

Игорь ДМИТРИЕВ

**РУССКАЯ ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ
О СООТНОШЕНИИ
ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ
(КОНЕЦ XIX - НАЧАЛО XX ВЕКОВ)**

Москва
2026

УДК 613.2
ББК 51.230
Д 48

Дмитриев И. Л.

Д 48 Русская правовая мысль о соотношении Государства и Церкви (конец XIX - начало XX веков). – Москва, 2026. – 184 с.

Настоящая монография, в которой комплексно рассмотрены взгляды русских ученых-юристов конца XIX - начала XX веков на взаимоотношения государства и церкви в России, подготовлена на основе диссертационного исследования, выполненного автором для соискания степени кандидата юридических наук в 2004 году. При этом тема и содержание работы являются весьма актуальными и в наши дни, более того, принятый анализ прошлого помогает лучше понять настоящее, книга побуждает задуматься над вопросами соотношения государства и церкви в современный период.

Данная работа будет интересна тем, кто интересуется историей государства и права, историей политических учений, а также церковным правом, историей Российской Империи.

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА ПЕРВАЯ. Российская правовая традиция взаимоотношений государства и церкви: динамика развития в конце XIX - начале XX веков.....	9
§1. Специфика правового регулирования основ государственно-церковных правоотношений в России.....	9
§2. Взгляды русских мыслителей на содержание государственно-церковных отношений.....	39
ГЛАВА ВТОРАЯ. Значение и роль юридической науки в проведении церковной реформы в России в начале XX века....	87
§1. Отражение принципа соотношения духовного и светского закона в государственно-церковных правоотношениях.....	87
§2. Специфика правового закрепления принципа свободы совести: анализ законопроектной деятельности.....	107
§3. Сравнительный анализ правоотношений государства и церкви в Западной Европе и в России.....	155
ПОСЛЕСЛОВИЕ.....	181

ВВЕДЕНИЕ

Проблема взаимоотношений государства и церкви остается одной из наиболее сложных в истории и философии права. Если обратиться к истории любого государства Европы, то можно отметить, что церковь всегда участвовала в государственном строительстве, особенно в период становления того или иного европейского государства. Как и в других странах, история взаимоотношений церкви и государства в России знала разные периоды: тесное сотрудничество сменялось конфликтами и взаимными претензиями.

До сих пор существует распространенное мнение, что собственных правовых традиций в России фактически не существовало. Однако изучение истории отечественных государственно-церковных отношений позволяет сделать обратный вывод - русская правовая мысль, вобравшая все лучшее из наследия Византии, создала свою собственную правовую культуру.

В данной монографии рассматриваются концепции русских ученых в области государственного и церковного права, философии права конца XIX - начала XX веков в сфере государственно-церковных отношений.

Следует отметить, что в Российской Империи особенно пристальное внимание юридической науки к проблеме государственно-церковных отношений возникло в конце XIX - начале XX веков, когда шли активные процессы комплексных реформ государства и общества. Именно в конце XIX века были сформулированы различные позиции о возможности реформирования государственно-церковных отношений в России, основа которых была заложена реформами Петра I.

При этом синтез церковного права и светских законов составлял в рассматриваемый период основу национального

правосознания; а для русского правоведения была характерна неразрывная связь церковного права и светских законов, нормы церковного права оказывали значительное влияние на формирование всего корпуса российского законодательства.

Проблема правоотношений государства и церкви в конце XIX - начале XX веков была наиболее подробно исследована в трудах таких дореволюционных российских правоведов и философов как И.А. Ильин, К.П. Победоносцев, В.С. Соловьев, Л.А. Тихомиров, Б.Н. Чичерин, а также ученых в сфере церковного права: А.И. Алмазова, И.С. Бердникова, М.В. Зазыкина, Н.А. Заозерского, Н.К. Соколова, А.С. Павлова, Н.С. Суворова.

Во взглядах ученых-юристов того времени можно усмотреть две различных тенденции: как почти полное принятие опыта построения государственно-церковных отношений в Западной Европе, так и призывы к развитию отечественного опыта в этой сфере, основанного на традициях русской государственности (восстановление института патриаршества). В дискуссиях представителей этих направлений формировались взгляды русских ученых на настоящее и будущее государственно-церковных отношений.

Так, например, начиная с XIX века, русские мыслители с различных позиций впервые исследовали различные модели построения государственно-церковных отношений: построения теократического общества, в котором государство свободно признает высшей авторитет церкви (В.С. Соловьев); необходимости существования господствующей церкви (Русской Православной Церкви) как воплощение «исторической связи с народом» (Б.Н. Чичерин, К.П. Победоносцев); «соединения государственного верховенства с церковной самостоятельностью во внутренних церковных делах» (М. Зазыкин).

В монографии выявляется специфика русской правовой мысли в исследовании государственно-церковных отноше-

ний в сравнении с аналогичными идеями, сформулированными в Западной Европе, а также анализируются основные тенденции развития государственно-церковных правоотношений, сложившихся к началу XX века.

Следует отметить, что рассматриваемая проблема нашла свое отражение в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» от 2000 года - документа, определяющего «базовые положения ее учения по вопросам церковно-государственных отношений и по ряду современных общественно значимых проблем. Названный документ отражает официальную позицию Московского Патриархата в сфере взаимоотношений с государством и светским обществом».¹ В нем имеются главы, специально посвященные отношениям государства и церкви, а также соотношению христианской этики и светского права.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» сформулировано 16 позиций, по которым церковь готова всемерно сотрудничать с государством, начиная от взаимодействия в сфере миротворчества «между людьми, народами и государствами» и заканчивая «противодействием деятельности псевдорелигиозных структур».

Таким образом, представляется, что проблема взаимоотношений государства и церкви переживает очередной период актуализации. Соответственно, обращение к взглядам дореволюционных российских мыслителей на государственно-церковные отношения позволит облегчить решение этой задачи.

К сожалению, до сих пор идеи русской дореволюционной юридической мысли не находят надлежащего осмысления в современном российском правовом сознании. В рамках современной российской юридической науки имеется не так много работ, посвященных анализу дореволюционных право-

¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000. С.2.

отношений государства и церкви, в том числе взглядам представителей российской юридической науки конца XIX - начала XX веков на государственно-церковные правоотношения (включая складывавшиеся в период разработки нормативно-правовой базы церковной реформы 1903-1907 гг.), влиянию юридической науки на проводившуюся в России церковную реформу.

Определенный интерес не только в теоретическом, так и в прикладном отношении представляет анализ содержания принципа свободы совести, раскрытие существовавших различных точек зрения русских правоведов по вопросу закрепления в законодательстве Российской Империи начала XX века названного принципа. Это связано с тем, что в конце XIX века в России завершилось формирование государственной юридической доктрины, основанной на принципе веротерпимости; она была использована для разработки правовой базы реформирования государственно-церковных отношений, что нашло законодательное отражение в нормах Основных Законов Российской Империи.

В монографии на основе проведенного обобщения историко-правовых материалов по проблеме государственно-церковных отношений охарактеризованы основные черты русской школы права в рассматриваемой области с учетом основополагающих принципов взаимоотношений между государством и церковью: принципа «симфонии» властей, принципа соотношения духовного и светского закона.

При этом подчеркивается, что специфика реализации принципа «симфонии властей» применительно к государственно-правовым традициям России заключалась в существовании института самодержавия как гаранта осуществления принципа свободного вероисповедания при сохранении статуса «господствующей церкви» для Российской Православной Церкви.

Впервые в истории России в начале XX века профессиональные юристы активно участвовали в подготовке и про-

ведении реформирования государственно-церковных правоотношений, что выразилось как в подготовке отдельных законопроектов по регулированию отношений в религиозной сфере, так и в правовом анализе содержания законопроектов.

Монография может быть использована в качестве теоретической базы при преподавании курсов истории отечественного права и государства, истории политических и правовых учений, конституционного права, в том числе в учебном процессе при преподавании специального курса «Философские и правовые основы взаимоотношения государства и церкви».

Данная работа, в которой комплексно рассмотрены взгляды русских ученых-юристов на отношения государства и церкви в России конца XIX - начала XX веков, будет интересна тем, кто интересуется историей Российской Империи, вопросами философии права, истории государства и права, церковным правом, религиоведением.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.
Российская правовая традиция взаимоотношений
государства и церкви: динамика развития
в конце XIX - начале XX веков

§1.1. Специфика правового регулирования основ
государственно-церковных правоотношений в России

Одной из важных проблем государственного строительства всегда была проблема государственно-церковных отношений. Именно характер этих отношений определял во многом весь ход европейской истории да и отчасти и всего мира. С появлением христианства было отвергнуто прежнее, языческое представление о государстве как социальной организации, требующей себе безоговорочного подчинения человеческой личности.

Профессор церковного права И.С. Бердников отмечал, что языческая религия Римской Империи не имела таких идеалов (интеллектуальных или моральных), которые могли бы противоречить целям и задачам государства и мешали бы его свободному развитию и росту, так как у нее “не было своих особых интересов, в которых она могла бы столкнуться с интересами государства”, в силу той причины, что не было какой-либо особой задачи, ради исполнения которой религия попыталась бы стать полностью самостоятельной от государства. Она поставляла только всевозможные земные блага для Римского государства, ни в чем не нарушая его законы, получая за это определенное вознаграждение.

Основы учения христианской церкви о государстве исходят из положений Священного Писания: Ветхого и Нового Завета.

В Новом Завете, в котором впервые упомянуто понятие «церковь», отношение религии в целом к государству, а в

дальнейшем и к отношениям государства и церкви, основывались на словах Иисуса Христа: «Тогда говорит им: итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Евангелие от Матфея, 22:21). Здесь впервые проводится четкое разделение между двумя властями: гражданской и церковной, светской и духовной.

Не менее важны для рассматриваемой проблемы положения главы 13 Послания Апостола Павла к Римлянам: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро.»

Эти положения в дальнейшем были положены в основу отношения христианства к государству. Христианство, ставя своей главной целью преобразовать мир созданием нового человека, признает любые формы государственного правления, кроме тех, которые издают законы, направленные явно против Бога. Соответственно, христианство рассматривает каждый существующий государственный строй как поставленные Богом условия естественного порядка, в котором церковь должна решать свою задачу вселенского спасения каждого человека.

Восточные отцы церкви (то есть христианские священнослужители, богословы и философы II - VIII веков, отличавшиеся ортодоксальностью учения и заслугами перед церковью) - св. Афанасий Александрийский, св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Иоанн Златоуст - свое учение об отношении церкви к государству также строили на названных положениях Послания Апостола Павла к Римлянам. Так, св. Василий Великий был убежден, что человек должен был исполнять приказы государственной власти, если они

не противоречат христианским заповедям. Более подробно об этом пишет св. Иоанн Златоуст: “Власти учреждены от Бога. Нет власти которая не от Бога, говорит Апостол. Как это? Ужели всякий начальник поставлен от Бога? Не то говорю я, ответствует Апостол. У меня идет теперь слово не о каждом начальнике в отдельности, но о самом начальстве, что есть начальство, что одни начальствуют, а другие подчинены им, и что нет того устройства, чтобы происходило что-нибудь по случаю и без порядка, чтобы народы носились туда и сюда подобно волнам - все сие я называю делом Божьей Премудрости”².

На ранних этапах христианства языческая Римская Империя относилась к нему крайне враждебно. В течение более 300 лет со времени своего создания христианская церковь подвергалась государственным репрессиям и притеснениям. Этот период в церковной историографии получил название «эпохи гонений и мученичества».

Гонения прекратились в эпоху правления византийского императора Константина в начале IV века после опубликования эдикта, получившего название Миланский эдикт и провозгласившего христианство религией священной и неприкосновенной для всех подвластных ему стран и народов. На основании эдикта произошло значительное обновление законодательства всей Империи с учетом положений доктрины христианства.

В последующие годы законодательство Византийской империи было приведено в полное соответствие с догматами христианского вероучения. Так, были приняты указы об освобождении духовенства от гражданских повинностей, церковных земель от дополнительных обложений, об отмене казни через распятие, об освобождении рабов на церковных собраниях, о праве епископов быть третейскими судьями, о допущении христиан к занятию высших государственных

² Зазыкин М.В. Патриарх Никон. М. 1995. С.235.

должностей и т.п. Как справедливо охарактеризовал этот период русский мыслитель К.Н.Леонтьев: «Кесаризм византийский ... опирался на две силы: на новую религию... и на древнее государственное право, сформулированное так хорошо, как ни одно до него сформулировано не было»³.

В 6 Новелле император Юстиниан записал: «Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием - это священство и царство. Первое служит делам божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят от одного источника и украшают человеческую жизнь. Поэтому цари более всего пекутся о благочестии духовенства, которое со своей стороны постоянно молится за них Богу. Когда священство бесспорно, а царство пользуется лишь законной властью, между ними будет доброе согласие».⁴ Именно это положение в дальнейшем легло в основу теории «симфонии» (согласия) как принципа взаимоотношений церкви и государства.

Таким образом, с момента легитимизации церкви государством фактически оформилось два центра власти: светскую власть осуществляло государство, а духовную - церковь. Вся дальнейшая социальная и политическая история Европы прошла в активном взаимодействии и одновременно противоборстве этих двух центров.

С возникновением института церкви фактически оформился новый социальный порядок, который стал фактически параллелен государственному, но не подчинен ему. С этого момента любой житель Европы, приняв христианство (а с принятием христианства Литвой в XIV веке вся Европа стала христианской), фактически оказывался подданным двух властей - церковной и светской. Вопросы нравственности и гражданских состояний были полностью отнесены к компетенции церкви. Государство было обязано признать высший

³ Леонтьев. К.Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С.97.

⁴ Цит. по: Неволин А. Церковь и государство. М., 1997.

авторитет церкви в этих вопросах. Что касается правовых систем, то именно значительное влияние христианской церкви фактически определило их дальнейшее развитие (особенно в Западной Европе).

Но единый поначалу христианский организм был поврежден расколом церкви в XI веке на две независимых друг от друга ветви - Православную (Восточную) и Римско-Католическую (Западную). Соответственно, каждая из них создала свою собственную традицию понимания идеи государства и права. Современный американский правовед Г. Дж. Берман отмечает, что «новая система канонического права, созданная в конце XI и в XII веков, составила первую на Западе правовую систему нового времени»⁵.

Известный историк церкви IV века Евсевий утверждал, что христианская Римская Империя есть земное отражение Царства небесного. В V в. Папа Римский Геласий I в своем послании императору Анастасию писал: «Молю тебя, да не сочтет римский государь, что та истина, которую я сообщаю ему, нарушает право. Ведь этим миром, император, правят две силы: священный авторитет духовенства и царская власть. И из этих двух сил большим весом обладают священники, поскольку на Суде они будут давать Господу отчет и за самих царей»⁶.

В дальнейшем приведенный выше взгляд лег в основу концепции католической церкви в ее отношении к государству.

Особое значение для правильного уяснения христианской точки зрения на взаимоотношения государства и церкви имеют труды Блаженного Августина и прежде всего его основной труд «О граде Божьем». Следует отметить, что в этом труде была впервые всесторонне исследована проблема сосуществования церкви и государства, соотношения государства и государственной церкви, а также был поставлен вопрос о возможной политической власти церкви.

⁵ Берман Г. Дж. Западная традиция права. М., 1998. С.28.

⁶ Цит. по: Задворный В.Л. История Римских Пап. Т.2. М., 1997. С.27.

Исходя из названных задач Блаженный Августин изложил свое видение решения следующих концептуальных проблем:

- соотношения власти и свободы;
- учения о первородном грехе (нарушение первыми людьми заповеди Бога о послушании Ему и, как следствие, несовершенство любых последующих деяний и поступков людей) и, соответственно, неспособности политики познать истину;
- сосуществования церкви и государства как «смешенного града»;
- антагонизма идей античной политической теологии и притязания церкви на обладание истиной.

Идеи Блаженного Августина стали одними из основ учения о совместном существовании государства и церкви в странах Европы, исповедующих католицизм. В XII веке его идеи развил богослов и юрист Ив де Шартре, суть учения которого состояла в следующем: кто привносит смуту или разделение в Церковь, тот наносит одновременно удар и государству.

В XVII веке вклад в осмысление рассматриваемого вопроса уделил французский мыслитель Жак Бенин Боссюэ. Будучи также сторонником идей Блаженного Августина, Ж.Б. Боссюэ считал, что фактически государство и церковь, каждый из этих институтов в отдельности, имеет полное право называть себя «божественным строем». Ведь служение государству, по Ж.Б. Боссюэ, то же самое, что и служение Богу, и наоборот.

Закономерным результатом такого пристального внимания к государственно-церковным проблемам к концу XIX века стало учение Римско-Католической церкви по названной проблематике, которое явилось одним из составных элементов ее социальной доктрины в целом.

Что касается Восточной Европы в целом и России в частности, то ее государственно-правовая мысль до начала XVIII

века была нерасторжимо связана с доктриной Православной Церкви. Однако с начала XVIII века идея государственно-церковных отношений, характерная для православия, фактически было заменена идеями по данному вопросу Реформации.

В рассматриваемой сфере протестантские взгляды первым наиболее полно выразил Томас Гоббс в своем знаменитом труде «Левиафан», где государству отводилась явно доминирующая роль по отношению к Церкви.

Характерная же особенность русской государственно-правовой мысли по вопросу о государственно-церковных отношениях заключалась в том, что для нее основные постулаты двух крупнейших западно-христианских конфессий - католической (приоритет власти Папы Римского) или протестантской (существенное ослабление значения церковной иерархии) - были неприемлемы в принципе.

Действительно, в отличие от Запада в России до начала XVIII века не было разработано социальное учение церкви в силу доктринальной специфики православного вероучения и сформировавшихся на ее основе государственно-правовых традиций. Если Римско-Католическая Церковь, кроме энциклик, булл и бреве римских пап, включала в свое учение также труды ведущих католических мыслителей (богословов, юристов, философов), то в России учение о взаимоотношениях церкви и государства основывалось прежде всего на трудах учителей церкви (авторитетных церковных авторов III - VIII веков), а также на правилах (канонах) Вселенских и Поместных Соборов. Кроме того, не меньшим авторитетом пользовались и постановления Константинопольского Патриаршего Синода и законы Византийских императоров.

Целенаправленные научно-правовые исследования по проблеме правоотношений государства и церкви в России начали проводиться не ранее середины XIX века.

Тогда же в России и сформировалась самостоятельная ветвь права - церковное право: право, которое непосредствен-

но регламентирует деятельность церкви, а также регулирует взаимоотношения государства и церкви. Его материальными источниками являлись правовые акты, регулирующие отношения в сфере церковной жизни, независимо от их происхождения: будь то древние церковные правила (каноны), постановления или законы, изданные светской властью в отношении церкви.

Первым признанным автором научного труда в сфере церковного права в России считается епископ Иоанн (Соколов). В 1851 году им был опубликован «Опыт курса церковного законоведения». Позже, церковное право стало одной из дисциплин, преподававшихся в учебных заведениях любого уровня.

Современный российский специалист по церковному праву протоиерей В.А. Цыпин так определяет место церковного права в системе юридических наук: «Как юридическая дисциплина церковное право входит в систему юридических наук, особенно тесно соприкасаясь с римским правом, с обычным правом славян, германцев и других христианских народов, с историей публичного и частного права, а также с ныне действующим правом тех государств, в которых есть поместные Православные Церкви, и, наконец, с теорией права»⁷. Такая оценка церковного права вполне традиционна в русской юридической мысли: «Со своей стороны и церковь так могущественно влияла на юридические воззрения тех народов, среди которых она водворялась, что научная разработка положительного права любого из христианских государств была безуспешна без знакомства с каноническим правом»⁸.

Следует отметить, что в католической науке церковного права особый акцент всегда делался на ведение активного и постоянного диалога с философией права. Смысл этого диалога состоит в том, «что юридическое измерение, как тако-

⁷ Цыпин В. Курс церковного права. М., 2002. С.36.

⁸ Павлов А.С. Курс церковного права. СПб., 2002. С.18.

вое, уже присутствует в тех структурных элементах, на которых Христос пожелал основать Церковь»⁹. Поэтому хоть церковное право и имеет в своей основе богословскую природу, в то же время оно имеет и юридический характер. Если богословская природа позволяет лучше понять некоторые нюансы церковного права (роль обычая, значения понятия справедливости), то юридический характер вычленяет в каждом отдельном случае «элементы общие всякому понятию права».

Достаточно отметить, что один из родоначальников основ современного международного права, автор знаменитого труда «О законах и Господе Законодателе» (1612 г.), посвященного учению о государстве, испанский иезуит Марио Суарес вывел формулу единства права: «право божественное, или естественное, или же позитивное». На основании этой формулы Марио Суареса в Кодексе канонического права католической церкви, регламентирующего деятельность церкви, было отмечено следующее: «человеческое гражданское право восходит к божественному естественному праву, в то время как каноническое право непосредственно происходит от божественного позитивного права»¹⁰.

В России необходимость существования церковного права логически вытекала из отечественных традиций философии права.

Так, известный русский правовед профессор Петр Иванович Новгородцев считал, что если первый постулат христианства “Бог есть любовь”, то тогда одновременно это высшая норма для любой человеческой личности, единый источник, из которого должны исходить и государство, и право. Норма же социальной жизни образуется из симбиоза права и нравственности, но только при полном их подчинении высшему религиозному закону.

⁹ Джероза Л. Каноническое право. М., 1996. С.23.

¹⁰ Там же. С.24.

Правильность вывода П.И. Новгородцева подтверждает Г.Дж. Берман, проводя параллели между правом и религией по четырем, на его взгляд, общим признакам: ритуалу, традиции, авторитету и универсальности. Для права ритуал есть «символизм объективности права», для церкви ритуал (обряд) - один из ключевых моментов вероисповедания; традиция в правовом контексте крайне важна в смысле языка (латынь) и обычая (судейская мантия, клятва), церковь есть сама воплощенная в материальном мире духовная традиция; авторитет для права выражается в «опоре на устные и письменные источники, которые считаются убедительными и символизируют обязательную силу права», для церкви авторитет - Священное Писание и любой канонически признанный текст; правовая универсальность проявляется в специальной юридической терминологии, которая «символизирует связь права со всеобъемлющей истиной», для церкви универсальность проявляется в основных богословских понятиях и в том числе в понятийном аппарате церковного права.

Основываясь на древнем христианском учении богословов IV - VII веков и, прежде всего, на трудах таких мыслителей как св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Иоанн Дамаскин, русская философия права в свою основу положила так называемую теорию «абсолютного добра», теорию, согласно которой высшими ценностями для человека и государства являются духовно-нравственные ценности.

Действительно, в русском мировоззрении религиозная вера и нравственность на протяжении всей истории России играли огромную роль во всех сферах взаимодействия русского государства и общества. Разумеется, это оказывало непосредственное влияние и на русскую правовую мысль.

Современные российские ученые А.П. Альбов, Д.В. Масленников, В.П. Сальников справедливо отмечают, «что в качестве главной проблемы русской философии права выступила проблема отношения права и нравственности,

проблема отношения закона и добра»¹¹. И, соответственно, делают вывод о том, что, «обсуждая вопрос об отношении права и нравственности, русская философская и юридическая мысль решали проблему истоков национального права и даже шире - национального бытия»¹².

Нетрудно отметить, в этой дихотомии государства и церкви речь также шла и о феномене власти. Один из первых представителей юридической мысли России, обратившим на эту проблему внимание, стал русский юрист и философ Борис Петрович Вышеславцев. Он увидел решение проблемы властных полномочий государства и церкви в том, что христианская религия фактически устанавливает определенную и четкую не только систему духовных ценностей, но и социальных. В основе этой системы находится любовь (Бог) и, основываясь на ней как на фундаментальном основании, приобретают соответствующую ценность справедливость и право, таким образом, и власть, будучи второстепенной по отношению к справедливости и праву, обретает собственную ценность. Но если власть не имеет такого фундамента (справедливость и право), то фактически она теряет положительную ценность, так как начинает служить злу и теряет положительное моральное и правовое качество.

На основании названного положения Б.П. Вышеславцев сформулировал следующий тезис: «Если высшее зло необходимо принимает форму власти, то почему высшее добро не соглашается принять форму власти?»¹³. Ответ, по Б.П. Вышеславцеву, следующий: добро по себе может принять власть только по совести, а не по страху, то есть то, что противоречит истинной совести, Богу, соответственно, будет противоречить и истинной власти. Таким образом, проблема

¹¹ Русская философия права: философия веры и нравственности. СПб., 1997. С.17.

¹² Там же.

¹³ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С.212.

власти явилась центральным элементом взаимоотношений церкви и государства.

Как уже указывалось, православие в вопросах государственно-церковных отношений в отличие от католицизма пошло по другому пути, главным его стержнем стала так называемая теория «симфонии». Византийский Император Иоанн Комнин так характеризовал взаимоотношение светской и духовной власти: «Во всем моем управлении я признавал две вещи, как существенно отличные друг от друга: первая есть духовная власть, которую Верховный Первосвященник мира, Царь мира Христос, даровал своим ученикам и апостолам, как ненарушимое благо, посредством которого они, по Божественному праву, обладают властью вязать и разрешать всех людей. Вторая же есть светская власть, заведующая делами временными и обладающая по Божественному установлению одинаковым правом в своей сфере. Обе эти власти, господствующие над жизнью человека, отделены и отличны друг от друга»¹⁴.

Из каких основные структурных элементов состояла теория «симфонии»?

Прежде всего речь должна идти о: независимости церковной власти от государственной, разграничении компетенции между церковью и государством, соотношении между церковной иерархией и верховной властью (монархом) государства.

Одним из самых сложных вопросов теории «симфонии» принято считать вопрос о различной компетенции государства и церкви. Здесь основное положение сводится к следующему: Бог непосредственно своей волей создал церковь как собрание верующих («И я говорю тебе: ты - Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» Ев. от Матфея 16:18), государство же есть творение человека по

¹⁴ Курганов Ф.А. Отношение между церковью и гражданской властью в Византийской империи. Казань. 1880. С.73.

согласию Бога. Далее. В отличие от церкви, которая является единым вероучительным организмом (разделение на поместные церкви - это отдельный вопрос), государства не ограничены в своем количестве и качестве. Например, православная церковь одна, а православных граждан, живущих в различных государствах, много. Кроме того, церковные каноны (правила) едины и обязательны для всей церкви, а законы одного государства не действуют на территории другого государства. И, наконец, главная цель государства есть земное благополучие и безопасность своих граждан и целостность своей территории, тогда как основная цель церкви - спасение души любого человека, если он добровольно выбрал ее вероучение независимо от своего гражданства или подданства.

Какое же правило поведения должно выбрать государство по отношению к церкви?

Обер-прокурор Святейшего Синода (далее также Св. Синод) А.В. Карташев классифицирует различные типы государств исключительно по их отношению к церкви. Всего он выделял три крупных типа государств и по три разновидности внутри каждого типа - в зависимости от отношения государства к церкви: 1 ряд - варварское, деспотическое, чуждое, (враждебное); 2 ряд - культурное, свободное, близкое, (дружеское); 3 ряд (по форме правления) - аристократическое, монархическое или демократическое, (республиканское). Церковь же при всех возможных отношениях к ней государства остается неизменной «по отношению ко всякому государству как явлению богоустановленному, по слову апостольских преданий и по завету Господа «воздавать кесарево кесарю»¹⁵.

Русский философ права Иван Александрович Ильин в работе «Основы христианской культуры» следующим образом определял содержание взаимоотношений церкви и государства: «Церковь не призвана к светской власти, к ее захвату или подчинению. Церковь и государство взаимно однород-

¹⁵ Карташев А.В. Церковь. История. Россия. М., 1996. С.225.

ны - по установлению, по духу, по достоинству, по цели и по способу действия... Государство не может действовать благотно: устанавливать догматы, совершать таинства, растить Царство Божие. Церковь не должна брать меча - ни для насаждения веры, ни для казни еретика или злодея, ни для войны...»¹⁶.

Анализируя этот отрывок можно сделать следующие выводы: 1) церковь и государство имеют один общий источник своего происхождения - Бога; 2) государство обладает следующими основными признаками: власть и меч; 3) признаки церкви по отношению к государству: сила и достоинство; 4) государство есть продукт разума, а не благодати (милости, снисхождения Бога); 5) церковь не должна обладать одним из главных атрибутов государства - мечом.

Насколько же светская власть независима от духовной, каковы prerogatives каждой из властей, а где возможна их совместная деятельность?

При разделении компетенции, полномочий между государством и церковью можно выделить компетенцию государства, компетенцию церкви, и их совместную компетенцию.

Профессор кафедры церковного права М.В. Зызыкин выделял три разряда смешанной (совместной) компетенции церкви и государства. К первому он относил такие дела, участие в которых требует совместного участия - ересь и неповиновение светской власти. Ко второму разряду были отнесены смешанные дела, которые в своем основании имели одну общую природу - брак и образование. И, наконец, третий разряд являлся результатом исторического процесса: обладание светской властью церкви над духовенством. К смешанной компетенции по М.В. Зызыкину также относится:

учреждение новых епископств или приходов, при условии, что такие изменения должны были иметь государственную регистрацию;

¹⁶ Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1993. С.320.

объявление новых праздничных дней, имеющих статус нерабочих;

ремонт зданий и сооружений, принадлежащих церкви;

учебные заведения с преобладанием церковных дисциплин, при условии, что свидетельства об их окончании признавались и для работы в светских учреждениях;

ведение актов гражданского состояния (свидетельства о рождении, бракосочетании и смерти).

К исключительной компетенции государства М.В. Зызыкин относил:

распространение правоспособности на всех членов клира;

определение прав и обязанностей для церковных учреждений и заведений в вопросах собственности;

освобождение членов клира от обязанностей перед государством (военная обязанность);

признание за некоторыми церковными актами (бракосочетание, крещение) равноправного статуса наряду со светскими;

определение уголовной и гражданской ответственности членов клира.

К исключительной компетенции церкви М.В. Зызыкин относил:

христианское вероучение и нравоучение;

издательская деятельность и религиозное воспитание;

отправление культа (совершение и преподание таинств);

церковное устройство и управление;

церковное судопроизводство и управление церковным имуществом.

Другой обер-прокурор Святейшего Синода профессор гражданского права Константин Петрович Победоносцев тоже был убежден, что к компетенции церкви должны быть отнесены вопросы по учительству и наставничеству, а также вопросы брака и воспитания. Государство по крайней мере не

должно мешать церкви преподавать веру. Что касается церкви, то для нее совершенно недопустимо было принятие участия в тех спорных ситуациях, когда они не относятся к ее компетенции.

Независимость церкви от государства прежде всего выводится из текста Священного Писания, Нового Завета (Деяние святых апостолов 6:6, 14:22,23), при посвящении в священники: «их поставили перед апостолами и они, помолившись, возложили на них руки», «рукоположив же пресвитеров к каждой церкви» - из этих положений можно вывести, что церковь имела право создавать собственную иерархию абсолютно вне государственной власти. Мнение о своей независимой природе церковь мотивировала следующим положением: если государство провозглашает свою собственную конституцию почти как сакральный документ, который тем не менее является созданием людей, то тем более такое государство не имеет права посягать на церковь, которую создал сам Бог.

На наш взгляд, основная проблема теории “симфонии” заключалась в следующем: если государство провозглашало себя государством православным, то должно ли оно было добровольно подчиняться учению церкви? Для ответа на этот вопрос недостаточно констатировать, что для государства недопустимо вмешиваться в исключительную сферу церкви, а именно в сферу учения, священнодействия и пастырства.

Итак, власть в церкви в отличие от государства строится не на принуждении, а на добровольном исполнении воли Бога, что для верующего намного глубже и серьезнее, чем повеление государства. Главная цель власти церкви - изменить духовную природу человека, а не господствовать над ним с целью подчинения его для удовлетворения собственных стремлений. Тем самым власть церкви сама должна находиться в услужении (не подчинении!) людям. Конечно, следует помнить, что способность церковной иерархии осуществлять властные полномочия всегда находилась в зависи-

мости от позиции, отношения к ней государства. Но ни при каких социальных катаклизмах не должно меняться структурное триединство церковной власти: власть учения, власть священнослужения и власть юрисдикции (управления).

Следует отметить, что такая концепция церковной власти в рамках православной доктрины почти тождественна концепциям католических мыслителей. Суть состоит в том, что церковная власть в целом превосходит государственную, ограничивая последнюю рамками духовно-нравственных законов.

В России государство следовало за церковью, в том смысле, что церковь придавала высший смысл существованию самого государства. Профессор М.В. Зазыкин направленность церковной власти усматривал в наставлении высшего христианского закона, основанного на любви и для любви, и который должен исправить сложившийся естественный закон и те отношения, которые возникли благодаря этому естественному закону, подняв их на качественно высший уровень – «верховная власть от обоготворения человеческого произвола призывается к обращению себя на особое служение воле Божьей». То есть само государство при условии добровольного принятия учительской власти церкви является только орудием, но не целью.

Действительно, на протяжении веков в России церковная власть не претендовала на то, чтобы на законодательном уровне ограничить власть светскую. Но если Запад упрекали прежде всего по поводу идеи папацезаризма (примата церковной власти над светской), то в истории России часто усматривали противоположную его сторону - цезарепапизм (власть государства над церковью). В этом контексте необходимо отметить следующее.

По теории профессора М.В. Зазыкина¹⁷ до падения Византийской империи наличествовали два направления в сфере государственно-церковных отношений:

¹⁷ Зазыкин М.В. Патриарх Никон. М., 1995. С.102-103.

1) продолжение древне-римской традиции Божественного Августа («понтификс максимус»), когда церковь находится в подчиненном положении у государства;

2) церковь независима от государства, а государство гарантирует церкви эту независимость.

Соответственно, первым лицом государства, которое имеет права по рангу и по обычаю, является царь. Документ правовой мысли Византии IX века Эпанагога так говорит о полномочиях царя: «Царю надлежит защищать и соблюдать прежде всего написанное в Божественном Писании, потом то, что установлено на 7 Вселенских Соборах, а также признанные римские законы. Царь должен отличаться православием и благочестием. Царь должен изъяснять законы, установленные древними, и применительно к ним издавать новые законы о том, на что не было закона». Впоследствии эти положения вошли в Синтагму Матфея Властаря, документ XIV века, один из первых правовых сборников на Руси, содержащий руководство в области церковных правил и гражданских законов.

И здесь необходимо коснуться такого важного для уяснения специфики государственно-церковных отношений в России вопроса как понятие самодержавия.

