхожденіе и только были подробнѣе развиты послѣдующими христіанскими мыслителями. Такъ, въ Библии, государство пріобрѣтаетъ прежде всего звѣринный обликъ — обликъ змѣя, аспида, дракона. Оно начинаетъ рисоваться, какъ нѣкое страшное чудовище. «Въ тотъ день поразитъ Господь мечемъ своимъ тяжелымъ и большимъ и крѣпкимъ Левіафана, змія прямо бѣгущаго и Левіафана, змія изгибающагося, и убьетъ чудовище морское».²⁹⁾ Оно объявляется обиталищемъ воровъ и убійцъ. Знаменитая Августинская «шайка разбойниковъ» впервые въдѣ упомянута въ Библии. «Не содѣялся ли в е р т е п о м ъ р а з б о й н и к о в ъ въ глазахъ вашихъ домъ сей, надъ которымъ наречено имя мое!»²⁹⁾ Здѣсь также брошена мысль, послужившая темой для извѣстныхъ разсужденій Августина о томъ, можетъ ли называться государствомъ и то государство, которое не служитъ Господу. «Горе тому, кто строитъ домъ свой неправдою и горницы свои беззаконіемъ... кто говоритъ: «построю себѣ домъ обширный и горницы просторныя и прорубаетъ себѣ окна и обшиваетъ кедромъ и краситъ красною краскою. Думаешь ли ты быть царемъ потому, что заключилъ себя въ кедръ»³⁰⁾ Здѣсь критика эмпирическихъ несовершенствъ государства переходитъ въ отверженіе самой идеи государства, какъ земного учрежденія.

3.

Отмѣченные враждебныя государству идеи нашли свое послѣдующее выраженіе и развитіе въ позднѣйшей еврейской и христіанской, такъ называемой, апокалипсической литературѣ. Начинается она съ книги пророка Даніила, котораго не безъ основанія можно назвать родоначальникомъ совершенно новой школы въ религіозной литературѣ древняго востока.³¹⁾ Въ книгѣ этой предначертаны не только основныя литературныя приемы, использованные послѣдующей апокалипсической шко-

лой, но и обосновываются новыя формы, которыя принимаетъ идея государствоборчества въ древности. Послѣдующіе апокалипсисы въ сущности не даютъ ничего новаго по сравненію съ книгой пророка Даніила.³²⁾ Если сконцентрировать взглядъ на идею государства, какъ она представляется во всей апокалипсической литературѣ, то нельзя не отмѣтить слѣдующія важнѣйшія черты, отличающія этотъ новый вариантъ направленного на государство религіознаго скепсиса.

1) Нападеніе на государство пріобрѣтаетъ здѣсь болѣе опредѣленный и рѣзкій характеръ. Возможно, что причина этому лежитъ во внѣшнихъ историческихъ событіяхъ, во время которыхъ написаны были всѣ эти книги (начиная съ II вѣка до Р.Х.). Въ это время какъ разъ въ окруженіи іудейскаго міра съособой силой обозначилась проповѣдь царебожества.³³⁾ И несомнѣнно книги эти въ значительной степени являются политической реакціей, возникшей въ еврейскомъ народѣ противъ языческаго обожествленія царей. Пророки, при всемъ ихъ скепсисѣ по отношенію къ государству, считали еще возможнымъ молиться за отдѣльныхъ царей.³⁴⁾ Въ апокалипсической литературѣ мы не найдемъ уже этихъ молитвъ. Государство пріобрѣтаетъ здѣсь все болѣе и болѣе страшный, чудовищный видъ. Звѣриный ликъ государства — это любимый символъ апокалипсиса. Государство возстаетъ, то какъ левъ съ орлиными крыльями, то какъ медвѣдь со страшными клыками, то какъ барсъ, то какъ еще болѣе страшный, ужасный высокомерный звѣрь съ большими зубами, который пожираетъ и сокрушаетъ, остатки же попираетъ ногами.³⁵⁾ На головѣ у него рога и уста его говорятъ высокомерно.³⁶⁾ Или, какъ въ откровеніи Іоанна Богослова, это звѣрь съ семью головами и съ семью ногами и десятью рогами, въ тоже время подобный и медвѣдю, и льву и барсу». «И даны были ему уста, изрыгающія хулу противъ Бога». Государство въ Апокалипсисѣ Іоанна есть «чисто сатанинское учрежденіе», центръ безбожія; это есть земной образъ противника Бога, живой антихристъ.³⁷⁾ Чувства, которые питаются авторомъ къ этимъ звѣрямъ, совершенно ясны. Здѣсь нѣтъ мѣста ни чувству религіозной покорности, ни чувству христіанской лояльности, какъ оно получило выраженіе въ извѣстныхъ словахъ Евангелія и Апостольскихъ посланій. Гнѣвъ и ненависть — вотъ эти чувства.³⁸⁾ Апокалипсическіе авторы не жалѣютъ красокъ, когда они изображаютъ паденіе этого ненавистнаго звѣря, суда надъ нимъ.³⁹⁾ Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что апокалипсическую литературу прежде всего характеризуетъ фанатическій гнѣвъ противъ римской и вавилонской государственности.⁴⁰⁾

2) У древнихъ пророковъ земное государство, въ ряду другихъ государствъ, не представлялось еще членомъ нѣкоторой цѣлостной цѣпи. Языческія государства выступаютъ другъ подлѣ друга, отдѣльно несвязанныя общимъ историческимъ процессомъ. Иными словами, у древнихъ пророковъ не было еще идеи философіи исторіи, какъ нѣкотораго единства историческаго развитія государства. Но уже въ изображеніи Даніила земныя государства начинаютъ выступать, какъ бы

