

ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМВІДНОСИН РЕЛІГІЙНОГО ТА ПОЛІТИЧНОГО ЛІДЕРСТВА В ІСТОРІЇ РОЗВИТКУ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Ломачинська І.М. (м. Київ)

Анотація

В статті автор аналізує ідеологічне підґрунтя взаємовідносин релігійного та політичного лідерства в історії розвитку християнської церкви; досліджує специфіку сакрального та світського компонентів у владних відносинах.

In the article an author analyses ideological basis mutual relations of religious and political leadership in history of development of christian church; explores the specific of sacred and society components in the imperious relations.

Ключові слова

ВЛАДА, ЛІДЕР, ЛІДЕРСТВО, САКРАЛЬНИЙ, СВЯЩЕННИЙ

Вступ

В умовах суспільної кризи, пошуку нових ціннісних орієнтирів та лідерів, здатних об'єднати суспільство на шляху їх досягнення, по-новому переосмислюється роль Церкви в організації суспільного життя та її духовний потенціал. В критичні періоди розвитку суспільства, коли відбувається критичний перегляд лідерського потенціалу правлячої політичної еліти, Церква робить спробу перегляду суспільних пріоритетів при виборі тих лідерів, які прагнуть обійняти чільне місце в процесі об'єднання суспільної свідомості.

Метою даного дослідження є аналіз особливостей взаємовідносин релігійного та політичного лідерства в історії розвитку християнської церкви. Мета обумовлює наступні завдання: дослідити ідеологічні передумови взаємовідносин державних та релігійних інституцій в християнській історії; визначити особливості ієрархічної будови Церкви і держави; охарактеризувати специфіку сакрального та світського компонентів у владних відносинах.

При аналізі проблеми взаємовідносин релігійного та політичного лідерства в історії розвитку християнської церкви нами були використані твори Григорія Богослова, Фоми Аквінського, Августина Аврелія, С.Булгакова, М.Бердяєва, Д.Мережковського та ін.

В науковій літературі лідерство визначається як провідне становище окремої особистості, соціальної групи, класу, партії чи держави, зумовлене їх впливом на розвиток суспільства в цілому чи окремих його складових [16, с.561], тобто лідерство переважно

пов'язане з владним впливом. Феномен лідерства в історії філософської думки розглядався, переважно, в політичному чи релігійно-духовному аспектах, що обумовлено його харизматичною природою та специфікою владних взаємовідносин в різні історичні періоди розвитку християнської церкви. В контексті даного дослідження ми будемо розглядати Церкву як релігійну організацію з чіткою ієрархічною структурою з одного боку та державні інститути на чолі з окремими політичними лідерами - з іншого, з позицій їх домінування в якості лідера суспільного впливу та специфіку ідеологічного підґрунтя означеного впливу.

Обговорення проблеми

Хоча теоретично в християнстві проведена чітка межа між владою політичною і владою духовною: «Віддайте кесарю кесарево, а Богу Богове»(Мф.22:21), проте на практиці історія розвитку християнської церкви постає як арена політичного протистояння між церковними та державними інституціями. Згідно християнської доктрини, царство Боже на землі можливе лише «в кожному з нас», тому християнство не вимагає радикальних соціальних перетворень, воно направлене не до соціальних спільнот, а до окремої людської особистості, тому спроби теоретичного осмислення проблеми подолання відчуження Церкви та держави здійснювалося як в східній, так і в західній патристиці. В східній патристиці домінує позиція максимального нейтралітету християнської церкви щодо існуючої влади, за принципом: кожна влада – від Бога, і існує задля дотримання суспільного порядку. Зокрема, Григорій Богослов, характеризуючи владні відносини, визначає шлях правителя через комплекс моральних чеснот, визначальних для кожного християнина - добродійність, людинолюбство, милостиве відношення до підлеглих; а також невід'ємного атрибуту християнського служіння – смирення та послуху - Богу, керівникам і своїм ближнім. Так в Слові 17-му Григорій вказує: «Підкорятимемося Богу, один одному і земним начальникам: Богу через все існуюче, один одному - заради братолюбства, начальникам - для порядку... Є ж і між нашими законами такий закон - один з похвальних і чудово встановлених Духом...- щоб раби підкорялися правителям, дружини - чоловікам, Церква - Господові, а учні - пастирям і вчителям; так і всі піддані повинні підкорятися владі не за страх, а за совість» [10]. Як зазначав Іларіон (Алфеев), ідея порядку, закону, справедливості, успадкована від римського права залишалася центральною у візантійському політичному устрої. Ієрархічна структура візантійського суспільства була побудована за принципом початкової нерівності людей залежно від соціального походження; проте всі члени суспільства були рівні перед законом, за винятком імператора, який стояв над законом. Григорій стверджує, що Бог діє через цивільну владу, у тому числі і тоді, коли на чолі держави стоїть язичник. Бог діє через кожного владного діяча, незалежно від