Первоначально этот термин использовался для обозначения независимости носителя светской власти на Руси от иных носителей власти. Например, независимости от ордынских ханов. С правовой точки зрения этот титул вполне допускал определенное ограничение власти. Профессор государственного права С.А. Котляревский считал, что «самодержавие Иоанна 3 являлось символом независимости Москвы от татар; титул Самодержца как бы совпадает здесь с одновременно входящим в обиход титулом Царя»¹⁸. В дальнейшем в официальных документах понятие «самодержавие» стало

¹⁸ Котляревский С.А. Юридические предпосылки русских Основных Законов. М., 1912. С.150.

синонимом «императорская власть». Причем в сознании русского народа настолько было укоренено, что царь, как первое лицо государства, дарован народу Богом, что даже такой известный демократ как В.Г. Белинский совершенно недвусмысленно писал: «Человечество не помнит, когда преклонило оно колена перед Царской властью, потому что эта власть была не его установлением, но установлением Божиим, не в известное и определенное время совершившимся, но от века в Божественной мысли пребывавшим. Поэтому Царь есть наместник Божий, а Царская власть, замыкающая в себе все частные воли, есть прообразование единодержавия вечного и довременного разума». Следовательно, «достоинство Монарха есть священство, и в таинстве помазания совершается непосредственная передача власти Царю от Бога»¹⁹.

В русском государственном праве русский император именовался Главою Православной Кафолической Церкви. Согласно статье 64 Основных Законов Российской Империи: «Император, яко Христианский Государь, есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры и блюститель правотверия и всякого в Церкви святого благочиния. В сем смысле Император в акте о наследии престола 1797 Апр.5 именуется Главою Церкви»²⁰.

В России православие являлось государственной религией. Император сам не мог изменять или отменять догматы, он должен был только защищать и хранить их. Изменение, введение или отмена того или догмата является до сих пор исключительно прерогативой Вселенского Собора. Однако, с момента разделения церкви на Православную и Римско-Католическую созыв Вселенского Собора стал де-факто и де-юре невозможен.

Русские ученые исследуемого периода предвидели опасность вмешательства отдельных органов государства в цер-

¹⁹ Белинский В.Г. Полное собрание сочинений. СПб., 1901. Т.IV. С.400.

²⁰ Цит. по: Казанский П.Е. Власть Всероссийского Императора. М., 1999. С.153.

ковную деятельность. Депутат III Государственной Думы профессор церковной истории А.С. Вязигин во время обращения старообрядцев в Думу с просьбой о легализации их иерархии высказывался в том смысле, что к компетенции законодательного органа, каким является Государственная Дума, ни в коем случае нельзя относить подобные вопросы, так как Дума не обладает каноническим авторитетом, уже хотя бы потому, что в ее составе имеются и атеисты, и агностики, и представители других конфессий и деноминаций.

Профессор государственного права А.Д. Градовский указывал: «Права самодержавной власти касаются предметов церковного управления, а не самого содержания положительного вероисповедания, догматической и обрядовой его стороны. Это положение имеет одинаковую силу как для Православной Церкви, так и для других вероисповеданий»²¹. Его коллега профессор Н.С. Суворов отмечал у монарха следующие полномочия в отношении церкви: упорядочивание «внутренне церковной правообразующей силы», а также «верховный надзор за состоянием церковной жизни». В отношении церковного судопроизводства Н.С. Суворов считал, что монарх может вмешиваться в чрезвычайных случаях в дела и действия любого ведомства включая и духовное. Такое право монарха имело своим основанием следующие причины: во-первых, преемственность власти от византийских императоров, во-вторых, оно являлось элементом власти монарха как таковой.

Указанное положение монарха по отношению к церкви с правовой точки зрения может быть объяснено только исходя из толкования норм Регламента Духовной Коллегии от 25 января 1721 года: «Се же наипаче сильно есть, когда Коллегиум правительское под Державным Монархом есть и от Монарха уставлено» и уставом Духовных Консисторий.

²¹ Градовский А.Д. Начала русского государственного права. СПб., 1875. Т.1. С.152.

П.Е. Казанский обращал внимание, что первая функция монарха в отношении церкви есть прежде всего функция «блюстителя правоверия», ибо догматы церкви и само правоверие устанавливаются высшей церковной властью - Вселенскими Соборами, то есть православный монарх не имеет никакого легитимного права вмешиваться во внутренние дела церкви, даже если он именуется в основных законах государства главой церкви. Такое положение в корне отличалось от протестантских стран, где глава государства является и главой церкви - в том смысле, что он (монарх) имеет право утверждать доктрину, обряды и внутреннюю структуру национальной церкви.

А.С. Павлов выделял три функции верховной власти по отношению к церкви: законодательную, административную и судебную. Так, порядок издания законов по ведомству православного вероисповедания был идентичен по отношению к другим ведомствам; монарх принимал участие в избрании и в утверждении лиц церковной иерархии; осуществлял суд над церковными иерархами.

Н.С. Суворов отмечал, что царская церковная власть «простирается на то, что в католическом церковном праве называется *potestas jurisdictionis*», то есть **власть юрисдикции**, получаемую епископом от папы. Совершенно категорично писал профессор Е.М. Темниковский: «Император есть носитель и орган высшей власти в Русской Православной Церкви».

И здесь нельзя не затронуть влияние доктрины протестантизма на развитие государственно-церковных отношений в России.

Следует отметить, что протестантизм в тех странах, где он стал господствующей религией, существенно ослабил как церковную иерархию, так и светскую. Американский юрист О. Розеншток-Хюсси, исследуя влияние протестантских идей на государственно-правовые проблемы, делает интересный вывод: «В наше время общество организовано путем раз-

деления властей на множество одновременно исполняемых функций. Лютеранское государство ввело отделение военной службы от гражданской. Английский парламент постановил отличать «короля в парламенте» от «короля в совете», законодательную власть от исполнительной. Америка и Франция разделили правительство на три взаимно контролирующих друг друга ветви: законодательную, исполнительную и судебную. Разделение властей было способом организации деятельности различных учреждений в течение последних 400 лет»²². Здесь несложно усмотреть, что именно, по мнению Розенштока-Хюсси, принесли идеи протестантизма в государственно-правовую проблематику: независимость друг от друга гражданской и военной службы; дуализм власти монарха; теорию разделения властей.

Профессор Е.М. Темниковский в своей работе «Положение Императора Всероссийского в Русской Православной Церкви», определяя юридическую природу Православной Церкви на начало XX века, подчеркивал, что она сохранила древние православные каноны в сфере своего внутреннего управления, но и одновременно признавал, что церковь «с формально-юридической точки зрения есть часть государственного строя, ведомство», что полностью соответствовало протестантской доктрине в вопросе места церкви в государстве.

Вследствие принятия протестантского учения государством преимущество в развитии государственно-церковных правоотношений в России была фактически прервана Духовным Регламентом Императора Петра Первого. Именно его церковные реформы с момента упразднения чина Патриарха привели к тому, что светская власть фактически начала доминировать во всех сферах жизни государства, включая и церковную.

²² Розеншток-Хюсси О. Великие революции. Автобиография западного человека. N.Y. 1999. С.466.

Профессор церковного права А.С. Павлов в частности отмечал: «Взгляд Петра Великого на церковь, как на служебную силу государства, образовался под влиянием уже известной нам протестантской канонической системы, так называемой территориальной, основной принцип которой выражается в положении: «чья страна того и вера»... Принципы этой теории проглядывают во важнейших преобразованиях Петра Великого в сфере церковного управления»²³.

Позже на основе церковных реформ Петра Первого в России были приняты такие документы для регулирования отношений в сфере церковной жизни, как Устав Духовных Консисторий 1841 года, десяти томное кодификационное Полное Собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного Исповедания Российской Империи. С 1868 года начало издаваться (было прервано Октябрьской революцией) «писание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Синода».

Фактически можно утверждать, что произведенная в России Петром I замена византийской системы государственно-церковных отношений, основанной на принципе симфонии властей, на протестантскую модель отношений «государство-церковь» привело к кризису всей церковной жизни. М.В. Зазыкин оценивал все церковное законодательство Петра I как «разрушение основ и церковной и царской власти», резко обращенное как против канонов, так и против догматов церкви, полное подчинение церкви интересам «государственного утилитаризма». В XIX веке известный специалист по истории русской церкви бывший протестантский богослов, принявший католицизм, У. Пальмер, следующим образом характеризовал государственно-церковные отношения в России после церковной реформы Петра I: «Россия - теперь империя, в которой немецкий элемент с его благородным религиозным индифферентизмом есть голова, а греческая

²³ Репринт. Павлов А.С. Курс церковного права. СПб., 2002. С. 357.

религия привязана к этой чужой голове, как хвост привязан к хребту собаки».²⁴

Действительно, фактически положив в основу своей церковной реформы принципы естественного права, Петр I почти буквально воплотил в практику государственной жизни идеи английского мыслителя Т. Гоббса.

В труде «Левиафан» Т. Гоббс так определял природу духовной власти: «Если поэтому кто-нибудь спросил бы пастыря при исполнении им обязанностей, как первосвященники и старейшины народа спросили нашего Спасителя (Ев. от Мф. 21,23): Какой властью Ты это делаешь? И кто Тебе дал такую власть?, то единственным правильным ответом, который пастырь мог бы дать на этот вопрос, был бы ответ, что он делает это властью государства, данной ему королем или представляющим государство собранием».²⁵ Провозгласив Россию империей и подчинив себе церковь, Петр I положил основу духовного разрыва и даже пропасти между верховной властью (императором) и народом, который продолжал нарастать и наряду со многими иными факторами фактически привел к событиям 1917 года.

М.В. Зазыкин был убежден в том, что для законодателя недопустимо в своей деятельности считать приоритетом не «религиозное предание, а народную волю». А если это происходит, то закон будет отражать только абстрактный людской интерес, аморфное «чувство массы». Более того, по мнению М.В. Зазыкина, произошло «расцерковление института царской власти», фактически разрушение ее фундамента и расшатывание основ всего государства. То есть в основу самой верховной власти вместо Бога был положен светский элемент. Суммируя сказанное, М.В. Зазыкин отмечал, что в церковных реформах Петра I уже имелись элементы идеологии Просвещения - идея Монтескье о недопустимости претензий

²⁴ Цит. по: Зазыкин М.В. Патриарх Никон. С. 269.

²⁵ Гоббс Т. Левиафан. М., 2001. С. 366.

церкви на светскую власть, идея Вольтера об инструментальном отношении монархов к церкви как способе удержания народа в подчинении, идеи Ж.Ж. Руссо о значении церкви с точки зрения установления общественных связей.

Но, безусловно, значительное влияние на идеологию церковных реформ Петра I оказали идеи немецкого юриста протестанта С. Пуфендорфа, который первым в Европе возглавил кафедру естественного права в Гейдельбергском университете. Применяя в своем учении протестантскую доктрину о «сокровенной церкви», С. Пуфендорф провозгласил государство как тип совершенного общества.

Можно сказать, что со времени царствования Петра I фактически серьезно исказилась, а в дальнейшем и сошла на нет православная теория «симфонии» властей. Уместно отметить и тот факт, что с разрешения Петра I было переведено сочинение С. Пуфендорфа «Введение в историю Европейских государств», в которой он рассматривал церковь просто как частную ассоциацию, подпадающую под юрисдикцию государства.

С. Пуфендорф выступил с беспощадной критикой политики Римско-католической церкви, провозглашая, что церковь не является совершенным обществом, не имеет никакого собственного правового установления и ее деятельность должна полностью регулироваться нормами государственного права. Именно С. Пуфендорф впервые сформулировал идею о том, что любая церковь есть просто самоуправляющаяся община, которая создана свободным волеизъявлением принадлежащей к ней людей.

П.И. Новгородцев оценивал С. Пуфендорфа как преемника идей Г. Гроция, отличавшегося, однако, «эклектичной неясностью отправных точек зрения, недосказанностью своих выводов, незаконченностью своих построений».²⁶ Он относил С. Пуфендорфа к подготовительному периоду немецкой

²⁶ Новгородцев П.И. Сочинения. М., 1995. С.127.

школы философии права, который жестко разделял науку и религию. П.И. Новгородцев отмечал, что С. Пуфендорф раз-ум ставил выше христианского откровения и одновременно полностью отрицал какой-либо «христианский метод в естественном праве». Можно сделать вывод, что С. Пуфендорф отрицал даже собственно протестантскую доктрину, противопоставляя ей некие общечеловеческие ценности, проистекающие из единой природы людей, которая и является основой естественного права.

По С. Пуфендорфу, эта природа должна была синтезировать все существующие религии, вне зависимости от доктринальной разницы между ними. Простая человечность является одновременно не только естественным атрибутом каждого человека, но и его обязанностью, соответственно, естественное право есть достояние всего человечества без исключения. Что касается самой природы власти, то ее источник есть не божественная воля, а человеческая. Ибо, если предположить противоположное, то она (власть от Бога) будет противоречить разуму. Чистым суеверием будет являться вера в то положение, что Бог своей волей избирает монарха.

Следует признать, что именно эта философия права и легла в основу реформ церкви, проводимых Петром I. Государство получило полную свободу действий, трактуя христианские заповеди и моральные предписания в своих интересах, и проявив «естественную» склонность к полнейшему произволу и низведению человеческой личности до положения орудия (в тех или иных государственных начинаниях).

А.В. Карташев так оценил модель государственно-церковных отношений, которую создал Петр I: «Своей реформой просвещения и особенно своей церковно-административной реформой он разрушил монистическую философию православно-теократического московского царства. Он вместе с идеологией естественного права взял у Запада дуалистическую философию суверенности государ-

ства и светской, лаической, утилитарной культуры на «общее благо», отличной от ценностей религиозных»²⁷.

С названной реформой, как считает А.В. Карташев, закончилось русское средневековье, окончательно была уничтожена византийская симфония, полностью и безоговорочно был разрушен союз государства и церкви, основанный на византийских принципах. Сам принцип верховной власти распался на два взаимоисключающих полюса: с одной стороны - конституционный монарх (после 1905 г), с другой – «теократический василевс».

С учетом названного, по мнению П.Е. Казанского, и возникла новая юридическая природа церкви, характерная для периода в истории русского права, получившего в дальнейшем название «синодальный период».

Современный исследователь государственно-церковных отношений А. Неволин так суммирует результаты церковных реформ Петра I: «Произошел поистине революционный переворот: вместо прежнего строя церковно-государственных отношений, сотрудников и союзников в деле управления христианского народа к Царству Божию, принудительно устанавливался новый строй, при котором государственная власть самоутверждалась в своем самодавлении, утверждала свою суверенную самодостаточность».²⁸

Трудно предположить дальнейшее развитие государственно-церковных отношений в России, если бы сам Петр I испытывал явную симпатию, например, не к протестантской модели, а к католической.

Профессор церковного права А.С. Павлов объяснял протестантские симпатии Петра I тем, что император видел в католической модели государственно-церковных отношений явные, по мнению императора, антигосударственные притязания. Он был уверен в том, что даже «само патриаршество

²⁷ Карташев А.В. Церковь. История. Россия. М., 1996. С.53.

²⁸ Неволин А. Церковь и государство. М., 1997. С.78.

уничтожено у нас, как известно, именно потому, что слишком напоминало папскую власть».

Создание Святейшего Синода, как государственного органа по управлению церковными делами, стало, по А.В. Карташеву, результатом воплощения системы «реформационного принципа», смысл которого был заключен в абсолютной, тоталитарной власти государства на своей территории. И хотя Святейший Синод и был признан канонически правомерным органом с точки зрения православных канонов, по своей правовой природе он был безусловно государственным учреждением.

Профессор А.Д. Градовский отмечал: «Св. Синод есть государственно-церковное установление, заимствующее свою власть от Монарха и действующее Его именем»²⁹, что отражало мнение большинства русских правоведов.

Однако, в русской правовой мысли так и не было выработано единой позиции в отношении места Святейшего Синода в системе русской государственной власти - относить ли Святейший Синод к органам верховного управления или же считать его подчиненным им?

П.Е. Казанский считал, что Святейший Синод имеет двойственную природу. Раз Святейший Синод имеет решающую власть в государстве по делам Русской Православной Церкви, то он есть «орган управления подчиненного», но, с другой стороны, он выступает на уровне советника монарха, следовательно, его следует считать органом верховного управления. Основные Законы Российской Империи всю деятельность государства по отношению к вере называли управлением (статья 65 Основных Законов). У правоведов не было расхождения только в одном - Император России является главой Русской Православной Церкви.

Правовой статус обер-прокурора Синода также вызывал различные мнения. Но большинство исследователей склоня-

²⁹ Градовский А.Д. Начала русского государственного права. С.152.

лось к тому, что обер-прокурор фактически является министром по делам православного вероисповедания.

В отношении церкви издание государственных актов должно было осуществляться в форме указов. Однако и по этому вопросу единого мнения не было. Так, Е. Темниковский замечал: «Высшая власть в Церкви осуществляется Императором непосредственно в законодательстве и в актах верховного управления. Такого рода акты законодательные и в порядке верховного управления суть акты государственной власти»³⁰. Профессор П.Е. Казанский был с ним не согласен в части того, что «по отношению к церковному управлению не может быть различия между актами верховного управления и актами законодательства. Ввиду отнесения всего церковного управления к управлению верховному и все акты церковного правообразования являются актами верховного управления».³¹ Однако профессор Н.И. Палиенко вообще относил все без исключения государственные акты в отношении Православной Церкви к общему законодательному регулированию. Видимо, в этой полемике ближе к истине П.Е. Казанский, который справедливо подчеркивал, что «разные церковные вопросы могут касаться и дел общего законодательства, но правообразование должно идти общим законодательным порядком при участии законодательных установлений только в том случае, если на это указано Государем Императором». Причем раз управление церковным ведомством было отнесено к компетенции монарха, то и «государственные акты по отношению к Православной Церкви должны издаваться в порядке указном».

Дальнейшее развитие теории симфонии в начале XX века, как известно, было прервано событиями 1917 года.

³⁰ Там же. С.79.

³¹ Казанский П.Е. Власть Всероссийского императора. М., 1999. С.161.

Выводы

Характерная особенность русской государственно-правовой мысли по проблеме государственно-церковных отношений заключалась в том, что основные постулаты двух крупнейших западно-европейских конфессий - католической (приоритет власти Папы Римского) или протестантской (существенное ослабление значения церковной иерархии) были неприемлемы для нее в принципе, однако на практике со времени правления Петра I основой государственно-церковных отношений стала доктрина протестантской церкви, суть которой заключалась в том, что деятельность церкви должна регулироваться нормами государственного права.

В отличие от государственно-церковных отношений, сложившихся в Западной Европе, в России церковная власть никогда не претендовала на то, чтобы на законодательном уровне ограничить власть светскую.

В основу русской философии права была положена так называемая теория «абсолютного добра», согласно которой высшими ценностями для человека и государства являются духовно-нравственные ценности.

В теории «симфонии властей», как форме взаимоотношений государства и церкви, принятой в России, к наиболее важным структурным элементам следует отнести независимость церковной власти от государственной, разграничение компетенции между церковью и государством, а также соотношение между церковной иерархией и светской властью (монархом) государства.

В конце XIX века в России для выработки научно-правовой базы реформирования государственно-церковных отношений сформировалась собственная юридическая мысль, основанная на принципе веротерпимости, что нашло законодательное отражение в нормах Основных Законов Российской Империи.

Для государственно-правовых традиций России специфика осуществления теории «симфонии властей» заключалось

в существовании института самодержавия как гаранта осуществления принципа свободного вероисповедания при сохранении статуса господствующей церкви для Российской Православной Церкви.

Из дореволюционных известных русских юристов только П.А. Лошкарев и Н.С. Суворов являлись убежденными сторонниками идеи цезарепапизма, выражавшейся в том числе в том, что церковное право есть только часть государственного права.

Среди представителей русской правовой мысли не было единого мнения о роли и статусе Святейшего Синода и его обер-прокурора в системе органов государственной власти.

§1.2. Взгляды русских мыслителей на содержание государственно-церковных отношений

Несмотря на всю важность и значимость государственно-церковных отношений, исследования по этой проблеме в России практически отсутствовали. Одними из первых, кто обратился к их исследованию, стали представители «славянофилов» - А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, И.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин. Однако их труды во многом имели публицистический, литературный характер, отражали конкретную, славянофильскую идеологию, что не позволяет в полной мере отнести их к научным трудам.

Одной из первых научных работ по рассматриваемой проблематике стала написанная в середине XIX века работа под названием «Будет ли Россия католической?», в которой с католической точки зрения анализировались государственно-церковные отношения в России. Сразу же после ее опубликования она вызвала большой резонанс во многих европейских странах, о чем свидетельствует ее немедленный перевод на немецкий и французский языки, а также многочисленные отклики во многих европейских странах, включая и Россию.

Автором работы был русский дипломат, католик, иезуит князь И.С. Гагарин.

В 1842 году И.С. Гагарин принял католицизм и всю свою оставшуюся жизнь прожил во Франции, пристально следя за событиями в России, в которую с 1853 года въезд ему был запрещен по личному распоряжению императора России. По его словам, единственная тема его выступлений, которой он «обрек всю свою жизнь» - воссоединение католической и православной церквей, в чем он усматривал единственное условие независимости русской Церкви от государства. Сама идея этой книги сформировалась благодаря переписке И.С. Гагарина с его друзьями и оппонентами одновременно - Ю.Ф. Самариным и И.В. Киреевским. И хотя впоследствии эта работа была незаслуженно забыта, без ее идей невозможно в полной мере оценить дальнейшее развитие взглядов русских мыслителей на природу государственно-церковных отношений.

Импульсом к публикации этой работы послужил манифест Александра II по случаю заключения мирного договора в связи с завершением Крымской войны 1853-1856 годов.

Обращаясь к содержанию манифеста, И.С. Гагарин прежде всего выделяет слова, о том, что «общественный порядок опирается на веру». Отсюда он делает вывод, что настал вполне благоприятный момент для окончательного примирения православия с католицизмом на благо России, и даже, более того, на благо «всей вселенной».

Перечисляя элементы вероучения обеих церквей, которые, несмотря на вековые споры, тем не менее, по его мнению, остались в едином согласии, И.С. Гагарин пишет, что в истории Российской Православной Церкви были: «искажения, введенные противозаконными посягательствами мирской власти». Но зачем Русской Православной Церкви нужно объединение с Католической? Ответ однозначен - для обретения подлинной независимости. Сама независимость любой

церкви, как считает И.С. Гагарин, совершенно безвредна для государства и его правителей. И если что и угрожает независимому существованию церкви, то это «непомерный дух народности», с одной стороны, и «притязания и посягательства светской власти», с другой. Причем он указывает, что единство церкви и ее независимость по своей природе вовсе не одно и то же. Если образуется, «частная» церковь, то она сразу может лишиться своей независимости, со стороны народного духа или государства, в силу того, что она лишилась поддержки Вселенской церкви. Такая эпоха угрозы независимости и единства церкви наступила со времени правления императора Константина Великого. Главную опасность для церкви И.С. Гагарин усматривает в обретенном государством народном духе. «Греческая народность, сначала подавляемая римскими завоевателями, снова приобретает прежнюю независимость и противостоит народности римской... Вскоре появилась в Церкви влияние мировой политики, национальной ненависти, разнообразия племен и обычаев...»³².

Он упрекает византийских правоведов в том, что они так и не освободились от языческой идеологии и не смогли выработать четких правил по разграничению духовной и светской власти. Какие же опасные тенденции, по его мнению, возникли в Византии, которые в дальнейшем подорвали и ослабили единство и независимость Вселенской Церкви?

Во-первых, отсутствие четкого разграничения полномочий епископа внешнего от епископа внутреннего, во-вторых, усиление смешения церковного законодательства с светским, в-третьих, сосредоточение церковного управления в Константинополе, в-четвертых, усиление императорской власти в отношении ограничения власти константинопольского патриарха. Все эти тенденции И.С. Гагарин обозначил словом «византизм».

³² Гагарин И.С. О примирении Русской Церкви с Римскою. Символ. №8, Париж. 1982. С. 218.

Но самую большую опасность для Вселенской Церкви он усмотрел в проявлении духа народности, который стал «сосредотачивать управление национальной церкви в руках одного иерарха или Собора иерархов, покорного мановению мирского главы, и в то же время ослаблять по возможности узы, связующие эту Церковь с Соборною...»³³.

Но здесь И.С. Гагарин оказался не совсем прав. Современный голландский ученый Й. Хейзинга отмечал, что действительно «римская империя никогда не была национальным государством», так как на ее территории проживали десятки народов и уже в силу этого «не было места истинному национализму». Впервые же «народный дух» или, как пишет Й. Хейзинга, «национальная гордость» в христианском мире проявилась вовсе не у греков, а у франков времен Меровингов. Как пример, он приводит вступление к Салической правде, где упоминается «достославный народ франков ...ведущий свое начало от Бога»³⁴. Именно с этого момента Й. Хейзинга усматривал начало европейского национализма.

После того как Российская Православная Церковь стала правопреемницей церковных традиций Византии, она сохранила свою независимость вплоть до XVII века. Апофеоз борьбы церкви с государством И.С. Гагарин видел в лице Патриарха Никона, которого он считал «одним из замечательнейших мужей, каких когда-либо произвела Россия».

Его мнение совпадает с мнением профессора М.В. Зазыкина и ряда других ученых, заключающимся в том, что с падением Патриарха Никона церковь окончательно утратила свою независимость и стала лишь одним из учреждений государства.

И.С. Гагарин отвечает однозначно: чтобы освободить Российскую Православную Церковь от властных полномо-

³³ Там же. С. 219.

³⁴ Хейзинга Й. Об исторических жизненных идеалах и другие лекции. Лондон. 1992. С.127.

чий государства, ей следует примириться с Католической церковью путем заключения конкретного договора. Такое примирение необходимо для Российской Православной Церкви, чтобы найти защиту у Папы Римского от «непомерных притязаний светской власти». Причем в этом договоре будут учтены интересы не только Российской Православной Церкви, но и Папы Римского как союзника русского царя, а также самого монарха, который с помощью власти главы католической церкви сможет обуздать возможные попытки духовной власти ограничить его собственную власть. В случае заключения такого договора Русская Православная Церковь получала бы свободы, которые у нее были до петровских реформ - избрание епископов, определение их компетенции, полномочий, независимость управления церковным имуществом, льготы монастырям и т.д.

Но что может произойти в России, если названный проект по тем или иным причинам не осуществится и государственно-церковные отношения останутся на прежнем уровне?

И.С. Гагарин категоричен: «Итак, вопрос об освобождении Церкви, начинающий занимать Россию, - вопрос великий - кончится одним из двух: или католицизмом или революцией»³⁵. Это, безусловно, самая оригинальная мысль русского иезуита, которая вызывала у современников или негодование, или улыбку, но после событий 1917 года получила полное право на серьезный анализ.

Он признает исторический факт, что именно деятельность Петра I позволила России полноправно войти в сообщество европейских стран. Но, став европейской страной, Россия вольно или невольно соприкоснулась с идеями и идеологиями, которые играли не только положительную роль в общественно-политической жизни Европы. Весь XIX век в Европе проходил с усилением революционных идей, стремящихся или уничтожить, или исказить традиционные духовные и социальные институты Европы.

³⁵ Гагарин И.С. О примирении Русской Церкви с Римскою. С. 231.

Самым серьезным противником революционных идей в Европе была Католическая церковь. Сам И.С. Гагарин был убежден, что настоящей и окончательной целью европейских революционных движений является вовсе не борьба с «привилегированными кастами» и не «законные требования общественного права», а полное уничтожение католической церкви. «С одной стороны, Католическая Церковь водружает знамя Креста, под сенью которого процветает истинный прогресс, истинная гражданственность, истинная свобода; с другой - развеивается знамя революции, около которого толпятся сонмы врагов Церкви». Это его утверждение находило свое полное подтверждение в документах Римско-Католической Церкви.

Так, в 1814 году с целью противостояния революционным идеям восстанавливается орден иезуитов, в 1824-1827 годах восстанавливается инквизиция. Издаются два важнейших документа Католической церкви: энциклика «*Mirari vos*» (1832) и, наконец, знаменитый «Силлабус» (1864). В первой энциклике было объявлено, что с учением Католической церкви несовместимы все идеи и направления, которые были нацелены на «примирение с буржуазными движениями». Так же категорически осуждались (приравнивались к еретикам) сторонники следующих идей: свободы совести и религии, отделения церкви от государства, а также либералы, франк-масоны, социалисты и коммунисты.

В «Силлабусе», изданном Папой Пием IX, были детализированы все названные убеждения, а также различные учения, имеющие своим источником либеральную философию. «Силлабус» заканчивался следующей фразой: «Римский Первосвященник не может и не должен примириться с прогрессом, либерализмом и современной цивилизацией».³⁶

Позиция России в контексте противоборства революционных идей и католицизма, по И.С. Гагарину, явно противо-

³⁶ Журнал «Покров». М., 1999. № 2. С.24.

речива. Равно для нее неприемлемы и революция, и католицизм. Революционные идеи в самой России появились не в последнюю очередь благодаря последствиям церковной реформы Петра I. В дальнейшем русское правительство и лишенная самостоятельности церковь были не в состоянии оказать должного сопротивления этим идеям.

Оригинален вывод И.С. Гагарина о том, что знаменитый лозунг “православие, самодержавие, народность” на самом деле скрывает в себе чисто революционные идеи.

Логика И.С. Гагарина следующая: реальная попытка осуществления на практике этого лозунга подразумевает включение в состав Российской Империи всех славян без исключения, независимо от их народности и вероисповедания. То есть самодержавие может быть использовано как «орудие, необходимое для битвы, диктатура, обязанная соединить в одно целое все славянские племена и всех восточных христиан». Но что его ждет, когда оно будет ослабленно? Из понятия «народности» при необходимости «выделяет начала политические, коммунистические, радикальные». Что касается православия, то синодальный период размыл четкие критерии собственно православной доктрины с параллельными ей, но не религиозными по своей сути политическими идеями и «народными страстями». В результате произошло перерождение подлинного православия во вполне лояльный к государству институт. Он остроумно замечает, что ревностные заступники православия «ладят с последователями Гегелевой философии касательно вопроса об отношении Церкви к государству». По настоящему консервативных сил в России для сдерживания революции не остается. Поэтому вывод И.С. Гагарина следующий: лозунг «православие, самодержавие, народность» есть “революционная идея в восточном покрое”. Следовательно, русское политическое сознание потенциально революционно, и только союз с Католической церковью сможет остановить грядущую катастрофу. С такой

точки зрения государственно-церковные отношения в России по исследуемой теме никто не рассматривал.

Следует отметить, что И.С. Гагарин в определенной степени развил некоторые идеи П.Я. Чаадаева, в частности, его концепцию мирового исторического прогресса, изложенную в «Философических письмах».

Но одним из самых глубоких и оригинальных философов России, развивших данную традицию, безусловно, был В.С. Соловьев. И хотя он не был профессиональным юристом, однако значение его работ для русской философии права вообще и для уяснения государственно-церковных отношений в частности очень велико.

П.И. Новгородцев в своей речи на торжественном заседании Психологического общества в память В.С. Соловьева 2 февраля 1901 года характеризовал великого русского мыслителя, как «блестящего и выдающегося представителя философии права», «наиболее видного защитника правовой идеи среди философов истекшего века»³⁷.

Проблему разрешения взаимоотношения государства и церкви В.С. Соловьев видел в идее, как он ее назвал, «свободной теократии». Причем, и это особенно важно, он конструировал эту идею вовсе не для отвлеченно-рассудочного умозаключения, а для конкретного применения в реальной жизни.

По В.С. Соловьеву «нормальное» человеческое общество состоит из двух элементов, которые составляют основу самого общества: элемент универсальный («все») и элемент индивидуальный («каждый»). Далее он пишет: «оба эти элемента образуют нормальное общество лишь в своем соединении, которое дает отдельному лицу воображать идеи, а общественному началу - полноту действительности»³⁸. Само

³⁷ Сборник. Соловьев Вл. С. Pro et contra. СПб., 2002. С.889.

³⁸ Репринт. Соловьев Вл. С. Собрание сочинений и писем Владимира Сергеевича Соловьева. Т.2. М., 1993. С.124.

же общество, в целом, есть необходимое условие нравственности, ибо «настоящая цель нашей воли и деятельности, ука- зываемая нравственным началом, заключается ... в осуществлении нормального общества»³⁹.

Он рассматривает общество в состоянии динамики, как то, что «есть нечто изменчивое, нескончаемое, только делающее или осуществляемое», т.е. общество есть факт, который как бы одновременно находится не только в состоянии статики, но и в состоянии динамики. Для него общество, конечно, не просто факт, данность, а организм, развивающийся по своим собственным законам. «Общество в известной мере есть произведение своей собственной сознательной деятельности».⁴⁰ В отличие от организмов природных общество является организмом свободным и само по себе представляет «только задачу, ибо это развитие еще не совершилось», поэтому наука об обществе должна состоять не только «из фактов прошедшего и настоящего, но дать место идеям будущего». Особое внимание В.С. Соловьев концентрирует на окончательном итоге развития общества, его идеале, в силу того, что различные идеалы устройства общества являются составным элементом науки о нем, ведь «идея есть вместе с тем и факт, так же, как всякий факт есть идея». Содержание идеала «не может представлять чисто умозрительного характера», так как тогда была бы невозможной его практическая реализация. Однако для В.С. Соловьева важно то, чтобы общество не просто «только существовало, но существовало как должно, а так как должное вообще определяется нравственным началом, то всякий социальный идеал включает в себе применение нравственного начала к существующему обществу». Таким образом, нормальное общество есть прежде всего нравственное общество, так как именно «нравственные начала, осуществляясь в действительном обществе, должны сде-

³⁹ Там же. С.117.

⁴⁰ Там же. С.118.

лать его нормальным».⁴¹ И, соответственно, именно в нормальном обществе реально должно полностью раскрыться «общее формальное требование нравственности (а именно, чтобы все составляли цель каждого, а каждый составлял цель всех)», причем совершенно не допустимо, чтобы в обществе произошел перевес или в сторону «элемента универсального (все)» или в сторону «элемента единственного (каждый)». Эти два элемента не должны браться один против другого, потому что каждый из них несет в себе конкретную истину: «без индивидов общество невозможно материально, без их единства или связи оно невозможно формально».⁴² Поэтому нормальное общество строится одновременно и на их гармоничном соединении и на полноте их раскрытия. Именно на примере общества как «высшего практического идеала» нравственного начала индивидуальный элемент, то есть субъективная этика должна стать составной частью этики объективной, ибо благо общественное выше блага личного, но высшее благо есть соединение абсолютной индивидуальности с абсолютной общинностью.

Для существования общества необходимы материальные средства. «Богатство и производящий его труд представляют первый необходимый элемент общественного быта».⁴³ В.С. Соловьев отмечал, что признание экономического элемента, как основного в развитии общества ведет к «отвлеченному началу социализма», который выводит идеальное устройство общества, взаимоотношения между его членами исключительно из экономических отношений. Основной недостаток социализма, по В.С. Соловьеву, прежде всего в том, что будучи только одним из отвлеченных начал, социализм «стремится накрыть собою все» и тем самым подменить истинное содержание человеческого бытия только одним из

⁴¹ Там же. С.120.