связанными нѣкоторыми общими судьбами. Страшные звѣри, выходятъ послѣдовательно одинъ за другимъ, и въ шестви ихъ открывается общій историческій планъ. Не просто Богъ Израильскій отдаетъ то одному, то другому народу Израиль въ наказаніе за его грѣхи, но народы шествуютъ одинъ за другимъ, и ихъ страшный звѣриный путь есть путь міровой исторіи. Мотивъ этотъ можно прослѣдить во всей апокалипсической литературѣ, но своего особаго философскаго завершенія достигаетъ онъ въ такъ называемой 4-ой книгѣ Эздры. Послѣдовательность человѣческихъ поколѣній, по представленіямъ этой апокрифической книги, является совершенно необходимой. Какъ мать не можетъ родить сразу десять дѣтей, такъ земная исторія порождаетъ своихъ дѣтей и по извѣстному Богомъ установленному порядку. «Такъ утвердилъ я въ мірѣ, созданномъ мною, опредѣленную послѣдовательность»—говоритъ Егова.⁴¹⁾ Поэтому путь міровой исторіи есть путь закономерный, однако это не есть закономерность добра, но скорѣе закономерность зла. Въ апокалипсической философіи исторіи мы не найдемъ столь популярной въ наше время теоріи прогресса. Напротивъ, тамъ развивается теорія порчи, паденія, — регресса. Звѣри выступаютъ одинъ страшнѣе другого, и такъ до послѣдней борьбы. Въ откровеніи Іоанна Богослова мы и находимъ объясненіе этого процесса. Путь исторіи государства есть путь метафизической борьбы зла съ добромъ, путь отпаденія отъ Бога. Человѣческая исторія, исторія видимыхъ государствъ, является ни чѣмъ инымъ, какъ однимъ изъ эпизодовъ демонической борьбы съ Богомъ. Поэтому начало исторіи — на небѣ, а конецъ ея — здѣсь на землѣ. Пораженіе государства, какъ страшнаго звѣря, есть нечто иное, какъ послѣдній актъ этой борьбы — Божества съ демонами.

4.

«Христіанство не отрицаетъ государства и власти», «не призываетъ къ насильственному измѣненію политическаго строя», «не имѣетъ въ догматическомъ сознаніи обоснованной связи съ монархіей или съ другой какой-либо формой.»⁴²⁾ Все это — суть неоспоримыя истины съ точки зрѣнія евангельскаго принципа христіанской лояльности. Но онѣ рѣшительно оспоримы съ точки зрѣнія библейскихъ и апокалипсическихъ воззрѣній. Ихъ прямо можно обернуть, утверждая, что, исходя изъ ветхозавѣтныхъ настроеній, христіанство отнюдь не призываетъ къ повиновенію в с я к о й государственной власти и требуетъ повиновенія только власти праведной (не «поклоняться звѣрю»), «ни образу его», не принимать «начертанія на чело свое и на руку свою». (Откр. Іоанна, 20, 4); что оно можетъ сочувствовать паденію неправедныхъ властей и даже призывать къ нему; что, наконецъ, оно можетъ дойти при нѣкоторыхъ условіяхъ до отрицанія государства и власти, какъ учрежденій Антихристовыхъ. Все то не отвлеченныя возможности, но можетъ быть обосновано на неоспо-

римомъ историческомъ опытѣ. Факты, которые сюда относятся, — слишкомъ многочисленны, чтобы ихъ можно было излагать подробно. Мы ограничимся здѣсь только наиболѣе существеннымъ, отмѣтимъ явленія, имѣющія характеръ важнѣйшихъ этаповъ.

Первымъ этапомъ является ученіе о «Градѣ Божьемъ» и «градѣ земномъ», какъ оно развивалось западнымъ христіанствомъ, начиная съ Августина. Въ немъ запожены идейныя основы всѣхъ послѣдующихъ отступленій отъ принципа христіанской лояльности, — западная борьба церкви съ государствомъ, католическое развѣнчаніе государства, какъ учрежденія грѣховнаго, католическія теоріи о неподчиненіи неправедной власти, ученія о цареубійствѣ и т.п. Изъ него мы начинаемъ понимать, почему историческое христіанство, собственно говоря, никогда и не придерживалось заповѣди политической лояльности, которая оставалась отвлеченнымъ принципомъ, а не исторически дѣйственнымъ началомъ.

Политическіе взгляды Августина возникли на почвѣ толкованія Библии и Апокалипсиса. Его извѣстнѣйшее сочиненіе «О Градѣ Божьемъ» безъ особой натяжки можно назвать приспособленнымъ къ особой цѣли такимъ толкованіемъ.⁴³⁾ Августинъ развиваетъ въ немъ грандіозную для его времени философію исторіи, главнымъ матеріаломъ для которой служитъ Библия. Содержаніемъ ея является борьба государства земнаго и государства небснаго. Земное государство метафизически родилось тогда, когда произошло зло, первое свободное отпаденіе отъ Бога сотворенныхъ имъ безплотныхъ духовъ.⁴⁴⁾ На землѣ же оно основалось вмѣстѣ съ грѣхопадніемъ чловѣка⁴⁵⁾. Въ частности основателемъ перваго земнаго государства былъ братоубійца Каинъ, тогда какъ отъ Авеля произошло государство праведное — небесное.⁴⁶⁾ Отъ Каина произошли и другія земныя царства — не даромъ вѣдь на братоубійствѣ основанъ былъ и древній Римъ. Вообще существуетъ общій законъ, что для возникновенія государства необходимо, чтобы пролилась чловѣческая кровь.⁴⁷⁾ Августинъ идетъ даже еще далѣе. Онъ пытается показать, что такъ называемое языческое государство вообще не можетъ быть названо именемъ государства, такъ что, на примѣръ, древній Римъ, строго говоря, никогда государствомъ и не былъ. Доказательство это исходитъ изъ извѣстнаго опредѣленія Цицерона, согласно которому государство есть общенародное дѣло (*res publica*). Но, говоритъ Августинъ, Римъ никогда и не былъ такимъ общенароднымъ дѣломъ⁴⁸⁾. Народъ есть такая совокупность людей, которая связана узами права и соображеніями всеобщей пользы. Эта правовая связь, по мнѣнію римскихъ философовъ, называется справедливостью, безъ которой вообще невозможно никакое право. Отсюда видно, что гдѣ отсутствуетъ истинная справедливость, тамъ не можетъ быть и связаннаго узами права союза людей, не можетъ быть и народа, не можетъ быть, слѣдовательно, и народнаго дѣла, — республики. Здѣсь можно говорить только о простой толпѣ людей, недостойной носить имени народа. Совершенно ясно, что такой толпѣ нельзя присвоить и имени государства.