того, симпатизує він християнству чи ні. «Саме тому ні сам Христос, ні апостоли, ні апологети II століття, ні Великі Каппадокійці не були соціальними реформаторами і не закликали до радикальних суспільних перетворень. За двадцять століть своєї історії християнство не створило особливої соціальної доктрини, а його етичне вчення завжди було звернене до окремої людської особи, а не до безликих «мас», структур і соціумів. Християни ніколи не вважали цей світ ідеальним, але вони були переконані в тому, що створити на землі рай шляхом соціальних перетворень неможливо до тих пір, поки людина залишається в своєму занепадому духовному стані» [11, с.70-71], тому християнство акцентує основну увагу на внутрішньому самовдосконаленні людини, яке, в свою чергу, зможе стати основною соціальних перетворень всього людства. З позиції ідеології православ'я, подолання влади за допомогою сили породжує насилля, яке стає для суспільства значно більшим злом. Зокрема, як зазначав М.Бердяєв, «беззаперечно першопочаток влади пов'язаний з існуванням зла. Влада змушена боротися з проявами зла, в цьому є її функція. Але вона і сама сіє зло, і буває новим джерелом зла. І тоді потрібна нова влада, щоб покласти цьому межу. Але потім влада що поклала межу пануванню злої влади, сама стає злою. Не має виходу із хибного кола (тому не має позитиву в жодній із революцій)» [5, с.62].

У питанні встановлення паритету світських та церковних владних відносин позиція католицизму дещо відмінна. З позиції католицьких ідеологів головним завданням християнської держави має стати підтримка Церкви. Зокрема, Августин Аврелій, осмислюючи взаємовідносини Церкви та держави, в своєму прагненні до єдності, миру та порядку, готовий навіть вважати законним силове захоплення влади порядною людиною, в тому випадку, якщо вона знаходиться в руках негідників, адже спільне людське благо не обмежується земними благами окремих громадян, а підкоряється вищому ідеалу. В зв'язку з цим, «державна, яка офіційно стала християнською при імператорах – християнах, отримує особливі функції: вона повинна підтримувати Церкву, не перетворюючи її на свого васала»[2]. Ці ідеологічні відмінності в позиціях обох церков щодо владної взаємодії з державними інституціями значною мірою обумовили їх подальший історичний розвиток. Проблема взаємовідносин державних та релігійних інституцій вимагає осмислення з точки зору змісту та характеру владного впливу. Зокрема, аналізуючи проблему державотворення в християнській традиції, протоієрей Олександр Антонюк розрізняє закони державні і закони моральні: «християнський моральний закон не повеління, а заклик, несумісний ні зі спонуканням, ні з посиленням на авторитет. Це ... це мораль принципів, а не мораль примусовості»[3, с.13]. Легітимність релігійного лідера є наперед обумовленою, а його харизма, підтверджена відповідними божественними атрибутами, не викликає сумніву. Легітимність