⁴² Там же. С.122.

⁴³ Там же. С.126.

его элементов. В то же время социализм является всего лишь одной из форм экономического элемента, хотя и претендующей на всеобъемлющее в нем господство.

Но механизм осуществления в обществе принципа справедливости должен базироваться на определенном порядке, который опять-таки должен быть справедливым, а «справедливость есть осуществление всех прав, права же определяются законом, который для того, чтобы быть действительным, должен обладать силой, т.е. всеми средствами для своего осуществления. Такой обладающий силой закон называется властью. Общество, представляющее такой закономерный и властный порядок, есть государство или политический союз». ⁴⁴

В самом государстве происходит постоянная борьба тех или иных политических сил: государство должно их уравновешивать с помощью закона, который находит свое воплощение в понятии власти.

Существование государства он признает необходимым с целью защиты от окружающих его или пребывающих в нем иррациональных сил.

Само наличие государства является обязательным условием существования рода человеческого, благодаря которому индивид может чувствовать себя в относительной безопасности, не опасаясь стать объектом чужого своеволия. Следовательно, как считает В.С. Соловьев, «целью государства является не интерес как таковой, составляющий собственную цель отдельных лиц и партий, а разграничение этих интересов, делающее возможным их совместное существование». ⁴⁵

Но это только одна из многих относительных целей существования государства. Кроме формально-юридической цели государства присутствует и другая, высшая и абсолют-

⁴⁴ Там же. С.316.

⁴⁵ Там же. Т.2. С.148.

ная его цель - религиозно-нравственная. Для осуществления этой высшей цели государство должно быть связано с принципом права, которое состоит из свободы как своего содержания в форме равенства. У В.С. Соловьева антропологический аспект становится доминантой в учении о государстве. Не человек ради государства, а государство ради человека. Но не просто ради человека как биологического вида, а ради человека как творения Бога, человека, признающего и исполняющего заповеди Христа.

Одну из целей христианства В.С. Соловьев усматривает в том, что оно «спасло и высшее проявление мира - государство, открыв ему истинную цель и смысл его существования»⁴⁶.

Мыслитель проводит четкую грань между государством языческим и государством христианским. Языческое государство - это государство, отражающее человеческую природу и не имеющее никакой высшей цели для понимания своего существования. Христианское государство обретает эту цель - достижения Царствия Божьего - и ведет к ней своих граждан. Христианское государство «обновляется в духе истины». Для В.С. Соловьева христианское государство - это единственный путь человеческого общества с целью приведения к истине всех его членов. Он выделяет шесть основных элементов государства, по которым следует проводить различие между христианским и языческим государством: господство силы, подчинение, права, закон, верховная власть и представитель власти.

Во всех этих шести элементах главными основаниями, по которым следует проводить различия между ними, являются вера и совесть. Эти две духовно-нравственные категории начинают проявляться в языческом государстве, когда открывается новая цель его существования: исполнение высшего нравственного закона - закона Христа.

Когда языческое государство обретает истинную веру и совесть, тогда эти элементы государства обретают свою на-

⁴⁶ Там же. Т.3. С.406.

стоящую природу, и государство языческое постепенно превращается в государство христианское. Господство силы, как таковое, обретает цель «во имя общего блага». Подчинение, ранее основанное на страхе, также начинает служить общему благу. Права, которые раньше были следствием «безграничности человеческого эгоизма», теперь служат цели, направленной на «нравственную бесконечность человека». Закон уже не просто «узаконивает действительные отношения», а стремится исправить их «по идеям высшей правды». Верховная власть не делает идола из «обоготворения человеческого произвола», а находит себя в «особом служении воле Божьей». И, наконец, «представитель власти не есть только обладатель всех прав как языческий кесарь, - он главным образом есть носитель всех обязанностей христианского общества по отношению к церкви, т.е. к делу Божьему на земле».⁴⁷

Но какими бы благими целями не освящалось те или иные стороны деятельности государства, необходим конкретный религиозно-нравственный институт, который бы воплощал цели в повседневной, природной жизни. Этот институт нашел свое воплощение в христианской церкви.

Именно церковь, объединяя множество людей, имея единую форму для соединения людей в одно целое, и призвана придать существованию государства окончательный смысл. Более того, благодаря церкви, утверждает В.С. Соловьев, можно выявить четкое различие между государством и церковью. «Языческое государство имело дело с врагом, с рабом, с преступником. Враг, раб, преступник не имели прав. Христианское Государство имеет дело лишь с членами Христа, страдающими, больными, развращенными; на нем лежит обязанность умиротворять национальную ненависть, исправлять общественную неправду, карать индивидуальные

⁴⁷ Там же. Т.3. С.407.

пороки... В граде Божьем нет врагов и чужеземцев, рабов и пролетариев, преступников и осужденных».⁴⁸

Он указывает, что в древнем мире, который состоял из рабов и свободных граждан, общества фактически не было. Более того, свободных граждан как таковых также не существовало. Ибо если одни люди были рабами по формально-юридическим основаниям, то другие, свободные граждане полиса, являлись также своего рода рабами, так как в духовно-нравственной сфере они полностью зависели от государства в силу того, что в то время «не было ни народа, ни церкви, а был только город, совпадавший с государством».⁴⁹

Только с момента появления христианской церкви образовывается «свободное самостоятельное общество». Это общество включило в себя и бывших рабов, и так называемых «свободных граждан». И те, и другие становятся «религиозно полноправными членами церкви» и, тем самым, обретают действительно подлинную свободу - то есть становятся личностями. Государство теряет над ними абсолютную власть, становясь уже не целью, а средством создания «свободного богочеловеческого общества», состоящего из свободных личностей.⁵⁰

Но как раз с этого момента и возникает непростой вопрос: на каких принципах должны строиться взаимоотношения между церковью и государством, между властью светской и властью духовной? В.С. Соловьев не сомневается, что «их отношение может быть только свободным, нравственным - по вере и совести. Главный вопрос в том, верит ли светское правительство в церковь или нет». Раз только церковь указывает истинный путь познания истины каждому чело-

⁴⁸ Сборник. Соловьев Вл. С. О христианском единстве. Брюссель. 1967. С. 256.

⁴⁹ Репринт. Собрание сочинений и писем Владимира Сергеевича Соловьева. Т.3. М., 1993. С. 411.

⁵⁰ Там же. Т.3. С.412.

веку, следовательно, именно церковь должна преобразовывать любое общество и государство, ведя их к совершенству. «Эта образовательная форма человечества, перерождающегося в Царствие Божье, есть церковь. Она относится к природному человечеству так же, как сие последнее относится к остальной земной природе. В природном человеке реализуется идеал земной природы, в церкви реализуется идеал человечества».⁵¹

Здесь он прямо указывает, что в полном объеме человек может стать человеком только в церкви и только благодаря церкви. Отсюда уже один шаг до обосновывания идеи «свободной теократии» как возможности наступления Царствия Божьего на Земле.

Впервые понятие «свободная теократия» В.С. Соловьев употребил в своей работе «Философские начала цельного знания», имея в виду свободный союз церкви как с экономическим, так и с политическим обществом.

В другой своей работе, «Критике отвлеченных начал», он обосновывал понятие «свободной теократии» тем, что задачей человечества является преодоление раздвоение божеского и человеческого. Далее В.С. Соловьев конкретизирует понятие церкви – «идеальное духовное общество»⁵². Но что следует понимать под жизнью ложной? Именно ту естественную, природную жизнь, в которой живет человек, потому что итогом этой естественной жизни является смерть. Бесчисленные поколения людей, сменяя друг друга, не в состоянии освободиться от ее власти, передавая друг другу смерть как неумолимую необходимость. Истинная же жизнь только та, которая способна победить смерть, а церковь как организация призвана эту задачу выполнить, используя для этой цели государство.

Что включает в себя понятие «свободная теократия»? В ней обязательно должны присутствовать три элемента: священ-

⁵¹ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1995. С. 518.

⁵² Сборник О христианском единстве. С.242.

ство, царство и пророчество. Под священством следует понимать «духовный авторитет Вселенского Первосвященника (непогрешимого главы священства), представляющего истинное непреходящее прошлое человечества», под царством – «светскую власть национального государя (законного главы государства), сосредотачивающего в себе и олицетворяющего собою интересы, права и обязанности настоящего», под пророчеством же следует понимать «свободное служение пророка (вдохновенного главы человеческого общества в целом), открывающего начало существования идеального будущего человечества».⁵³ Все эти элементы теократического общества должны взаимодействовать друг с другом на основе принципа солидарности как «выполняющие три основные функции коллективной жизни». В естественной жизни принцип коллективности отсутствует, вместо него есть глубокие противоречия между государством и церковью. Само государство может избрать два пути: или признать церковь и, соответственно, следовать принципу солидарности, который воплощен в ней и стать «могучим орудием истинной социальной организации», или избрать принцип смерти, саморазрушения, пытаясь уничтожить принцип солидарности, «замыкаясь в отъединенном и эгоистическом абсолютизме».⁵⁴

Для того, чтобы стать настоящей опорой церкви и вместе с ней вести своих граждан к истинной жизни, государство должно всех граждан объединить на основе права, но эту задачу государство может выполнить только при одном обязательном условии - веры во «вселенскую солидарность... как в безусловную истину, открытую самим Богом». Но осуществить такую вселенскую солидарность какое-либо одно христианское государство своими силами не в состоянии.

Для этого объединения должны присутствовать высшая духовная власть и авторитет. Такие власть и авторитет на-

⁵³ Там же. С. 242.

⁵⁴ Там же. С. 244.

ходят свое выражение во вселенском Первосвященнике, ибо только он хранит предание и единое духовное отечество, которое олицетворяется в каждом из преемников апостола Петра - Римских Пап. Только в этом преемстве присутствует постоянно настоящее духовное отечество, где отцы духовно не умирают, а сменяют друг друга. Следовательно, христианские государства способны объединиться только обретя единое духовное отечество под главенством Римского первосвященника. Его власть единственная, которая была учреждена самим Богом, следовательно, она есть причина и условие существования двух других властей - царской и пророческой.

Государство является одной из частей церкви, то есть оно является одним из живых членов вселенского тела Христа. «Таким образом Вселенская Церковь (в широком смысле этого слова) раскрывается как тройственный богочеловеческий союз: мы имеем союз священства, в котором божественное начало, безусловное и неизменное, преобладает и создает Церковь в собственном смысле этого слова - Храм Бога; мы имеем союз царства, в котором преобладает человеческое начало и который образует христианское Государство (Церковь как живое тело Бога); и, наконец, мы имеем союз пророчества, в котором божеское и человеческое должны взаимно проникать друг друга в свободном и обоюдном сочтении, образуя совершенное христианское общество»⁵⁵.

Исходя из мысли В.С. Соловьева, вполне очевидным становится тот факт, что власть духовная явно преобладает над другими двумя властями. Но ни в коем случае это преобладание не должно превращаться в деспотизм, находящий свое выражение не только в установлении высших целей для человечества, но и в жесткой регламентации частных сторон государственной жизни. С другой стороны, нельзя допустить и отношений «свободной церкви в свободном государстве»,

⁵⁵ Соловьев Вл. С. Собрание сочинений. М., С. 530.

так как это две степени одной и той же сферы человеческого бытия. По В.С. Соловьеву, в теократическом обществе государство, добровольно признавая первенство власти духовной, как имеющей своим источником божественное начало и, следовательно, обладающей «характером безусловности», должно находиться в состоянии «свободного подчинения» по отношению к духовной власти.

В теократическом обществе следствием наделения властью конкретных лиц является не стремление их выразить мнение большинства населения как в условиях демократии, а исключительно понимание ими своего долга служения обществу, основанному на внутреннем достоинстве. «Чем более человек усвоил идею, тем более он должен иметь влияние на других, т.е. тем на обширнейшую сферу должно распространяться его действие, тем высшее положение он должен занимать в обществе. Иными словами: степенью идеальности должна определяться степень значения и власти (авторитета) лица. Объем прав должен соответствовать высоте внутреннего достоинства. Этим дается праву положительное содержание, из которого прямо вытекает реальный принцип правильного гражданского (политического) строя - принцип иерархический, начало власти».

Здесь нетрудно усмотреть прямую аналогию с тем положением философии Платона, где объясняется, что государством должно управлять сословие аристократов-философов. Эта аналогия не случайна. В своей статье о Платоне в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона В.С. Соловьев прямо указывал, что в своих идеях о сословном строе государства Платон осуществил «умственное предвидение того, что потом было в широких размерах осуществлено в средневековой Европе, с ее руководящей умственной аристократией - в виде духовенства, наследственной воинской стражей - в виде баронов и рыцарей, и обреченным на подчинение и повиновение третьим сословием»⁵⁶. Но так

⁵⁶ Философский словарь Владимира Соловьева. Р-на -Д. 1997. С.389.

как у Платона отсутствует христианское начало, то есть «начало свободной индивидуальности», то и его государственное устройство явно не совершенно и, более того, ведет к коммунизму в силу поглощения индивидуального начала общим. Здесь следует задать вопрос: насколько оправдан и действителен принцип иерархии в свободной теократии и как он соотносится с учением Христа?

В.С. Соловьев указывает, что церковный строй состоит из двух главных элементов церковного порядка - власть и совет. Оба эти элемента и обосновывают иерархический принцип, который мыслитель выводит из Евангелия. «Что общий строй церкви по Евангелию есть строго-иерархический, а отнюдь не демократический, это достаточно явствует из того, что полнота данной апостолам власти вязать и решать ничем не ограничена и о каком-нибудь участии народа в этой власти нет речи». Этот постулат В.С. Соловьев кладет в основу иерархического принципа в свободной теократии. Апостолам дана власть самим Богом и их решения являются обязательными для любого христианина в силу того, что Бог обращался именно к апостолам, а не ко всем, кто уверовал в него. Это и есть начало власти в церкви. «Основы церкви лежат гораздо глубже современных демократических тенденций». Мало того, народ является лишь опорой церковной власти, имея в себе дух религиозной веры.

Только благодаря иерархическому строю теократическое общество может исполнить свою главную задачу - привести человечество в Царство Божье. Но неправильно говорить здесь только о духовно-социальной иерархии в теократическом обществе. Он отмечает, что в настоящей теократии должна быть своего рода иерархия духовной жизни всего общества и каждого индивида. Эта духовная иерархия всего общества состоит из следующих заповедей (требований): любовь, «как общее настроение чувства», вера - как «общее состояние ума», упование на Бога - как «общее состояние

воли». Далее В.С. Соловьев развивает свою мысль в отношении того, что эти заповеди должны превратиться в нормы. Например, для чувства норма есть любовь, для ума норма - вера, норма для воли – стремление к царству Божьему.

Но хотя эти нормы и предназначены для всех и каждого в теократическом обществе, это вовсе не означает, что будет происходить определенная нивелировка индивидов. Человечество вовсе не должно слиться в один грандиозный муравейник. «Не к безразличной человеческой толпе, не к смешению людей посылает Христос своих апостолов, а к целым народам». Историческая судьба каждого государства и народа должна полностью раскрыться на основе учения Христа, которое хранит и бережет церковная иерархия. Но сама по себе церковная иерархия не есть слой жрецов, горделиво возвышающийся над покорной массой, так как она всего лишь «только необходимый нравственно-воспитательный путь для правильного и успешного приготовления человечества к истинной жизни». Власть церковной иерархии должна основываться исключительно на вере и доверии к ней народа, на смирении и послушании.

Государство же призвано обеспечивать условия этих отношений, объединяя своих граждан на «принципах справедливости и закона». «С своей стороны глава национального государства... должен мыслить и действовать как истинный сын Вселенской Церкви». ⁵⁷ В.С. Соловьев отмечает один интересный момент, заключающийся в том, что «инстинкт интернациональной солидарности всегда пребывал в историческом человечестве». Этот инстинкт пребывал в двух формах: римский мир (рах гомана) и духовное общение и единение (христианство). Поэтому и сама идея теократического общества как бы всегда присутствовала в человеческом сознании. Мало того, В.С. Соловьев указывает, что уже в средние века общество по своему устройству и жизни было очень близко к

⁵⁷ Цит. по: Сборник. В.С. Соловьев. О христианском единстве. С. 243.

теократическому идеалу. Даже несмотря на все его несовершенство в средневековом обществе любой межгосударственный конфликт, особенно если он принимал военную форму, рассматривался как грех. После средневековья, с наступлением Нового времени, когда была существенно ослаблена вселенская монархия - власть римских пап, народы все равно попытались найти «суррогат идеи вселенского христианства в фикции европейского равновесия». И не только в нем. Идея «прав человека» также родилась из того же источника, но только не получила той духовной глубины, какой была проникнута вся жизнь средневековья.

В.С. Соловьев тонко подмечает, что замена во времена французской революции 1789 года понятия «человек» на понятие «гражданин» привело фактически к гораздо большему рабству – «свободный и властный индивид роковым образом оказался рабом и беззащитной жертвой державного Государства». И это произошло вовсе не случайно. Известный русский философ С.Л. Франк отмечал: «Либерализм и демократия есть порождение духа самочинности, уже совершенно отрешенного от религиозного питания, оторвавшегося от онтологических корней и внутренне опустошенного»⁵⁸.

Здесь В.С. Соловьев делает вывод, что такие высокие принципы могут действительно осуществляться только в истинно христианском обществе, то есть в свободной теократии. Но возможно ли существование такого общества в реальном историческом мире?

Да, такое общество, такое государство могло бы быть и в новом историческом времени, если бы, по мнению В.С. Соловьева, христианская церковь смогла бы окончательно преобразовать природу человека. Но она не смогла осуществить эту миссию в силу своего трагического разделения на православие и католицизм. Это разделение есть дело рук человеческих, а значит временное, а не вечное. Только

⁵⁸ Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С.129.

когда осуществится соединение двух исторически разделенных христианских церквей, только тогда возможна вселенская церковь. Такая задача единства должна пребывать перед каждым христианином, если он искренне желает наступления царства Божьего на земле.

Конечно, нельзя сказать, что В.С. Соловьев изначально утвердился в идее соединения церквей. Поначалу он вполне разделял взгляды славянофилов на решение церковного вопроса и даже считал, например, что католическая церковь вполне подпадает под определение церкви «антихристова предания».

В то же время такой авторитетный исследователь его творчества как князь Е.Н. Трубецкой в своей работе «Миросозерцание Вл.С. Соловьева» отмечал, что теократическая идея В.С. Соловьева полностью соответствует идее «старого» славянофильства о приоритете христианских ценностей над светскими ценностями. Предтечами этой идеи В.С. Соловьева Е.Н. Трубецкой считал А.С. Хомякова., Ю.Ф. Самарина, И.С. Аксакова, Ф.М. Достоевского.

Но В.С. Соловьев разошелся со славянофилами по одной важной позиции - он не считал, что вся полнота истины пребывает в православной церкви в силу того, что по его мнению, Россия, равно как и другие европейские государства, находится в тяжелом духовно-нравственном кризисе, а церковь не свободна в своей деятельности и «не занимает подобающего ей места».

Православная Церковь также не может претендовать на титул Вселенской Церкви уже хотя бы потому, что она пережила глубокий внутренний кризис - раскол. Для В.С. Соловьева, по точному замечанию Е.Н. Трубецкого, «русский раскол оказался местным проявлением великого раскола, разделившего все стадо Христово».⁵⁹ Следовательно, та церковь, которая сама претерпела разделение, не может претендовать на

⁵⁹ Е.Н. Трубецкой. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т.1. М., 1995. С.427.

роль объединяющей силы для различных государств и народов. Но тогда возникает серьезный вопрос: может ли вообще какая-либо христианская церковь претендовать на титул вселенской церкви, одновременно ставя перед собой задачу построения теократического общества? В.С. Соловьев считал, что такую задачу может выполнить только католическая церковь как имеющая приоритетное значение в силу того, что ее центр по прежнему находится в Риме, как символе единства всех христиан. Если церковь должна осуществить абсолютную власть на земле, где светская власть освящается духовной, то у этой церкви должна быть истинная власть и истинный авторитет. Католическая церковь, по его мнению, вполне обладает таким авторитетом, который выражен в трех формах: авторитет к отдельным (местным) церквям, к мирскому порядку и к отдельным лицам. В то же время церковь, пока она пребывает на земле до конца земной истории, является церковью воинствующей, то есть церковью, имеющей верховный авторитет, правильный иерархический порядок и строгую дисциплину. Все эти признаки В.С. Соловьев находит в Католической церкви. Глава же этой церкви - Папа Римский - есть «представитель истинного, вечного отечества, а не ложного отечества языческого Кроноса (Времени), пожирающего своих детей». ⁶⁰

Естественно, эти положения он применяет к Католической церкви, прежде всего как к абсолютному идеалу, одновременно осуждая отдельные исторические отступления самой Католической церкви. К таким недостаткам он прежде всего относил политику папизма, как подмену безусловно духовной власти римского первосвященника властью формально-светской, когда церковь отождествляет себя с целями и задачами светского государства.

Политика папизма, по мнению русского философа, неприемлема ни по отношению к государству, ни по отношению

⁶⁰ Цит. по: Сборник. В.С. Соловьев. О христианском единстве. С.242.

к личности. Если в первом случае духовная власть церкви подменяется ее светскими притязаниями, сущность которых состоит в том, чтобы управлять государствами «исключительно мирскими средствами», то в отношении к личности папизм «посвящает на её духовную свободу». Но папизм это всего лишь временная, искаженная политика института папства, который изначально хранит истину Христа. Поэтому когда светские силы начинают бороться уже не против папизма как политики, а против папства как института духовной власти, тогда государство духовно слабнет.

Но победить вселенская теократия может только при одном условии: если произойдет воссоединение церковей - православной и католической. Оно желательно уже в силу того, что необходимо вернуться к единой церкви, а значит и к истине, которая была внешне искажена расколом 1054 года. Дополнив друг друга, эти две конфессии воссоздадут ту духовную власть, которая будет полностью осуществлена в свободной теократии.

Но воссоединение церковей невозможно будет осуществить, если не признать преемство Русской Православной Церкви от Византии. С обретением идеи третьего Рима, Россия должна была стать одним из центров вселенской церкви, важным элементом всемирной христианской политики. В.С. Соловьев был убежден, что для России соединение церковей является одной из самых важных задач, быть может смыслом ее существования. Впрочем, такая идея вполне соответствовала задачам внешней политики России, одна из которых предусматривала статус России как вселенского центра славянства. Пожалуй, из всех русских мыслителей, именно В.С. Соловьев отстаивал идею теократии, одновременно признавая за Россией роль самой могущественной империи мира. В одном из своих писем католическому епископу Штроссмайеру он недвусмысленно писал о том что необходима связь между «апостольским Престолом, который

по божественному праву обладает ключами будущих судеб мира, и славянской расой, которая по всем вероятностям призвана осуществить эти судьбы»⁶¹. Такие идеи и замыслы в отношении величия будущей России трудно найти у кого-нибудь еще. Более того, являясь, по мысли В.С. Соловьева, одним из главных элементов теократического общества, русская империя должна была выполнить в ней не только мирскую миссию, но и исполнить в полной мере духовно-мистическую – «восстановить образ Божественной Троицы на Земле». Фактически он считал, что то, что не удалось в свое императорам Карлу Великому и Константину, должен выполнить русский император и его империя – создать подлинную христианскую империю.

Но реальность жизни оказалась совсем другой, чем предполагал русский мыслитель. Впрочем он и сам под конец жизни испытал разочарование в своей теократической идее. Итогом этого своеобразного кризиса явилась работа «Три разговора», в которой В.С. Соловьев уже не отстаивал необходимость теократического общества, пророчествуя о конце мира и о невозможности, до его наступления, воссоединения церквей.

Одним из оппонентов В.С. Соловьеву по многим элементам его учения был выдающийся русский юрист Б.Н. Чичерин. Как отмечал современный историк права В.С. Нерсесянц: «Своей философией права, критикой юрико-позитивистских концепций, защитой государственно-правового начала и форм либерализма и свободы человека Б.Н. Чичерин внес существенный вклад в обновление и развитие юридических и философско-правовых исследований в России»⁶². Б.Н. Чичерин, являясь, по выражению Е.Н. Трубецкого «борником правды в праве», в отличие от В.С. Соловьева считал, что разница между нравственностью и правом измеряется не в количественном выражении, а в качественном.

⁶¹ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. С.481.

⁶² Нерсесянц В.С. Философия права. М., 1997. С.527-528.

Дело в том, что Б.Н. Чичерин разделял закон правды и закон любви. Под законом правды он понимал именно юридическую справедливость. Поэтому, раз церковь олицетворяет собой закон любви, как вид общественного союза, основанного на учении Христа (жертвование), то государство, как тоже один из видов названного союза, воплощает прежде всего в себе закон правды (воздаяние). И если закон правды может и должен быть не только справедливым, но и принудительным, то закон любви принудительным быть не может в принципе. Поэтому любой насильственный акт церкви Б.Н. Чичериным рассматривался как уклонение и извращение собственной природы и отпадение от исполнения закона любви.⁶³ Благодаря тому, что именно в церкви действует высший авторитет для человека - Бог, только в церкви человек получает понятия «об общих правилах жизни», церковь для человека является нравственной опорой во всех случаях жизни, мерилom его внутренней совести. Однако, церковь, будучи нравственным авторитетом, только тогда следует своему высшему назначению, когда она поддерживает и поощряет внутреннюю свободу человека, позволяя ему тем самым осуществлять «свободную нравственность».

Именно «свободная совесть» есть единственное оружие против злоупотреблений церковной власти. В противном случае идея властолюбия над всем обществом возобладает в церкви и неминуемо приведет ее к кризису. Если церковь перестает служить совести, то ее прихожанин становится перед дилеммой - свободная совесть или церковь. Этот выбор должен был разрешен только в пользу свободной совести. Если в названном случае прихожанин все-таки выберет церковь, то он, как убежден Б.Н. Чичерин, «нарушает первую человеческую обязанность» - отрекается от своей совести.

Этот вывод Б.Н. Чичерина вольно или невольно входит в серьезное противоречие с учением церкви. Дело в том,

⁶³ Чичерин Б.Н. Философия права. СПб., 1998. С.177.

что для члена церкви прежде всего есть понятие заповеди, а не обязанности. Заповеди имеются как в Ветхом, так и в Новом Завете и имеют ограниченный круг приказаний. Они «общее название всего, что Господь заповедовал людям соблюдать»⁶⁴. Такой заповеди как «отречение от собственно совести» в заповедях нет. Понятие же совести для любого члена церкви будь он епископ или простой мирянин, согласно церковному учению, есть «голос Божий, показывающий видение воли Божией относительно того, что должно и чего не должно делать человеку, как разумно-нравственному существу». Поэтому если прихожанин отпадает от церкви, он фактически отпадает и от истинной совести, то есть становится еретиком, то есть «человеком, не следующим правому учению».

Вообще по Б.Н. Чичерину церковь должна занимать пассивную позицию по отношению к обществу, даже если в нем происходят для нее крайне негативные тенденции. Так, если в государстве высшие классы общества постепенно отпадают от учения церкви в «силу угасания собственной веры», то церковь ничего не должна предпринимать, кроме как пассивно охранять свои «вековые предания» и «раздавать духовную пищу массам», которые, в отличие от привилегированных классов, свою веру сохраняют. Если же церковь выберет активную форму сопротивления, не желая мириться с процессом секуляризации, то она перестает быть церковью, так как посягает на свободу выбора граждан государства, обусловленную «свободной нравственностью».⁶⁵

Здесь, на наш взгляд, у Б.Н. Чичерина есть определенное противоречие. С одной стороны, церковь должна сохранять свои «вековые предания», а в них входит и непримиримое отношение к ересям и отступничеству, а с другой стороны, церковь не должна осуществлять «посягательство на права

⁶⁴ Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 195.

⁶⁵ Там же. С.232.

светского просвещения» и должна «понимать современные требования». Причем остается открытым вопрос: где конкретно кончаются границы правомерного сопротивления церкви, основанной на древних канонах, в случае тайной или явной враждебности «светского просвещения» и «современных требований», выступающих якобы от имени свободы и общего блага?

С учетом того, что для Б.Н. Чичерина государство есть таковой союз людей, в котором «идея человеческого общества достигает своего высшего развития», то, соответственно, церковь есть только «государственная корпорация» с определенными целями и задачами.⁶⁶ Как «государственная корпорация» церковь в разное время приобретала разные формы взаимодействия с государством. Всего Б.Н. Чичерин выделяет две модели взаимоотношений церкви и государства.

К первой модели он относит теократию как «владычество религиозного союза над государственным, отношение, которое противоречит существу обоих, ибо нравственно-религиозное начало становится принудительным, а государство подчиняется внешней для него власти»⁶⁷.

Следует подчеркнуть, что Е.Н. Трубецкой в отношении идеи теократии отмечал, что теократический идеал в принципе неприемлем для православного мышления по причине разного понимания церкви и государства. Для православия «Церковь - прежде всего область таинств и тайн Божиих», государство имеет совершенно другие функции - оно «порядок естественный, внебожественный ...область, где Бог не воплощается». Но если Б.Н. Чичерин подразумевал теократию как первую историческую форму отношений государства и церкви, то Е.Н. Трубецкой допускал, что теократия осуществиться только при наступлении Царства Божьего.

Но если Е.Н. Трубецкой подходил к идее теократии все же больше с богословской позиции, то, например,

⁶⁶ Там же. С.233.

⁶⁷ Чичерин Б.Н. Философия права. СПб., 1998. С.232.

Л.А. Тихомиров считал, что ее рассмотрение вполне правомерно с точки зрения теории государственного права, однако по настоящему «осмыслить ее» можно только с позиции религиозного мировоззрения. Если рассматривать идею теократии с позиции истории права, то ее следует признать вовсе не «особой формой правления», а только как «проявление аристократического начала». Причем если буквально допустить, что идея теократии когда-либо осуществилась в реальной истории (то есть Бог действительно сам непосредственно управлял тем или иным народом), то у такого «народа, строго говоря, нет государства». Поэтому подлинную теократию можно усмотреть только в истории древнего Израиля. Что касается идеи теократического идеала в применении к положению средневековой Католической церкви, то это проблема, которая требует отдельного исследования.

Ко второй модели Б.Н. Чичерин относил «господствующую церковь».

Под господствующей церковью он понимал такую церковь, «которая получает только привилегированное положение сравнительно с другими исповеданиями». Основанием определения господствующей церкви является единственный критерий: взаимосвязь данной конфессии с народом, который она окормляет. Для Б.Н. Чичерина именно господствующая церковь есть наиболее оптимальный вариант государственно-церковных отношений уже в силу того, что именно господствующая церковь является воплощенной «исторической связью» с народом. Есть еще две формы модели государственно-церковных отношений: церковь «признанная» и церковь «терпимая». Под «признанной» церковью Б.Н. Чичерин имеет ввиду такие церкви, «которые одинаково подчиняются общему закону», под «терпимыми» церквями – «те, которые рассматриваются просто как свободные товарищества, пользующиеся правом свободного отправления своего богослужения»⁶⁸.

⁶⁸ Там же. С.232.

Если господствующая церковь есть оптимальный вариант государственно-церковных отношений, то сочетание всех названных форм есть «идеальное устройство».

Для осуществления формы модели в виде «господствующей церкви» существует две опасности. Раз господствующая церковь имеет привилегированное положение в государстве и пользуется его полной поддержкой, то рано или поздно в ней может возникнуть идея «нетерпимости» по отношению к другим конфессиям, религиозным общинам или группам. Кроме того, такое приоритетное положение господствующей церкви может отрицательно сказаться на отправлении своего вероучения и вызовет стремление воздействовать на потенциального оппонента не силой внутреннего убеждения, а чисто «внешними средствами». Вторая опасность для господствующей церкви заключается в том, что она может попасть в полное подчинение к государству и тем самым лишится своей независимости. Такую опасность Б.Н. Чичерин усматривал прежде всего для тех церквей, которые не имеют внешнего главы.⁶⁹ Потеря же независимости церкви фактически приведет ее к утрате исполнения «своего высокого призвания» и не позволит «сохранить свой нравственный авторитет над паствой». Но ситуация подчинения церкви государству, благодаря которой церковь не в полной мере и не на должном уровне может исполнять свое предназначение, является симптомом умаления «начала свободы в самой государственной жизни». Поэтому само положение церкви в государстве служит критерием наличия свободы самого государства.⁷⁰

По вопросу о статусе Св. Синода крайне важным являлся вопрос о личности его главы. За период времени от первого обер-прокурора Св. Синода И.В. Болтина до последнего А.В. Карташева деятельность самого Св. Синода значитель-

⁶⁹ Там же. С.233.

⁷⁰ Там же. С.233.

но видоизменилась, однако его основные принципы и постулаты никакого изменения не претерпели. Тем не менее если в обязанности первого обер-прокурора Российской Империи входило только обеспечение порядка и тишины непосредственно на заседаниях Св. Синода, то в дальнейшем его роль значительно усилилась, превратившись фактически в полноценного члена Комитета Министров. С началом царствования Александра I эти министерские полномочия обер-прокурора получили официальное оформление. В конце концов обер-прокурор Св. Синода стал министром ведомства православного вероисповедания Российской Империи.

Безусловно, самым известным в истории России обер-прокурором Синода был К.П. Победоносцев, человек, мнение о котором до сих пор весьма неоднозначно: от явного восхищения до полного неприятия. Один из современных исследователей деятельности К.П. Победоносцева А.И. Пешков отмечает, что «значительная часть его противников одинаково признавали, что он - человек государственного ума, колоссальных знаний, неподкупной честности и изумительного трудолюбия»⁷¹.

Действительно, разносторонность К.П. Победоносцева поражает: блестящий правовед, автор одного из лучших в России «Курса гражданского права», монографии по истории крепостного права, переводчик многих трудов с латыни, английского и немецкого языков в сфере богословия, юриспруденции, культурологии и педагогики и одновременно крупный государственный деятель, более 25 лет возглавлявший Святейший Синод и оказывавший значительное влияние на государственную и общественную жизнь Российской Империи.

В некрологе на смерть К.П. Победоносцева историк церкви Н.Н. Никольский в частности отмечал: «...церковно-политическое credo его подчинялось принципу: древне-

⁷¹ Пешков А.И. К.П. Победоносцев. Сочинения. СПб., 1996. С.3.

национальная (старомосковская) церковь в единении с исконно-русским государством. Это credo было сколком с традиций до-Петровского царства, с которым неотделимо сливалась церковь, как учреждение, существовавшее в его пределах и под его покровительством»⁷².