Вся эта формально правильная цѣль умозаключеній пріобрѣтаетъ матеріальную истинность въ томъ случаѣ, если будетъ доказано, что въ Римскомъ государствѣ дѣйствительно не было никакой справедливости. Августинъ пытается доказать и это положеніе, при чемъ онъ избираетъ два способа доказательства — опытно-историческій и умозрительный. Къ первому принадлежитъ вся та сумма богато подобранныхъ фактовъ, главнымъ образомъ, изъ Римской исторіи, которая приведена въ 20 книгъ его сочиненія и которая изобличаетъ фактическую безнравственность, несправедливость и развращенность царствовавшую въ Римѣ. Указанія на эти факты, конечно, неоспоримы, но они не могутъ быть въ тоже время аргументомъ, исчерпывающимъ вопросъ. Всякое земное государство несовершенно, и исторія христіанскихъ государствъ могла бы безконечно обогатить подобранные Августиномъ факты — разумѣется, не въ пользу его основныхъ намѣреній. Оттого, второй, умозрительный путь доказательства обладаетъ цѣнностью гораздо болѣе принципіальной. Именно, Августинъ выставляетъ здѣсь мысль, которая нерѣдко стала повторяться и въ наше время. Онъ хочетъ доказать, что справедливость и право не возможны безъ понятія объ истинной религіи и истинномъ Богѣ. А т.к. въ язычествѣ эти понятія отсутствуютъ, то, слѣдовательно, языческія государства не могли быть построены на правѣ и не могли носить имени государства. При чемъ, Августинъ, развивая эту мысль, не хочетъ сказать, что религіозность вообще является необходимымъ моментомъ въ идеѣ государства — нѣтъ, онъ опредѣленно стремится доказать, что безъ признанія христіанскаго Бога идея государства становится невозможной.⁴⁹) Мы видѣли уже, что, по опредѣленію Цицерона, государство тѣснымъ образомъ связано съ понятіемъ справедливости. Но справедливость по римскому опредѣленію, есть добродѣтель, которая воздаетъ каждому свое. Какъ же возможно, спрашиваетъ Августинъ, чтобы такая справедливость была присуща человѣку, у котораго отнять Богъ и который переданъ во власть нечистымъ демонамъ — языческимъ богамъ. Возможно ли при такихъ условіяхъ дѣйствительно «причитать каждому свое». Отвѣчая отрицательно на этотъ вопросъ, Августинъ хочетъ сказать, что непризнаніе истиннаго Бога является такимъ искаженіемъ самого порядка цѣнностей, такимъ перемѣщеніемъ ихъ, что при немъ утрачивается всякая возможность оперировать съ идеей справедливости. Когда кто либо отнимаетъ землю у законнаго собственника можемъ ли мы назвать его справедливымъ? А когда кто либо самъ себя изымлетъ изъ подъ власти высочайшаго Бога, то какъ возможно примѣнить къ нему понятіе справедливости? Ясно, что такой человѣкъ, для котораго нѣтъ ничего истинно святаго, не можетъ господствовать надъ своими страстями и пороками и не можетъ быть поэтому справедливымъ. У него какъ бы отнимается самый критерій добра и зла. И что сказано здѣсь про одного человѣка, должно быть отнесено и къ цѣлому государству. Находясь въ состояніи описаннаго перемѣщенія цѣнностей, оно не можетъ быть

справедливымъ и не можетъ быть названо народнымъ дѣломъ. Истинный народъ изобличается вѣрой въ истиннаго Бога — вѣрой, которая опредѣляется любовью къ Богу и къ своему ближнему: гдѣ ихъ нѣтъ, нѣтъ и государства.

Все это въ томъ случаѣ, прибавляетъ Августинъ, если справедливо опредѣленіе государства и народа, данное Цицерономъ.⁵⁰⁾ Эта оговорка придаетъ всему построению Августина гипотетическій смыслъ. Дѣйствительно ли правильно это опредѣленіе — это вопросъ особый, и Августинъ отнюдь не всегда рѣшалъ его положительно. Онъ отлично чувствовалъ, что допустить правильность такого опредѣленія означало бы признать, что и всѣ великія государства древности, Египетъ, Ассири-Вавилонія, Греція, Римъ, — всѣ они были простыми «шайками разбойниковъ». Иправъ былъ тотъ морской пиратъ, который на вопросъ Александра Великаго: «по какому праву ты наводишь страхъ на морѣ», отвѣтилъ: «а по какому праву ты терроризируешь земной шаръ?» «Если я дѣлаю это съ моей несчастной лодченкой, меня называютъ разбойникомъ, а когда ты дѣлаешь это со своими громаднымъ флотомъ, тебя называютъ Императоромъ». Выводъ этотъ поистинѣ есть смертный приговоръ для государства. И нужно сказать, что полемически и гипотетически Августинъ совершилъ такой приговоръ въ 19-ой книгѣ своего знаменитаго сочиненія, что не помѣшало ему тамъ же, и въ другихъ мѣстахъ, приговоръ смягчить и исправить. Приговоръ этотъ, разъ онъ былъ совершенъ, не могъ остаться при популярности Августина безъ историческихъ послѣдствій. Средневѣковая христіанская культура не всегда отдавала отчетъ въ его условномъ смыслѣ и въ своемъ отрицаніи свѣтскаго государства опиралась на авторитетъ Августина. Такъ, государство у средневѣковыхъ писателей церковнаго лагеря стало пріютомъ дьявола, образомъ звѣря, царствомъ Антихриста.⁵¹⁾