політичного лідера, як правило, визначається традицією, тому для підтримки своєї влади політичні лідери претендують визнання сакральності свого правління. Теїзація владних відносин припускала не тільки підкорення властей Божому закону з метою спасіння, але і громадян – земним властям, остільки останні розглядалися як знаряддя Божественної справедливості. Визнанням сакральності походження світської і релігійної властей, мабуть, вичерпується констатація їх єдності; далі починаються відмінності і розбіжності, пов'язані зі сферою їх впливу. Їх дихотомія була закладена подвійністю людської природи, що об'єднує душу і тіло. Духовна і світська влада, а відповідно, і їх лідируючий вплив, розділилися за об'єктом своєї дії (влада над душами людей в одному випадку і тілом в іншому), а також по засобах їх реалізації. Релігійні лідери, які володіють вищим духовним і моральним авторитетом, повинні були використовувати головним чином морально-етичні механізми дії, звернені до совісті людей і розраховані на добровільне підкорення. Світська влада, як така, що регулює і гарантує земне існування людського співтовариства, і, відповідно, політичні лідери – мали своєму в розпорядженні право примусу, тобто політичну владу. Для християнства насилля є чужим по його суті, адже з ідеологічних позицій проповідь Христа була звернена здебільшого до економічно пригноблених людей, які жили в суспільстві, де розклад політичного та суспільного ладу призвів до руйнації усталених земних ідеалів. Воно пропонує таке «Царство, тобто теократичний лад, у центрі якого перебуває Отець, що не сприймалося так, як це звично робилося в тодішньому світі», тобто як таке, що «нав'язує себе за допомогою права та сили» [15, с.35]. Виникає моральний конфлікт між християнською спільнотою та державними інституціями в тому сенсі, що Царство Боже в їх свідомості стоїть вище за царство Кесаря, і слідування за духовним лідером визначається моральним вибором його послідовників.

Функція держави залишається в умовах земного світу, але держава має тільки функціональне і вторинне значення. Як зазначає Д.Мережковський, «християнство не пододало держави; але і держава в християнстві втратила той абсолютний сенс, який мала в язичництві, - перестала бути релігійною метою і зробилось емпіричною метою» [14, с.96]. В умовах утвердження християнства в якості державної релігійної доктрини зникає суверенітет держави по відношенню до Церкви. Як зазначає М.Бердяєв, «в християнський період історії відбувається повернення до язичницького розуміння держави, тобто до тоталітарного, моністичного розуміння. Одне із головних класичних заперечень Цельса проти християн полягає в тому, що християни – не лояльні громадяни держави, що вони відчувають належність до іншого царства. Існує вічний конфлікт Христа-Боголюдини і Кесаря-людино-Бога. Тенденція до боготворіння Кесаря є вічною тенденцією. Її можна

знайти в монархії, в демократії і комунізмі. Ніякий суверенітет земної влади не може примиритися з християнством: ні суверенітет монарха, ні суверенітет народу, ні суверенітет класу» [5, с.52]. В той же час, задля збереження свого авторитету в суспільстві, державна влада усвідомлює необхідність утвердження паритетних відносин між духовною та світською владою, адже антагонізм Церкви і держави постає як нездоланий в тому контексті, що Церква має діяти за принципами свободи, а держава – необхідності. «Відносини Церкви і держави є однією з форм відносин Духа і Кесаря. Вони були і будуть суперечливими та позбавленими можливості для остаточного вирішення. Конфлікт нездоланий і тоді, коли Церква опротуністично пристосовується до держави. Церковна політика найбільш пристосовувалась до царства Кесаря... Утворюються християнства західного типу та східного типу з нахилами до цезаропапізму та папоцезаризму. Влада Кесаря отримує церковне освячення» [5, с.54].

Знищення нейтралітету царства Кесаря є важливим і трагічним моментом в історичній долі східного християнства. Наділений священною харизмою правитель отримує право висловлюватися не тільки зі світських, але й з духовних питань, часто всупереч християнській моральній доктрині. Недарма візантійські імператори вказували, що вони прикликані не тільки керувати державою, але й турбуватися про спасіння душ своїх підданих. Слід зазначити, що у Візантії, а пізніше і в Росії, не без тиску самих владних структур, християни своє відношення до імператорської влади звели до молитви за неї. Відносини Церкви і держави мислилися не в паритетно-правовій (як на Заході), а в гармонійній парадигмі (симфонії). Згідно VI новели теорії симфонії імператора Юстиніана, священство і царство суть найбільші дари Божі, з яких перше служить справам Божим, друге піклується про справи людські. Обидва походять з одного джерела і прикрашають людське життя. «Якщо священство буде у всьому бездоганим і причетним відвагою до Бога, а царство буде правильне і належним чином упорядковувати вручене йому суспільство, то буде блага згода, що дарує людському роду всіляку користь. Тому ми маємо найбільшу турботу про істинні Божі догмати і про честь священників» [4]. Випадок, коли священство і царство перестають відповідати своєму високому призначенню, взагалі не розглядається, тому в східному синкретично-споглядальному розумінні принцип влади не дуже відділявся від конкретних носіїв цієї влади. З метою максимальної сакралізації російського самодержавства на Русі вводиться обряд так званого «вінчання на царство», який створив підґрунтя для своєрідної міфологізації принципу святості державної влади. Як стверджував М.Бердяєв, «в історії створювався ряд міфів, якими закріплювався авторитет влади - це міф про суверенітет в релігійній галузі, міф про папську непогрішимість, чи міф про собор єпископів; всі ці міфи в сутності мали містичний характер» [5, с.52]. В