На протяжении всей своей жизни К.П. Победоносцев оставался верен этому credo. Здесь уместно отметить, что он вовсе не был всеильным временщиком, вмешивающимся в любую сферу государственной жизни, каким его иногда изображают. Русский юрист Н.А. Захаров в работе «Система русской государственной власти» так резюмировал правовое положение обер-прокурора Синода: «Таким образом, в обер-прокуратуре совмещаются две стороны: в области чисто церковных дел он есть представитель Самодержавной власти, ее докладчик и советник, в области дел общегосударственных он есть представитель интересов Церкви и руководитель дел общегосударственных, которые касаются церковного управления».⁷³ Кроме того, К.П. Победоносцев сам отмечал, что даже «юридически я не имею никакой власти распоряжаться в Церкви и ведомстве».⁷⁴ Но, конечно, значение государственного деятеля такого масштаба не могло определяться только полномочиями его должности и близостью ко Двору. Проводя свою государственную политику, он прежде всего исходил из собственных взглядов на взаимоотношения церкви и государства, которые можно охарактеризовать как просвещенный традиционализм.

С его точки зрения в основе государственной власти лежит «духовное самосознание между народом и правительством», основанное на христианской вере. Для него нет никаких сомнений, что «религия - главная связь человеческого

⁷² Сборник К.П. Победоносцев. Pro et contra. СПб., 1996. С.365.

⁷³ Захаров Н.А. Система русской государственной власти. М., 2002. С.332.

⁷⁴ Победоносцев К.П. Сочинения. СПб., 1996. С.7.

общества». Вне религии не может существовать ни государство и его институты, ни гражданское общество. Более того, К.П. Победоносцев убежден, что главное отличие человека от животного мира есть религиозная вера, и степень регресса человеческого общества будет определяться только этим фактором. Но религиозное чувство вовсе не является синонимом нравственности, ибо религиозное чувство гораздо глубже нравственности, оно не умственное и не абстрактное, но связано нераздельно с «живым чувством тронутой верою души, и способно действовать на душу непосредственно, бессознательно и без умственного напряжения, применяясь свободно к новым отношениям и условиям жизни, но не изменяясь в основе своей и господственным действием на душу».

Но само по себе религиозное чувство еще не является критерием той истины, благодаря которой в полной мере раскрывается смысл человеческого существования.

Сама эта истина пребывает исключительно в форме церкви как хранильницы подлинной истины. Только благодаря усвоению полноты всей религиозной истины человек становится человеком, личностью. Более того, тот, кто отрицает или не понимает необходимости существования церкви, тот никогда не сможет до конца понять свой собственный народ, ибо будет в нем видеть одну только толпу, не способную к осуществлению целей и задач государственного строительства. «Церковь есть живой организм, совокупность верующих душ; и для того, чтобы познать Церковь, надобно войти в душу народа, который составляет Церковь, надобно жить одной жизнью с народом, как с равными братьями, не ставя себя выше народа, не относясь к нему с одним отрицанием»⁷⁵. Отсюда нетрудно сделать вывод, что отрицание или умаление роли церкви в жизни общества может привести к ее упрощению и нравственной деградации не только общества, но и государства. Замена же церкви любыми дру-

⁷⁵ Там же. С.379.

гими институтами, проповедующими необходимость морали и нравственности, невозможна, так как у них не будет того духовного авторитета, какой есть у церкви.

По К.П. Победоносцеву, устранение церкви из жизни общества фактически есть удаление самого народа из исторического процесса. «Верую народ наш держится донныне посреди всех невзгод и бедствий, и если что может поддержать его, укрепить и обновить в дальнейшей истории, так это вера, и одна только вера церковная».⁷⁶ Эта цитата весьма характерна для него, в том отношении, что для К.П. Победоносцева свобода церкви, в том числе и от государства, имеет приоритетное значение. Но с другой стороны, будучи прежде всего государственным деятелем, он прекрасно понимал, что без защиты государства деятельность церкви в обществе существенно может ослабнуть, стать более уязвимой для ее оппонентов и откровенных врагов.

Остро чувствуя наступающую секуляризацию государства и общества, К.П. Победоносцев проницательно писал: «Наше время изобилует учениями, основанными на началах крайнего материализма, отрицающего духовную силу в жизни человечества. Разделяясь на множество отдельных систем и толков под разными названиями, эти учения, сложившись в научно-художественное построение, расплодившись в обширной литературе, приобрели себе множество восторженных поклонников, располагают бесконечными средствами пропаганды посредством печатного и устного слова и мало-помалу овладевают умами возрастающего поколения. Тем создается почва для неверия, для легкомысленной критики на Церковь и легкомысленного от нее отчуждения».⁷⁷

Тем не менее он был убежден, что и у церкви, и у государства есть один общий источник: единое нравственное начало. «Единое нравственное начало объемлет все отношения

⁷⁶ Там же. С.379.

⁷⁷ Там же. С.380.

- частные, домашние, политические, и Церковь, хранящая сознание своего достоинства, никогда не откажется от своего законного влияния в вопросах, относящихся и до семьи, и до гражданского общества».⁷⁸ Здесь К.П. Победоносцев является типичным представителем русской школы философии права: духовно-нравственное начало есть фундамент государства и права. Его правоту немногим позже подтвердил и другой не менее известный русский юрист и философ И.А. Ильин: «Христианство своим религиозным светом осмысливало и облагораживало дело права и государства, и в то же время оно утверждало в человеческой душе такие благодатные силы (любовь и совесть), которые вдохновляли человеческое правосознание и придавали ему некую неразложимую абсолютную опору».⁷⁹

Для К.П. Победоносцева проблема отношений между церковью и государством была «искусственной». Ее происхождение он усматривал в истории Западной Европы, где отношения между церковью и государством имели особое напряжение, выразившееся, по его мнению, в понятии церкви «как учреждения духовно-политического», и, тем самым, как бы заслонившим церковь как собрание верующих. Благодаря такому чисто юридическому восприятию церкви нарушалось понимание содержания взаимоотношений церкви и государства и, как следствие такого непонимания, возникала борьба за власть между церковью и государством. Такое соперничество церкви и государства между собой не должно было привести к трагедии - разделению сознания народа. «До какого бы совершенства не достигло в уме логическое построение отношений, на разделении основанных, между государством и церковью, им не удовлетворится простое сознание в массе верующего народа».⁸⁰ Это глобальное разделение,

⁷⁸ Там же. С.399.

⁷⁹ Ильин И.А. Собрание сочинений. Т.1. С.221.

⁸⁰ Победоносцев К.П. Сочинения. С.265.

наиболее полно проявившееся в конце XIX века, позволяет К.П. Победоносцеву вычленилть его следующие виды: между «верованием народным» и «политической конструкцией церковного отправления», между «верованием и научной конструкцией верования» (само по себе определение очень интересное! - И.Д.). Государство фактически монополизировало право на регламентацию и управление политической сферой жизни общества, превратив церковь лишь в один из институтов этой сферы. Фактически К.П. Победоносцев определяет государство как инструмент, который регулирует все отношения в политической сфере, не отдавая приоритет какому-нибудь отдельному институту.

Одновременно он отмечает, что «государство как учреждение в политической идее своей является отрешенным от всякого верования и равнодушным к верованию».⁸¹ И здесь появляется серьезное противоречие: теоретически любое государственное распоряжение может вступить в конфронтацию с совестью народа. Необходимо отметить, что для него понятие «совесть народа» вовсе не является отвлеченным понятием или красивой фразой. Для него это один из вполне реальных, основных элементов духовной жизни общества.

Даже если допустить, что государство и церковь в своих целях и задачах будут разделяться все больше и больше, то религиозность народа все же будет противиться этому процессу. Такое разделение может быть принято только прагматичными политиками, «но печально и ненадежно будет положение государственной власти, когда ее распоряжение и действие по предметам, относящимся до веры, совесть народная привыкнет ставить в ложь и причитать к безверию».⁸² В Западной Европе, где борьба государства с церковью приняла самые острые и драматичные формы и где государство явно одерживает вверх над церковью, он допускает, что итог

⁸¹ Там же. С.266.

⁸² Там же. С.267.

этого противостояния не очевиден, считая, что само государство вовсе не однородно в борьбе с церковью.

Антицерковные силы государства К.П. Победоносцев усматривает прежде всего в интеллигенции, которая противостоит «народной массе» как опоре церкви. Но если интеллигенция обладает «убеждением рассудка», то народная масса обладает убеждением веры, и, чтобы склонить на свою сторону народ, интеллигенции потребуется «сила духовная», которую никак нельзя вывести из рассудочной логики, а можно только создать с помощью истинного верования.

В истории борьбы государства и церкви К.П. Победоносцев усматривает только один период, когда государство обладало «действительно духовной силой верования». Это был период Реформации, когда, на его взгляд, борьба против учения Римско-Католической Церкви зародилась именно в народных массах, а его вождями стали представители интеллигенции, сосредоточив в своих руках «громадную духовную силу», перед которой господствующее вероучение вынуждено было отступить.

Современную ему ситуацию в государственно-церковных отношениях в Российской Империи он оценивал следующим образом.

Государственное сознание разделилось на две формы – «верование народное» и «политическая конструкция церковного отправления». В свою очередь, интеллигенция как опора государства во взаимоотношениях между государством и церковью в своей среде также испытала разделение на «верование» и «научную конструкцию верования». Богословская наука готова подчинить любой вид верования, используя чисто рациональный метод. В довершение к названному, политическая наука является орудием государственного сознания, с идеей о полном отделении церкви от государства и превращении церкви в государственное учреждение.

Но государство по своей природе само является учреждением и, соответственно, обладая статусом учреждения

никак не может быть носителем «всякого верования». А раз государство, как учреждение, в принципе чуждо какому-либо виду верования, то и церковь представляется для него «учреждением, удовлетворяющим одной из признанных государством потребностей населения - потребности религиозной». Здесь К.П. Победоносцев фактически признает, что, если церковь является лишь одним из учреждений государства, то такое положение церкви в государстве обязательно войдет в противоречие не только с «народным верованием», но и что гораздо хуже - с «совестью народной». Отсюда неизбежное ослабление в обществе положения государственной власти и возможная утрата самой власти.

Выходом из нетерпимой ситуации, когда церковь становится государственным учреждением, может быть отделение церкви от государства. Но что следует понимать под понятием «отделения церкви от государства»? По К.П. Победоносцеву не должны быть «одни слова» в отсутствие «единой идеи». Такая модель государственно-церковных отношений вполне будет приемлема, если она в свою основу положит четкое правовое регулирование прав и обязанностей как государства, так и церкви «без хитростей и без насилия» в отношении друг друга. Более того, он усматривает в этой модели наступление почти идеального состояния как для государства, так и для церкви, при условии, если государство откажется «от права поставлять пастырей Церкви и от обязанности содержать их». Саму суть этих взаимоотношений К.П. Победоносцев выражает предельно лаконично: «...государству не должно быть дела до Церкви, и Церкви до государства».⁸³ Но это только в теории.

На практике такое разделение совершенно невозможно, так как и «дух и тело живут единой жизнью». Поэтому главная цель церкви, которая ей присуща изначально (освящать государство как инструмент, ведущий своих граждан

⁸³ Там же. С.268.

к высшему бытию), должна быть неприкосновенна. Если государство соглашается только на то, что церковь может проповедовать аскетизм, устраивать монастыри и «высказывать в храмах поэзию своих обрядов и процессий», то такое государство не может быть полностью солидарно с главной целью церкви. Ведь для того, чтобы церковь действительно добровольно признала свое независимое положение от государства, она должна вывести из-под своего контроля и «гражданское общество, и семейное общество», да и вообще все «человеческое общество». Тем самым церковь изменила бы своей природе, и, в частности, в осуществлении таинств. Здесь следует сделать оговорку в отношении природы таинств. Само понятие «таинство» происходит из обихода древнего полиса. Оно употреблялось для обозначения акта, которым, при участии общественной власти, придавался не просто религиозный, но священный характер действию, жизненному статусу, месту или событию. Словом «таинство» называли в первую очередь военную клятву, через которую воины, призывая богов, обязывались быть верными и повиноваться. К.П. Победоносцев также считал, что церковь при осуществлении своих таинств одновременно «внушает народу уважение к закону и властям» - например, рождение нового гражданина (таинство крещения), его семейного положения (таинство брака), положение в обществе (таинство священства).

Дух и тело неразделимы в силу того, что едино нравственное начало. Разделить нравственное начало на две части: светское и духовное, невозможно. Из нравственного начала выходят все другие начала: «частные, домашние, политические». Поэтому он был убежден, что если требовать от церкви изоляции ее от государства, значит придавать ей новые силы.

В то же время К.П. Победоносцев признает, что современное государство старается доминировать почти во всех сферах жизни общества, хотя и не всегда явно. И если любой

гражданин без особого труда может уклониться «от религии и Церкви», то уклониться от власти государства практически невозможно. В таком всепроникающем воздействии государства на гражданское общество при его жестком правовом регулировании личной жизни гражданина он усматривал возможное наступление социализма.

Церковь уже не в состоянии противостоять натиску государства не только в силу включения ее самой в государственный механизм, но и в силу того, что в самом церковном организме произошли процессы, которые в определенной степени обессилили церковь. Кроме того, изменились сами верующие, большинство которых уже не готовы принимать регламентацию своей жизни на основе канонов церкви. И, если государство в отличие от церкви издает «закон за законом», то церковь руководствуется своими (практически неизменными) правилами почти 2000 лет.

Поэтому с учетом названного К.П. Победоносцев находит оптимальную модель государственно-церковных отношений в государственной церкви. Такую модель следует отнести к «самой древней и известной системе отношений между Церковью и государством».⁸⁴ Придание церкви статуса государственной усиливает государственную власть, вызывает чувство уважения к закону. Благодаря государственной церкви связь между верховной властью и народом становится наиболее прочной. Такую связь не сможет заменить никакое нравственное начало, тем более если оно «отрекается от религиозной санкции». В случае, когда государство отказывается от наделения какой-либо конфессии статусом государственной церкви, то оно рискует оказаться в изоляции от собственного народа, ибо «доверие массы народа к правителям основано на вере, то есть не только на единоверии народа с правительством, но и на простой уверенности в том, что правительство имеет веру и по вере действует».⁸⁵

⁸⁴ Там же. С.271.

⁸⁵ Там же. С.272.

Однако наделение какой-либо церкви статусом государственной церкви связано с риском умаления прав других конфессий и, кроме того, в ситуации, если возникает несколько толков в доминирующей церкви, то не ясен критерий, на основании которого то или иное вероучение в рамках единой конфессии будет претендовать на статус государственной церкви. К.П. Победоносцев не исключает, что в процессе разделения единого вероисповедания на различные толки может возникнуть ситуация, при которой государственная церковь окажется церковью «незначительного меньшинства», что приведет к значительному ослаблению ее влияния на народ или даже полного неприятия народом ее учения.

По его мнению, изменение отношений между государством и церковью в пользу государства началось с 1848 года. Для К.П. Победоносцева свершившиеся изменения вполне достаточны, чтобы сделать только один вывод: современное государство нельзя назвать христианским. Признание государством только обрядовой стороны церковной жизни без допущения церкви к разрешению реальных задач и проблем государства и общества исключительно подтверждало непоследовательность политики государства в отношении церкви, что неминуемо должно было привести к отрицанию государством самого себя.

Анализируя взгляды русских мыслителей на государственно-церковные отношения в России конца XIX - начала XX веков, следует рассмотреть и идеи выдающегося русского ученого Л.А. Тихомирова, чья позиция по этой проблеме стала одним из факторов начала проведения церковных реформ. Этим фактором явилась его работа «Запросы жизни и наше церковное управление», опубликованная в 1903 году, в которой впервые публично предлагалось провести коренные реформы в сфере государственно-церковных отношений.

На эту работу Л.А. Тихомирова Император Николай II повелел дать официальный ответ митрополиту С.-Пе-

тербургскому и Ладожскому Антонию (Вадковскому) и Обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву с целью использования высказанных в ней идей для обоснования церковных реформ в России.

Сам Л.А. Тихомиров считал, что именно государственно-церковные отношения имеют приоритетное значение по отношению ко всем другим государственно-общественным отношениям, так как именно для этих отношений определяющую роль играют духовно-нравственные нормы.

Определяя понятие государства, Л.А. Тихомиров в принципе соглашался с одним из определений государства, данным Б.Н. Чичериным: «государство представляет организацию народной жизни, сохраняющейся и обновляющейся в непрерывной смене поколений». Однако Л.А. Тихомиров считал это определение не совсем полным и в его содержание полагал необходимым включить такие понятия как «союз людей» и «верховная власть», как понятия, присущие любому государству независимо от исторического периода его существования. Если понятие «союз людей» не требовало особого объяснения, то под понятием «верховная власть» Л.А. Тихомиров понимал объединительное начало нации. «Верховная власть есть объединительная национальная идея, воплотившаяся в конкретной силе и организующая государство».⁸⁶

Церковь же, по Л.А. Тихомирову, представляет собой «особый строй», который является «надсоциальной общественностью».⁸⁷ И хотя основателем церкви является Бог, в самом церковном организме действуют социальные законы, основанные на совместной деятельности людей.

Одну из главных задач христианской церкви по отношению к государству Л.А. Тихомиров усматривал в создании

⁸⁶ Тихомиров Л.А. Церковный собор, единоличная власть и рабочий вопрос. М., 2003, С.52.

⁸⁷ Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М., 2003, С.90.

духовной цели, с помощью которой возможно раскрытие нравственных начал как подлинного смысла существования самого государства. Отсюда им делался вывод, что если церковь определяет одну из основных задач существования государства, то, следовательно, и сама церковная власть по своему значению неминуемо превосходит власть государственную.

Однако, из этого положения ни в коем случае нельзя делать вывод, что приоритет власти церковной над государственной означает воплощение принципа «папоцезаризма», то есть обладания церковью властными полномочиями по отношению к государству. В то же время для Л.А. Тихомирова и осуществление принципа «цезаропапизма» есть искажение подлинных государственно-церковных отношений, но уже в сторону приоритета государственной власти над церковной. Принцип «папоцезаризма» в государственно-церковных отношениях мыслитель относил к Римско-Католической церкви, принцип «цезаропапизма» - к протестантской.

Наиболее же близкой к идеалу государственно-церковных отношений за всю историю их существования Л.А. Тихомиров считал византийскую модель государственно-церковных отношений, в основу которой был положен принцип «симфонии» как паритет светской и духовной власти. Он отмечал, что в Византийской империи наиболее удачно были разработаны отношения именно между государственной и церковной властями, особенно проявлявшиеся в единстве светского закона и церковного канона.⁸⁸

В целом Л.А. Тихомиров считал, что лучшие формы государственно-церковных отношений могут проявиться либо в форме их тесного союза, основанного на общих нравственных принципах, либо наоборот, когда государство и церковь полностью отчуждены друг от друга. Однако при проведении политики компромисса между государ-

⁸⁸ Там же. С.83.

ством и церковью в форме исключительно договорных отношений их отношения нельзя будет признать правильной государственно-церковной формой таких отношений.

Смысл интереса государства в церкви, по мнению Л.А. Тихомирова, состоит в том, что государство в принципе не может существовать без духовно нравственной основы, которая находит свое выражение в религиозных постулатах доктрины церкви. А раз религия в современной европейской традиции нашла свое воплощение в таком институте как церковь, то и государство должно быть заинтересовано в сохранении церкви как института, охраняющего его духовно-нравственные основы. Следовательно, государственно-церковные отношения являются одними из самых важных вопросов государственной жизни.

Но наиболее полно свою роль в отношении государства церковь может выполнять только при наличии двух условий: наличии собственной независимости и возможности устанавливать государству конкретные нравственные нормы. Оказывая духовное влияние на жизнь общества, церковь неизбежно вторгается и в социальную жизнь общества. Здесь Л.А. Тихомиров полностью соглашается с выводом профессора Н.А. Заозерского, что «церковь, в смысле юридическом, должна быть мыслима, как социальный порядок параллельный или соподчиненный социальному порядку, называемому государством, но не подчиненный ему, и тем менее входящий в состав его».⁸⁹

Как одну из форм такого параллельного существования государства и церкви Л.А. Тихомиров рассматривал отделение церкви от государства. При такой форме государственно-церковных отношений государство представляет полную свободу церкви в своей внутренней деятельности.

Для Л.А. Тихомирова такая форма государственно-церковных отношений наиболее оптимальна только в слу-

⁸⁹ Цит. по: Тихомиров Л.А. Церковный Собор, единоличная власть и рабочий вопрос. М., 2003. С.137.

чае, если “государственно образующая нация” принадлежит к одной конфессии. Отделение церкви от государства даже более предпочтительно чем реализация принципов «папоцезаризма» или «цезаропапизма», являющихся явным искажением государственно-церковных отношений.

Также отделение церкви от государства оправдано и при такой политической форме правления как демократия, так как в таком случае церковь отделяется не вообще от государства, а только от «системы управительных государственных учреждений». При таких условиях отделение церкви от государства следует признать ни больше ни меньше как одной из форм союза государства и церкви.

В основу оптимальной модели государственно-церковных отношений следует положить надлежащую вероисповедную политику. Источниками такой политики могут стать или те или иные философские (политические) доктрины, либо положения, содержащиеся в вероучительной доктрине основной конфессии государства. Поэтому государство может выстроить свое отношение к церкви или основываясь на учении самой церкви, или же применяя принципы «религиозной свободы, веротерпимости и справедливости». Но если государство будет строить отношение к церкви на названных принципах, а не на основах вероучения, то тогда государство практически будет строить свою политику вне положений религиозной доктрины. Для Л.А. Тихомирова такая политика государства в отношении церкви будет являться либо политикой «недомыслия, либо лицемерия».

Так, например, полное раскрытие содержания принципа «веротерпимости» возможно только в том случае, если исходить из положений самой религиозной доктрины. Соответственно, государство может применять принцип веротерпимости, основываясь не на абстрактных толкованиях той или иной философской идеи, а исключительно исходя из опыта самой церкви.

В отношении осуществления принципа религиозной свободы следует признать, что реализация этого принципа на практике неминуемо возвысит государство над любой религией, то есть фактически государство будет доминировать над любой религией, что тем самым изменит баланс отношений государства и церкви в пользу государства.

Следовательно, только государство будет определять границы такой свободы, и не только границы, но и ее содержание. При таких условиях определение понятия справедливости станет фактически монополией государства, что может привести к искажению самого понятия «справедливость».

В этом случае в государственно-церковных отношениях реализация принципа равноправия будет крайне затруднена, если вообще возможна, и для государства станет вполне реальным проведение атеистической политики в отношении церкви. Тем самым реализация в полном объеме принципа религиозной свободы практически станет невозможной, так как основа этого принципа - веротерпимость, будет формироваться не из положений религиозной доктрины, а из абстрактно-философских идей, которые могут быть или нейтральны, или даже враждебны по отношению к религии.

Соответственно, если государство в своей вероисповедальной политике будет игнорировать основные постулаты религиозной доктрины, оно будет проводить не политику веротерпимости, а политику осуществления равноправия, основанную на создании условий для реализации прав для любого вероисповедания.

Но принцип равноправия вероисповеданий в своей основе противоположен принципу веротерпимости вероисповеданий. Если принцип равноправия исповеданий предусматривает наличие того или иного объема прав для каждого вероисповедания, то принцип веротерпимости исходит из признания наличия того или иного права у того или иного вероисповедания.

Выводы

В.С. Соловьев один из первых в русской философии права выделил шесть общих признаков государства, по которым следует проводить различие между христианским и языческим государством: господство силы, подчинение, права, закон, верховная власть и представитель власти.

В.С. Соловьев считал, что власть духовная явно преобладает над всеми другими видами власти. В то же время В.С. Соловьев, являясь апологетом доктрины Римско-Католической Церкви, тем не менее был убежден, что принцип клерикализма, находящий свое выражение в установлении высших целей для государства и общества, не должен быть основой для проведения политики жесткой регламентации частных сторон государственной жизни.

В идее В.С. Соловьева об избранности лиц, носителей духовной власти, как подлинной и настоящей элиты общества и государства, можно усмотреть заимствование некоторых положений из философии Платона, утверждающих, что государством должно управлять сословие аристократов - философов.

Помимо В.С. Соловьева к идее теократии как одной из основ модели государственно-церковных отношений обращался и Б.Н. Чичерин. Теократию, в отличие от В.С. Соловьева, он определял как «владычество религиозного союза над государственным», то есть фактическое искажение подлинной духовно-нравственной природы, так и природы самого государства. Как альтернативу теократии, Б.Н. Чичерин оптимальную модель государственно-церковных отношений находил в виде существования господствующей церкви (для России - Российская Православная Церковь) как конфессии, имеющей преимущество над всеми другими конфессиями в силу национальных государственно-церковных традиций.

Как и Б.Н. Чичерин, существенную роль церкви в жизни государства и общества признавал и К.П. Победоносцев, однако, в отличие от Б.Н. Чичерина, К.П. Победоносцев вообще

не допускал какое-либо отрицание или умаление роли церкви, так как в противном случае последует неминуемая нравственная деградация не только общества, но и государства. Более того, по мнению К.П. Победоносцева, замена церкви любыми другими институтами, проповедующими необходимость морали и нравственности, невозможна, так как у них не будет того духовного авторитета, какой есть у церкви.

Наиболее оптимальную модель государственно-церковных отношений К.П. Победоносцев в отличие от Б.Н. Чичерина видел не в господствующей церкви, а в государственной, так как, по его мнению, именно государственная церковь относится к «самой древней и известной системе отношений между Церковью и государством», что неизбежно усиливает государственную власть и вызывает чувство уважения к закону.

Близкой к позиции К.П. Победоносцева следует считать позицию Л.А. Тихомирова, определявшего церковь как «особый строй», который является надсоциальной общественностью». Л.А. Тихомиров считал, что именно государственно-церковные отношения являются приоритетными относительно всех других государственно-общественных отношений в силу их особой нравственной природы.

Специфика взглядов Л.А. Тихомирова на государственно-церковные отношения заключалась в следующем: церковь может выполнять свою роль только при наличии собственной независимости и возможности устанавливать государству конкретные нравственные нормы.

Новацией явилась идея Л.А. Тихомирова о том, что отделение церкви от государства вполне оправданно и при такой политической форме правления как демократия, так как в этом случае церковь отделяется не вообще от государства, а только от «системы управительных государственных учреждений».

Таким образом, можно констатировать, что русской правовой мыслью в исследуемый период было разработано многообразие возможных моделей государственно-церковных отношений.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Значение и роль юридической науки в проведении церковной реформы в России в начале XX века

§2.1. Отражение принципа соотношения духовного и светского закона в государственно-церковных правоотношениях

Наличие правового начала в церкви основано на словах Иисуса Христа: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» (Евангелие от Мф, 5:17). Сама церковь, будучи особым публичным учреждением, имеет собственные внутренние нормы права, которые призваны регулировать внутрицерковную жизнь.

Право церкви, как отмечал профессор церковного права А.С Павлов, имеет трехуровневую структуру: в его основе находится божественное право, затем внутреннее право (человеческое) и внешнее право (устанавливаемое государством).

В русской юридической мысли вопрос, вынесенный в заголовок настоящего параграфа, формулировался следующим образом: имеет ли церковь свое собственное право или правовые нормы церкви есть только вид норм светского права?

Основным принципом светского права является справедливость, суть которой с точки зрения права «есть такой порядок общества, в котором каждому обеспечена возможность свободного и беспрепятственного осуществления тех или других интересов ... во взаимодействии с интересами, стремлениями и целями других членов этого общества». Отсюда делался вывод, что, во-первых, справедливость есть «идеал общественного правового устройства», а, во-вторых, государство «есть орган справедливости», следовательно, спра-

ведливость, есть принцип правовой организации «гражданского общества».

Исходя из доктринального учения христианства его главный принцип без сомнения есть принцип любви. Именно этот принцип лежит в основе церковной иерархии и ее таинств. Следовательно, он же является основным принципом церковного права. Оба названных принципа - принцип любви и принцип справедливости – «являются высшими обязательными принципами права».

Так, в своем курсе церковного права И.С. Бердников признавал церковное право отдельной самостоятельной правовой областью. Роль государственного права состоит в том, чтобы дать основу организации и деятельности церкви как общественному союзу. Для И.С. Бердникова бесспорны два тезиса. Первый: христианское государство должно иметь тесный союз с церковью, основанный на взаимном благорасположении и сознании взаимной солидарности ко многим жизненным отношениям. Второй: церковь есть самостоятельный правовой организм со своей особой организацией, отличной от государственного организма, при наличии собственной правительственной и судебной власти и своего права. Кроме того, И.С. Бердников отмечал третий специфический правовой признак церкви: «высшая правительственная власть во вселенской церкви принадлежит епископату в целом составе или собору епископов».

Другого взгляда придерживался Н.С. Суворов. Он был убежден в том, что в основу системы права русской церкви должен быть положен «историко-сравнительный метод». Н.С. Суворов ставил под сомнение правовой статус церковной иерархии как элемента правительственной власти церкви и считал, что в церкви высшая власть должна принадлежать только монарху. Сторонников взгляда на епископат как высшую форму власти в церкви Н.С.Суворов считал разделяющими католический взгляд на эту проблему.

Для него оптимальной моделью государственно-церковных отношений являлась модель Австро-Венгерской империи - окончательно сложившаяся при императоре Иосифе II и ставшая известной как «иозефинизм». Суть этой модели состояла в том, что католическая церковь на территории Австро-Венгрии являлась государственной церковью. Соответственно, деятельность церкви регламентировалась государственным законодательством, кроме тех вопросов, которые относились к догматической сфере. Страны, входившие в его империю, не должны были находиться под юрисдикцией римского папы, что в правовом смысле означало обязательное подтверждение государством любого указа папы. Государство де-факто и де-юре полностью монополизировало решение ряда вопросов, ранее относящихся к компетенции церкви: разграничение епархий, семейное право (были разрешены разводы и повторные браки), все вопросы о монашеских орденах и монастырях, порядок отправления служб, деятельность духовных семинарий, паломничество, религиозные братства и ряд других. Так, например, были закрыты сотни монастырей на том основании, что они якобы не нужны гражданскому обществу.

В то же время были созданы сотни новых церковных приходов и так называемые Генеральные семинарии. Всего было издано около 6000 всевозможных декретов, касающихся деятельности Церкви. В 1781 году был издан Акт о веротерпимости, который уравнивал в правах католиков и представителей других вероисповеданий. Суть реформы Иосифа II состояла в том, чтобы монарх в отношениях с церковью стал верховным субъектом любого правообразования на территории, подпадающей под его юрисдикцию.

Приверженность Н.С. Суворова явному приоритету государства в отношениях с церковью объясняется тем, что он был убежден, что в России церковная иерархия не способна к какой-либо правообразовательной деятельности. Церковный

порядок стал оптимальным, когда восторжествовала идея императорского главенства в церковном управлении. Поэтому взгляды Н.С. Суворова на взаимоотношения государства и церкви без сомнения следует признать выражением цезаропапистской идеи.

Еще до Н.С. Суворова с аналогичными взглядами выступал профессор церковного права П.А. Лошкарев, считавший, что церковное право сложилось под «влиянием государственного строя и права на строй и право церковное». Следовательно, не должно быть никакого размежевания между государством и церковью, политикой и моралью. Церковное же право организовалось как право церкви только благодаря тому, что византийские императоры, начиная с Константина Великого, применяли к церкви начала древнеримского государственного права. Следует отметить, что до П.А. Лошкарева и Н.С. Суворова в русской науке церковного права явных сторонников идеи доминирования светской власти по отношению к церковной не было.

Приверженность Н.С. Суворова идее цезарепапизма была практически абсолютна: «если бы когда-либо наступило вождевленное для всякого истинного христианина соединение церквей, то и тогда голос русского царя - преемника русских и византийских императоров, представителя принципа власти в русском народе, тяжелее весил бы в вопросах дипломатического характера, чем голос русского Синода». Также Н.С. Суворов считал, что каноны церкви имеют ту же правовую природу, что и государственные законы, изданные византийским императором, уже в силу того, что император председательствовал на Вселенском Соборе.

Оппоненты Н.С. Суворова, например, профессор Н.А. Заозерский, указывали, что церковь является религиозным обществом, основанным Христом, таким образом, уже в силу этой причины она должна быть признана государством, одновременно «вырабатывая и охраняя свое собственное

право, такое право, предписывать которое этому обществу государство не имеет ни призвания, ни власти.⁹⁰ Церковь, по Н.А. Заозерскому, установлена Богом и «не является каким-то особым государством или частью его организма в виде корпорации, ни частным товариществом». Церковь и государство «только встречаются своими требованиями в одном и том же народе или в одном и том же человеке». Однако при таком тесном взаимодействии государство и церковь суть своей природы не меняют. Поэтому церковное право есть один из обязательных атрибутов церковной жизни. Что же касается внешнего права церкви, то оно имеет свои особенности с учетом специфики той или иной православной поместной церкви.

Божественное право - основное право церкви - остается неизменным, таким, каким оно вытекает из книг Священного Писания. Состав божественного права сформирован из правил, которые заповедал церкви Бог и от его имени апостолы, также из норм и правил, непосредственно разработанных апостолами, и законов, содержащихся в книгах Ветхого Завета. Особенно важны для правовой жизни церкви правила, содержащиеся в так называемом Моисеевом законодательстве - знаменитые десять заповедей Моисея, а также его предписания в отношении семейно-брачного права.

Не менее важным для права церкви является Священное предание как «совокупность правил церковной веры и жизни, полученных церковью от тех же боговдохновенных авторитетов, от которых она имеет и священные писания, но переданных не письменно, а устно или в непосредственно апостольских установлениях»⁹¹. Правила Священного Предания также относятся к нормам божественного права.

⁹⁰ Заозерский Н.А. Право Православной греко-восточной русской церкви, как предмет специальной юридической науки. М., 1888. С. 48.

⁹¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000. С.23.

Так, для оправдания необходимости божественного права А.С. Павлов приводит 6 аргументов:

в силу того, что церковь была создана Богом с целью «духовного обновления нравственно-падшего человечества», она существует в соответствии с волей Бога;

как сообщество верующих людей, находящееся в условиях реальной социальной жизни, церковь должна регламентировать свой порядок существования в соответствии со своим учением и предпринимать соответствующие меры для его защиты;

в силу того, что церковь утверждена Христом как Царство Божье на земле, она имеет свое устройство и право, исходящее от Бога, с целью сохранения собственной власти в своей внутренней структуре;

имея своей целью исполнить волю Бога в отношении всех людей, церковь имеет совершенно другую цель, чем государство, призванное обеспечивать естественные блага людей;

с учетом того, что церковь создана на неопределенно длинный срок и действует по всей Земле, а также в силу меняющихся время от времени условий ее существования церковь имеет право менять свой внешний порядок без изменения своей сути;

церковь как корпорация публичного права имеет надлежащую имущественную правоспособность с целью обеспечения своего материального существования для выполнения своих задач.