Но мы уже сказали, что Августинъ пытался смягчить свой приговоръ. Исправляя его, онъ выставилъ слѣдующее, весьма мудрое и во всѣхъ отношеніяхъ примѣчательное опредѣленіе государства: «государственный народъ есть такое множество разумныхъ существъ, которое объединено общимъ отношеніемъ къ тому, что о н о л ю б и т ъ». «Слѣдовательно» — прибавляетъ Августинъ — «чтобы рѣшить, каковымъ является народъ, слѣдуетъ выразумѣть, что о н ъ л ю б и т ъ.»⁵²⁾ Единство государства опредѣляется, такимъ образомъ, его идеалами. Связующей силой народной является эрость. Качество народа опредѣляется предметомъ его любви: народъ тѣмъ лучше, чѣмъ выше имъ любимое. Стало быть, и римскій народъ былъ народомъ и составлялъ государство. У него были свои идеалы, хотя, по мнѣнію Августина, и не очень возвышенные. По крайней мѣрѣ римляне временъ величія Рима, если и не были «*sancti*», то были *minus turpes*.⁵³⁾ Эти замѣчательныя возрѣнія и явились основой для западно-христіанскаго у т в е р ж д е н і я и д е и г о с у д а р с т в а. Они оправдывали не только государство христіанское, или католическое, но государство вообще.

Величайшее, еще не вполне оцененное значение Августина в истории политических теорий сводится к тому, что он, находясь всецело под влиянием библейских и апокалипсических представлений, поставил однако проблему государства, как самостоятельную научную проблему, и пройдя через величайший государственный скепсис, пришел к оправданию и утверждению государства. Августин сделал все это, так как был римлянином и находился в области влияния римских государственных идей. Таким образом толкование библейских и апокалипсических настроений на Западе не только привело к конечному утверждению идеи государства, но даже завело еще дальше, к огосударствлению самого Божьего града, что выразилось в политических представлениях римской католической церкви.

Но если Августин принципиально спас идею государства, то в то же время он заложил основы для учения о правомѣрности борьбы с государством несправедливым. В обосновании этого учения он руководствовался преимущественно Ветхим Заветом, а не догмой христианской лояльности. Таким образом со времен Августина, по крайней мере для западного христианской политики, Ветхий Завет стал источником основоположным и руководящим. Продолжая дело Августина, западное христианство пошло еще дальше — оно не только восприняло от Библии идею борьбы с несправедливой властью, оно кроме того попыталось обосновать теорию праведного земного государства по тем образцам, которые были нарисованы в Ветхом Завете.

5.

В осуществлении этой задачи сыграли некоторую роль уже католические авторы. Уже ими, как известно, обоснованы были основные догматы демократической теории государства — и именно, учение о договорном происхождении государственной власти, о народном суверенитете, о сопротивлении власти несправедливой и т. п.⁵⁴) Однако католическая политика никогда не придерживалась последовательного демократизма. Демократические лозунги были использованы ею, как политические средства в борьбе с светским государством. В тот момент, когда средства эти оказывались непригодными, католики тотчас же отступали от своего демократизма.⁵⁵) Но как бы то ни было, в обосновании своих демократических воззрений католики, помимо авторитета Аристотеля, всегда прибегали к авторитету Ветхаго Завета.

Но выдающуюся роль в обосновании демократических воззрений на государство приобретает Ветхий Завет у протестантов и реформаторов. Если католицизм — в значительной степени следуя Августину — обосновал тезис, что государство должно быть государством христианским, в противном случае оно

вообще не государство или въ лучшемъ случаѣ несправедливое государство, подчиняться которому вовсе не необходимо, то церковная реформа выдвинула другое, не менѣе противорѣчащее догмату христіанской лояльности положеніе: истинное христіанское государство должно быть государствомъ, построеннымъ по ветхозавѣтнымъ образцамъ; всякое иное государство — не праведно, и власть его не можетъ связывать истинныхъ христіанъ. Реформація, слѣдовательно, на основаніи каноническихъ источниковъ, стремилась установить внутреннюю связь между христіанствомъ и демократіей. Связи этой въ нѣкоторыхъ случаяхъ она стремилась придать характеръ религіознаго догмата.

Опытнымъ подтвержденіемъ этой связи можетъ служить тотъ, ничѣмъ неоспориваемый фактъ, что всѣ безъ исключенія реформаціонныя движенія, происходившія въ Европѣ — и раннія и болѣе позднія — сопровождались весьма бурными народными возстаніями, идеологія которыхъ обнаруживала не только демократическій, но и коммунистическій характеръ. Раннее реформаціонное движеніе въ Англіи, связанное съ именемъ Виклифа и его послѣдователей (лоллардовъ) сопровождалось крестьянскими войнами, извѣстными въ исторіи подъ именемъ возстанія Уатта Тэйлора.⁵⁶⁾ Движеніе богемскихъ реформаторовъ, съ Гусомъ во главѣ, привело къ кровопролитнымъ гражданскимъ войнамъ, революціонный и социальнo-политическій смыслъ которыхъ не подлежитъ никакому сомнѣнію. Такими же событіями сопровождалась германская реформація, несмотря на противодѣйствіе, которое оказывалъ революціонно-демократическимъ проявленіямъ ея Мартинъ Лютеръ.⁵⁷⁾ Революціонныя потрясенія сопровождали и выступленія Кальвина и въ особенности реформаціонное движеніе въ германской Швейцаріи, связанное съ именемъ Цвингли. И далѣе, англійская революція идеологически родилась изъ англійской реформаціи, подавленной Гейнрихомъ IV послѣ Виклифа и достигшей высшаго напряженія въ эпоху борьбы Карла I съ парламентомъ. Есть основаніе предполагать, что и французская революція во многомъ обязана кальвинизму. Исторически, такимъ образомъ, революція не отдѣлима отъ реформаціи. И поскольку, въ свою очередь, революція, по крайней мѣрѣ въ новѣйшемъ, западно-европейскомъ смыслѣ этого слова, не отдѣлима отъ демократіи, постольку прямыя нити связываютъ демократію съ реформаціей, обнаруживая несомнѣнныя религіозныя корни современныхъ демократическихъ движеній. Въ силу этого не представляется справедливымъ отрывать демократію отъ реформаціи, предполагая, что корни послѣдней связаны не съ протестантизмомъ вообще, но съ нѣкоторыми крайними протестантскими сектами, какъ то англійскіе пуритане и индепенденты.⁵⁸⁾