результаті влада розуміється не в якості службової функції, а як щось самодостатнє, що не підлягає подальшому розвитку і вдосконаленню та виступає як зримий образ Божої присутності на землі, тому лідери політичні автоматично претендують на лідерство релігійно-духовне. Хоча процес управління, в якому реалізуються основні функції державної влади, здійснюється на раціональних засадах, але початок влади є завжди ірраціональним, адже, «дар владних людей полягає у здатності до впливу. Керує той, хто може навіювати народним масам гіпнотичний стан. Пропаганда відіграє тут колосальну роль, вона є вульгарною формою гіпнозу. І як би люди не володіли здатністю підпадати під гіпноз, то невідомо яка влада могла б втриматись» [5, с.60].

Традиція сакралізації правителя властива не лише для східної, але і для західної християнської церкви. Але в силу своєрідного історичного розвитку джерела її виникнення мали певні особливості. Фома Аквінський, порівнюючи град небесний (Церкву) і град земний (державу), характеризує останній не як град зла і диявола, а як град людський. Земна слава складає первинну нагороду правителям, але значно важливішою є нагорода духовна, і праведний цар отримає дарунок по своїх заслугах, а деспоти будуть покарані. Духовна і світська влада, згідно з Фомаю Аквінським, повинні співпрацювати задля забезпечення суспільної злагоди: «Насправді, устремління всякого правителя повинні прямувати до того, щоб забезпечити спасіння тому, хто взявся управляти. Благо ж і спасіння безлічі людей, що складають суспільство, в тому, щоб зберегти єдність; адже якщо воно розпадеться, користь соціального життя пропаде; більш того, натовп людей, в якому немає єдності, стає нестерпним. Отже, мета, до якої всього більш повинен прагнути кожний, хто управляє безліччю людей, в тому, щоб забезпечити загальну єдність» [цит. за: 13, с.52]. Для розуміння змісту церковно-державних відносин, що сформувалися в православ'ї та католицизмі, варто проаналізувати особливості ієрархічної будови в церквах візантійського та римського зразка. Як зазначав С.Булгаков, «Ієрархія з природною необхідністю виникає в церкві – адже благодать Святого Духа не є суб'єктивним натхненням тієї чи іншої особи, але є об'єктивним фактом життя церкви» [7, с.49]. Держава і Церква за своєю будовою мають свої спільні риси, адже Церква складається з ієрархічно організованих общин і ієрархія виступає своєрідним скелетом в церковному тілі. Ієрархія є «єдиним харизматичним служінням в церкві яке має всезагальне значення і наявністю своєю відновлює відсутність надзвичайного його харизматизму, хоча його і не виключає. Що таке ієрархія в християнській церкві? Передусім вона є владою здійснення тайнодійства, а оскільки і сама в собі вона є носієм цієї таємничої надлюдської і надприродної сили» [7, С.50], тобто в результаті перенесення церковної тайнодії через обряд миропомазання з зони

сакральної в соціальну Церква наділяє державного правителя елементами божественної харизми.