Эти основания служат как бы общими принципами деятельности церкви, «высшими началами и критериями положительного церковного права», которое реализуются в двух формах: законодательства и обычая.

В современных «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», принятых в 2000 году, отмечается, что «исторически религиозное и светское право происходят из одного источника и долгое время являлись лишь двумя аспектами единого правового поля»⁹².

⁹² Там же.

По современному американскому правоведу Г.Дж. Берману, формирование правовой традиции на Западе есть результат разделения между светскими и духовными властями. Светская традиция признавала за собой порядок и справедливость, духовная традиция - веру и мораль. Но на глубоко структурном уровне это было нерасторжимое единство, где все было единым целым: право и религия, порядок, справедливость, с одной стороны, и вера, мораль - с другой. Такое разделение вообще возможно только потому, что сама церковь представляет собой церковь воинствующую, действующую в этом мире с целью переделать его для высших духовных целей.

В средние века светская и духовная власть были неразрывно переплетены. Так, например, в делах о ереси (то есть в отношении сознательного греха против веры) церковь наказывала провинившихся руками государства, передавая их для осуществления наказания светской власти. При этом церковь пользовалась исключительно своими правовыми нормами, не обращаясь к установленным государством, например, когда вставал вопрос об отлучении от церкви.

Г.Дж. Берман пишет: «ясно, что истоки основных институтов, понятий и ценностей западных правовых систем лежат в религиозных обрядах, литургических нормах и доктринах XI-XII веков, которые отражали новые воззрения на смерть, грех, наказание, прощение, спасение, а также и новые представления об отношении божественного к человеческому и веры к разуму. За прошедшие века эти религиозные воззрения и представления коренным образом изменились, и сегодня их теологические источники, по-видимому, иссякают. Однако сформировавшиеся на их основе правовые институты, понятия и ценности живы и часто ничуть не изменились. Западная наука права - это светская теология, которая часто выглядит бессмыслицей, так как ее богословские послышки уже никто не признает»⁹³.

⁹³ Берман Дж. Г. Западная традиция права. М., 1998. С.165.

В России «богословские послышки» науки права были предметом особого интереса И.А. Ильина, одного из лучших представителей традиции христианских мыслителей России в сфере права и государства. Следует согласиться с одним из современных исследователей его творчества Ю.Т. Лисицей, что: «Его установку можно обозначить как православно-христианскую, относящую право к тайне творения Господня и замыслу Бога о человеческом обществе».⁹⁴ В своей философии права И.А. Ильин детально рассмотрел феномен правосознания, как он писал, с точки зрения «исторической эпохи ныне переживаемой народами».

И.А. Ильин убежден, что по самой своей сути государство и право имеют единую природу. Эта единая природа коренится в их «душевно-духовной сущности». И хотя право наиболее полно «проявляется» во внешнем мире, его сокровенным местом является человеческая душа. Мало того, для государства, организм которого имеет различные элементы - людей, территорию и прочее, имеется одно незыблемое и неизменное основание - душа, благодаря которой осуществляется жизнь гражданина и воплощается подлинное единство разрозненных элементов государства. Более того, само существование государства напрямую зависит от того, в каком «духовном состоянии» находятся его граждане. Но какой же элемент связывает духовное состояние людей (граждан государства) и само государство? Этим элементом является правосознание. Именно через правосознание, как был убежден И.А. Ильин, осуществляется связь государства с религией народа.

Конечно, для правосознания, без сомнения, имеют значение многие стороны деятельности «человеческого духа» - совесть, эстетика, наука. Однако все они в отдельности не способны так глубоко раскрыть правосознание, как это делает религия. Почему? Прежде всего потому, что религия

⁹⁴ Ильин И.А. Полное собрание сочинений. М., 1994. Т.4. С.580.

является синтезом человеческой мысли, благодаря которому любой человеческий акт получает свое осмысление и значение. Кроме того, только религия не боится сказать «высшее слово и последнее слово» человеческого бытия. Имея своим предметом самого Бога и обращаясь к той или иной стороне человеческой жизни, религия освящает ее и придает ей высший смысл. Именно поэтому религия не только не сторонится права и государства, а оказывает на них глубокое и отчасти определяющее влияние, тем более, что и право и государство не являются искусственным организмом, а выражают «духовно-душевную жизнь».

И.А. Ильин указывает на то, что ни в коем случае нельзя «механически» буквально понимать слова Иисуса Христа «... итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу». Эти слова не являются призывом к разделению двух миров, а имеют глубинный смысл, в них заложена возможность их «совместимости»: можно и нужно служить Богу и одновременно не нарушать светских законов и, наоборот, служа государству и исполняя его законы, не нарушать заповеди Бога. Но, как считает Ильин, особое внимание к этой проблематике, строгое разделение ее на два противостоящих друг другу полюса в средние века уводили эту проблему (соотношение церкви и государства) от ее разрешения в тупик.

И.А. Ильин категорически утверждает: «Сама религия как осуществление «царства Божия» невозможна вне права и его признания»⁹⁵, то есть вне правосознания. Почему же религия невозможна без правосознания? И.А. Ильин приводит следующие аргументы.

Индивид свободно выбирает религию в силу того, что он существо свободное и духовное. У него есть «естественное и неотъемлемое право на автономное восприятие Божества», которое никто у него не может отнять. Именно это право, право восприятия Бога, есть самое значимое во всей иерар-

⁹⁵ Там же. С.390.

хии прав, оно есть «основа всех других его прав», «право быть духом». Рассматривая ситуацию, при которой индивид добровольно отказывается от этого права, И.А. Ильин показывает следующие негативные последствия для него: утрата «духовного достоинства», дальнейшая деградация и, как окончательный результат, «недостойное обременение земли собою».

Человек же, поверивший в Бога, неминуемо оказывается в ситуации, когда духовная свобода становится важным элементом его жизни. Но для осуществления духовной свободы необходим правопорядок и, как пишет И.А. Ильин, «естественное правосознание». Верующий человек будет тщательно оберегать свою личную, автономную веру, то есть будет культивировать «волю к духовной автономии». Поэтому, осознав свою веру, одновременно человек осознает свое право, то есть человек в тот момент, как он становится верующим, становится человеком, нуждающимся в праве как таковом. «Право есть необходимая форма духовного бытия человека, а религиозное бытие есть бытие духовное, поэтому вне права не может быть и религии».⁹⁶ Что касается возможного негативного отношения к различным проявлениям права в тот или иной исторический период, равно как в той или иной государственной форме, то это вполне допустимо, потому что не меняет отношение к праву вообще в своей основе - если есть вера, значит, есть воля к праву.

Однако для верующего человека может далее возникнуть вопрос: как именно в реальной жизни относиться к тому государству и тому праву, при которых он живет? И.А. Ильин видит два пути: или полностью отвергнуть настоящую реальность как несовместимую с ценностями веры, или попытаться «освятить» их своей верой.

С позиции христианского правосознания отрицание государства и права в целом может быть оправдано в трех случаях:

⁹⁶ Там же. С.391.

во-первых, при условии, что окружающая действительность, воплощенная в праве и государстве независимо от их форм, является неприемлемой для религиозного сознания по той простой причине, что наличие любого государства и права есть простое проявление греховной природы, то есть любое государство и право есть ненужная суэта, отвращающая от служения Богу. Такое отношение будет фактически отступлением от подлинной веры, неверием в желательность существования Божьего допущения - государства и права, и неверия в основную цель религии - преобразование мира;

во-вторых, если религия признает свою основную задачу - преобразование мира, но не допускает ни в малейшей степени осуществление «принципа властного понуждения». Данная позиция также будет извращением подлинного учения церкви в том смысле, что это будет или ложно понятая «непогрешимость», или «наивность правосознания», выраженная в том, что главная функция любого государства это насилие;

в-третьих, если религия отвергает «принцип гетерономного властвования» в случае переоценки положительных качеств личности «доброй воли и личной автономии» или при недооценке дурной воли, что также произойдет при доминировании фактора религиозной наивности.

При отрицании государства и права с неизбежностью возникнет ситуация столкновения религии и государства, при которой религия может играть негативную роль, так как она возможно станет орудием разрушения «государственной воли». В этом случае религия станет пособником анархических сил и врагом естественной жизни и права, то есть фактически изменит своей же сути.

Положительное отношение религии к государству и праву возможно только при одном условии: и государство, и право обладают определенной религиозной ценностью и поэтому могут претендовать по отношению к себе на «особое религиозное отношение». Но государство и право имеют

ценностное значение, если их развитие определяет духовная культура. Только при соблюдении этого условия государство и право могут претендовать на «освящение и признание». Соответственно, у государства должно быть «идейное назначение», заключающееся в создании таких условий, при которых наступил бы «духовный расцвет народа», где посредством духовной жизни произошла бы гуманизация положительного права.

Фактически И.А. Ильин предварил современное понятие правовой культуры, например, такие ее структурные элементы, как «надлежащую степень знания населением законов; высокий уровень уважения норм права, их авторитета; определенный уровень правового мышления и чувственного восприятия правовой действительности», что должно в целом выражаться в соблюдении законности и правосудия. И.А. Ильин ставил задачу для государства создать все необходимые предпосылки для создания в обществе именно высокой правовой культуры с целью ликвидации юридической неграмотности и правового нигилизма.

Как отмечал современный специалист в сфере правовой культуры профессор Лазарев, одним из критериев повышения культуры является «изучение памятников права и правоприменительной практики как основы юридического образования». Но, на наш взгляд, все без исключения памятники права, в большей или меньшей степени, имеют своим источником религиозные нормы и предписания, следовательно, настоящая правовая культура возможна только на основе религии.

Безусловно, истинное основание положительного правосознания имеет религиозную природу. При активном участии в государственной жизни такое правосознание вносит «религиозную энергию» и, соответственно, одухотворяет как государство, так и право, придавая им религиозную цель. Обладание таким правосознанием позволит политическим

деятелям в своей деятельности освободиться от приемов в духе «маккиавелизма». В противном случае государственная жизнь и право обречены на постепенную деградацию, ведущую их к окончательному упадку и гибели. По сути, религия и положительное правосознание позволяет государству и праву понимать смысл собственного существования, то есть цель религии (духовное преобразование мира) должна стать целью государства.

Это служение государства религии не есть подчинение государства церкви, а соисполнение вместе с ней единой духовной задачи. Необходимо отметить, что такого рода соисполнение не подразумевает подчинение светской власти церковной иерархии, а опирается прежде всего на «подлинную, свободную религиозность народа». От государства и права сначала требуется только одно - создать такие условия, при которых такого рода народная религиозность развивалась бы без помех.

Здесь следует сделать небольшое отступление. И.А. Ильин понимает, что под той или иной религиозной идеей могут внедрить свои взгляды люди, у которых нет ничего общего с подлинной религиозностью, ибо даже церковь, по И.А. Ильину, не является полным гарантом подлинной религиозности. Первые века христианства, еще до принятия Никейским Собором символа веры, обладали тем не менее подлинной религиозностью. Опасность для христианства и, соответственно, для государства и права, приходит тогда, когда «быт поглощает религию, и религия утрачивает бытие»⁹⁷.

В таком случае главное для государства и правосознания сохранить связь с подлинной религиозностью, которая может покинуть и такую организацию, как церковь и воплотиться в совершенно другой форме. Например, православный и католик должны быть прежде всего христианами и лишь потом

⁹⁷ Там же. С.396.

членами своих церквей. Здесь И.А. Ильин подходит вплотную к очень интересной теме, которая важна в отдельности и для государства, и для права, и для церкви - что такое подлинная традиция для каждого из них. В принципе и государство, и право, и церковь - все это формы традиции, но подлинной или извращенной - это уже другой вопрос. «Поэтому государственность, с виду «секуляризованная», не есть тем самым внерелигиозный способ жизни; исторически же возможно и такое положение вещей, при котором религиозное возрождение государственности будет осуществимым лишь при условии открытого разрыва с традиционной, но выродившейся церковностью».⁹⁸

Настоящая религиозность дает правосознанию следующие основания: «чувство собственного духовного достоинства», «способность к автономной жизни», «искусство признавать духовное начало в других людях». Проще говоря, чем выше религиозность гражданина, тем выше его правосознание.

Обращаясь к исторической ретроспективе, И.А. Ильин признавал крайне опасным для государства и права кризис правосознания. Такой кризис И.А. Ильин усматривал со времен древнего мира в силу «разложения религиозности, которое постепенно захватило и семейную жизнь, и правосознание». И только возникновение христианства спасло и «правосознание и правопорядок». Отмечая, что, хотя «христианское учение не дало людям никакого нового учения о праве, о правосознании, о государстве и политике», И.А. Ильин тем не менее был убежден, что оно научило совершенно новому отношению к государству и праву. Заслуга христианства состояла в том, что оно выработало новый тип правосознания, основанного на примате сверхличного начала, выраженного в «не формальной» справедливости, то есть в истинной справедливости, которая в свою очередь позволила человеку узнать, что «право есть начало мира». Новозаветное изрече-

⁹⁸ Там же. С.397.

ние «...начальник есть Божий слуга, тебе на добро» (Рим. 13,4) обосновало принцип новой государственности как условие естественного порядка, одновременно скрепляя существующий общественный строй мотивом любви и солидарности. Благодаря христианскому учению сформировалась новая задача государства – «служить своею властью Божьему делу на земле».

Но здесь возникает закономерный вопрос - как духовный закон способен оказать влияние на светский и где границы их автономии?

Профессор М.В. Зазыкин считал, что закон церковный (духовный) от государственного (светского) отличается не только «по происхождению, но и по значению». Он выделял три опоры для духовного закона - нравственный авторитет, сознание его Божественного происхождения и необходимость его для спасения души. Если для исполнения государственного закона требуется, как правило, акт вынужденного подчинения ему гражданином, то для исполнения церковного закона требуется исключительно добрая воля и вера человека, что обеспечивает его исполнение. Здесь воля верующего сливается с волей Божией, которая и есть основной и единственный источник церковного закона, поэтому у человека не может быть никаких сомнений в том, что, исполняя тот или иной церковный закон, он фактически и непосредственно будет исполнять волю самого Бога.

Один из самых авторитетных учителей церкви Иоанн Златоуст уделял большое внимание смыслу и значению церковного закона. «Здесь (в церкви) единственно можно научиться не только тому, чем будешь ты после этой жизни и как будешь тогда жить, но и тому, как управлять настоящую жизнь...».⁹⁹ И еще: «Апостол Павел требует от нас, чтобы мы ..., вступив через крещение в церковь, изменив прежние

⁹⁹ Там же. С.52.

нравы, стали следовать новым правилам».¹⁰⁰ Причем любой христианин, если он действительно относит себя к таковым, должен неукоснительно соблюдать эти законы, в противном случае он подлежит ответственности. Законодателем церковных законов является сам Бог, который посредством апостолов передал эти законы людям.

Профессор И.С. Бердников, признавая, что принудительность правовых норм есть необходимый признак понятия права, в то же время допускал, чтобы эта принудительность была исключительно материального характера. «Для признания за известными нормами правового значения существенно необходимо лишь то, чтобы они осуществляли задачу всякого права - охранение в указанных законом границах нравственного развития человека от стеснения и посягательства со стороны других людей и обеспечение за ними благотворного влияния нравственно-общественной жизни. А какими мерами достигается эта задача - материально или нравственно принудительными - это вопрос второстепенный. Поэтому и церковные нормы, несмотря на то, что они соблюдаются по свободному и разумному подчинению членов церковного союза, установленному в нем порядку и, несмотря также на особый их источник, сравнительно с правом, истекающим от государства, по всей справедливости должны быть названы правовыми нормами, потому что ими также осуществляется задача права, как и нормами, исходящими от государства».¹⁰¹

И, действительно, в первые века христианства принцип соотношения церковного закона и светского закона исходил из посылки, что государство - это тело, а церковь - душа, т.е. единый организм, и, следовательно, канон и закон не должны противоречить друг другу, а, наоборот, дополнять. В изложе-

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Бердников И.С. Дополнение к курсу церковного права. Казань. 1889. С. 302.

нии М.В. Зазыкина эта система приобретала следующий вид: общим источником права как для церкви, так и для государства является Бог, он имеет заместителей на земле - царя и патриарха, причем у каждого из них свой соответствующий правовой статус. Так, император есть «законодатель, судья и истолкователь закона», его власть - это власть автократора, т.е. самодержца, но даже она ограничена заповедями Христа и исходящими из них канонами церкви. Притом император может толковать только светский закон, церковный канон имеет право толковать исключительно Патриарх.

Названные положения содержатся в документе Византийской Империи IX века под названием «Эпанагога» («Возведение»). Он представлял собой законодательный сборник установлений высшей светской и духовной власти, правосудия и т.д. В главе 7 титула 2 «Эпанагоги» было записано: «Если дело идет о толковании закона, то прежде всего надо исследовать, какое правило применяло в таких случаях государство: лучший толкователь обычаев, но что введено вопреки канонам, то не должно быть применяемо».¹⁰² Это разделение канона и закона стало незыблемым правилом во взаимоотношениях светской и церковной власти.

М.В. Зазыкин, анализируя текст «Эпанагоги», пришел к выводу о том, что, во-первых, царь и Патриарх являются «главами одного и того союза», во-вторых, была впервые четко разделена сфера государственных отношений и сфера религиозных отношений, что доказывало определенную независимость каждой из властей, не нарушая принципа обоюдного согласия. А.С. Павлов считал, что нормы, заключенные в «Эпанагоге», стали основным источником для развития гражданско-правовых отношений в сфере деятельности церкви.

Основное же значение «Эпанагоги» М.В. Зазыкин признавал в установлении, что светская власть управляет госу-

¹⁰² См. Зазыкин М.В. Указ соч. С.51.

дарством исходя прежде всего из канонов церкви, а также в определении полномочий императора по отношению к церкви, что позволило провести четкое отличие от мусульманского мира, где халиф (светская власть) фактически возглавлял верующих мусульман.

Однако практика показала, что далеко не всегда отдельный светский институт признавал авторитет церковного канона. Так, например, до XI века существовало наравне с церковным брачным правом и светское гражданское право, более того, до IX в Европе вообще не признавался обряд венчания. Когда государство (Византия) в XI веке решило проводить политику секуляризации, в частности в отношении церковного имущества, то церковь заявила, что «секуляризация есть оскорбление воли частных жертвователей и нарушение их прав», то есть что государство фактически приняло законы, направленные против прав своих собственных граждан. После этого заявления государство было вынуждено отменить названные законы.

В дальнейшем в византийском праве сформировалась тенденция приспособления светских законов к духу церковных канонов. Даже к уголовным преступлениям часто применялись не нормы светских уголовных законов, а правила криминальной церковной юрисдикции (епитимья). Однако в силу расцвета коррупции такая практика была недолгой. Со своей стороны церковь практиковала смягченное отношение к нарушению своих канонов представителями высшей государственной власти (императорами), но только не собственно учения церкви, а отдельных канонов ее внутреннего порядка. Однако нарушение светской властью церковных канонов многими иерархами церкви рассматривалось как дурной пример для собственных граждан и расшатывание государственных устоев. Неуважение к канонам вело к пренебрежению и к государственным законам и все это вместе, по мнению ряда исследователей, привело к окончательной гибели Византии.

Государственные законы признавали церковь как самостоятельный организм со своими целями и задачами и приравнивали церковные каноны к своему собственному статусу. В 137 новелле императора Юстиниана говорилось: «Если мы стремимся к тому, чтобы все твердо соблюдали гражданские законы, власть которых установил Бог по Своему милосердию, то насколько же больше рвения надо употреблять к соблюдению святых канонов и священных законов, установленных ради нашего спасения».¹⁰³

После падения Византии Российская Православная Церковь стала правопреемницей всего комплекса государственно-правовых идей Византии - взаимодействия государства и церкви, православия как государственной религии, приоритета церковного канона над светским законом.

Но с XVII века приоритет церковного канона над государственным законом фактически закончился. М.В. Зыбкин считал, что этот процесс наступил с введением в действие правил Соборного Уложения 1648-1649 гг. Был учрежден так называемый Монастырский приказ, что, по его мнению, «явилось покушением на принцип церковной самостоятельности, и это было тем началом, которое давало толчок новому потоку идей, которые, секуляризируя государство, уничтожали ... и религиозные обряды».

М.В. Зыбкин приводил следующие примеры значительного нарушения баланса отношений государства и церкви в пользу государства на законодательном уровне:

отмена так называемого обряда «Страшного суда», который происходил перед началом Великого поста, что привело «к прекращению церковного настроения в правящих сферах»;

церковная собственность сначала передана государству в управление, а затем и в его собственность;

умаление статуса Патриарха (уменьшение его полномочий и функций).

¹⁰³ Там же. С.138.

Можно сделать вывод, что соперничество между государственным законом и церковным каноном стало одним из следствий обостряющейся борьбы между светской и церковной властями. Позиция большинства русских юристов по этому вопросу, и прежде всего специалистов в сфере церковного права, свелась к тому, что церковь есть учреждение особого рода, а ее законодательство берет свое начало от установлений апостолов.

Противоположной точки зрения придерживался один из самых авторитетных специалистов в сфере церковного права Н.С. Суворов: «Церковное правообразование, как и всякое другое правообразование, совершается среди народа и в территориальных границах государства, поэтому в церковном правообразовании как во всяком другом монарх есть верховный субъект правообразования, а не обыкновенный мирянин, который бы подчинялся законам, установленным духовной иерархией, состоящей из его подданных. Церковное право в собственном смысле не есть право Божественное, Самим Богом непосредственно установленное, оно есть человеческое право, по отношению к которому монарх имеет значение правообразующего фактора».¹⁰⁴ Н.С. Суворов мотивирует свой вывод тем, что в древней церкви высшей властью обладали императоры Рима: они устанавливали нормы церковной жизни, созывали Соборы и издавали законы по церковным делам. Более того, императоры создавали законы по делам церкви даже без созыва Собора, но и в том случае такие законы имели обязательное значение для церкви. М.В. Зазыкин не соглашался с Н.С. Суворовым в том, что с момента признания церкви государство «принимает церковь Христову со всем ее вероучением и нравоучением как обязательный принцип», ссылаясь при этом на кодекс императора Юстиниана, одним из принципов которого явился принцип приоритета церковного канона над государственным законом.

¹⁰⁴ Суворов Н.С. Курс церковного права. М., 1889. Т.1. С.2.

Н.С. Суворов также настаивал на том, что приоритет государственного закона над церковным канонам выражается в том, что без санкции римских императоров постановления Вселенских Соборов были недействительны. Однако, если исходить из 6 новеллы Кодекса Юстиниана, почитание церковных правил было признано обязательным наряду с государственными законами. И, наконец, последний аргумент Н.С. Суворова в пользу приоритета светского закона над церковным канонам заключался в том, что «для церковного законодательства императоров не было границ в смысле изъятий известных предметов или вопросов из их законодательной компетенции».

Выводы

Правила церкви (каноны) и светские законы имели неразрывную связь, и этот синтез лег в основу русского правосознания, причем нормы церковного права оказывали определенное влияние на формирование массива российского законодательства в целом.

При этом соперничество между государственным законом и церковным канонам стало одним из следствий обостряющейся борьбы между светской и церковной властями. Позиция большинства русских юристов по этому вопросу, и прежде всего специалистов в сфере церковного права, свелась к тому, что церковь есть учреждение особого рода, а ее собственное законодательство берет свое начало от установлений апостолов.

§2.2. Специфика правового закрепления принципа свободы совести: анализ законопроектной деятельности

Принцип свободы совести находил свое выражение в нормах ряда нормативных правовых актов Российской Империи.

Царским Манифестом от 26 февраля 1903 года подтверждалось соблюдение государством принципа веротерпимости, отраженного в Основных законах Российской Империи, при признании Русской Православной Церкви как церкви первенствующей и главенствующей, с одновременным дозволением «всем русским поданным инославных и иноверных вероисповеданий свободное отправление их веры и богослужения по обрядам оной».

На основании текста Манифеста и во исполнение Высочайшего Указа Правительственному Сенату от 12 декабря 1904 года о предначертаниях к усовершенствованию Государственного порядка Комитет Министров принял решение пересмотреть постановления о вере с целью «пополнить пробелы в этой области права и привести действующие нормы в точное соответствие с современными условиями жизни и требованиями терпимости в делах веры».

Одновременно признавалось, что православная церковь остается церковью господствующей, глава государства должен исповедывать православие, православная церковь имеет полную свободу для привлечения новой паствы и право на свое материальное содержание из государственного бюджета. Новацией явилось то, что Комитет Министров принял решение о свободном отпадении лица из православной церкви при согласии православного духовенства, но только в том случае, если названное лицо укажет конкретно выбранную веру. Отпадение лица в атеизм или в агностицизм по-прежнему запрещалось по мотиву, что религия является основой нравственных норм в государстве, следовательно, лицо, которое индифферентно или враждебно к религиозным постулатам, может представлять опасность для устоев государства.

Отпадение от православной церкви допускалось только, если лицо переходило в одно из христианских вероисповеданий, так как христианские начала признавались самыми ис-

тинными. Если же лицо, отпав от православия, все же переходило в нехристианское вероисповедание, например, в иудаизм или ислам, то считалось, что к данному лицу хоть и не могут быть применены методы репрессивного воздействия, однако для него будут действительны все «последствия относительно актов гражданского состояния».

Указ Императора Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 года создал правовые основы реформы государственно-церковных отношений. Указ состоял из преамбулы и 17 пунктов.¹⁰⁵ Анализируя названный Указ, необходимо обратить внимание на следующие его основные положения:

государство отказывалось от преследования лица, отпавшего от православной веры и перешедшего «в другое христианское исповедание или вероучение», причем никаких негативных последствий для такого лица в сфере гражданских прав не наступает;

для лиц, которые приняли православную веру чисто формально, но в реальности исповедовали ту веру, к которой принадлежали до принятия православия или принадлежали их предки, разрешалось быть исключенными из православных прихожан;

для лиц независимо от исповедания любого христианского вероисповедания допускалось брать «на воспитание некрещеных подкидышей и детей неизвестных родителей»;

упразднялось понятие «раскол», при этом лиц, к которым ранее применялось это понятие, предлагалось разделить на три группы - старообрядческие согласия, сектанты, последователи изуверских учений;

в случае сооружения молитвенных домов для старообрядцев и сектантов было предписано руководствоваться законодательством аналогичным в отношении инославных христиан;

¹⁰⁵ См.: Неволин А. Церковь и государство. С.350 – 353.

для старообрядцев и сектантов, назначенных общиной к духовному окормлению своих единоверцев, разрешалось освобождение от воинской службы, приравнивание к православной иерархии и свободное отправление служб в частных и молитвенных домах;

в любом учебном заведении для лиц инославных вероисповеданий преподавание закона Божьего разрешалось вести на их родном языке духовными лицами этих же вероисповеданий;

предписывалось подвергнуть пересмотру законодательство, регулирующее религиозный быт лиц, исповедующих ислам.

Как уже отмечалось, одним из результатов принятия названного Указа явилась разработка ряда законопроектов, направленных на реализацию в России принципа свободы совести.

12 мая 1906 года на заседание Государственной Думы группой депутатов были внесены основные положения законопроекта о свободе совести. Эти положения были следующие:

«1. Каждому гражданину Российской Империи обеспечивается свобода совести. Посему пользование гражданскими и политическими правами не зависит от вероисповедания и никто не может быть преследуем и ограничиваем в каких бы то ни было правах за убеждения в делах веры.

2. Все существующие и вновь образующиеся ... вероисповедания пользуются в одинаковой мере свободой богослужения и отправления религиозных обрядов, а также проповедования и распространения своих учений, поскольку при осуществлении этой свободы не совершается деяний, предусмотренных общими уголовными законами.

3. Никто не может быть силой государственной власти принужден принадлежать к какому-либо исповеданию или исполнять обязанности, вытекающие из принадлежности к

какому-нибудь вероисповедному обществу или совершать религиозные действия или участвовать в обрядах какого-нибудь вероисповедания.

4. Никто не может отказываться в силу своих религиозных убеждений от исполнения гражданских или политических обязанностей, кроме случаев, точно в законе указанных.

5. Всякий, достигший 17-летнего возраста, может выйти из состава вероисповедного общества, к которому он принадлежит: несовершеннолетний, не достигший сего возраста, воспитывается в том вероисповедании, в коем пожелают его воспитывать родители.

6. Особый закон определяет порядок ведения актов гражданского состояния.

Особые узаконения определяют преподавание вероучения. Эти узаконения не должны противоречить началам свободы и равенства вероисповеданий.»¹⁰⁶

Признаком необходимости церковной реформы в целом и обновления всего церковного организма стало решение Николая II о созыве Поместного Собора Русской Православной Церкви.

14 января 1906 года Святейший Синод принял решение о созыве Предсоборного Присутствия с целью предварительного обсуждения и выработки рекомендаций по основным вопросам, предлагавшимся для рассмотрения их в дальнейшем на Поместном Соборе.

8 марта 1906 года Предсоборное Собрание начало свою работу. Ранее обер-прокурором Святейшего Синода был составлен и разослан в адрес каждого епископа перечень вопросов, которые должны были стать предметом обсуждения на Поместном Соборе. Однако вопрос о комплексной реформе государственно-церковных отношениях в этом перечне отсутствовал. Такая позиция свидетельствовала о том, что Святейший Синод не предусматривал серьезного пересмо-

¹⁰⁶ Мельгунов С. Церковь и государство в России. С.16.

тра действующей модели государственно-церковных отношений. Со своей стороны в своих ответах на поставленные вопросы епископы не выходили за рамки поставленных вопросов. Проблемы соотношения светской и духовной власти правящие епископы не касались.

С целью оптимальной работы будущего Поместного Собора Предсоборным Присутствием было сформировано 7 отделов для рассмотрения и выработки общей позиции по наиболее важным вопросам. К этим вопросам были отнесены следующие: о преобразовании центрального церковного управления; о разделении России на митрополичьи округа (их организация и преобразование местного церковного управления); об организации церковного суда и пересмотре брачных законов, включая законы о смешанных браках; об устройстве приходов и порядке приобретения церковной собственности; о духовно-учебных заведениях; о единоверии и старообрядчестве; о мерах по защите православной веры.

К ведению первого отдела был отнесен вопрос о преобразовании центрального церковного управления, что предусматривало и вопрос о возможной реформе государственно-церковных отношений. Необходимо отметить, что к работе Предсоборного Собрания по указу императора были привлечены в том числе и ведущие специалисты в сфере церковного права: М.И. Горчаков, А.И. Алмазов, И.С. Бердников, Н.А. Заозерский, М.Е. Красножен, Н.С. Суворов.

В результате работы первого отдела был разработан законопроект, призванный урегулировать общие положения государственно-церковных отношений. Законопроект состоял из 11 пунктов. Пункт 1 законопроекта предусматривал, что русская православная церковь имеет право издавать новые постановления с согласия императора. Новацией законопроекта явилось положение, согласно которому церковь может свободно регулировать свою внутреннюю деятельность, пользуясь покровительством императора. К компетенции

императора законопроект относил право избрания Патриарха из тех кандидатур, которые ему должен был предложить так называемый «повременный Собор», право утверждения приговора суда над Патриархом (пункт 6), право утверждения постановлений, принятых «повременным Собором» и переданных императору патриархом (пункт 7). Вводилось положение о представителе императора на соборах (пункт 8). Обер-Прокурор Святейшего Синода также определялся как представитель императора, который имеет роль наблюдателя в Святейшем Синоде (пункт 9), он обязан был наблюдать за соответствием действующему законодательству нормативно-правовых актов, принимаемых Святейшим Синодом, а также «участвовать в высших государственных установлениях в обсуждении и решении церковно-общественных дел, не входя, однако, в состав Совета Министров (пункты 10 и 11).»¹⁰⁷

Анализируя этот законопроект, П.С. Троицкий отмечал, что его положения предоставляют церкви гораздо большую самостоятельность по сравнению с ее фактическим положением. Отмечалась, что в законопроекте были заложены положения, предусматривающие компромиссную позицию по отношению власти монарха к церкви, то есть попытка найти баланс между статусом монарха как защитника церкви и статусом иерархов церкви. Следует согласиться с П.С. Троицким, что фактически законопроект заменил «органическое единство интересов церкви и государства» на «органическое единство представителя церкви с представителем земного государства».

Здесь возможно говорить о проведении аналогии с идеей Н.С. Суворова, что, как и императоры Византии осуществляли высшую власть в церкви, так и российский император призван осуществлять высшую правительственную власть в православной церкви. Более того, Н.С. Суворов считал, что

¹⁰⁷ Троицкий П.С. Отношение государства к церкви по воззрениям наиболее видных наших писателей и общественных деятелей. М., 1909. С.190.

если по той или иной причине Россия перестанет быть монархической страной, то православная церковь неминуемо вступит в период распада. Интересно, что, определяя статус российского императора в православной церкви, Н.С. Суворов проводил аналогию с одним из понятий канонического права католической церкви - *potestas jurisdictionis* (власть юрисдикции), то есть российский император по отношению к православной церкви имел полномочия учительского служения и власти управления.

Среди русских мыслителей особое внимание к возможности правового закрепления принципа свободы совести проявлял профессор церковного права И.С. Бердников, считая, что государственно-церковные правоотношения, вытекающие из Свода действующих законов, есть «система веротерпимости». Соответственно, Российская Православная Церковь в этой системе являлась первенствующей и господствующей.

Исследуя взгляды И.С. Бердникова в отношении раскрытия понятия первенствующей церкви, можно перечислить следующие признаки, характерные для этого понятия:

право убеждать последователей других христианских исповеданий и иноверцев к принятию ее учения о вере;

отсутствие юридического признания отступления лица от православной веры;

недопущение соращения из православия путем заключения смешанных браков православных с неправославными;

обязанность главы государства исповедовать только православие;

исчисление дней, месяцев, гражданских праздников в соответствии с календарем православной Церкви;

неограниченное право первенствующей Церкви в проведении публичного отправления богослужения и религиозных процессий;

ведение актов гражданского состояния;

признание государством духовных лиц православной церкви в качестве церковно-должностных лиц и т.п.

Подданные Российской Империи, не принадлежащие к Русской Православной Церкви, имели право на свободу веры. Определенные ограничения применялись только к нехристианским иноверным исповеданиям. Соответственно, объединения христиан неправославного вероисповедания и иноверцев признавались вероисповедными обществами под общим названием «терпимые».