Склонить къ защитѣ послѣдняго мнѣнія можетъ то обстоятельство, что многіе протестантскіе вѣроучители были не только лояльны къ существующему государственному порядку, но и прямо становились на защиту княжеской власти. Виклифъ въ своихъ сочиненіяхъ не только обосновывалъ права королевской власти, но и во

время крестьянского возстанія прямо выступилъ противъ возставшихъ.⁵⁹⁾ Мартинъ Лютеръ въ особую заслугу ставилъ себѣ то, что онъ сумѣлъ, какъ никто ранѣе него, поднять на высоту самостоятельность власти свѣтскихъ государей.⁶⁰⁾ Кальвинъ, какъ извѣстно, не обнаружилъ никакихъ особыхъ демократическихъ симпатій при организаціи своей церкви, которую онъ устроилъ чисто аристократически, заслуживъ имя диктатора и даже «женевскаго папы».⁶¹⁾ Всѣ эти факты въ значительной степени ограничиваютъ предположеніе о склонности протестантскихъ учителей къ демократическому образу мыслей. И тѣмъ не менѣе существуетъ значительная близость между реформаціей и демократіей. Чтобы понять ее, нужно прежде всего различать идейное зерно протестантизма и возникшія на его периферіи политическія симпатіи и антипатіи. Политическая периферія не всегда выростала изъ этого зерна. Она опредѣлялась часто тактикой, дипломатіей, а не идейными соображеніями. Зерно часто пускало только теологическіе ростки и, тѣмъ не менѣе, оно имѣло нѣкое, болѣе интимное отношеніе къ демократіи, чѣмъ западный католицизмъ.

Зерно протестантизма можно свести къ слѣдующимъ тремъ постулатамъ, проведеніе въ жизнь которыхъ вдохновляло всѣ реформаціонныя движенія въ Европѣ: 1) Свободная проповѣдь слова Божія, нашедшаго единственное свое выраженіе въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ; 2) отрицаніе всѣхъ человѣческихъ установленій, существованіе которыхъ не вытекаетъ изъ священнаго Писанія; 3) стремленіе построить человѣческую жизнь по образцамъ, изображеннымъ въ Ветхомъ и Новомъ завѣтѣ. Пункты эти содержатъ цѣлую соціально-политическую программу, которая различно развивается въ различныхъ протестантскихъ ученіяхъ, — съ той или иной степенью послѣдовательности и съ тѣмъ или инымъ радикализмомъ, но всегда въ одномъ опредѣленномъ направленіи. Минимальнымъ ея требованіемъ является отрицаніе установившейся на Западѣ католической церковной іерархіи, какъ установленія не основывающагося на титулахъ, изложенныхъ въ Библии. Іерархія замѣнялась такимъ образомъ или началомъ выборности церковныхъ властей и чиновъ, или же отрицалась вообще необходимость всякой іерархіи, при предположеніи, что духъ Божій живетъ въ душѣ каждаго члена паствы и всѣ, стало быть, одинаково рукоположены Богомъ. Въ этомъ минимальномъ, чисто церковномъ смыслѣ, всѣ протестанты были «демократами». Избранія церковныхъ властей требовалъ Виклифъ.⁶²⁾ По ученію Лютера, въ протестантской общинѣ правятъ всѣ, и глава ея является только «предсѣдателемъ». «Въ мірѣ» — говорилъ Лютеръ — «владыки приказываютъ, что хотятъ, а подданные повинуются; Но между вами глаголетъ Христосъ, и потому не должно быть чего либо подобнаго; среди вѣрующихъ каждый есть другимъ судья и въ свою очередь подчиненъ всякому другому»⁶³⁾ Кальвинъ, въ сущности говоря, установилъ у себя въ церкви демократическую олигархію. Мы уже не говоримъ о другихъ крайнихъ.

Перенесеніе демократической организаціи церкви на государственный порядокъ

указывает, что въ этомъ процессѣ большую роль сыграло Священное Писаніе, на которое постоянно ссылались ранніе представители демократизма. ⁶⁷⁾ Но вѣдь это какъ разъ и исходитъ изъ зѣрна протестантизма. Вѣдь протестантизмъ какъ разъ отрицалъ всѣ чловѣческія установленія, прямо не вытекающія изъ Священнаго Писанія и требовалъ переустройства жизни на чисто библейскихъ основахъ. Если принять во вниманіе, что Библія, — особенно Ветхій Завѣтъ — живетъ въ воззрѣніяхъ на государство, колеблющихся между враждебной къ царской власти демократической теократіей еврейскаго народа и враждебными къ государству вообще теократическими стремленіями, ⁶⁵⁾ то станетъ вполне понятнымъ, какое направленіе должно было пріобрѣсти проведеніе реформаторства въ жизнь. Ища титулы государственной власти въ Священномъ Писаніи, реформаторы логически доходили или до требованія того государственнаго устройства, которому они учились въ Библии, т. е. теократической демократіи, или же вообще отрицали государство.