Ієрархічна будова в православній та католицькій церквах має певну відмінність. В православній церкві найвищою ієрархічною інстанцією є Вселенський собор. Православна церква поділяється на помісні або автокефальні церкви, відповідно до етнографічного та політичного поділу населення; в помісних церквах найвищу ієрархію складають патріархи (від грецьк. *patriarches* – праотець, родоначальник) та синоди (від грецьк. *sinodos* - зібрання), які керують ними самостійно і незалежно один від одного. В Римській церкві вся повнота ієрархічної влади належить Папі (від грецьк. *papas*, лат. *papa* – батько, наставник, вихователь), який є видимою главою всієї церкви, непогрішного в усіх відправленнях своєї ієрархічної діяльності, законодавця в галузі віри і життя християнського. Його влада – вища за владу Вселенського собору, який збирається лише за його наказом. В західноєвропейській моделі християнства монарха не ототожнювали з Богом, він залишався тільки його намісником і посередником; сакралізувалась не особа короля, а його влада; він, не будучи священиком, не включався до складу кліру, хоча в деяких випадках король-католик, наприклад, одержував право входження у вівтар. Разом з тим, християнство не було єдиним в догматизмі католицизму і православ'я, в структурах церков і їх становищі в державі, що не могло не позначитися на концепції сакральності монарха і практиці його освячення. Різні варіанти коронації монарха виявили цікаве ускладнення явища його сакралізації, пов'язане з «миропомазанням» – процедурою не повсюдною і більш пізньою за часом появи в західному християнстві, на відміну від християнства східного, за посередництвом якого у ряді випадків церква підтверджувала передачу божественної благодаті. Очевидно, що це ускладнення стосувалося не тільки взаємостосунків світської і духовної властей, підкреслюючи примат останньої, але генезису повновладдя монарха, в якому вибори або спадкоємство трону, тобто світський компонент легітимізації правителя, передували «матеріалізації» ідеї його божественної природи.

Включеність сфери духовного життя в соціально-політичну дійсність, проте, свідчить, що нерозривність зв'язку сакрального і світського компонентів зовсім не виключає зміни в співвідношенні сторін і характеру останніх. «Сакральність як якість влади, надзвичайно важлива для її конститування в період раннього Середньовіччя, на певному етапі тісниться новим важливим джерелом посилення государя – позитивним правом... І хоча ідея сакральності влади в процесі секуляризації свідомості і культури втрачає колишнє значення, обидва компоненти – сакральний і правовий – продовжують співіснувати в єдності, знаходячи пристосовність і, нарешті, дивну життєздатність і гнучкість авторитарної влади» [20, с.12]. В католицькій

традиції помазання – це не тільки ритуал освячення самого змісту влади, яка належить правителю, це, певним чином, процедура освячення його тілесності. «Помазання робить тіло короля недоторканим (відповідно до біблійного не «торкайтеся до помазаників моїх» – Пс. 104: 15), тобто тіло государя стає найсильнішим і «природним» з усіх символів влади... Навіть смерть не звільняла вже бездиханне тіло государя від його «обов'язків» – навпаки, вона викликала нову серію ритуальних дій щодо нього» [6, с.191-192], особливо у випадках його можливої канонізації. Двозначність, яка спочатку була закладена в процедурі миропомазання, знову-таки допускала можливість її тлумачення на користь обох властей. Оскільки світський суверен приймав помазання з рук церкви, процедура підкреслювала факт посередництва останньої між Богом і государем. Проте і освячення правителя, що підтверджувало його богообраність, дозволяло світському государю наполягати на своїх прямих зв'язках з Богом, розглядаючи себе самого як посередника між Богом і людьми. В даному контексті використовується релігійний принцип служіння для підтвердження божественної місії імператора: «освячена королівська влада апелює не стільки до свідомості підданих, скільки ставить останніх перед необхідністю приймати цю владу, не тільки підкорятися їй, але і вдаватися до її авторитету. Біблійна установка для влади на її відповідальність за благо підлеглої групи – в нових умовах набуває дуже сильного додаткового відтінку: акцент на аспекті «служби» короля суспільству, на «загальній користі» як мета що використовується королем права «загальної охорони», а також на принципі невідчужуваності прав публічної влади» [6, с.24].

Порівнюючи витоки формування владних відносин між Церквою та державою в Росії та в Україні, цілком слушно підтримати думку П.Яроцького, який зазначає, що «запозичуючи зі Сходу обрядові й культові форми, Київське християнство не сприймає візантійської теократії, цезаропапізму, не надає виняткової уваги специфічним формам візантійської набожності, буквалізму, ритуалізму, що згодом мали сприятливі умови для розвитку на ґрунті Московського християнства. Київське християнство було відкрите для Сходу й Заходу, толерантно сприймало західне християнство, незважаючи на посилену антиримську пропаганду з боку Візантії» [12, с.293]. Трагедія взаємовідносин Церкви та держави в християнській історії багато в чому визначалась прагненням окремих релігійних ієрархів за активної підтримки зацікавлених владних інституцій стати вершителями долі людей в питаннях Добра і Зла, вирішуючи за допомогою інквізиції міру чужої праведності та гріховності. Діючи від імені Церкви, вони принижували її сакральну божественну сутність, знищували її духовну основу. В земному житті людської спільноти не може бути абсолютно чорного чи білого, абсолютно доброго чи злого. Абсолютне Добро чи