В то же время существовало дискуссионное мнение о том, что названные общества правильнее было бы определять как «покровительствуемые законом». Это относилось, например, к армяно-грегорианской церкви, в случае которой И.С. Бердников отмечал, что «наши законы не только допускают существование этих обществ, но и дают свою санкцию всем их уставам и обеспечивают их исполнение содействием органов государственной власти»¹⁰⁸. В общем смысле эти санкции выражались в праве публичного отправления богослужения, в признании за духовными лицами статуса церковно-должностных лиц, в праве на материальное обеспечение и государственную защиту от оскорблений, а также ряд других.

Следует отметить, что за христианскими инославными вероисповеданиями законом признавался более высокий статус, нежели чем за иноверческими. Так, например, инославные христиане не имели права переходить в исповедания нехристианские, в то время как иноверные без каких-либо ограничений могли принимать любое христианское вероисповедание. Особый статус имели язычники и члены раскольничьих сект. Последние были законодательно лишены существенных прав гражданского состояния и «их общины не пользовались правами юридических лиц». И только Законом от 3 мая 1883 года «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб» были

¹⁰⁸ Бердников И.С. Наши новые законы и законопроекты о свободе совести. М., 1914. С. 6.

законодательно урегулированы некоторые отношения государства и старообрядческих сект.

Фактически дискуссия шла о том, достаточно ли удовлетворительны с точки зрения права отдельные элементы, входящие в систему веротерпимости, или необходимо законодательно закреплять принцип свободы совести как приоритетный принцип государственно-церковных отношений.

И.С. Бердников дискутирует с профессором М.А. Рейснером, в том отношении, что, по мнению М.А. Рейснера, в отличие от Европы в России законодательство о свободе совести практически не осуществляется. Основную мысль концепции М.А. Рейснера И.С. Бердников усматривал в том, что, по мнению, М.А. Рейснера, «терпимость как начало государственного законодательства о государственном положении различных религиозных обществ также дает понять, что характеризующие этим началом нормы подсказаны законодателю чувством снисходительности, - что они не составляют чего-либо естественного и нормального, а есть как бы исключение из правила, т.е. из общей системы религиозного гнета».¹⁰⁹ Соответственно, при признании принципа свободы совести исключается привилегированное положение в государстве какого-либо вероисповедания. Тем самым, государство не имеет права быть судьей в отношении любого вероисповедания. Только отдельная, автономная личность может действительно судить о религиозных вопросах.

Специфика принципа религиозной терпимости в условиях Российской империи заключалась в особом отношении к верованиям народов, входивших в ее состав, что подтверждалось нормой статьи 67 Основных законов: «свобода веры присвоается не только христианам иностранных исповеданий, но и иудеям, магометанам и язычникам: «да все народы, в России пребывающие, славят Бога всемогущего разными языками по закону и праотцев своих». Эта норма имела осо-

¹⁰⁹ Там же. С.10.

бое значение и в случае возможного присоединения к России нового народа со своим вероисповеданием. Любое лицо имело право перейти из одного вероисповедания в другое, однако отказаться от вероисповедания и объявить себя атеистом или агностиком было невозможно. Более того, государство в случае смены вероисповедания полностью контролировало такую ситуацию - каждый отдельный переход требовал специального разрешения Министерства внутренних дел.

Выход же из юрисдикции православной церкви не допускался ни при каких условиях. Если же лицо самовольно отпадало от православного вероисповедания, к нему могли быть применены всевозможные санкции, включая санкции уголовного характера.

В случае, когда подданными Российской Империи становились новые народы, государство приводило в согласие с законами Империи их религиозные уставы и правила. В целом такая политика со стороны государства может рассматриваться как нарушение принципа свободы совести.

По мнению М.А. Рейснера, все названные ограничения являлись элементами полицейского государства, которые в основном сводились к следующему:

государство само определяет, что полезно, а что вредно для общественного блага;

оно само также создает и определяет иерархию вероисповеданий;

любое лицо, нарушающее иерархию вероисповеданий автоматически признается неблагонадежным;

для выявления подобных лиц полностью оправданы полицейские меры.

Полицейскому государству, к которым М.А. Рейснер относил Российскую империю, он противопоставлял государство правовое, которое в сфере религиозных отношений ставит на первое место свободу совести. Такая свобода в отношении конкретного лица может быть ограничена только

в случае, когда это лицо злонамеренно использует принцип свободы совести с целью «угрозы другим еще более ценным общественным благам». Тем не менее, что следует понимать под «ценными общественными благами», М.А. Рейснер не раскрыл. Карательные меры правовым государством (в случае нарушения осуществления принципа свободы совести) должны применяться в исключительных случаях и только, когда деяние будет представлять фактическую угрозу для безопасности собственно государства или его подданных.

Практически аналогичные взгляды наряду с М.А. Рейснером высказывал и С.М. Мельгунов, чьи взгляды на государственно-церковные отношения во многом совпадали с позицией М.А. Рейснера.

При обращении к первоисточникам, посвященным отношениям церкви и государства конца XIX - начала XX веков, представляется, что цензурные ограничения того времени не всегда позволяли авторам объективно публично излагать тот или иной элемент этих отношений и особенно вопрос свободы совести.

Одним из ярких представителей либеральной мысли в вопросе отношений государства и церкви был С.М. Мельгунов.

Он считал, что идеал правового государства - это «полное невмешательство государственной власти в область религиозного самосознания народной массы»¹¹⁰. Религиозная свобода входит в число основных политических и гражданских прав. Государство должно не только соблюдать религиозную свободу, но и безоговорочно признать за гражданином право не исповедовать никакой религии, то есть быть атеистом, деистом или агностиком. Следовательно, отделение церкви от государства в реальной жизни должно быть организационно оформлено согласно лозунгу итальянского политического

¹¹⁰ Мельгунов С.М. Церковь и государство в России в переходное время. М., Вып. 2. 1909. С.7.

деятеля XIX века К.Б. Кавура: «свободная церковь в свободном государстве».

Для России это означало независимое развитие церкви, устранение опасности клерикализации государства, невозможности проникновения в государственную идеологию сектантских воззрений.

Если же допустить, что в правовом государстве должна быть сохранена господствующая церковь, то такая модель государственно-церковных отношений фактически превращает правовое государство в полицейское, так как сохраняется тотальный контроль государства над церковью, что превращает ее в мертвенное учреждение. Кроме того, в такой модели отношений церковь является всего лишь одним из видов государственного учреждения, не имея никакой действительной самостоятельности и косвенно санкционируя те или иные репрессии государства «против инакомыслящих». Если следовать логике С.М. Мельгунова, то с момента учреждения Святейшего Синода и до начала XX века Россия представляла собой «полицейское государство», т.е. государство, которое использовало всю мощь своей власти с целью подавления любых религиозных диссидентов.

С таким категоричным взглядом на политический режим, существовавший в России, трудно согласиться. Так, например, в царствование Екатерины II было определено два принципа политики государства в отношении лиц старообрядческого вероисповедания:

- старообрядцы пользуются полными гражданскими правами, каждый согласно своему сословному положению, как граждане, а не старообрядцы;
- как граждане старообрядцы имеют полную свободу отпирать свои религиозные потребности.

Манифестом от 4 декабря 1762 года было разрешено старообрядцам, эмигрировавшим за границу по причине религиозных преследований, вернуться в Россию: «всем живущим

за границей раскольникам объявить, что им позволяется входить и селиться особыми слободками не только в Сибири ... но и в Воронежской, Белгородской и Казанской губерниях».

Манифестом от 3 марта 1764 года старообрядцы были освобождены от двойного налога.

Более того, именно в царствование Екатерины II впервые в России на практике был осуществлен принцип свободы вероисповедания, что было закреплено в главном законодательном труде «Наказ комиссии по составлению Уложения», написанном в 1765 - 1767 годах с учетом идей Ч. Беккариа и Ш. Монтескье. Названный принцип был также применен и к подданным Российской Империи римско-католического вероисповедания, что выразилось в принятии в ноябре 1766 года Указа «О сочинении регламента» в отношении Петербургского прихода Римско-Католической церкви. Принцип веротерпимости был положен в основу Указа от 28 февраля 1768 года в отношении правил заключения брака между лицами, представляющими различные христианские конфессии. Так, предоставлялось право для венчания избирать любую церковь и крестить детей в той вере, которую супруги выберут по взаимному согласию.

В целом необходимо отметить, что в соответствии со Сводом законов Российской Империи, введенным в действие с 1 января 1832 года, все вероисповедания делились на три группы:

- первенствующее и главенствующее - православие;
- терпимые - христианские исповедания: католицизм, лютеранство, другие течения протестантизма, а также ислам, буддизм, иудаизм и язычество;
- ограниченные в своих правах - старообрядцы и сектанство, возникшее на почве православия.

С учетом приведенных примеров вряд ли можно Россию того времени отнести к государствам, осуществляющих так называемый полицейский режим.

Обращаясь к вопросу отделения церкви от государства, С.М. Мельгунов также считал, что путем постепенных реформ такая модель государственно-церковных отношений вряд ли осуществима по следующим причинам:

- историческая традиция;
- многолетняя опека государства над церковью;
- неподготовленность большинства русского общества к восприятию идеи полного отделения церкви от государства.¹¹¹

В случае признания за православной церковью статуса господствующей церкви, ее привилегированное положение должно подтверждаться таким признаком как выделение бюджетных средств на ее существование. Право же господствующей церкви на исключительную пропаганду своего учения должно быть отменено на законодательном уровне.

В целом разработка законопроектов о веротерпимости была отнесена исключительно к компетенции Министерства внутренних дел.

Важным обстоятельством следует признать тот факт, что законопроектная деятельность Министерства внутренних дел в этой сфере происходила без какого-либо учета мнения Православной Церкви. Можно сделать вывод, что фактически впервые в истории России государство создавало проекты законов, призванных регламентировать государственно-церковные отношения, без непосредственного участия представителей православной церкви. Обоснование монопольного права государства на разработку законопроектов в религиозной сфере базировалось на «основании суверенитета государства». В результате создался прецедент, при котором государство, основываясь на приоритете принципа государственного суверенитета, де-юре и де-факто полностью игнорировало мнение духовной власти - Российской Православной Церкви.

¹¹¹ Там же. С.9.

Такая позиция в вопросах государственно-церковных отношений фактически подразумевала окончательное упразднение традиции, существовавшей в истории русской государственности: обязательное выяснение мнения по важным государственным вопросам у православной церкви. Следует отметить тот факт, что никогда ранее в истории России государственная власть так категорично не ссылалась на примат государственного суверенитета в сфере государственно-церковных отношениях. Такая позиция государства в этом вопросе, означала, что любой законопроект, не учитывающий положения доктринального вероучения православной церкви, фактически был направлен на подрыв как основ государственного законодательства, так и основ государства в целом.

Хотя в тексте Основных законов Российской империи и отсутствовало понятие «прерогативы Русской Православной Церкви», И.С. Бердников предложил считать наличие правового статуса прерогатив Российской Православной Церкви в чине венчания русских монархов на царство, благодаря которому монарх обязан был в дальнейшем прежде всего руководствоваться волей и законом Божиим. Он отмечал, что согласно положению пункта 2 статьи 58 Основных Законов «при короновании Государь сам творит молитву перед Господом Богом, чтобы Он наставил его, вразумил и управил в его великом служении Государственном, к пользе врученных ему людей и к славе Божьей». Однако это мнение И.С. Бердникова не получило какой-либо поддержки в научных кругах.

В статье 65 Основных Законов Российской Империи было предусмотрено, что управление церковью осуществляется самодержцем посредством Святейшего Синода, что, соответственно, предусматривало участие Синода и в разработке законодательства в отношении церкви. Поэтому возникшая новая практика государственно-церковных отношений, ко-

торуую ввел Комитет Министров, фактически шла вразрез с основными законодательными актами государства в сфере религии. Но какая истинная причина была у Комитета Министров, если не принимать во внимание безусловно дискуссионную проблему о содержании государственного суверенитета?

Можно предположить, что основание такой позиции Комитета Министров состояло в простом желании перенести в Россию опыт Западной Европы. Но в Западной Европе явный приоритет государства в отношении церкви сложился исключительно в связи с многовековой борьбой государства и церкви за власть. В истории же России государственно-церковные отношения исходили из принципа симфонии, и хоть в дальнейшем этот принцип был существенно искажен, тем не менее он значительно смягчал остроту взаимоотношений государства и церкви в отличие от Западной Европы.

Как отмечал И.С. Бердников, «подражание Западу должно иметь разумные пределы; пересадка Западных общественных порядков должна сообразовываться с местными условиями»¹¹², имея ввиду собственные государственно-правовые традиции. Также и Государственная Дума посчитала вполне возможным рассматривать те или иные вопросы деятельности церкви без обязательного привлечения ее представителей.

Для И.С. Бердникова был очень важен и вопрос о праве пропаганды Православной Церковью своего учения для увеличения паствы во взаимосвязи с запретом права выхода лица из юрисдикции Православной Церкви. Такое право было составным элементом статуса господствующей Церкви. Однако разработанными Комитетом Министров положениями, предусматривающими право члена православной Церкви выйти из ее юрисдикции, фактически дезавуировался статус Православной Церкви как церкви господствующей. Статус

¹¹² Там же. С. 25.

господствующей церкви фактически подменялся тезисом о личной свободе совести. Если господствующая церковь ставила себе задачу объединить различные народы и народности Российской Империи в один народ с одной верой, то новые законопроекты отдавали приоритет исключительно частному лицу и частному интересу, не учитывая интересы государства.

Здесь И.С. Бердников акцентирует внимание на одной весьма интересной проблеме. Он считает, что благодаря Православной церкви как господствующей церкви государства, в Российской Империи ранее ослаблялись или были крайне незначительны «националистические тенденции». При праве же выхода лица из православия будут множиться движения националистического толка, что в конечном итоге может крайне негативно повлиять на стабильность существования государства и общества.

В законопроектах отсутствовало содержание отдельных важных понятий – «христианское вероисповедание» и «вероучение». Если первое определение, как считал И.С. Бердников, «технически определимо», то второе – «вероучение» - определение отсутствует. Следует ли под ним понимать любую христианскую секту или же оно подразумевает ислам, иудаизм или язычество, то есть совершенно другую религию, остается не ясным. К этим определениям следует также отнести понятие «вероисповедание», точный смысл которого еще более не ясен, чем двух предыдущих. Очевидно, что в законопроектах не должно быть понятий, имеющих различное смысловое толкование. Следовательно, при разработке подобных законопроектов их инициаторам необходимо было привлекать специалистов, имеющих церковно-историческое, церковно-каноническое и богословское образование.

В начале 1908 года Министерство внутренних дел передало в комиссию Государственной Думы III созыва по ве-

роисповедным вопросам 10 законопроектов, отражающих различные аспекты принципа свободы совести.¹¹³

«Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания в другое»;

«Об отношении государства к отдельным вероисповеданиям»;

«О разрешении совершения инославных и иноверных богослужений и богомолений и сооружения, устройства, возобновления и починки инославных и иноверных молитвенных зданий»

«Об инославных и иноверных религиозных обществах»;

«Об отмене содержащихся в действующем законодательстве ограничений, политических и гражданских, находящихся в зависимости от принадлежности к инославным и иноверным исповеданиям, в том числе и к старообрядчеству и к отделившимся от Православия сектам, а равно законоположений, допускающих вмешательство гражданской власти в духовные отношения частных лиц»;

«О римско-католических монастырях»;

«Об издании правил относительно секты мариавитов»;

«Об узаконении браков, заключенных по обрядам инославных и иноверных исповеданий лицами, числившимися православными до издания царского указа 17 апреля 1906 г., и происшедшего от этих браков потомства»;

«О предоставлении Московскому евангелическому лютеранскому генерал-суперинтенданту права ежегодно собирать консисториальный синод»;

«О вызываемых провозглашенной Манифестом 17 октября 1905г. свободой совести изменениях в области семейного права».

В основу разрабатываемых законопроектов были положены нормы российского законодательства с поправкой на

¹¹³ Журнал Миссионерское Обозрение. 1908. (январь. С. 48-72; февраль. С. 176-207; март. С. 342-354; апрель. С. 529-565; май. С. 693-736; июнь. С. 854-873).

положения, выработанные юридической наукой того времени, а также использовались источники зарубежного законодательства: Уголовное Уложение Германской империи 1871 года, Австрийское Уложение 1852 года. В то же время не использовались нормы, закрепляющие свободу совести, правовых актов Норвегии, Голландии, Бельгии, Италии.

Как отмечал русский историк и исследователь государственно-церковных отношений в России С.М. Мельгунов, «мы создаем свое законодательство по образцу тех старых западно-европейских кодексов, в которых охрана религии основывается на средневековом идеале полицейской охраны государства над религиозной жизнью граждан»¹¹⁴.

Следует отметить, что названные законопроекты (как и Указ от 17 апреля 1905 года) не предлагали отменить наказание за совершение религиозных преступлений, установленных в главе 2 «О нарушении ограждающих веру постановлений» Уголовного Уложения 1903 года.

Характерной особенностью норм главы 2 «О нарушении ограждающих веру постановлений» Уголовного Уложения Российской империи было применение суровых санкций, вплоть до каторги и заключения в крепость, за такие преступления как хула, поругание, поношение или кощунство над священными символами (крест), понятиями (Пресвятая Троица, Святой Дух, Богородица), предметами (иконы, мощи), а также «в поношении Священного Писания, или Церкви Православной и ее догматов, или вообще веры христианской, за сие богохуление или оскорбление святыни».¹¹⁵ Что касается законодательства Западной Европы, то к началу XX века нормы в отношении понятия богохуления практически отсутствовали во всех нормативно-правовых актах европейских стран.

Прежде всего разработчики законопроектов о свободе совести исходили из того принципа, что «нравственные прави-

¹¹⁴ Там же. С.21.

¹¹⁵ Николин А. Церковь и государство, М., 1997. С.359.

ла, преподаваемы религией, служат фундаментом правового порядка». Тем самым ставилась под сомнение возможность реализации на законодательном уровне свободы религиозного самоопределения.

Наиболее важными с точки зрения анализа реализации принципа свободы совести представляются первые четыре законопроекта.

В содержании законопроекта, регулирующем переход из одного вероисповедания в другое, прямо оговаривалось, что государство не должно быть индифферентно по отношению к религиозно-нравственным ценностям народа. Под свободой веры подразумевалась свобода перехода из одного вероисповедания в другое, однако лицу категорически воспрещалось находиться вне какого-либо вероисповедания.

В законопроекте прямо признавалось, что является несомненным злом для страны, когда направление ее законодательства не следует догматам христианства. Поэтому свобода совести не должна подрывать христианскую основу государства. Однако уже при внесении рассматриваемого законопроекта в Государственную Думу в тексте проекта появились положения, предусматривающие изменение позиции государства по свободе совести в том смысле, что допускался переход лица из Православной Церкви не только в другое христианское исповедание, но и вообще в любое нехристианское вероучение. Такое решение было во многом определено позицией председателя вероисповедной комиссии правоведа П.В. Каменского.

Аргументация в пользу свободы перехода лица без какого-либо ограничения в то или иное исповедание была следующей.

В соответствии с преамбулой Указа от 17 апреля 1905 года объявлялось «сердечное стремление обеспечить и каждому из наших подданных свободу верования и молитв по велениям его совести». Следовательно, комиссией был сделан вы-

вод, что допущение каких-либо ограничений в свободе перехода из христианского вероисповедания в какое-либо другое будет нарушением принципа свободы совести.

Кроме того, при запрещении такого рода перехода у лица возникнет сомнение в силе и авторитете закона, что недопустимо в принципе, тем более, что следовало учитывать зарубежный опыт, который показывал, что такие переходы не будут иметь массовый характер.

Не менее важным аргументом в пользу ничем не ограниченного перехода был также следующий: формальное пребывание лица, при запрещении ему перехода в нехристианское вероисповедание, в юрисдикции той или иной христианской церкви может привести к сознательному проявлению кощунственных действий такого лица по отношению к ее учению или обрядам, что может вызвать не только неприятие членов церкви, но и будет определенным соблазном для наименее стойких из них.

Последний аргумент апеллировал к канонам самой православной церкви, основанным на решениях Вселенских Соборов, предусматривающих, что в случае отречения от Христа лицо не может считаться членом церкви и признается отлученным от церкви, следовательно, оно не может участвовать в таинствах и обрядах церкви. Фактически речь шла о потере лицом, ранее бывшим членом церкви, церковной правоспособности. А.С. Павлов отмечал, что «перемена вероисповедания с церковной точки зрения есть тяжкое преступление»¹¹⁶ и поэтому отсутствовало правило, регламентирующее такой переход. По мнению А.С. Павлова, акт, регламентирующий смену вероисповедания, может исходить только от государства, но никак не от церкви. Но в случае вступления в силу такого закона государство нельзя более считать конфессиональным.

¹¹⁶ Репринт. Павлов А.С. Курс церковного права. СПб., 2002. С.168.

В результате работы над законопроектом в него было внесено несколько важных положений.

Право перехода из одного вероисповедания, при условии их легитимности, в другое предоставлялось любому подданному Российской Империи, достигшему 21 года. При узаконенном переходе лица в другое вероисповедание, прекращались какие-либо его правоотношения с той конфессией или религиозным обществом, к которому оно ранее принадлежало. При достижении брачного возраста лицо имело право осуществить смену вероисповеданий, но только с разрешения обоих родителей, опекунов или попечителей, равно как и при наличии только одного из указанных лиц.

В соответствии с положениями рассматриваемого законопроекта также подлежали отмене действующие законы, которые предусматривали ограничения при переходе лица из одного вероисповедания в другое и предоставление льгот лицам, содействующим в обращении в православие или принимающим православие.

Подразумевалось, что под сменой одного вероисповедания на другое необходимо понимать отсутствие в российском законодательстве запретительной нормы в отношении смены веры. Однако неопределенность положения для подданного в случае изменения религии фактически вела к негативным последствиям для него в отношении актов гражданского состояния.

Основные положения перехода из одного христианского вероисповедания в другое содержались в Именном высочайшем указе, данном Сенату «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 года. Смысл настоящего указа фактически был отражен в 1 и 3 его пунктах, предусматривающих отсутствие мер репрессивного характера в отношении лица, сменившего одно христианское вероисповедание на другое (пункт 1), а также возможность лица (по собственному желанию) исключить себя из числа православных лиц,

которые хоть и числились православными, но до присоединения к православию они или их предки исповедывали другую религию. На «местное начальство» возлагалась проверка всех необходимых обстоятельств, которые согласно закону должны были неукоснительно соблюдаться. Следовательно, местная власть могла издать, например, временные правила, содержащие перечень таких условий, при исполнении которых переход в другое вероисповедание становился практически невозможным.

Наиболее явно особый статус Русской Православной Церкви выражался в следующих преимуществах по сравнению с другими конфессиями:

- поддержка и охрана государством;

- принадлежность к Православной Церкви главы государства, как верховного защитника и хранителя догматов господствующей веры и блюстителя православия;

- участие представителей Православной Церкви в органах государственной власти;

- обязанность губернского начальства охранять и оказывать всякую помощь проповеди православных миссионеров среди инородцев;

- обязательное преподавание в учебных заведениях православного вероучения;

- признание за церковными праздниками Православной Церкви значение гражданских праздников;

- признание первенствующего положения Православной Церкви во время торжественных церемоний.

Из всех перечисленных преимуществ Православной Церкви явно противоречащими принципу свободы совести можно было считать только положение об обязанности губернского начальства охранять и оказывать всяческую помощь православным миссионерам среди инородцев и охрана православного вероисповедания со стороны законодательной власти.

Именно в отношении охраны православного вероисповедания со стороны законодательной власти в законопроекте указывалось следующее: «Провозглашение Высочайшим манифестом 17 октября 1905 года начал свободы совести, отнюдь не знаменует собою полного отделения церкви от государства. Государство же, не провозгласившее полного обособления своего от религии, не может игнорировать и тех религиозно-нравственных начал, которыми живет народ. Интересы религиозные должны охраняться не только как важнейшее благо отдельных лиц, но и как одно из главных условий развития и существования общества»¹¹⁷.

Второй законопроект был посвящен регламентации отношения государства к отдельным вероисповеданиям.

Ответственным за рассмотрение этого проекта был депутат III Государственной Думы адвокат А.Н. Ткачев. Анализируя настоящий законопроект, А.Н. Ткачев отстаивал сохранение за Православной Церковью преимущественного положения по отношению к другим конфессиям, но в то же время был против того, чтобы государство выступало своеобразным арбитром в потенциальных конфликтах в среде иноверческих и инославных вероисповеданий. Наиболее категорично А.Н. Ткачев выступил против положений законопроекта, предусматривающих полную свободу проповеди для представителей иноверческих исповеданий. Разрешение полной свободы проповеди неизбежно приведет к тому, что то или иное иноверческое исповедание посчитает возможным увеличить круг своих последователей и прежде всего за счет обращения в свою веру православных верующих. Но тем самым может возникнуть ситуация, нарушающая религиозный мир и создающая религиозный конфликт, ибо православная церковь не будет безучастно наблюдать, как другие конфессии будут пытаться уменьшить ее паству. А.Н. Ткачев впол-

¹¹⁷ Мельгунов С.М. Церковь и государство в России в переходное время. М., 1909. С.33.

не допускал, что при предоставлении полной свободы проповеди любому иноверческому исповеданию в России могут повториться религиозные конфликты II и III веков христианства или даже религиозные войны времен протестантской Реформации.

В отличие от И.С. Бердникова А.Н. Ткачев считал необходимым, что предусмотренные статьей 73 Уголовного уложения санкции за хулу, поругание или поношение священных христианских понятий и предметов необходимо ослабить, поскольку последователи иноверных и инославных исповеданий не могут относиться к таким понятиям и предметам абсолютно так же как православные верующие. Иначе, по его мнению, имеет место явное ограничение принципа свободы совести. В то же время, за действия, которые могут повлиять на нормальное отправление общественного или церковного богослужения, санкции должны остаться прежними.

Поэтому право проповедовать для инославного исповедания следует предоставить исключительно только на территории собственного храма и не более.

Подразумевалось, что этот законопроект не означает на законопроектном уровне осуществления начала первого этапа отделения церкви от государства или серьезного снижения внимания государства к вопросам религии уже в силу того, что государство должно учитывать традиционные религиозные основы общества, благодаря которым существует как государство, так и общество. В силу этого положения принцип свободы совести не может и не должен повлиять на какое-либо изменение или тем более на отмену соответствующих норм законодательства, предусмотренных Уголовным Уложением Российской Империи.

Эти постановления сохраняли силу, если противоправные действия были направлены против христианских вероучений.

Имелось в виду, что свобода совести не означает для государства обязательного равного отношения ко всем верои-

споведаниям. Как отмечал И.С. Бердников, по европейскому законодательству того времени, если государство признает за какой-либо религией приоритет перед всеми другими вероисповеданиями, это вовсе не означает искажения или умаления осуществления принципа свободы совести.

Новацией законопроекта стало положение, согласно которому определенной охраной со стороны государства могли пользоваться и нехристианские вероисповедания.

Законопроект выделял вероисповедания по признаку «особого доверия» на основе «благотворного влияния на убеждения и нравы народа». Причем оговаривалось, что таким «особым доверием» может пользоваться не обязательно только одно вероисповедание. Наиболее лояльным государству считалось такое вероисповедание, которое государство может привлечь к «преподаванию в школах религиозного учения» и к ряду других полезных для государства функций.

И.С. Бердников считал, что понятие свободы совести – «условное понятие», которое зависит от целого ряда факторов и условий. Здесь И.С. Бердников фактически солидарен с выводом Ф. Руффини, что невозможно дать четкое правовое определение понятию «свобода совести». Следовательно, осуществление принципа свободы совести на практике исходя из его буквального смысла невозможно. Поэтому И.С. Бердников склонялся к такой позиции, что для надлежащего разрешения этого вопроса приоритетное значение будут иметь нормы Основных законов, а не нормы отдельных законов. В случае несоответствия или противоречия друг другу названных норм, следует руководствоваться нормами Основных законов.

В законопроекте признавалось право представителей каждого вероисповедания свободно проповедовать свои взгляды. Причем косвенным образом такая проповедь могла носить публичный характер не только среди единомышленников, но

и в среде иноверцев, то есть фактически такая проповедь носила явно характер обращения в другую веру. Однако И.С. Бердников считал, что раз действуют нормы статьи 90 Уголовного уложения, которые предусматривали серьезные санкции за действия, направленные на совращение православных перейти в другое исповедание, то, соответственно, имеется и определенная граница для свободы проповеди. Таким образом, заложенный в законопроект принцип веротерпимости был направлен на защиту лиц, принадлежащих к различным исповеданиям, от неправомерного воздействия на их религиозные убеждения. Фактически этот принцип защищал бы лицо от той или иной формы прозелитизма (активного обращения члена другой конфессии в свою веру), охранял личную неприкосновенность и был направлен на «обеспечение гражданского мира между отдельными гражданами и общинами разных исповеданий», что отвечало интересам государства в целом.

Тем не менее для И.С. Бердникова система веротерпимости была более позитивна в вопросе прозелитизма, чем свобода совести, в силу того, что благодаря ней были установлены условия ответственности за агитацию в пользу того или иного вероисповедания среди лиц, исповедующих другую веру. В качестве примера он ссылаясь на пункт 4 Устава Духовных дел иностранных исповеданий, который прямо запрещал как для духовных лиц, так и для простых мирян инославных и иноверных вероисповеданий проповедывать положения своей веры лицам другой веры.

Однако и для представителей православной церкви существовали определенные ограничения пропаганды своей веры. Запрещалось при ведении миссионерской работы для православных священнослужителей применять методы, связанные с каким-либо принуждением при обращении в православную веру. Такой запрет исходил из необходимости сохранения мира и спокойствия как в обществе, так и в государстве.

Соответственно, в отличие от действующего законодательства, по мнению И.С. Бердникова, положения законопроекта, закрепляющие принцип свободы совести и позволяющие вести пропаганду собственного вероучения практически свободно, на практике могли повлечь такие негативные последствия как «лжеучения, умственная разногласица мнений и заблуждений, религиозные споры, распри, столкновения и всякого рода волнения и движения». В результате делался неутешительный вывод о том, что окончательным итогом названных негативных явлений будет «постоянная гражданская война каждого против всех»¹¹⁸.

Третий законопроект подробно регламентировал вопросы совершения инославными и иноверцами богослужений и богомолений, а также сооружения молитвенных домов различных конфессий. Принцип свободы совести в этом законопроекте нашел свое отражение в допущении крестных ходов и публичных процессий, за исключением погребальных, для старообрядцев и сектантов, а также допущении возможности ношения для них священнических одежд. Наконец, были отменены нормы, запрещающие строительство иноверческих храмов непосредственно рядом с православными храмами. В отношении настоящего законопроекта И.С. Бердников указывал, что по своему конкретному содержанию он выходил за рамки Указа от 17 апреля 1905 года с точки зрения наделяния инославных и иноверцев большими правами, чем предусматривал сам Указ. Кроме того, отмена норм действующего законодательства в ограничении возможности строительства иноверческого храма рядом с храмом православным, по мнению И.С. Бердникова, совсем не означало реализацию принципа свободы совести или не соответствия ему, так как господствующая церковь в силу своего статута должна иметь отдельные привилегии ради «обезпечения религиозного мира».

¹¹⁸ Бердников И.С. Наши новые законы и законопроекты о свободе совести. М.1914 г. С.75.

Четвертый законопроект представлял интерес с точки зрения определения статуса вероисповедных обществ, религиозно-просветительных, благотворительных и религиозных братств. К вероисповедным обществам действующее законодательство относило христианские церкви и нехристианские так называемые исповедания. К христианским церквам закон относил: Римско-Католическую Церковь, Евангелическо-Лютеранскую, Евангелическо-Аусбургскую, Евангелическо-Реформатскую, Армяно-Грегорианскую Церковь. К нехристианским исповеданиям были отнесены: каримское, иудейское, магометанское и буддийское вероисповедание.

Закон определял названные религиозные организации как государственные учреждения в том смысле, что их права и свободы охраняются администрацией. Все без исключения духовные лица перечисленных религиозных организаций считались состоящими на государственной службе.

При рассмотрении настоящего законопроекта специальной комиссией Государственной Думы были поставлены наиболее важные вопросы по содержанию законопроекта: какому порядку отдать предпочтение - законодательному или административному - при возникновении религиозных обществ; какими полномочиями могут быть наделены данные общества и какими правами могут обладать органы власти в отношении регистрации и ликвидации религиозных обществ.

Несмотря на то, что в законопроекте содержались положения, предусматривающие административный порядок создания религиозного общества, они не были одобрены по причине их несоответствия принципу свободы совести и противоречия статье 1 законопроекта, закрепляющей право граждан на образование религиозного общества. Отказ от административного порядка регистрации религиозных обществ и предпочтения ему порядка законодательного моти-

вировался сложностью обжалования распоряжений администрации.

Остался нерешенным вопрос об определении органа власти, к компетенции которого следовало бы отнести регистрацию религиозных обществ в случае отсутствия регистрации, предусмотренной законодательством. Предлагалось два решения этой проблемы: передать регистрацию религиозных обществ в ведение судов или в ведение административных органов.

Вероисповедным обществам законопроект предоставил следующие основные права:

право беспрепятственного распространения своего учения, отправления культа, совершения духовных треб и религиозных обрядов и устройство богомолений;

право образования религиозных общин;

право избрания или назначения духовных наставников и старост.

Несмотря на то, что законопроект предоставлял право юридического лица только религиозным общинам, думская комиссия посчитала возможным наделить правом юридического лица и вероисповедные общества.

При регистрации религиозного общества лицам, выступившим с такой инициативой, требовалось представить следующие документы: описание доктрины своего вероучения; описание своих треб (то есть богослужебного обряда, совершаемого для одного или нескольких верующих и с которым связано наступление гражданских правоотношений - крещение, венчание, погребение); порядок избрания священнослужителей или наставников. Комиссия приняла решение исключить из законопроекта положения о недопущении в учении религиозного общества отдельных элементов, носящих противогосударственный или безнравственный характер, в связи с тем, что данное положение декларативно, а понятие нравственность невозможно определить с точки зрения пра-

ва. По тем же мотивам были исключены положения, определяющие основания для ликвидации религиозного общества - безнравственные действия и нарушение общественного порядка. Ликвидации религиозное общество подлежало в случаях нарушения уголовного законодательства, собственных уставных требований, а также, как исключение, так называемых «добрых нравов». Для ликвидации религиозного общества требовалось личное представление министра внутренних дел в Сенат о ликвидации религиозного общества.

И.С. Бердников отмечал, что в действующем законодательстве Российской Империи вероисповедания делились на две группы: к первой относилась «первенствующая православная вера», ко второй – «иностранные вероисповедания - христианские и иноверческие». В законопроекте же все без исключения иностранные и иноверные исповедания получили новое название «признанные исповедания» (ранее использовался термин «терпимые»). Такое изменение следовало тенденции заимствования терминологии из западно-европейского законодательства. Согласно законопроекту в русском законодательстве отсутствовали нормы, регулирующие «порядок образования и признания государством новых исповеданий и вероучений»¹¹⁹.