Небезынтересно поставить вопросъ, когда и кѣмъ изъ реформаторовъ впервые были развиты эти логическія послѣдствія протестантизма. Историки демократіи указываютъ, обычно, на англійскую революцію и утверждаютъ, что англійскіе пуритане въ ихъ различныхъ развѣтвленіяхъ и были той протестантской сектой, которая впервые формулировала и провела въ жизнь новѣйшій демократическій идеаль государства. ⁶⁶⁾ Но справедливость требуетъ отмѣтить, что фактическое первенство, пожалуй, принадлежитъ не имъ. Подготовленное въ Англии раннѣе реформаціонное движеніе перешло, какъ извѣстно, въ Богемію, гдѣ оно нашло весьма благопріятную почву для распространенія. Думается, что вовсе не пуритане, и не кальвинисты, какъ это иногда утверждаютъ, ⁶⁷⁾ заложили первыя идейныя оновы современнаго демократизма; заложили ихъ чешскіе гуситы, значеніе которыхъ въ этомъ направленіи вполне недооцѣнивается. ⁶⁸⁾ Послѣдователи Яна Гуса еще въ первыхъ трехъ десятилѣтіяхъ 15-го вѣка вполне отчетливо формулировали мысль, что для истинныхъ христіанъ правителемъ является одинъ только Богъ. Если король не принимаетъ ихъ вѣры, то они будутъ Бога почитать за короля, а короля считать простымъ чловѣкомъ. ⁶⁹⁾ Отсюда и вытекаетъ принципъ народовластія, согласно которому *potestas legitima* въ вопросахъ жизни и смерти, войны и міра, принадлежитъ народу. ⁷⁰⁾ Гуситы формулировали, далѣе, тѣ два основныхъ понятія, на которыхъ строилась современная демократія, — понятія свободы и равенства. «Всѣ должны быть другъ другу братьями и никто не долженъ быть подданнымъ другого». Во имя этого должны быть уничтожены налоги и подати и должна быть уничтожена королевская власть, такъ же какъ и всякія сословныя различія, всякое соціальное неравенство. Господа, благородные и рыцари будутъ повѣшены, и сыны Божіи «наступятъ на выи князей и всѣ царства земныя будутъ отданы имъ въ руки». Все это, разумѣется, было подкрѣплено текстами изъ Священнаго Писанія. ⁷¹⁾

Я думаю, что въ смыслѣ религиозныхъ корней современной демократіи едва ли

что нибудь новое, по сравненію съ гуситами, сказала Робертъ Броунъ, котораго обычно и считаютъ родоначальникомъ демократическихъ идей, когда онъ въ 1582 году (слѣд., болѣе 150 лѣтъ спустя) писалъ: — «Истинные христіане соединяются въ общины вѣрующихъ, подчинившихся путемъ добровольнаго договора съ Богомъ господству Бога и Спасителя, которые и охраняютъ въ святомъ общеніи божественный законъ.»⁷²⁾ Англійскимъ индипендентамъ въ организаціонномъ смыслѣ удалось достигнуть большаго, чѣмъ гуситамъ. Тогда какъ гуситское движеніе изсякло въ междоусобной борьбѣ, идеи англійскихъ индипендентовъ, послѣ кровавой практики во время англійской революціи — нашли благодарную почву примѣненія въ Америкѣ, куда бѣжали англійскіе сектанты. Опытомъ примѣненія ихъ идей и было образование Соединенныхъ Штатовъ Америки — великой американской демократіи.

Кто хотѣлъ бы объективно оцѣнить, какое значеніе имѣлъ Ветхій Завѣтъ въ обоснованіи названныхъ идей, тому можно рекомендовать только одно: познакомиться съ соотвѣтствующей протестантской литературой не по второисточникамъ, но по подлиннымъ сочиненіямъ. Тогда только станетъ ясно дѣйствительно революціонная роль Ветхаго Завѣта. Такія боевыя въ свое время сочиненія, какъ на примѣръ, *Vindiciae contra tyrannos* Ю н і я Б р у т а⁷³⁾ являются просто попыткой примѣненія библейскихъ политическихъ настроеній и библейскихъ преданій къ европейскимъ политическимъ условіямъ 16-го вѣка. Основнымъ предположеніемъ является здѣсь мысль, что еврейское государство б ы л о н а и л у ч ш и м ъ и что оно должно считаться образцомъ праведнаго христіанскаго государства.⁷⁴⁾ И слѣдовательно все, что наблюдаемъ мы въ Библии, все это должно цѣликомъ подходить ко всякому христіанскому государству.⁷⁵⁾ Такимъ образомъ въ христіанскомъ государствѣ государственная власть должна строиться на договорѣ, какъ это было въ Библии. Для учрежденія царской власти необходимо, чтобы стороной въ договорѣ былъ также и монархъ. Учрежденіе царства, подобно солидарному обязательству, какъ оно было извѣстно римскому праву.⁷⁶⁾ При этомъ нужно различать учрежденіе самого института царства черезъ Божественную волю (какъ на примѣръ разрѣшеніе Самуилу помазать на царство Саула) и самый выборъ конкретнаго властителя, что есть актъ, притекающій только изъ воли народа. Но если царь долженъ выбираться народомъ, то ясно, что цѣлый народъ имѣетъ болѣе власти, чѣмъ царь. Народъ можетъ жить безъ царя, царь же не можетъ жить безъ народа. Вся эта цѣль умозаключенія на каждой ступени своей иллюстрируется примѣрами изъ Ветхаго Завѣта и ими обосновывается. Въ концѣ концовъ выставляется послѣдній, наиболѣе рѣшительный выводъ: именно, утверждается право народа бороться противъ неправеднаго царя.

Что можетъ быть болѣе несовмѣстимо съ заповѣдью христіанской лояльности, чѣмъ эта доктрина цареворчества, обоснованная протестанскими и нѣкоторыми католическими богословами почти исключительно на авторитетъ Ветхаго Завѣта? Все предшествующее наше изложеніе можетъ убѣдить, что при такомъ обоснованіи дѣло

шло вовсе не о произвольномъ претолкованіи текстовъ, но о рецепціи глубокихъ настроеній, свойственныхъ ветхозавѣтной части христіанскаго канона.