Зло – це, безумовно, трансцендентні поняття. Спроба вирішити їх традиційними засобами призводить до втрати Церквою свого духовного значення, а державу перетворює на «царство Антихриста». Але, як свого часу зазначав С.Трубецкой, «ототожнення нашого мирського порядку з «царством Антихриста» є відхиленням від релігійної думки. Власне визнаючи мирський порядок «царством Антихриста» ми і віддаємо його у владу Антихриста. А відмова боротьби за світ є негідною людини, і особливо християнина, як капітуляція перед пануючим у світі злом» [17, с.381]. І чим сильнішими стають спроби перетворити державу в царство «звіра що виходить із безодні», тим більше християнська спільнота повинна «прагнути утримати державу в наших руках, зробивши її зброєю проти звіриного першопочатку у світі» [17, с.385]. В даному контексті варто зазначити, що в багатьох сучасних вітчизняних політиків жевріє нездоланне прагнення перетворити власний народ в бездумну інертну масу – електорат, нав'язати йому хибну демократію з постійними виборами без вибору, коли при владі знаходиться обмежене коло людей, яке підтримує легітимність свого правління шляхом тісної взаємодії з відповідними церковними інституціями, коли право церковно-ієрархічного вибору починає домінувати над вибором духовним. Як зазначав М.Бердяєв, «люди дуже розрізняють в залежності від того, чи визнають вони свободу особистості, церкву як духовну спільноту і духовну спільність людей найвищою цінністю, чи вищою цінністю вважають могутність держави і нації, зовнішню ієрархію церкви. Церква є метаісторичною, в ній розкривається інший світ за цим світом, вона є духовною спільністю, в ній є царство свободи, що не схоже на царство природи» [5, с.327].

Далеко не завжди сприяє авторитету Церкви прагнення окремих релігійних ієрархів впливати на політичні процеси на боці однієї з політичних сил. Звичайно, з точки зору вищезгаданого принципу освячення влади зрозумілим стає прагнення політиків до залучення Церкви в політичне протистояння, але подібні дії негативно впливають суспільні процеси. В даному контексті Церква повинна прагнути до збереження свого нейтралітету, дотримуючись євангелічного принципу «Богу – Богове, а Кесарю - кесареве». Навіть через століття не втрачає своєї актуальності звернення до представників православної церкви архієпископа Феодора: «Може бути допустимим участь пастиря в державних справах, але не в сенсі участі в чистій політиці, як активної сили певної партії, а як представника моральної християнської свідомості, з точки зору якої він повинен висвітлювати те чи інше явище державного життя, як таке, що узгоджується чи не узгоджується з ідеалами християнського життя. Він виступає своєрідним консультантом з боку Церкви для хворого, що бажає зцілення і все ще вірить в значення для нього Церкви і добрих християнських начал. І не особистих інтересів повинен досягати

пастир, а інтересів християнської совісті. І в цьому відношенні пастир повинен бути однаково безпристрасним по відношенню до різних партій...Враховуючи все розмаїття світоглядів, завданням пастиря є встановлення в свідомості державних діячів і громадян розуміння поняття добра і зла. У пастиря завжди повинен бути ідеал вдосконалення християнських особистостей і вірити йому (пастирю) як і будь-якій людині потрібно не в реформи, а в удосконалення особистості» [19, с.91].

Висновки

Таким чином, досліджуючи питання взаємовідносин релігійного та політичного лідерства в історії християнської церкви можемо зазначити, що кожна влада, згідно з теорією М.Вебера, проходить ступені легітимації, формалізації та сакралізації, від яких залежить її вплив на суспільне середовище. Легітимність релігійного лідерства, яка підтверджена відповідними божественними атрибутами, є наперед обумовленою, на відміну від політичного лідерства, чий суспільний вплив, як правило, визначається традицією, тому для підтримки своєї влади політичні лідери в різні періоди історії християнської церкви претендують відповідне визнання сакральності свого правління. Як наслідок, в православній традиції існує практика домінування політичного лідерства над релігійним, адже визначальним вважається принцип богообраності влади. В католицькій традиції акцентується увага на тому, що світська влада опікується тілесним, або вторинним, а Церква – духовним, вічним, і, відповідно – первинним, тому духовне лідерство Церкви по відношенню до держави стає визначальним.