Законопроект констатировал, что в русском законодательстве вероисповедные общества имеют два вида – «исповедания или религии» и «вероучения или секты». Первые относятся к государственным учреждениям, вторые - к терпимым обществам. Одна из идей концепции законопроекта состояла в том, что в случае, если одно из религиозных обществ имеет значительное число последователей своей вероучительной доктрины и воздействует в значительной степени на жизнь общества, то государство может придать такому обществу особый статус.

Законопроект отмечал, что за теми или иными вероисповедными обществами следует признать их государственное

¹¹⁹ Там же.С.83.

положение в силу признания государством их «духовных полномочий», подтвержденных собственными нормативными документами, регулирующих внутреннюю деятельность названных обществ. Тем самым признавалось, что духовная власть таких обществ также имела характер публичной власти, «подобно власти государственной». Вследствие этого государство признавало собственную иерархию такого вероисповедания и не вмешивалось в его внутреннее управление. С правовой точки зрения нормы о деятельности названной иерархии признавались «самостоятельным объективным правом» для особой сферы отношений.

В целом необходимо отметить, что в основном отношение к принципу свободы совести среди большинства русских правоведов было либо нейтральным либо отрицательным. Их позиция сводилась к следующему.

Попытка внедрения принципа свободы совести в законодательство России неминуемо приведет к отделению церкви от государства, так как принцип свободы совести приводит к раздвоению религиозного сознания: с одной стороны, подданный может быть верующим в своей частной жизни, а с другой, индифферентным к ней в общественной. Если большинство подданных государства - христиане (а в условиях России - православные христиане), то и законы государства должны соответствовать христианскому учению. Такой взгляд разделяли К.П. Победоносцев, И.С. Бердников, А.С. Павлов, М.В. Зызыкин и многие другие.

Общая позиция сводилась к тому, что фактически легитимизация принципа свободы совести была вызвана отсутствием надлежащего решения в отношении старообрядчества. По мнению И.С. Бердникова, этого можно было бы избежать при условии признания старообрядчества «особым исповеданием», равным другим. Что касается других исповеданий, то следовало бы отменить какие-либо санкции к ним со стороны государства.

Констатируя неизбежную правовую коллизию в случае законодательного закрепления принципа свободы совести, И.С. Бердников считал, что она должна быть устранена «посредством возможного приспособления двух противоречивых вероисповедных систем». Но все же преимущество должно быть отдано системе веротерпимости по трем следующим основаниям:

историческая традиция;

роль в становлении государственной мощи;

полное соответствие природе христианского государства.

Кроме того, исходя из природы христианского учения, христианин может относиться к представителю другой религии исключительно с точки зрения терпимости.

Поэтому, по его мнению, следовало бы идти по пути постепенного совершенствования законодательства, «а не перемены принципа», сохранить за Православной Церковью статус первенствующей и господствующей. Но, тем не менее, подданные, не исповедующие православие, имеют право свободно верить и отправлять свои богослужения. Свобода веры должна быть распространена и на лиц, исповедующих иудаизм, ислам, ламаизм и язычество. Однако только православным следует разрешить проповедовать свое учение среди инославных. Он также допускал браки православных с инославными, но при соблюдении двух условий: инославный обязан дать подписку о том, «что не будет поносить православного супруга за православие, ни склонять его ... к принятию своей веры»; обряд венчания должен совершить только православный священник. В случае нарушения названных условий допускался развод.

Те вероисповедания, которые признает государство, И.С. Бердников предлагал считать «корпорациями публичного права» со всеми вытекающими отсюда правами и привилегиями, все остальные религиозные общества - объявить терпимыми и признать имеющими «частно-правовой харак-

тер». Они, в свою очередь, подразделялись на два вида обществ – «общества с корпоративным характером и общества без корпоративного характера». Под религиозными обществами, не имеющим корпоративного характера, подразумевались секты, допущенные к существованию.

Далее, не только соблюдать религиозную свободу, но и безоговорочно признать за гражданином право не исповедовать никакой религии, то есть быть атеистом, деистом или агностиком.

Следует отметить, что в тексте законопроектов отсутствовало положение о мерах государственной защиты по отношению к нехристианским вероисповеданиям в части совершения богохуления и оскорбления святости, что было предусмотрено статьей 73 Уголовного Уложения по отношению к христианским вероисповеданиям, к которым относились Русская Православная Церковь, Римско-Католическая Церковь, а также Армянская Апостольская Древневосточная Православная церковь. Протестантские общины законодательством империи к христианским церквям отнесены не были.

Состав преступления, предусмотренного статьей 73 Уголовного уложения, подразумевал именно оскорбление Бога, а не догматов в отношении Бога. Аналогичная норма отсутствовала в законодательстве стран Западной Европы. По мнению С.М. Мельгунова, представленные на рассмотрение Государственной Думе проекты фактически были направлены не на защиту свободы совести, а на защиту религиозных догматов и религии как таковой.

Таким образом, основной целью рассматриваемых законопроектов было создание правовых основ для реализации принципа свободы совести с последующим отделением церкви от государства, при котором церковь рассматривалась бы не как основа государственного общежития, а как самодостаточный публичный институт. Однако сам принцип отделения церкви от государства понимался различно.

Так, С. Ткачев считал, что принцип отделения церкви от государства должен распространяться на все вероисповедания, кроме православного, в том смысле, что государство будет предоставлять свою легитимную защиту только членам Русской Православной церкви. Но тем самым получалась, что все остальные вероисповедания оказывались отделены не только от государства, но и от собственно закона. Позиция С. Ткачева по своему смыслу совпадала с отношением к указанным законопроектам Святейшего Синода, который считал, что их содержание не соответствует интересам господствующей церкви.

Пристальное внимание к законопроектам о свободе совести проявил Л.А. Тихомиров. Характерной особенностью законопроектов Л.А. Тихомиров считал крайне удачные их отдельные положения на общем фоне концептуальных недостатков.

К одному их главных недостатков всех без исключения названных законопроектов было отнесено «неправильное» толкование содержания Манифеста от 17 октября 1905 года.

По мнению Л.А. Тихомирова, разработчики законопроектов вышли за рамки своей компетенции, произвольно трактуя основные положения Манифеста. Так, они посчитали, что основной целью Манифеста якобы была цель даровать подданным Российской империи «незыблемые основы свободы совести». Однако в тексте Манифеста отсутствует положение об основах свободы совести. Ошибка разработчиков законопроектов состояла в том, что они проигнорировали содержание преамбулы Указа Императора Николая II от 17 апреля 1905 года «Об укреплении начал веротерпимости», предусматривающей обеспечить «каждому из наших подданных свободу верования и молитв по велениям его совести» в развитие начал веротерпимости, закрепленных в Основных Законах Российской Империи. Как полагал Л.А. Тихомиров, разработчики законопроектов прежде всего

должны были положить в основу их концепции именно положения преамбулы Указа от 17 апреля 1905 года, а не положения Манифеста от 17 октября 1905 года, направленные на создание «незыблемых основ гражданской свободы». Слова «незыблемые основы» должны пониматься исключительно в применении к словам «гражданская свобода», но не к словам «свобода совести». Именно в этом неправильном толковании положений названных Указа и Манифеста и заключалась, по мнению Л.А. Тихомирова, основная ошибка разработчиков законопроектов, в значительной мере негативно повлиявшая на их содержание.

Позиция Л.А. Тихомирова состояла в том, что под понятие свобода совести нельзя было подводить неясные по своему правовому смыслу «незыблемые основы» и создавать на этом основании соответствующие законопроекты, а следовало бы только внести изменения и дополнения в действующие законодательные акты исходя из смысла и содержания положений, предусмотренных Указом от 17 апреля 1905 года. Законопроекты могли быть созданы только в отношении законодательного регулирования принципов свободы слова, собраний и т.д. в силу того, что в отношении них отсутствовали какие-либо нормативные акты, направленные на разъяснение их смысла. Правительство, создав целый ряд законопроектов в сфере регулирования свободы совести, по мнению Л.А. Тихомирова, вышло за пределы своих полномочий.

Ошибка разработчиков законопроектов также состояла в том, что, пытаясь дать расширительное толкование понятию «незыблемые основы», они не остались в рамках законодательства Российской Империи и прежде всего в рамках положений Устава и Манифеста 1905 года, а решили на равных основаниях обратиться к тем или иным доктринам юридической науки и нормам западноевропейского законодательства. Следствием такого подхода явилось наличие в них «противо-

речивой аргументации» и отражение в тексте идей «самых различных принципов».

Использование такого метода при создании законопроектов привело к «чрезмерному уравниванию ... Православия и иноверия», что тем самым вошло в противоречие с Указом от 17 апреля 1905 года, направленным в том числе «к вящему возвеличению Православной веры». Последствием такой общей концепции законопроектов стало значительное ослабление их положений, призванных регулировать функции покровительства со стороны государства в отношении христианских конфессий, не исключая православия. Такие существенные элементы государственно-церковных отношений как союз государства и церкви, права православной церкви в отношении государства также были существенно ослаблены в положениях законопроектов. Для Л.А. Тихомирова такие выводы по содержанию настоящих законопроектов означали существенное отступление в законопроектной сфере от исторических отечественных традиций государственно-церковных отношений, девальвацию понятия «о Православии как господствующей церкви», отсутствие возможности законодательного закрепления «действительно существенных прав» для православной церкви, превращение таких прав в «юридические орнаменты».

Одна из существенных ошибок при разработке законопроектов, по глубокому убеждению Л.А. Тихомирова, состояла в том, что их создание было поручено ведомству иностранных вероисповеданий Министерства внутренних дел. В силу этого обстоятельства департаментом были проигнорированы материалы Предсоборного Присутствия, которые отражали мнение иерархов Русской Православной Церкви и ведущих ученых как в сфере государственного, так и церковного права. Заключение Святейшего Синода по текстам законопроектов также было проигнорировано.

Законопроекты не выполнили своей главной задачи – «осуществить начала свободы совести, указанные Государем

Императором, и устранить религиозные стеснения»¹²⁰. Л.А. Тихомиров насчитывал 4 основных и общих, по его мнению, концептуальных недостатка законопроектов. К ним он отнес следующие недостатки:

значительное усиление власти государства в отношении любого вероисповедания;

уравнение вероисповеданий в отношениях с государственной властью;

придание государству светского характера;

начало ликвидации традиционного исторического союза между государством и православной церковью.

Значительное усиление власти государства в отношении любого вероисповедания прямо пропорционально уменьшению религиозной свободы. Если прежде государство было нейтрально при возникновении нового религиозного движения или общества и вмешивалось только в случае совершения им неправомερных действий, то теперь без ведома государства становилось невозможным легальное возникновение никакого религиозного общества, вероучения или секты, да и то при строгом соблюдении разрешительного порядка, определенного государственными органами. Соответственно, наличие в текстах законопроектов таких положений не может признаваться элементами основ свободы совести. В этой связи Л.А. Тихомиров, не без некоторой доли сарказма, делает вывод, что видимо «суверенитет государства есть факт вечный, а религия преходящей». Он категорически не согласен с общей концепцией законопроектов, исходящей из идеи постепенного уменьшения значения и влияния религиозных идей на государство и возрастания, соответственно, значения и власти самого государства, равно как и с той идеей, отраженной в законопроектах, что Россию уже нельзя отнести к теократическому типу госу-

¹²⁰ Тихомиров Л.А. Церковный собор, единоличная власть и рабочий вопрос. М., 2003. С.211.

дарства, но еще рано к так называемому «новому государству», то есть государству, которое проводит секулярную политику.

Доведение до крайности принципа свободы совести Л.А. Тихомиров усматривает и в положениях законопроектов, освобождающих священнослужителей различных вероисповеданий от воинской повинности. Например, если в отношении православного священства, такое положение вполне оправдано в силу доктрины христианства о неприменении насилия, то в отношении мусульманских священнослужителей такое положение абсурдно, так для них согласно учению ислама такой запрет отсутствует.

Такой недифференцированный подход к различным вероисповеданиям свидетельствует о том, что законопроекты были направлены на «внерелигиозное понимание свободы совести» и понимали этот принцип исключительно в применении к праву веры отдельного лица в ту или иную философскую идею. Л.А. Тихомиров делает вывод, что законопроекты, закрепляя принцип свободы совести для отдельного лица, фактически ничего не говорят о его применении в отношении церкви. Возникает противоречие между личной свободой совести, которая «совершенно неотделима от свободы совести его церкви», и свободой совести самой церкви, которая отсутствует по причине подчинения церкви государству. Такое отсутствие свободы совести для церкви доказывает наличие в законопроектах положений, подробно регламентирующих ее внутреннюю деятельность со стороны государства. При такой ситуации личная свобода совести будет носить иллюзорный характер. В результате законодательное закрепление таких положений будет способствовать дальнейшему ослаблению связи государства и церкви.

Для доказательства тезиса, что положения законопроектов фактически ослабляют связь государства и церкви, Л.А. Тихомиров приводит следующие примеры.

Так, в законопроекте, регулирующем отношения государства с отдельными вероисповеданиями, содержалось положение, признающее принцип недопустимости вмешательства государства в религиозную жизнь лица и установления каких-либо ограничений (политических или гражданских) в силу принадлежности этого лица к тому или иному вероисповеданию.

В законопроекте, направленном на изменение законоположений, касающихся перехода из одного вероисповедания в другое, Л.А. Тихомиров указывал на положение, устанавливающее принцип полного невмешательства православной церкви в дела иноверцев. В законопроекте, отменяющем ограничения в действующем законодательстве в отношении инославных и иноверных, одно из положений устанавливало принцип государственного интереса к возможному увеличению подданных, не принадлежащих к христианским конфессиям.

Названные принципы для Л.А. Тихомирова являлись безусловным доказательством политики правительства, направленной в конечном счете на отделение церкви от государства и одновременно противоречащей статье 64 Основных Законов, что «Император ... есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры и блюститель правоверия и всякого в Церкви святой благочиния»¹²¹. Исходя из этой нормы Л.А. Тихомиров считал, что принцип свободы совести вполне соотносится с действующим законодательством Российской Империи, однако понятие свободы не является аналогом понятия равенства, поэтому законодательное закрепление равенства всех вероисповеданий будет излишним и противоречащим действующему законодательству. На основании этой же нормы вмешательство православной церкви «в дела иноверцев» вполне законно и соответствует принципу свободы совести. Такую свою позицию

¹²¹ Казанский П.Е. Власть Всероссийского Императора. М., 1999. С.153.

Л.А. Тихомиров обосновывал тем, что в каждом государстве «права одинаковые в принципе, фактически распределяются неодинаково», то есть существует тот или иной ценз - образовательный или имущественный. «Если религия признается имеющей значение для государства, то не предпреляя ничуть степени значения религиозного ценза, нельзя объявлять принцип его отмены».¹²²

Окончательный вывод Л.А. Тихомирова состоял в следующем: законопроекты с целью реформы государственно-церковных отношений должны полностью соответствовать действующему законодательству, не ухудшать сложившиеся отношения между государством и церковью и иметь своей целью «закрепить этот союз в более совершенных формах».

В целом позиция Русской Православной Церкви заключалась в том, что «государство не имеет никакого права вмешиваться в чисто религиозные дела церкви с целью сделать ее орудием своей политики».¹²³ В то же время допускалось вмешательство светской власти в общие духовные дела независимо от вероисповедания по следующим основаниям:

охрана государством религии от неправомерных посягательств на нее;

правомерное вмешательство светской власти в частную религиозную жизнь, если вероучение, которое лицо исповедует, предписывает или допускает антигосударственные действия;

в силу исторических традиций, когда государство законодательно наделяет то или иное вероисповедание статусом первенствующего.

В отношении последнего положения Святейший Синод ссылался на необходимость сохранения положения, в соответствии с которым губернаторы обязаны были содейство-

¹²² Тихомиров Л.А. М., 2003. С.217.

¹²³ Там же. С. 57.

вать православному духовенству в охранении «прав церкви, независимости веры, борьбы с ересями, расколами и т.п.».

Помимо законопроектов, разработанных Министерством внутренних дел, разрабатывались законопроекты и в других организациях.

Законопроекты о свободе совести были также рассмотрены Святейшим Синодом Русской Православной Церкви. Святейший Синод отметил, что рассматриваемые законопроекты не согласуются «не только с действующими законоположениями, но и с предначертаниями и упованиями, выраженными» в Манифесте от 17 апреля 1905 года. Главное возражение Синода сводилось к тому, что в законопроектах в недостаточной мере были подтверждены преимущества Российской Православной Церкви как государственной церкви. С точки зрения Святейшего Синода необходимо было учесть, «чтобы право свободно распространять свое учение принадлежало только одной православной вере». Была предпринята попытка подготовить отдельный законопроект об изъятии из компетенции Государственной Думы решения вопросов в сфере регулирования государственно-церковных отношений. Основанием для такой позиции Святейшего Синода с правовой точки зрения стала норма статьи 65 Основных законов.

Основные требования Святейшего Синода состояли также в следующем:

если на территории России возникает новое «вероисповедальное общество», то на это должно быть обязательное согласие руководства Русской Православной Церкви;

в случае перемены вероисповедания лицом, исповедующим православную веру, такая перемена разрешается только в случае, если названное лицо представит удостоверение о «безуспешности увещания» этого лица остаться в юрисдикции Русской Православной Церкви, при чем в случае отсутствия такого удостоверения следовало считать, что «увеща-

ния» не было и соответственно перемена веры должна была быть признана неправомерной. Тем самым Синод фактически отказался признать действие соответствующего пункта Манифеста от 17 апреля 1905 года.

Синод был также категорически против отмены норм, регулирующих деятельность губернатора по содействию православному духовному начальству в сохранении прав церкви и незыблемости самой веры. Более незначительные требования Синода сводились к получению официального согласия местной церковной власти в случае, когда гражданская власть санкционирует религиозную процессию неправославного вероисповедания, такое же согласие требовалось и при постройке молитвенных зданий инославных исповеданий; облачение неправославного духовенства не должно было быть похожим на облачение православного духовенства.

Также было высказано особое мнение Синода и в отношении военнослужащих: полагался полный запрет для военнослужащих переходить из православного вероисповедания в какое-либо другое. Основанием для этого запрета были опасения пропаганды в армии идей той или иной секты или старообрядчества. Полная непримиримость была выражена в отношении сект, возникших в силу отпадения от собственно православия. К ним были отнесены: духоборчество, жидовствующие, иеговисты, хлыстовство и скопчество.

Премьер-министр России П.А. Столыпин выразил мнение правительства по вопросу государственно-церковных отношений в своей речи от 22 мая 1909 года.

Подчеркнув, что три указа монарха в отношении вероисповедания внесли изменения в уголовные и гражданские нормы, П.А. Столыпин обратил внимание, что преимущества Православной Церкви как господствующей церкви должны быть полностью сохранены за ней в рамках Основных законов Российской Империи. Государство обязано было «пере-

смотреть нормы» исходя из смысла названных указов с учетом следующих основных положений:

- 1) вступление в вероисповедание и выход из него;
- 2) осуществление проповеди;
- 3) способ осуществления проповеди;
- 4) политические или гражданские ограничения, вытекающие из вероисповедного состояния.

Основная проблема, как был убежден П.А. Столыпин, состояла в том, какую позицию в этих вопросах займет православная церковь. Он не сомневался, что все названные вопросы «подлежат самостоятельному единоличному вершительству церкви». Однако мнение Святейшего Синода по этим вопросам для П.А. Столыпина не было определяющим, так как имела историческая традиция, связанная с институтом патриаршества. В то же время П.А. Столыпин признавал роль Святейшего Синода как государственного органа: если «какой-либо законопроект возникал в Святейшем Синоде, то последний через Обер-прокурора Святейшего Синода запрашивал заключение заинтересованных ведомств. Если же законодательная инициатива возникала в том или другом министерстве, то министерство запрашивало со своей стороны заключение обер-прокурора Святейшего Синода, но после этого всегда, во всех случаях, после разработки законопроекта, он поступал на государственное утверждение в общем законодательном порядке»¹²⁴.

Историческую модель государственно-церковных отношений в России П.А. Столыпин характеризовал тремя признаками: полное невмешательство государства в догматические вопросы учения православной церкви; предоставление церкви полной самостоятельности в сфере канонического права; независимость государства в выработке собственной политики по отношению к церкви.

¹²⁴ Сборник. П.А. Столыпин. Нам нужна великая Россия... М., 1991. С.211.

Исходя из названных положений делался вывод, что «наука государственного права подтверждает правильность такого порядка вещей». По мнению П.А. Столыпина, в основу модели государственно-церковных отношений мог быть положен тезис Б.Н. Чичерина о том, что «чем выше политическое положение церкви в государстве..., тем значительнее должны быть и права государства». Поэтому отказ светской власти от возможности регулирования церковной жизни церковно-гражданским законодательством и тем самым включения этих вопросов в компетенцию церкви фактически привел бы к «разрыву вековой связи» между государством и церковью.

Такой разрыв повлек бы тяжкие последствия как для государства, так и для церкви: государство потеряло бы право именоваться православным, а церковь была бы вынуждена взять на себя несвойственную ей роль - наделить себя политическими и гражданскими правами.

Поэтому статус церкви, ее полномочия должны быть определены органами государственной власти и прежде всего Государственной Думой, но при одном важном условии (и здесь П.А. Столыпин ссылается на слова из Манифеста от 17 октября 1905 года), что Государственная Дума «должна быть русской по духу и в которые иные народности должны иметь представителей своих нужд, но не в количестве, делающем их вершителями дел чисто русских». При этом П.А. Столыпин указывал, что если бы Государственная Дума приняла решение, которое могло бы ухудшить положение церкви, то это решение мог бы поправить Государственный Совет и, тем более, сам монарх.

П.А. Столыпин следующим образом определял пределы взаимоотношений государства и церкви: «государство не вмешиваясь ни в канонические, ни в догматические вопросы, не стесняя самостоятельности церкви в церковном законодательстве, оставляет за собою и право, и обязанность определять политические, имущественные, гражданские и

общеуголовные нормы, вытекающие из вероисповедного состояния граждан», причем обязанность правительства делать все возможное, чтобы реализация принципа свободы совести и общегосударственных интересов не расходилась с «интересами господствующей первенствующей церкви»¹²⁵.

В то же время П.С. Столыпин обозначил свою собственную позицию в вопросе о свободе совести. Так, Святейший Синод предложил норму, согласно которой подданный и по рождению православный в случае добровольного перехода из православия в другое вероисповедание «обязан бы подвергаться увещанию в течении 40 дней, то есть уговорам со стороны православных священников, остаться членом Русской Православной Церкви». Однако Правительство такое изменение не поддержало, мотивируя это тем, что оно не соотносится с содержанием Указа от 17 октября 1905 года.

Кроме того, рассматриваемый вопрос, по мнению П.А. Столыпина, необходимо было бы отнести к исключительной компетенции церкви «в порядке статьи 65 Основных законов».

П.А. Столыпин остановился на том, в какой степени государство может поддерживать господствующую церковь по вопросу ее политики к лицам, решившим выйти из ее юрисдикции? Следует ли государству применять те или иные санкции или «гражданские ограничения» к тому виду лиц, которые и после увещания не изменили своего решения покинуть православную церковь?

Премьер-министр видел лишь возможность такого участия государства в рассматриваемом вопросе: в случае получения заявления от православного прихожанина «о желании перейти из православия в другое вероисповедание, светская власть обязана немедленно сообщить все необходимые меры соблюдения безопасности православного священника во время увещания отпавшего».

¹²⁵ Там же. С.213.

Общая позиция П.А. Столыпина сводилась к тому, что, если принцип свободы совести провозглашен государством, то светская власть не имеет права применять разрешительный порядок в случае перехода православного прихожанина в другое вероисповедание, а равно сохранять в законодательстве нормы, предусматривающие санкции за вероотступничество. Он также справедливо отметил, что в силу признания государством принципа свободы совести упоминание в законе норм, регулирующих переход лица из христианской веры в нехристианскую, неправомерен.

Думская комиссия по вероисповедальному вопросу констатировала, что в России невозможно признать принцип невероисповедности в силу традиций и высокой степени религиозности населения. Обращаясь к опыту западноевропейского законодательства в сфере свободы совести, П.А. Столыпин указывал на характерный общий момент: принцип свободы совести не является абсолютным сам по себе, а должен быть только вторичным по отношению к «народному духу и народным традициям». В связи с этим задача государства не состоит в том, «чтобы приспособить православие к отвлеченной теории свободы совести, а в том, чтобы зажечь светоч вероисповедной свободы совести в пределах русского православного государства».

Выводы

Предлагаемое законопроектами в сфере государственно-церковных отношений закрепление принципа свободы совести выявило либеральное направление в русской юридической мысли, характеризовавшее политический режим, сложившийся в Российской Империи, как «полицейское государство».

Впервые в истории России профессиональные юристы активно участвовали в подготовке и проведении реформирования государственно-церковных правоотношений, что

выразилось как в подготовке отдельных законопроектов по регулированию отношений в религиозной сфере, так и в правовом анализе их содержания.

Основная концепция законопроектов в сфере правового регулирования государственно-церковных отношений исходила из представления, что религия есть не абсолютная ценность, а прежде всего один из способов поддержания законного государственного порядка.

Положения законопроектов не являлись простой копией западноевропейских законодательных актов, они представляли собой первый опыт синтеза как традиционных норм, присущих русской правовой культуре, так и правовых идей в сфере построения государственно-церковных отношений в Западной Европе (права человека, гражданское общество, конституционализм).

Одна из главных концептуальных идей законопроектов заключалась в правовом закреплении разграничения государственных и церковных полномочий со стремлением освободить церковь от излишнего контроля государства, признать за ней собственные задачи, осуществляемые в рамках государственного правопорядка.

§2.3. Сравнительный анализ правоотношений государства и церкви в Западной Европе и в России

Исследуя взаимоотношения государства и церкви в России конца XIX - начала XX веков, нельзя обойти вниманием изученность проблемы государственно-церковного взаимодействия в Западной Европе, где ей всегда уделялось повышенное внимание в силу особого ее значения для государства и общества.

Среди русских специалистов в области государственно-церковных отношений высоко ценились труды таких зарубежных правоведов, как профессора Гефкена, Мартенса,

Фридберга, Маасена, Блюнчли и целого ряда других ученых. Большинство из них были членами Римско-Католической Церкви, что было вполне объяснимо в силу исторических традиций. Так, Н.А. Суворов отмечал, что вопрос взаимоотношения государства и церкви «на западе, начиная с Данте и Марсилия Падуанского и кончая учением о «современном государстве», всегда стоял в тесной связи с католической церковью, которая своими воззрениями принципиальными на существо церкви и на природу государства и на взаимные отношения между ними обоими невольно заставляла двигаться вперед государственную науку», «вычеркнуть из истории католическую церковь значило бы лишить себя возможности исторически-научного понимания последовательного развития и государства и государствоведения».¹²⁶

Основные положения собственно католической мысли по проблеме государства и церкви в конце XIX века были определены в энцикликах Папы Римского Льва XIII, и, в частности, в энциклике «*Duisturnum illud*» (1881), посвященной основам государственной власти. Интересно отметить, что названная энциклика была опубликована спустя 4 месяца после убийства Александра II, и это событие нашло свое отражение в самом начале текста энциклики.

Основные положения энциклики заключались в следующем.

Любое человеческое сообщество нуждается во власти.

Законным основанием этой власти может быть только Бог.

Носители власти могут быть свободно назначены в зависимости от конституции, эпохи, страны, но сама власть как таковая не может быть ни вручена народом индивидууму или партии, ни приобретена «милостью Божьей».

Полностью отрицалась идея договора о суверенитете, как она была изложена в учении Ж.Ж. Руссо. «Нет такого чело-

¹²⁶ Маасен Ф. Девять глав о свободной церкви и свободе совести. Яр-ль. 1882. С.1.

века, который бы имел в себе или у себя то, благодаря чему другие сознательно отдадут ему свою свободную волю. Один только Бог, как высший Творец и Законодатель, обладает такой властью; тот, кто ее осуществляет, должен получить ее от Него и осуществлять от имени Его».¹²⁷ Правительство, соответственно, имеет «сверхчеловеческое достоинство» в силу того, что оно имеет отношение «к власти Божьей», а граждане государства, выполняя веление государственной власти, исполняют волю Бога. Мир и процветание каждого государства зависят от его хороших отношений с церковью.

В энциклике проводится интересная мысль о том, что как авторитарная власть в государстве, так и восстание народа имеют на самом деле один и тот же источник: отказ признать законность власти, авторитет которой может исходить только от Бога. Только церковь может приостановить процесс деградации общества в силу ее уникальной функции, олицетворяющей идею высшей справедливости. Но чтобы сохранить справедливость, должна быть сохранена единственная адекватная форма политической власти - монархия. Рассматриваемая энциклика исходила из того, что в отличие от государства именно церковь является единственным совершенным обществом.

Острота проблемы заставила Льва XIII уже через четыре года издать следующую энциклику «*Immortale Dei*», в которой более подробно излагалось христианское видение государства. В ней анализировались с точки зрения католического учения взгляды Ж.Ж. Руссо, хотя конкретно его имя в энциклике не называлось. Рассматривался вывод Ж.Ж. Руссо о том, что христианство совершенно индифферентная религия по отношению к земным делам в силу того, что для любого христианина его настоящая родина в ином мире, а не на земле. Свой долг на земле он исполняет абсолютно равнодушно

¹²⁷ П. де Лобье. Три града. Социальное учение христианства. СПб., 2001. С.97.

к «результату своих забот». При процветании государства он относится к этому настороженно, боясь впасть в гордыню за успех государства, если же государство погибало, то христианин видел в этом справедливость наказания Божьего.

На этот выпад Ж.Ж. Руссо против христианства Лев XIII дал следующий ответ: «Хотя Церковь сама по себе и по своей природе направлена на спасение души и вечное блаженство, в делах собственно человеческих она является источником стольких и таких преимуществ, что большего и более значимого она не могла бы дать, даже если была бы учреждена специально и непосредственно для обеспечения блаженства в этой жизни»¹²⁸. Следовательно, для Церкви больше важен человек не как временное существо, а как постоянная величина.

Далее Лев XIII подчеркивал, что церковь не должна быть связана какой-либо определенной формой государства, для нее приемлема только та форма государства, которая создает лучшие условия для деятельности церкви.

В отношении свободы совести была заявлена следующая позиция. Если допустить, что лицо по собственной воле является верующим или атеистом, то с неизбежностью следует признать, что религиозная истина есть субъективный фактор. Однако истину можно познать, поэтому равнодушие к познанию истины не должно быть позитивным для общества. Отсюда следует, что гражданское общество обязано быть религиозным, положив в свою основу религиозную доктрину. Следовательно, если государство признает существование разума как такового, а он выражается в религиозной доктрине, то государство не только не может быть безбожным, но не должно даже предоставлять равные права различным религиям как не являющимся отражением истинной религии. Поэтому государство должно заботиться и охранять одну истинную религию уже в силу того, что раз целью государства

¹²⁸ Там же. С.100.

является процветание, то его совершенной формы нельзя достичь без религии.

Исходя из изложенного делался вывод, что только церковь может установить ту или иную степень вмешательства государства в сферу свободы совести. Эти идеи Льва XIII легли в основу социальной доктрины католической церкви вообще и отношений государства и церкви в частности.

К.П. Победоносцев усматривал в жизни Западной Европы берущую начало в XVIII веке тенденцию к уравниванию всех исповеданий (за исключением иудеев и сектантов), при том, что приоритетным оставался принцип, согласно которому гражданин или подданный любого государства должен принадлежать к той или иной церкви во имя общественного блага и безопасности.

Датой решительного поворота в отношении государства к церкви К.П. Победоносцев считает 1848 год – «нахлынувшие волны либерализма прорывают старую плотину и угрожают ниспровергнуть древние основы христианской государственности».¹²⁹ С этого момента, по мнению К.П. Победоносцева, наступает размежевание государства и церкви, и закрепляется свобода вероисповедания. Отправной точкой этого процесса является общегерманская Конституция 1848 года, в которой провозглашалась свобода всех религиозных сообществ.

Действительно, в соответствии с решением Франкфуртского парламента каждый немецкий гражданин получил право на свободное вероисповедание. Было принято положение, что религиозное убеждение каждого является исключительно его личным делом с полной свободой отправлять тот или иной религиозный обряд в соответствии с требованиями своей религии. Гражданские и политические права должны одинаково принадлежать всем независимо от отношения гражданина к религии. Государство допускает

¹²⁹ Победоносцев К.П. Сочинения. СПб., 1996. С.272.

только такое вероисповедание, которое в своем учении не посягает на прерогативы государства, не наносит государству ущерба, строго соблюдает его законы. Причем оговаривалось, что любому религиозному обществу предоставляется полная автономия в своих внутренних делах. Понятие “государственная церковь” больше не используется в связи с тем, что никакое религиозное общество не может иметь приоритет в государстве по сравнению со всеми другими религиозными обществами. Более того, для возникновения нового религиозного общества не требовалось какое-либо утверждение со стороны государства.

К.П. Победоносцев усматривал в этом событии начало либерализации государственно-церковных отношений, что привело к полной автономии гражданского общества и государственного законодательства от религии. Из-под контроля церкви было изъяты ведение актов гражданского состояния, семейное право и ряд других полномочий, принадлежавших ей в течение многих веков. В то же время К.П. Победоносцев указывал, что государство не способно полностью разорвать отношения с церковью: «Церкви со своими служителями получают содержание из государственного бюджета, общественные учреждения, военные полки снабжаются духовными наставниками, христианские праздники удерживают значение праздников гражданских; в службе государственной, в судах присяга сохраняет свою обязательную силу».¹³⁰

Он справедливо писал, что несмотря на видимое равенство всех вероисповеданий в Германии, протестантская церковь занимает приоритетное положение уже в силу того, что глава государства одновременно имеет статус епископа церкви, что фактически означает с учетом протестантской догматики ее главу. Конечно, говорить о полном отделении церкви от государства в таком случае не приходится, оно будет крайне затруднено.

¹³⁰ Там же. С.273.

Не менее сложен вопрос о соотношении государства и церкви с точки зрения возможности полной независимости церкви от государства и в Англии. Там глава государства одновременно является главой Англиканской церкви, по согласованию с премьер-министром назначает архиепископов, епископов и даже настоятелей соборов, причем все англиканские епископы в силу своего сана являются членами Палаты лордов.