* * *

Изложенныя воззрѣнія слишкомъ значительны, чтобы ихъ можно было просто обойти молчаніемъ, при рѣшеніи вопроса объ отношеніи христіанства къ государству. А разъ такъ, какъ то для христіанина неизбежно возникаетъ слѣдующая дилемма: 1) Или признать библейскія, пророческія и апокалипсическія воззрѣнія на государство основоположной частью христіанскаго вѣроученія, которая для христіанина имѣетъ значеніе обязательное и руководящее: въ такомъ случаѣ придется въ большей мѣрѣ ограничить значимость принципа христіанской лояльности и признать, что христіанство болѣе совмѣстимо съ демократіей, чѣмъ съ монархіей. 2) Или же отвергнуть основоположный и руководящій характеръ ветхозавѣтныхъ воззрѣній на государство, и обусловленную ими историческую традицію, выраженную въ католичествѣ и протестанствѣ, признать противорѣчащей духу христіанства и еретической; въ такомъ случаѣ придется вообще усумниться въ обязательности для истиннаго христіанина ветхозавѣтнаго канона и той части новозавѣтныхъ идей, которыя непосредственно связаны съ Ветхимъ Завѣтомъ.

Вопросъ о томъ, какое изъ этихъ двухъ рѣшеній правильное, выходитъ изъ рамокъ, поставленныхъ настоящей статьей, имѣвшей въ виду обнаружить цѣлый комплексъ весьма существенныхъ и органически связанныхъ съ христіанствомъ идей, безъ обсуждения которыхъ не можетъ быть рѣшена проблема объ отношеніи христіанства къ государству.

Н. Н. АЛЕКСѢЕВЪ.

1. Ср., напр., Nowack, Handkommentar, I Abt., 4 Bd., 1 Teil, стр. 80-84.
2. Судей, 8, 22 и слѣд.
3. Nowack, L. c., стр. 80.
4. Судей, 9, 8 и слѣд.
5. Судей, 9, 23.
6. Ibid., 9, 56.
7. I Царствъ, 8.
8. Ср. Wellhausen, Proleg., V, стр. 25. — Nowack, L. c., Einleitung, XVI и стр. 35, Примѣч.
9. I Царствъ, 13.
10. I Царствъ, 14.
11. Ср. I Царствъ. 12, 17: «Но я воззову къ Господу, и пошлетъ онъ громъ и дождь, и вы узнаете и увидите, какъ великъ грѣхъ, который вы сдѣлали передъ очами Господа, прося себѣ царя».
- 12.
13. А. П. Попухинъ. Законодательство Моисея, СПб, 1882, стр. 233.
14. Ibid.
15. Ср. объ этомъ Еллинекъ, Декларация правъ человѣка и гражданина.

16. Иезек., 29, 3 и слѣд.
 17. Ibid., 28.
 18. Иерем., 13, 18.
 19. Исаи, 2, 12; Иезек., 21, 26.
 20. Исаи, 23, 9.
 21. Ibid., 25, 12.
 22. Иезек., 21, 26.
 23. Иезек., 31, 14.
 24. Исаи, 47.
 25. Иерем., 17, 5.
 26. Исаи, 31.
 27. Ibid., 27.
 28. Ibid., 23, 15 и слѣд.
 29. Иерем., 7, 11.
 30. Иерем., 22, 15.
 31. Ср. K. Marti, Das Buch Daniel, 1901 въ «Kurzer Hand-Kommentar zum A. T., Abt. XVIII, стр. XII. — G. Wehrmann, Das Buch Daniel, 1894 въ «Handkommentar zum A. T. hug. von Nowack, III Abt, 3 Bd., 2 Th., стр. XXXVII.
 32. Сюда преимущественно относятся: 1) Die Sibyllinen; 2) Книга Еноха; 3) Книга Ездры; 4) Вознесение Моисея; 5) Завѣщаніе 12 патриарховъ; 6) Апокалипсисъ Варуха; 7) Откровение Іоанна; 8) Откровение Петра и 9) Пыстырь Ерма. Ср. Die Apokriphen des AT. von Kautzsch, 1889; — Neutestamentliche Apokryphen von Hennecke, 2-te Aufl., Tubingen, 1924.
 33. Обогащеніе Александра Великаго и діадоховъ.
 34. Ср., напр., Иерем., 29, 7.
 35. Данила, 7, 8.
 36. Разумѣется, вѣроятно, Александръ Великій, изображенія котораго несутъ, какъ извѣстно, два раза. Ср. Wehrmann, L. c., стр. 44-5.
 37. По справедливымъ характеристикамъ A. Julicher, Einleitung in das NT., 2-te Aufl., 1913, стр. 231.
 38. Ср., напр., Откр. св. Іоанна, 14, 9: «И третій ангелъ послѣдовалъ за ними, говоря громкимъ голосомъ: кто поклоняется звѣрю и образу его и принимаетъ начертаніе на чело свое или на руку свою, тотъ будетъ пить вино ярости Божіей, приготовленное въ чашѣ гнѣва Его, и будетъ мучимъ въ огнѣ и сѣрѣ передъ святыми ангелами и передъ Агнцемъ. И дымъ мученія ихъ будетъ восходить во вѣки вѣковъ и не будутъ имѣть покоя ни днемъ, ни ночью поклоняющіеся звѣрю и образу его и принимающіе начертаніе образа его».
 39. Ibid., 18, 20: «Веселись о семъ, небо и святые апостолы и пророки, ибо совершилъ Богъ судъ вашъ надъ нимъ. И одинъ сильный ангелъ взялъ камень, подобный большому жернову, и повергъ въ море, говоря: съ такимъ стремленіемъ поверженъ будетъ Вавилонъ, великій городъ, и уже не будетъ его».
 40. Въ протестантской литературѣ спорятъ, есть-ли Апокалипсисъ христіанская или еврейская книга. На первой точкѣ зрѣнія стоитъ, напр., Bousset, Die Offenbarung Iohannis, 6-te Aufl., 1906, стр. 132. Julicher, L. c., стр. 234 рѣшительно высказываетъ противоположное мнѣніе и думаетъ, что явленіе Іисуса Христа преодолѣло еврейскую пророческую литературу, къ которой всецѣло принадлежитъ и Апокалипсисъ. Но дѣло въ томъ, что христіанство не только приняло эту литературу, но и канонизировало Апокалипсисъ; тѣмъ самымъ характеризуемая идея стала органической частью христіанскаго вѣроученія.
 41. E. Kautzsch, Die Apokriphen des Alten Testaments, Bd. II, s. 363.
 42. Ср. Н. А. Бердяевъ, Путь, № 1, стр. 34, 35, 46.
 43. Это мнѣніе еще болѣе подтверждается, если вѣрно то, что Августинъ основывался въ своемъ сочиненіи на болѣе раннемъ комментарий къ апокалипсису испанскаго монаха Тиконія.
 44. Кн. XI и XII.
 45. Кн. XIII и XIV.
 46. Кн. XV.
 47. Кн. XV, 5; III, 6.
 48. Кн. XX, 20.
 49. Кн. XIX, 23.
 50. Ibid., 23, конецъ; также кн. II, 21, конецъ.
 51. По словамъ Шольца, все средневѣковье поняло слова Августина о нехристіанскомъ государствѣ, какъ шайкѣ разбойниковъ, буквально и это пониманіе стало господствующимъ. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911, стр. 102. На гипотетическій смыслъ разсужденій Августина впервые обратилъ вниманіе Reuter, Augustinische Studien, стр. 138 — Интересно отмѣтить, что на «шайку разбойниковъ» ссылается Робеспьеръ