Порівнюючи взаємовідносини Церкви та держави, було б великою ідеалізацією твердження про те, що Царство Духа подолає царство Кесаря, і духовні лідери в своєму суспільному впливі отримують перемогу над лідерами політичними. Адже «в умовах нашого світу, в нашому просторі і часі, не можливо мислити кінцевої перемоги Духа над Кесарем. Постійно відбувається самовідчуження. Духа в об'єктний світ і постійно дух повинен повертатися в свою власну глибину» [5, с.62]. І це логічно, адже завдання духовних лідерів – не боротьба з державною ідеологією за панування над масами, а робота з окремою людською особистістю задля пошуку нею власного індивідуального шляху духовного зросту та самовдосконалення.

Перспективи подальших досліджень:

- Аналіз проблем релігійного та політичного лідерства в історії сучасної християнської церкви.

Джерела

1. Біблія: книги Священного писання Старого та нового Завіту [Текст]. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407с.
2. Августин Аврелий. О граде божьем [Електронный ресурс] / Августин Блаженный. - Режим доступа: <http://www.vusnet.ru>

3. Антонюк, О.(протоієрей).Християнство і проблема державотворення [Текст] / О. Антонюк // На межі тисячоліть: християнство як феномен культури. – К., 2000. – 606 с.
- 4 Асмус, В. Лекции по истории церкви[Электронный ресурс]/В.Асмус . – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, Б.г. – Режим доступа:http://www.vusnet.ru/biblio/archive//biblio/archive/avgustin_o/
5. Бердяев, Н. Царство духа и царство Кесаря. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Текст] / Н. Бердяев.– М. АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 349 с.
6. Бойцов, М.А. Сидя на алтаре [Текст] / М.А.Бойцов //Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти / [Под ред.. Н.А.Хачатуряна]. – М.: Наука, 2006. – 484 с.
7. Булгаков, С.Н. Очерки учения православной церкви [Текст] / С. Н. Булгаков. – К.: «Лыбидь», 1991. – 403 с.
8. Вебер, М. Типы господства [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vusnet.ru/biblio/archive/>
9. Горчаков, М. Церковное право [Текст] / М.Горчаков. – СПб.: Тип. И.Флейтмана, 1909. – 338 с.
10. Григорий Богослов. Слово 17-е. - [Электронный ресурс]– Режим доступа:- http://www.krotov.info/library/04_g/gri/gor
11. Иларион (Алфеев). Жизнь и учение св. Григория Богослова [Текст]. – М.: Изд. – во Москва – Нью – Йорк, 2000. – 258 с.
12. Історія православної церкви в Україні [Текст]: Збірка наукових праць. – К.: Четверта хвиля, 1997. – 292 с.
13. Лобье, П.. Три града. Социальное учение христианства [Текст]/ П.Лобье; [Л.А. Торчинский (пер.с фр.)Сергей Аверинцев (предисл.)]. – СПб. : Алетейя, 2001. – 413 с.
14. Мережковский, Д. С. В тихом омуте: статьи и исследования разных лет [Текст] /Д.Мережковский. – М.: Советский писатель,1991. – 496 с.
15. Падовезе, Л. Соціальні аспекти у вченні Отців Церкви [Текст] / Л. Падовезе // Соціальна доктрина Церкви: Збірник статей. – Львів: Монастир Монахів Студійського Уставу, Видавничий дім «Свічадо», 1998. – С.30 – 48
16. Социологическая энциклопедия [Текст] : в 2 т. – Т.1. – М.:Мысль, 2003. – 694 с.
17. Трубецкой, Е. Смысл жизни. [Текст] / Е. Трубецкой– М. АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2003. – 396 с.
18. Успенский, Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление) [Текст] / Б.А.Успенский. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 680с.
19. Феодор (архиепископ). Смысл христианского подвига [Текст] /Феодор (архиепископ). – М., 1911

20. Хачатурян, Н.А. Сакральное в человеческом сознании [Текст] /Н.Хачатурян //Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти / [Под ред.. Н.А.Хачатуряна]. – М.: Наука, 2006. – 484 с.
21. Христианство: Энциклопедический словарь [Текст]: в 3 т.:т. 2.- М.: Большая Российская энциклопедия, 1995.- 671 с.

Стаття надійшла 16.02.2009 р.