В отношении Североамериканского Союза К.П. Победоносцев, признавая, что указанный Союз является страной религиозного равенства, в то же время находил ряд признаков, на основании которых можно было сделать вывод, что независимость государства от церкви есть фактически утопия: перед началом заседания конгресса исполнение обязательной молитвы; наличие военных капелланов; святость воскресного дня; установление в ряде штатов наказания за противоправные деяния против религии.

На основании названного К.П. Победоносцев заключал: «государство безверное есть не что иное, как утопия невозможная к осуществлению, ибо безверие есть прямое отрицание государства»¹³¹.

Обращаясь к известному выражению Кавура «свободная церковь в свободном государстве», К.П. Победоносцев дал следующий анализ его модели государственно-церковных отношений. Основание этой системы построено на «началах религиозного индифферентизма или равнодушия в вере», что допускает взаимосвязь с идеями, которые не только не имеют религиозного начала, но могут носить явно негативный характер по отношению к религиозной вере. Причем сама церковь воспринимается в рамках этой системы исключительно только как вид публичной корпорации или как «политическое учреждение». Следовательно, можно предположить, что и к самой религиозной вере бу-

¹³¹ Там же. С.273.

дет осуществляться подход исключительно в рамках психологии, тем самым фактически девальвируется само понятие «религиозная вера».

Слабое место этой системы состоит в том, по К.П. Победоносцеву, что она не имеет никаких исторических традиций, а является результатом небольшого исторического срока. С дискуссионной точки зрения здесь возможно сослаться на текст Миланского эдикта императора Константина, в котором можно усмотреть основы религиозной свободы.

К.П. Победоносцев предлагает этот вопрос рассмотреть не только с позиции государства, но и с позиции церкви.

Исходя из своего учения и призвания церковь не может и не должна быть равнодушной и отстраненной по отношению к государству. «Церковь не может отказаться от своего влияния на жизнь гражданскую и общественную». ¹³² Она не может отказаться от своего предназначения в силу того, что в соответствии со своим учением церковь обязана учить, наставлять, а также совершать таинства и обряды.

Здесь следует отметить, что в католическом каноническом праве под учительством понимается наставническая функция церкви в рамках «миссии по наставлению всех народов и проповеди Евангелия всякой твари». Причем этот постулат остается незыблемым до сегодняшнего дня. Именно в конце XIX века (в понтификат Льва XIII) был провозглашен тезис, что Церковь есть совершенное общество. А раз церковь есть совершенное общество, то и право такого общества является также совершенным. Право церкви является совершенным в силу того, что она «основана Иисусом Христом как общество видимое, внешнее, правовое и суверенное». ¹³³ Однако такое понятие совершенного общества как церковь следует понимать не в светском смысле - как общество созданное людьми, а как общество, которое было создано Богом на благо лю-

¹³² Там же. С.276.

¹³³ Джероза Л. Каноническое право. М., 1996. С.91.

дям, поэтому собственная природа этого общества коренится в божественном праве.

Совершение таинств имеет не только богословскую, но и правовую природу. Они являются также правовыми актами, порождающими «последствия юридического характера» и для государства. Например, таинство священства имеет для лица, принявшего духовный сан, определенные правовые последствия со стороны светского права с учетом к тому же статуса внутреннего церковного ранга священнослужителя (Папа Римский или Патриарх, епископ, священник). Таинство брака во всех без исключения европейских странах являлось правовым основанием института семьи, равно как и таинство крещения. Правовая значимость брака находит свое отражение в одном из канонов Кодекса католического права (канон 1058): «Заключать брак могут все те, кому это не запрещено правом». А канон 1060 прямо объявляет, что брак пользуется покровительством права.¹³⁴

Поэтому, на наш взгляд, К.П. Победоносцев совершенно справедливо отмечал, что «в этой своей деятельности церковь беспрестанно входит в соприкосновение с общественной и гражданской жизнью». Отделение же церкви от государства принесет последнему только возможность регулировать материальные отношения, в то время как духовная, нравственная жизнь останется все равно в компетенции церкви, пусть и неофициально. Правомерность такого тезиса подтверждает советский период истории России, когда с уходом правящего режима ушли и духовные ценности, или вернее псевдодуховные ценности, его составляющие. Следовательно, отделение церкви от государства существенно ослабит духовную жизнь государства и явится только проявлением «неравенства и противоположности» в государственно-церковных отношениях. Что касается утверждения, что в формуле Кавура имеется ответ на оптимальное выстраивание модели государственно-

¹³⁴ Там же. С.269.

церковных отношений, то К.П. Победоносцев прямо считал ее «политическим доктринерством» в том смысле, что Кавур рассматривал данную проблему очень односторонне, исключительно в зависимости от той историко-политической ситуации, в которой он находился, и не более того.

Кроме того, К.П. Победоносцев, указывая на то, что в формуле Кавура «свободная церковь в свободном государстве» отсутствует настоящая духовная глубина, проводил параллель со знаменитым лозунгом Французской революции «свобода, равенство, братство» в том смысле, что совершенно неверно отождествлять свободу с равенством уже в силу того, «что свобода не зависит от равенства, и что равенство совсем не свобода». Отсюда, делал заключение К.П. Победоносцев, любое равенство религиозных обществ в отношении государства совершенно не является причинным следствием действительной реализации свободы вероисповедания.

Подробнее проблему религиозной свободы рассматривал современники идеологический оппонент К.П. Победоносцева, один из виднейших итальянских юристов Ф. Руффини. Автор более 200 трудов в области юриспруденции, и в том числе такой работы, как «Религиозная свобода как субъект публичного права», Ф. Руффини преподавал историю права и церковное право как часть курса по государственному праву в университетах Павии, Генуи и Турина. Он был специалистом в сфере проблем «свободы совести, религии, культа, вопросов взаимоотношений государства с церквями и религиозными конфессиями».¹³⁵

Ф. Руффини указывал, что понятие «религиозная свобода» не имеет четкого общепринятого определения. В самом широком смысле в это определение вкладывают понятие «свобода мысли», т.е. «как полное освобождение человеческого ума от всякого предвзятого догматизма, от всяких вероисповедных оков». Под более узким пониманием этого

¹³⁵ Руффини Ф. Религиозная свобода: история идеи. М., 1995. С.5.

термина часто имеется в виду церковная свобода как свобода церковной организации в государстве. По Ф. Руффини, религиозная свобода представляет собой «юридическое понятие или принцип», ее целью является обеспечение такого положения гражданина в государстве, при котором он бы мог беспрепятственно выбрать для себя или «спасение души или научную истину».

Ф. Руффини отмечает, что раньше вопрос ставился не о религиозной свободе, а о религиозной терпимости. Однако чаще всего речь шла не о религиозной терпимости, а о религиозной нетерпимости, причем когда государственная власть оказывала всемерную поддержку такой нетерпимости, ее следовало определять как гражданско-религиозную или гражданскую нетерпимость. Такой вид нетерпимости есть антипод принципа свободы совести.

Само же понятие терпимости можно применить только к диссидентам, «поскольку последние были бы только допущены жить на территории государства, но не отправлять практические богослужения». Но такая терпимость возможна, только если она законодательно поддержана государством. Если это происходит, то, как считает Ф. Руффини, образуется зачаточная форма правовой терпимости, и если ей в дальнейшем государство не будет чинить какие-либо правовые препятствия, она станет элементом истинной свободы, то есть произойдет уравнение гражданских и политических прав диссидентов с другими гражданами государства.

Вышеназванная терпимость на практике обозначается как «культы терпимые», что нашло свое отражение в тексте Конституции Италии того времени. Сам Ф. Руффини считал, что более правильно применять понятие «культы допущенные», что позволяет сделать вывод о том, что государство не проводит политику нетерпимости к тому или иному верованию. Кроме того, если в конституционной норме записано «культы терпимые», то можно предположить, что государство поддерживает только одну конфессию, то есть является

государством конфессиональным. Следовательно, религия, поддерживаемая государством, будет считаться «официальной религией, господствующей или установленной, или наконец, государственной религией».¹³⁶

Однако такая религиозная политика современного государства недопустима, если государство официально декларирует, что уважает достоинство своих граждан независимо от их конфессиональной принадлежности. Как пример Ф. Руффини ссылается на Конкордат, заключенный Францией с Римско-Католической Церковью, в котором было оговорено, что католическая религия во Франции не является господствующей и исключительной, а объявляется религией большинства французов. Поэтому современное государство не должно больше применять в религиозной политике принцип терпимости, а «знать только свободу».

Для Ф. Руффини применение принципа есть «милостивая уступка Государства гражданину», в то время как свобода, в рассматриваемом контексте, есть «право гражданина Государству». Вывод, который делает Ф. Руффини, абсолютно антропоцентричен: «Государство как таковое ничего не может дать, а гражданин, напротив, имеет право все требовать».

Принцип терпимости в применении к отдельному индивиду становится «свободой совести и веры, или исповедания», то есть заключается в предоставлении свободы индивиду верить или не верить. Как юрист Ф. Руффини прямо указывает, что свобода совести «не поддается юридическому определению» в связи с тем, что по своему содержанию это понятие скорее должно быть отнесено к сфере психологии или философии, поэтому в законодательном порядке его определить невозможно. В то же время можно попытаться дать «юридическую нормировку» свободе совести, так как она все-таки выражается внешним образом.

¹³⁶ Там же. С.28.

Здесь Ф. Руффини предлагает создание модели «тройственного порядка юридических норм».

К первому разряду норм должны быть отнесены нормы, направленные на исключение любых санкций со стороны закона, применяемых к лицу за совершение деяний по религиозным мотивам (ересь, раскол, апостазия (отступничество от веры) и т.п.), светская регистрация актов гражданского состояния, светский характер образования, светская присяга, создание внеконфессиональных кладбищ и т.п.

Ко второму разряду должны быть отнесены нормы, гарантирующие отсутствие какого-либо государственного принуждения к лицу в сфере религии.

И, наконец, самые важные нормы, большинство из которых должны найти свое закрепление в тех или иных конституционных актах различных стран, это нормы, закрепляющие принцип свободы совести и гарантирующие «свободное проявление, пропаганду и исповедание религиозных убеждений».

Не менее важное значение Ф. Руффини отводил и вопросу проявления свободы совести не только в отношении индивида, но и в отношении коллектива. Он считал, что невозможно гарантировать индивидуальную свободу совести, если не будут созданы гарантии для свободы совести коллектива. При чем под коллективом Ф. Руффини понимал любую группу верующих, независимо от статуса и срока создания.

К высшему типу религиозной свободы, реализованной в государстве, Ф. Руффини относил свободу культа как «свободу совести ассоциации». Только такой вид свободы совести мог быть урегулирован государством и включен в законодательство о собраниях и ассоциациях одновременно с установлением социальных гарантий и ограничений. В то же время главная проблема, как признавал сам Ф. Руффини, состоит в определении понятия «культ», особенно в применении его к религиозным ассоциациям, которые «незначительны в численном или социальном смысле».

Далее Ф. Руффини рассматривает такую сложную проблему, как осуществление равноправия религий или культов. Он ставит следующий вопрос - насколько можно говорить, и тем более законодательно закреплять, принцип равноправия, например, между сектой и традиционным культом? Действительно, невозможно, чтобы действовали одинаковые нормы по отношению к Католической Церкви и к той или иной секте. Также нельзя допустить ситуацию, когда государство «предоставит всем ассоциациям неограниченную возможность управляться по своему усмотрению»¹³⁷ уже в силу того, что в этом случае какой-либо государственный контроль в религиозной сфере окажется практически невозможен. Единственным реальным воплощением такой системы отношений (система «сепаратизма») между государством и религией, по мнению Ф. Руффини, стали США.

В Европе же по прежнему сохранился принцип юрисдикционизма, суть которого состоит в том, что «регулирующее действие государственной власти применяется пропорционально к каждой из существующих церквей».

Взгляды Ф. Руффини представляли собой яркий пример либеральной позиции по вопросу реализации принципа свободы совести, когда за внешней формой прав той или иной религиозной организации абсолютно не рассматривался вопрос об их духовной составляющей. Такая позиция абсолютизации любой религиозной организации, основанная на простом факте признания ее существования, фактически совершенно не учитывала возможную деструктивную деятельность той или иной религиозной организации, направленную на подрыв безопасности государства и благополучия его граждан.

В русской правовой мысли существовал более взвешенный подход к реализации на законодательном уровне принципа свободы совести.

¹³⁷ Там же. С.33.

Так, Б.Н. Чичерин справедливо указывал, что о взаимоотношениях государства и гражданского общества есть «два крайних мнения», одного из которых фактически и придерживается Ф. Руффини, отдавая явный приоритет гражданскому обществу по отношению к государству. Признавая, что религия также относится к «свободной деятельности лица», Б.Н. Чичерин в то же время указывал, что «свобода имеет двоякий характер: с одной стороны она служит гарантией личного права, а с другой стороны дает лицу участие в общих делах».¹³⁸ Это положение Б.Н. Чичерин считал и вполне применимым к принципу свободы совести, допуская его ограничение со стороны государственного закона в виде «организованного учреждения» с целью избежания вреда «общественной пользе».

В свою очередь К.П. Победоносцев констатировал, что особенно в XIX веке резко увеличилось количество сект в силу их отрицания любой из существующих церквей. Во всех этих новых антицерковных организациях (вероучениях, толках, сектах) К.П. Победоносцев выделяет два типичных для них признака – «влечение к пропаганде и нетерпимость по иным верованиям».

Не отрицая в принципе свободу совести и признавая, что в истории были периоды, когда этот принцип был полностью игнорирован государством, К.П. Победоносцев указывает на то, что его провозглашение одним из «незыблемых» принципов в сфере религии следует применять с особой осторожностью, так как «верование религиозное далеко не отделилось еще от верований и стремлений политических и национальных». Провозглашение свободы совести не устраняет автоматически возможность проявления насилия и ненависти в обществе.

Правосудие может только констатировать те или иные противоправные последствия, но не сможет уничтожить их

¹³⁸ Чичерин Б.Н. Философия права. Спб., 1998. С.240.

псевдорелигиозный источник, который будет производить все новых и новых потенциальных преступников, имеющих в своей духовной основе лишь слепой фанатизм. «При равенстве гражданских прав всех и каждого фанатик сектант может достигнуть властного положения и властного влияния на множество людей».¹³⁹

Веротерпимость возможна только в идеале, но невозможна в реальной жизни, в силу того, что любой представитель той или иной религиозной организации уверен, что он обладает подлинной истиной, поэтому он не может быть безучастен к представителям иных вероисповеданий. Даже при проведении политики официального безверия государство, которое, казалось бы, должно быть индифферентно к тому или иному вероучению, на практике становится крайне нетерпимым к проявлению религиозности в любой ее форме.

Вообще в отношении принципа терпимости К.П. Победоносцев был убежден, что реализовать его, равно как и принцип свободы совести, на практике будет крайне затруднительно. Принцип терпимости «лишен твердого основания», тем более, что само понятие терпимости, как указывал К.П. Победоносцев, является элементом человеческой добродетели, а раз так, обществу будет крайне затруднительно обладать в полной мере этим чисто человеческим качеством, когда оно постоянно разделено на многие мнения и партии.

Один из самых авторитетных ученых того времени в сфере взаимоотношений государства и церкви австрийский профессор Ф. Маасен в своем труде «Девять глав о свободной церкви и свободе совести» на обширном историческом материале подробно рассмотрел взаимоотношения государства и церкви, применяя, как отмечал Н.С. Суворов в предисловии названной книги, два принципа «равно обоснованные...в самом существе христианства и находящиеся между собою в неразрывной внутренней связи - сво-

¹³⁹ Победоносцев К.П. Сочинения. СПб., 1996. С.178.

боды церкви и свободы совести».¹⁴⁰ В качестве исходного момента своих рассуждений Ф. Маасен признает, что христианство провозгласило важность существования любого человека, обладающего бессмертной душой, и одновременно даровало ему право спасения души как высшую ценность его жизни. В отличие от государства, для которого «высший закон ...его воля», христианство провозгласило «бесконечное право совести», как отражение воли Бога. Соответственно, если наступает противоречие между законом государства и «правом совести», то тогда любой христианин должен выбрать право совести, какие бы санкции ему ни угрожали со стороны государства. Эта мысль находит свое подтверждение в тексте Нового Завета: «должно Богу повиноваться более, чем людям». Отсюда следует, что власть государства не беспредельна, а ограничена принципом свободного существования церкви, так как «всемогущее государство и христианство суть две вещи, взаимно себя исключают». В то же время следует отметить, что только в христианской религии имеется тезис о признании правомерности светской власти, но только такой власти, которая проявляет взаимное уважение к христианскому учению и, соответственно, готова признать свободу церкви. Однако даже ситуация взаимного уважения друг к другу не исключает потенциального конфликта, в ходе которого государство может прибегнуть к определенным санкциям по отношению к церкви.

Для христианина, если государство нарушает принципы его духовной совести, существует только одна обязанность - отстаивать свою духовную свободу. Но для государства ссылка индивида на законы совести неприемлема в принципе. Как отмечает Ф. Маасен, государственная воля сможет понять такой мотив, но никогда не примет его. Фактически речь идет об установлении для государства своеобразной

¹⁴⁰ Маасен Ф. Девять глав о свободной церкви и свободе совести. Ярославль. 1882. С.2.

«нравственной границы», которую государство может добровольно на себя принять.

Осуществление свободы совести полностью вытекает из самого смысла христианства, поэтому государство, если оно оказывает покровительство церкви, с неизбежностью должно защищать и принцип свободы совести. Поэтому само понятие «государственная церковь» «состоит в диаметральной противоречии со свободой совести».¹⁴¹ Тем самым, если государство признает государственную церковь, то оно выступает против свободы совести, а, следовательно, проводит, с христианской точки зрения, лицемерную политику. Не только не должно быть государственной церкви, но даже каких-либо привилегий у той или иной христианской церкви не должно существовать. «Целая и полная христианская религиозная свобода ведет за собою совершенное равенство». Церковь, стремящаяся к тесному союзу с государством, рискует потерей своей независимости и превращением в государственное учреждение.

В Австрии было разрешено отправлять культ не только в храмах и молитвенных домах, но и в домашних условиях. Кроме того, любое религиозное общество имело право публично исполнять свои обряды. Любой австрийский гражданин мог пользоваться в полной мере гражданскими и политическими правами независимо от своей конфессиональной принадлежности. Также был введен институт гражданского брака и определено, что брачные дела подсудны светскому суду. В сфере образования государство провозгласило принцип внеконфессионального образования с сохранением права для религиозных организаций иметь учебные заведения. Одним из самых важных законодательных новшеств было правовое признание равенства всех вероисповеданий перед законом, а также разрешение гражданину по достижении им 14 - летнего возраста переходить в другое вероисповедание. Практически аналогичное законодательство стало действовать в Италии, Швейцарии и Германии.

¹⁴¹ Там же. С.13.

В России особое внимание комплексному анализу зарубежных государственно-церковных отношений уделял И.С. Бердников.

По его мнению уже с XIV века в Западной Европе произошло освобождение государства от всеобщей опеки церкви, государство стало автономно в сфере внутренних дел. Новый толчок независимости государственной власти от церковной дало движение Реформации, следствием которой стало заметное преобладание светской власти над духовной. В то же время сама Реформация, как справедливо отмечает О. Розеншток-Хюсси, «была результатом кризиса в сфере религии и права».

С укреплением Реформации в тех странах, где она победила, начался период абсолютизации государства. Однако, когда возникли «свободные гражданские учреждения», церковь как государственное учреждение вновь затребовала себе большей самостоятельности.

В католических странах продолжалась борьба за власть между государством и церковью, что нашло свое отражение в решениях I Ватиканского Собора, особенно в принятии догмата о папской непогрешимости и уже упомянутом «Силлабусе». Принятие догмата о папской непогрешимости позволило католической церкви прервать все возрастающую тенденцию обособления отдельных национальных епископатов (Германия, Франция), пользующихся безоговорочной поддержкой государственной власти, что неминуемо привело бы к значительному ослаблению роли церкви в государстве. С принятием этого догмата было определено, что Римскому Папе теперь принадлежит «полная и высочайшая юрисдикция над всей церковью, и не только в делах нравственности, но и во всех вопросах дисциплины и управления, где угодно на земле». Здесь трудно согласиться с И.С. Бердниковым, что чуть не все «западноевропейские народы увидели новый приступ борьбы против современного государства». При голосовании этого догмата против него проголосовало лишь только

88 епископов (в основном из Германии и Австро-Венгрии) при общем количестве голосовавших 601 человек.

Главный итог принятия нового догмата заключался в том, что католические епископы в любой стране Европы стали больше независимы от государственной власти и смогли сосредоточиться на решении насущных церковных дел. Из всех стран Европы только Австрия, Пруссия и Швейцария отказались признать итоги I Ватиканского Собора. Так, Австро-Венгрия дезавуировала Конкордат с Римом от 1855 года. Напряженнее всего государственно-церковные отношения сложились в Германии, особенно после того как Папа Римский Пий IX в своей энциклике «*Quod nunquam*» от 6 февраля 1875 года осудил все законы, которые были приняты в Германии в нарушение решений I Ватиканского Собора. После этого правительство Германии было вынуждено отменить те законы, которые противоречили решениям Собора.

С учетом вышеизложенного И.С. Бердников признавал, что политика осуществления отделения церкви от государства «не может иметь притязание на безусловное значение». Все зависит исключительно от тех или иных местных условий. И.С. Бердников согласился с немецким правоведом, канонистом П. Гиншиусом в том, что, если отношения между государством и церковью исторически сложились вполне нормальными, то не имеет никакого смысла осуществлять отделение церкви от государства, иначе «могут разрушиться прежние общественные отношения, которые до того времени оказывались благотворными и спасительными».¹⁴² Государство делает ошибку, если проявит явное безразличие к тому вероисповеданию, которое исторически присутствует на его территории. Также И.С. Бердников был согласен с П. Гиншиусом в том отношении, что принцип свободы совести не нарушается, если государство законодательно закрепляет ряд особых преимуществ для традиционных конфессий.

¹⁴² Бердников И.С. Новое государство в его отношении к религии. Казань. 1888. С.59.

Обращаясь к идеям другого немецкого юриста И.К. Блюнчли, И.С. Бердников солидаризовался с ним по вопросу признанных и терпимых государством религиозных обществ. «Признанными могут быть те общества, которые заслуживают особого внимания со стороны государства по своим историческим правам, по своему значению в судьбах государства, и которые пользуются особым доверием со стороны государства, как общества, благотворно влияющие на убеждения и нравы народа».¹⁴³ При чем таким статусом может обладать не только одно вероисповедание, но и несколько в соответствии с историческими традициями и степенью влияния на общество.

С такими религиозными обществами государство может осуществлять совместную деятельность в сфере образования, благотворительности, здравоохранения и т.п. И.С. Бердников считал интересной идею И.К. Блюнчли о так называемой «Земской церкви» как церкви не государственной, но признанной большинством народа. Главное ее отличие от собственно государственной церкви состоит в том, что она полностью независима от государства, а равно и «государство при ней представляется свободным от вероисповедного характера».

Под терпимыми религиозными обществами следует понимать только секты и то только те, учение которых не носит антигосударственной направленности. Если государственные органы обнаруживают в деятельности секты или в ее учении явные антигосударственные или антиобщественные идеи, то такая секта подлежит запрещению. И.С. Бердников разделял также мысли И.К. Блюнчли о взаимоотношениях государства с нехристианскими вероисповеданиями. Отношение с ними должно строиться тоже только на принципе терпимости без того «благорасположения», которое проводит государство в отношении той или иной христианской церкви.

¹⁴³ Там же. С.59.

Если государство тем не менее предпочитает выделить только одну церковь, то она может претендовать на особое покровительство государства и иметь статус привилегированной церкви. Эти привилегии могут выражаться в особом отношении к ее ритуалам и обрядам, признании статуса государственных праздников за особыми церковными датами, совместное участие в торжественных мероприятиях, оказании такой церкви материальной помощи для ее полноценного существования (обеспечение жизнедеятельности храмов, материальная помощь духовенству и т.п.).

В том случае, если при проведении принципа отделения церкви от государства совершенно не будут учитываться исторические традиции и место и роль церкви в истории государства, то могут наступить негативные последствия.

Для И.С. Бердникова совершенно недопустимой является идея об уравнивании всех без исключения религиозных обществ по отношению к государству. Религиозные общества не должны быть в одинаковом положении «с другими обществами частного-правового характера». Государство сделает ошибку, если лишит прежнего статуса церковь и приравняет ее к статусу «частного общества». Недопустимо церковь, которая формировала веками духовно-нравственные устои государства и общества, приравнивать к организациям, действующим только на основании своего устава. Такую политику государство может проводить только по отношению «к сектам, не имеющим общественного значения».

Второй момент, на который обращает внимание И.С. Бердников, это объявление государством себя неконфессиональным. Эта формулировка не означает, что государство провозглашает себя атеистическим. Объявление государством себя неконфессиональным значит отсутствие особого отношения к тем или иным христианским вероисповеданиям, а принятие в основе своей неких абстрактных христианских положений. И.С. Бердников пишет: «... новое государство признает христианство как культурное начало, и отвергает всякую

церковность»¹⁴⁴. Следовательно, современное государство потеряло право называть себя (соотносясь с той или иной конфессией) - католическим или протестантским. Оно есть просто христианское государство. Но если в Европе общее христианство явно не согласуется с реальной действительностью, то в США ситуация совершенно другая.

По мнению И.С. Бердникова, наиболее полно принцип свободы вероисповедания реализуется именно в США. На законодательном уровне было закреплено равенство всех без исключения вероисповеданий перед законом с одновременной гарантией со стороны государства, что каждая конфессия совершенно свободна в своей внутренней деятельности.

Возвращаясь к ситуации в Европе, И.С. Бердников признает правоту идей И.К. Блюнчли, определившего место современного государства вне церкви и тем самым лишенным церковного авторитета, равно как и полностью игнорирование христианского учения государственным законодательством, тем самым убирая из текста нормативно-правовых актов любые правовые элементы христианства.

И.С. Бердников предлагает рассмотреть вопрос неконфессионального государства с точки зрения государствоведения. При определении государства И.С. Бердников ссылается на дефиницию государства, содержащуюся в «Энциклопедии государственных наук» авторитетного немецкого юриста XIX века Р. Моля. «Государство есть организм таких учреждений, которые имеют задачей содействие достижению дозволенных жизненных целей известного народа и притом содействие всем сферам жизни человеческой, начиная от отдельной личности и оканчивая обществом»¹⁴⁵. Бесспорно, что религия также относится к жизненно важным сферам «жизни человеческой».

Соответственно, если государство выводит религию из жизненно важной сферы своей деятельности, то оно на-

¹⁴⁴ Там же. С.69.

¹⁴⁵ Там же. С.66.

рушает взаимосвязь всего государственного организма. И.С. Бердников проводит параллели между существованием государства и жизнью человека, которое, как и человек, должно «следовать законам юридическим, нравственным, религиозным и правилам благоразумия». Притом на первое место государство должно поставить именно религиозно-нравственные принципы, которые исповедует народ. Общая формула здесь не применима, в силу того, что каждое отдельное государство имеет только свои, присущие ему исторические традиции, цели и задачи. Игнорируя религию народа, государство тем самым не может считать себя цивилизованным, и тем более правовым, совершенно не учитывая нравственные религиозные нормы как основу правового порядка.

Современное государство фактически пытается создать новую цивилизацию, беря в ее основу общечеловеческие ценности, которые во многом или противоречат, или не согласуются с традиционной религией народа. По мнению И.С. Бердникова, такое замечание полностью справедливо в отношении института брака, образования, культуры и т.д., что тем самым подтверждает основной принцип современного государства – «не должно быть религии ни в гражданских, ни в политических отношениях.». Завершает И.С. Бердников свой анализ мыслью о том, что, если в Европе восторжествуют начала в принципе враждебные религии, то на ее территории сложится «безрелигиозная цивилизация», в которой могут созреть силы, которым уже будет мало сохранения принципа терпимости к христианской религии, и государство, ставшее их оружием, от терпимости перейдет к преследованию, хотя бы уже потому, что «индифферентизм есть самая опасная форма враждебности к религии».

Выводы

В период конца XIX- начала XX веков происходило активное и в том числе критическое восприятие русской правовой

мыслью идей и концепций в сфере государственно-церковных отношений, сформулированных в Западной Европе. Следует особо выделить позиции русских правоведов в отношении основных вопросов: принципа свободы совести, отделения церкви от государства.

Так, К.П. Победоносцев усматривал в государственно-церковных отношениях, сложившихся в Западной Европе, берущую в начале XVIII века тенденцию к уравниванию всех исповеданий (за исключением иудеев и сектантов), при том условии, что приоритетным оставался принцип, согласно которому гражданин или подданный любого государства должен принадлежать к той или иной церкви во имя общественного блага и безопасности.

В отличие от многих западных ученых, считавших необходимым законодательное закрепление принципа свободы совести, К.П. Победоносцев допускал, что его провозглашение одним из незыблемых принципов в сфере религии следует применять с особой осторожностью, так как «верование религиозное далеко не отделилось еще от верований и стремлений политических и национальных». Поэтому провозглашение свободы совести не устраняет возможность проявления насилия и ненависти в обществе.

Итальянский правовед Ф. Руффини характеризовал религиозную свободу как «юридическое понятие или принцип», причем ее целью является обеспечение такого положения гражданина в государстве, при котором он бы мог беспрепятственно выбрать для себя или «спасение души или научную истину». Ф. Руффини одним из первых западноевропейских представителей юридической мысли пришел к выводу, что свобода совести «не поддается юридическому определению» в связи с тем, что по своему содержанию это понятие скорее должно быть отнесено к сфере психологии или философии, поэтому в законодательном порядке его определить невозможно.

Для христианина, если государство нарушает принципы его духовной совести, существует только одна обязанность - отстаивать свою духовную свободу. Но для государства, ссылка индивида на законы совести неприемлема в принципе. Как отмечал Ф. Маасен, государственная воля сможет понять такой мотив, но никогда не примет его.

И.С. Бердников соглашался с немецким правоведом, канонистом П. Гиншиусом в том, что, если отношения между государством и церковью исторически сложились нормальными, то не имеет никакого смысла осуществлять отделение церкви от государства, иначе «могут разрушиться прежние общественные отношения, которые до того времени оказывались благотельными и спасительными».

Позиция К.П. Победоносцева в отношении отделения церкви от государства заключалась в том, что отделение церкви от государства, по его мнению, принесет последнему только возможность регулировать материальные отношения, в то время как духовная, нравственная жизнь останется все равно в компетенции церкви, пусть и не официально.

И.С. Бердников разделял идеи И.К. Блюнчли о взаимоотношениях государства с нехристианскими вероисповеданиями. Отношения с ними должны строиться только на принципе терпимости без того «благорасположения», которое проводит государство в отношении той или иной христианской церкви.

По мнению И.С. Бердникова, наиболее полно принцип свободы вероисповедания реализовался в США в силу того, что в США на законодательном уровне было закреплено равенство всех без исключения вероисповеданий перед законом с одновременной гарантией со стороны государства, что каждая конфессия совершенно свободна в своей внутренней деятельности.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Проблема соотношения государства и церкви в России в конце XIX - начала XX веков являлась одной из главных во внутривластной жизни России того периода. Этот период можно охарактеризовать как углубление кризиса синодального периода развития государственно-церковных отношений. Наступивший кризис в итоге затронул не только государство и церковь, но и все российское общество в целом.

Одним из способов преодоления этого кризиса явилось формирование в России в конце XIX века собственной научной доктрины, вобравшей в себя лучшие отечественные государственно-правовые традиции в сфере церковного управления. Специфика указанной доктрины заключалась в том, что в ней органично взаимодействовали, с одной стороны, отдельные элементы, изначально определявшие основу и национальные особенности государственно-церковных правоотношений в виде неразрывной связи светских законов и церковных канонов, а с другой стороны, элементы правовых идей, определявшие государственно-церковные правоотношения, существовавшие в Западной Европе (например, права человека, гражданское общество, конституционализм).

Многие выдающиеся русские юристы и философы в своих трудах не только рассматривали отдельные аспекты государственно-церковных правоотношений, но и предлагали свои модели построения таких отношений. Эти предложения были основаны на двух основополагающих присущих России принципах отношений между государством и церковью: принципе «симфонии властей» и принципе соотношения духовного и светского закона. При этом в качестве общей идеи признавалось существование института самодержавия как гаранта осуществления принципа свободы вероиспове-

дания при сохранении статуса господствующей церкви для Русской Православной Церкви.

Развитие государственно-церковных отношений в России к началу XX века привело к законодательному закреплению принципа свободы совести как базисного принципа государственно-церковных отношений, что неминуемо должно было привести к значительному ослаблению влияния Русской Православной Церкви.

Так, например, позиция Святейшего Синода, который являлся органом государственной власти, по вопросу о законодательном закреплении принципа свободы совести заключалась в том, что реализация этого принципа неминуемо приведет к уничтожению традиционных для России государственно-правовых традиций; в то же время данный принцип в итоге получил определенное отражение в российском законодательстве, в подготовке которого принимали участие ведущие российские юристы и государственные деятели.

Фактически речь шла о строительстве новой модели государственно-церковных отношений. Менялся государственный подход к регулированию церковного управления: впервые в истории России законодательный орган (Государственная Дума), имеющий внеконфессиональный характер, предполагал создать правовую основу для внутренней деятельности Православной Церкви, что, как представляется, являлось грубым вмешательством государства во внутренние дела церкви. Также впервые стал открыто обсуждаться вопрос о статусе церкви в государстве - должна ли церковь быть государственной или возможно полное отделение церкви от государства. Вследствие этого не только обострилась проблема роли и места Святейшего Синода и его Обер-прокурора в системе органов государственной власти Российской Империи, но и был поставлен вопрос о необходимости их существования вообще. Ранее такие вопросы в

России не обсуждались, тем более в процессе законодательной деятельности.

С целью проведения реформы церковного управления было решено разработать ряд законопроектов, в работе над которыми активное участие принимали многие русские правоведы. Следует обратить внимание, что одной из главных концептуальных идей пакета указанных законопроектов являлась идея о правовом закреплении разграничения государственных и церковных полномочий со стремлением освободить церковь от излишнего контроля государства, признать за ней собственные задачи, осуществляемые в рамках государственного правопорядка.

Тем самым, как доктринально, так и в практической законотворческой деятельности, ведущие представители русской правовой мысли конца XIX - начала XX веков стремились активно влиять на реформирование государственно-церковных отношений как одного из важнейших элементов стабильности и развития государства и общества.

Игорь Леонидович Дмитриев

**РУССКАЯ ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ
О СООТНОШЕНИИ
ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ
(КОНЕЦ XIX - НАЧАЛО XX ВЕКОВ)**

Формат 60 x 90 1/16

Объём 11,5 печ. л.

Печать офсетная

Тираж 100 экз.

Заказ №305