въ своемъ обличеніи королей и тирановъ. См. его Discours et rapports, Paris 1908, рѣчь, произнесенная 7 мая 1794 года, стр. 352.

52.
53.
54. Подробности см. у О. G i e r k e, Johannes Altusius и Genossenschaftrecht, томъ III. Наиболѣе раннимъ представителемъ демократическихъ теорій, выросшихъ на католической почвѣ, можно назвать М а р с и л і я П а д у а н с к а г о. Позднѣйшимъ послѣдовательнымъ представителемъ католическаго демократизма былъ Н и к о л а й К у з а н с к і й.
55. Факты въ извѣстной книгѣ Н а s b a c h, Die moderne Demokratie, 1919.
56. Католики и теперь придерживаются взгляда, что революціонныя движенія имѣютъ непосредственную связь съ реформаціей. Въ частности объ англійской ранней реформаціи см., напр., W e t z e r u n d W e s t e ' s, Kirchenlexicon, 2-te Aufl. Bd. 12, стр. 1444. — Противоположное освѣщеніе, напр. у G. L e s c h l e r, J. von Wiclif., Bd. I-II, 1873.
57. Ср., напр., G r i s a r, Luther, III, 1912, стр. 477.
58. Какъ думаетъ въ вышесцитированной книгѣ о демократіи Гасбахъ.
59. Ср. G. L e s c h l e r, J. von Wiclif, 1873, I, стр. 659.
60. Ср. G r i s a r, L. c., Bd. I, стр. 573 и слѣд.
61. Ср. H e r z o g, Realencyclopädie, Bd. 3, стр. 654 и слѣд.
62. Ср. H e r z o g, Realencyclopädie, Bd. 21, стр. 227 и слѣд.
63. См. G r i s a r, Luther, 1924, I, стр. 421.
64. Какъ это дѣлаетъ Г а с б а х ъ, L. c.
68. Ср. объ этомъ выше.
66. Ср. В о r g e a u x, Etablissement et revision des constitutions, 1893, стр. 1.
67. Значеніе кальвинизма особенно подчеркиваетъ D o u m e r g u e, Les origines historiques de la déclarations des droits. Revue du droit public, 1904.
68. Вопросъ этотъ нельзя считать разработаннымъ. Матеріалы по нему можно найти у Н o f l e r, Die Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung, 1-3. 1856-66. При пользованіи имъ нужно имѣть въ виду P a l a c k y, Die Geschichte des Hussitentums und Prof. Hofler, 1868. Его-же, Beitrage zur Geschichte des Hussitenkrieges. Для исторической ориентаціи нужно имѣть въ виду слѣд. хронологическія данныя. В и к л и ф ъ родился около 1320 года. Ко времени расцвѣта его дѣятельности родился Г у с ъ (въ 1369 году). Въ 1415 году онъ былъ сожженъ. Гуситское движеніе протекало въ эпоху отъ 1420 до 1430 года, когда и формулировались идеи гуситовъ. Лютеръ родился въ 1483 году и умеръ въ 1546 году. Его современникомъ былъ Кальвинъ и Цвингли. Первая индипендентская община была основана въ 1608 году. Великая гражданская война въ Англии началась въ 1642. Так. обр. политическія идеи англійскихъ индипендентовъ выявились почти два столѣтія спустя послѣ гуситовъ.
69. В e z o l d, Zur Geschichte der Hussitentums, 1874, стр. 45.
70. Ibid., стр. 47. 71. Ibid., стр. 44.
72. Ср. Г а ч е к ъ, Общее государственное право, вып. II.
73. Первое изданіе вышло въ 1579 году. Авторство приписывается нынѣ Д ю п л е с с и - М о р н э.
74. «In Regno Israelitico, quod omnium fere politicorum iudicio, optime constitutum erat, eum orsinem fuisse videmus» — вотъ формула, которой пользуется авторъ. Ср. «Vindiciae», ed. I, Edinburg 1579, p. 90.
75. Ibid, p. 32.
76. p. 37: «Quem admodum ergo, cum Cajus et Titius eundem pecuniam Scio stipulanti conjunctionem promiserunt, singuli ipso jure in solidum tenentur, et ab eorum uterutro solidum peti potest; ita tenetur Rex per se, Israel item per se, curare cavere, ne quid detrimenti Ecclesia capiat.»